





THÉMATA

Revista de Filosofia



THÉMATA

Revista de Filosofía

Número 41



Sevilla, 2009

Esta revista es accesible *on-line* en el siguiente portal:

<http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/htm/presentacion.htm>

THÉMATA  
REVISTA DE FILOSOFÍA

Número 41

2009

<http://www.institucional.us.es/revistas/revistas/themata/htm/presentacion.htm>

*Directores:* Jacinto Choza, Juan Arana. *Secretario:* Francisco Rodríguez Valls  
*Comité de Redacción:* Luis Miguel Arroyo, Avelina Cecilia, Concepción Diosdado, Javier Hernández Pacheco, Jesús de Garay, Alejandro Martín Navarro, Ignacio Salazar, Federico Basañez.

*Comité Consultivo:* Jesús Arellano (†) (Sevilla), Modesto Berciano (Oviedo), Alexander Broadie (Glasgow), Lawrence Cahoon (Boston), Carla Cordúa (Santiago de Chile), Angel D'Ors (Madrid), Ignacio Falgueras (Málaga), Tomás Gil (Berlín), Mario González (São Paulo), Nicolas Grimaldi (París), Fernando Inciarte (†) (Münster), Alejandro Llano (Pamplona), Pascual Martínez-Freire (Málaga), Carlos Másmela (Medellín, Colombia), José Rubio (Málaga), Otto Saame (†) (Mainz), Roberto Torretti (Santiago de Chile), Jorge Vicente Arregui (†) (Málaga), Héctor Zagal (Ciudad de México).

La Revista *Thémata* está siendo recogida, analizada e incorporada, de modo sistemático, en las siguientes Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos:

BASES DE DATOS

- The philosopher's index*. Bowling Green State University.
- FRANCIS. PHILOSOPHIE*. CNRS. INST. France.
- BASE ISOC-FILOSOFIA*. CINDOC. CSIC. España.
- Ulrich's Internat. Periodicals Directory*, R.R. Bowker, New York, USA.
- Dialog Journal Name Finder*, Palo Alto. CA. USA.
- Directory Open Acces Journal* <http://www.doaj.org>

REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS

- Repertoire bibliographique de la philosophie*, Louvain, Belgique.
- Bulletin signaletique. Philosophie*, CNRS, France.
- The philosopher's index*, Ohio, USA.
- Indice español de humanidades. Filosofía*, CINDOC, Madrid

**Redacción y Secretaría:**

Thémata. Revista de Filosofía. Universidad de Sevilla. Facultad de Filosofía.  
Calle Camilo José Cela s.n. E-41018 Sevilla.

☎ 954.55.77.57, 954.55.77.55 Fax: 954.55.16.78. E-mail: [jarana@us.es](mailto:jarana@us.es)

**Distribución, suscripciones, ventas y números atrasados:**

[www.lospapelesdelsitio.com](http://www.lospapelesdelsitio.com)

**Precio del ejemplar: 25 euros**

© Thémata. Revista de Filosofía

Depósito Legal: SE-72-2002

ISSN: 0212-8365

## ÍNDICE

### Despedida al Profesor Jesús Arellano

— <i>En la muerte-vida de Jesús Arellano (1921-2009)</i> , José María Prieto.....	11
— <i>Un jirón de una vida</i> , Juan Arana.....	14
— <i>Tres poemas sobre mi muerte</i> , Jesús Arellano.....	17

### Estudios

— <i>La especificidad del viviente. Aspectos ontológicos y epistemológicos</i> , Juan Arana. Universidad de Sevilla.....	23
— <i>La libertad incondicionada del yo absoluto en el joven Schelling</i> , Roberto Augusto. Universidad de Barcelona.....	39
— <i>Propuesta de una fundamentación antropológica de la relatividad cultural de los Derechos Humanos</i> , Jesús Avelino de la Pienda, Universidad de Oviedo.....	57
— <i>Reflexiones en torno a la tesis de la "incorregibilidad" cultural. Verdad, identidad y cultura en la obra de Charles Taylor</i> . Santiago Bellomo. Universidad Católica Argentina.....	77
— <i>Asentimiento y "lo que depende de nosotros": dos argumentos compatibilistas en el estoicismo antiguo</i> , Rodrigo Sebastián Braicovich, Universidad Nacional de Rosario. Argentina.....	97
— <i>Las leyes científicas en el Tractatus y la paradoja del a priori contingente</i> , Andrea Costa, Silvia Rivera, Universidad de Buenos Aires.....	124
— <i>¿Pueden las máquinas creer en Dios? Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia</i> . Jacinto Choza. Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla.....	132
— <i>Sobre las disposiciones morales de fondo</i> , Mariano Crespo, Pontificia Universidad Católica de Chile.....	144
— <i>La amenaza de la prehistoria. Observaciones sobre la comprensión levinasiana de la historia</i> , Ángel E. Garrido-Maturano, CONICET-UNNE, Argentina.....	161
— <i>El papel de lo ahistórico en el programa de Nietzsche</i> , Rafael Haro Sancho. IES Leopoldo Querol, Vinaroz.....	177
— <i>El ocaso de la imaginación: una aproximación etno-filosófica del miedo a los viajes</i> , Maximiliano Korstanje, Universidad de Palermo, Argentina.....	197
— <i>Aión, khrónos, Zeitlichkeit. ¿Qué tiempo originario?</i> , Aida Míguez Barciela. Universitat de Barcelona.....	224
— <i>Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical</i> , Oscar Moro-Abadía, Memorial University of Newfoundland.....	239
— <i>Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la filosofía de Kant</i> , Hardy Neumann Soto. Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.....	255
— <i>El problema del sentido de la "expresiones de concepto". A propósito de un inédito de Gottlob Frege</i> , Angel d'Ors. Universidad Complutense.....	269
— <i>Ciencia y cultura globalizada. Cuestiones de epistemología cultural</i> , Julián Pacho, Universidad del País Vasco.....	310
— <i>La voluntad de ilusión como condición de la existencia</i> , Pablo Javier Pérez López. Universidad de Valladolid.....	325
— <i>Buridán, el impetus y la primera unificación de la física terrestre y celeste</i> , Leopoldo Prieto López, LC, Ateneo pontificio Regina Apostolorum (Roma).....	350
— <i>Las distancias invisibles. Aldo Rossi y Walter Benjamin</i> , Victoriano Sainz Gutiérrez. Universidad de Sevilla.....	372
— <i>El filósofo de la esperanza</i> , Manuel Sánchez Sánchez, Centro de Estudios Teológicos de Sevilla.....	400
— <i>Libertad, responsabilidad y sentido común en el pensamiento de Álvaro D'Ors</i> , María Alejandra Vanney. Universidad Austral / Universidad de Navarra.....	425

### Simposio sobre Naturaleza y Libertad

— <i>La explicación causal de la jerarquía natural</i> , Miguel Espinoza. Université Strasbourg.....	443
— <i>Conocimiento y libertad en el plano operativo y en el plano existencial</i> , Juan A. García González. Universidad de Málaga .....	467
— <i>¿Qué significa ser libre?</i> , Javier Hernández-Pacheco. Universidad de Sevilla .....	474
— <i>La negación del principio de individuación en la naturaleza, y la separabilidad y el concepto de sujeto como artificios humanos</i> , Martín López Corredoira, Instituto de Astrofísica de Canarias.....	482
— <i>Neurobiología y subjetividad: un proyecto de cooperación entre las ciencias naturales y la filosofía contemporánea</i> , José Ignacio Murillo, Universidad de Navarra .....	498
— <i>Apelación y tarea. La historia como drama</i> , Juan J. Padial. Universidad de Málaga.....	507
— <i>Libertad. Una reflexión sobre la experiencia histórica, la decisión ética y las leyes de la sociología</i> , Francisco Rodríguez Valls, Universidad de Sevilla.....	515
— <i>La libertad en la filosofía de la cuadratura de Heidegger</i> . Alejandro Rojas Jiménez, Universidad de Málaga .....	525
— <i>¿Hay alternativas a la libertad neoliberal?</i> , Ignacio Salazar. Universidad de Sevilla .....	532
— <i>Relevancia de los experimentos de Benjamin Libet y de John-Dylan Haynes para el debate en torno a la libertad humana en los procesos de decisión</i> , Francisco José Soler Gil, Universität Bremen .....	540
— <i>Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente</i> , Pedro Jesús Teruel. Universidad Católica de Murcia .....	548
— <i>Transhumanismo, libertad e identidad humana</i> , Héctor Velázquez Fernández, Universidad Panamericana. México.....	577
— <i>Los desafíos del altruismo. A propósito de los precursores evolutivos de la moral</i> , Hugo Vicianá, ENS-CNRS-Université de Paris.....	591

### Sección Bibliográfica

—Fernando García-Cano Lizcano: <i>Razón pública y razón práctica. Una convergencia necesaria</i> , Valencia, Edicep, 2008. (José María Barrio Maestre); José Luis Fernández Rodríguez, <i>El Dios de los filósofos modernos</i> , Pamplona, Eunsa, 2008 (Modesto Santos Camacho); Javier Hernández-Pacheco, <i>El duelo de Atenea. Reflexiones sobre guerra, milicia y humanismo</i> , Madrid, Encuentro, 2008 (Francisco Rodríguez Valls); Fernando Inciarte; Alejandro Llano, <i>Metafísica tras el final de la metafísica</i> , Madrid, Cristiandad, 2007 (Carlos Ortiz de Landázuri); Pascual F. Martínez-Freire, <i>La importancia del conocimiento. Filosofía y ciencias cognitivas</i> , A Coruña, Netbiblo, 2007 (Antonio Benítez); María del Carmen Paredes Martín, <i>Teorías de la Intencionalidad</i> , Madrid, Ed. Síntesis, 2008 (Giuseppe Tufano); Peter Sloterdijk; Walter Kasper, <i>El retorno de la religión. Una conversación</i> , Oviedo, Ediciones KRK, 2007 (Alejandro Martín Navarro); Francisco Soler Gil; Martín López Corredoira, <i>¿Dios o la materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión</i> , Barcelona, Áltera, 2008 (Francisco Rodríguez Valls); J. M. Torralba, <i>Acción intencional y razonamiento práctico según G. E. M. Anscombe</i> , Pamplona, Eunsa, 2005 (Carlos Ortiz de Landázuri) .....	611
--	-----

### Noticias y Comentarios

— <i>La naturaleza humana. Contribución crítica a la argumentación a favor del aborto y la experimentación con embriones</i> , Enrique R. Moros, Universidad de Navarra.....	641
— <i>Sobre física, filosofía y fijaciones mentales</i> , Francisco José Soler Gil, Universität Bremen.....	656



DESPEDIDA AL PROFESOR  
JESÚS ARELLANO



## EN LA MUERTE-VIDA DE JESÚS ARELLANO (1921-2009)

En la primera noche de su ausencia he releído sus poemas y he recorrido su vida. La nueva y definitiva voz ilumina con otra claridad sus palabras y acciones, y trasparenta el fondo y el fin de su figura.

Desde 1946 en que llegó a esta ciudad para desempeñar la Cátedra de Fundamentos de Filosofía, Historia de los Sistemas Filosóficos y Psicología, que así se denominaba entonces, hasta 2005 en que cumplidos los ochenta y cuatro años dio el último curso de doctorado en la Facultad de Filosofía, en este largo periodo de sesenta años Arellano llenó de ideas los espacios culturales sevillanos: la vieja Universidad de la calle Laraña, la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, el Club y la Universidad de La Rábida, el Colegio Mayor Guadaira, la Fábrica de Tabacos, la Facultad de Medicina, Gonzalo Bilbao, la Enramadilla, e igual en otras ciudades –la Universidad de Navarra- y en otros países.

Desde la década de los 50 y siguientes la Universidad de Sevilla y sus Facultades fueron un ámbito de permanente confrontación de ideas. Aulas y pasillos se convirtieron en foros de discusión a pesar de o precisamente por las cortapisas existentes. Una Universidad de maestros refrendaba una acción comprometida. Algunos recordarán al Prof. Arellano, Secretario entonces de la Facultad de Letras, oponiéndose con no se sabe qué fuero en la puerta de Laraña al capitán de la policía que con sus hombres pretendían entrar armados al recinto universitario, mientras los estudiantes intentaban sacar de los raíles a los tranvías. O aquella mañana del otoño de 1956 cuando el ejército soviético invadió Hungría don Jesús dedicó sus clases en Letras y Medicina a expresar un grito por la libertad ante el silencio o la indiferencia de muchos. Los debates llenaban a tope las grandes aulas de Derecho, Letras o Medicina; Arellano era recibido con expectación y los temas propuestos, derechas e izquierdas, marxismo, determinismo o indeterminismo etc. hacían interminables las sesiones, como algunas de las conferencias que pronunció en el Guadaira de Canalejas sobre la teoría del amor, que duró cerca de tres horas, o la conferencia sobre filosofía económica en la Sociedad de Amigos del País de la calle Rioja o sobre el poema del amor en “Romeo y Julieta” en el Instituto Británico o sobre la mano o sobre la esperanza y el resentimiento o las admirables discusiones públicas, como caballeresco y dramático torneo de ideas, sobre la libertad con otro prestigioso profesor.

En este variado mosaico resaltaba su capacidad especulativa, puesta de manifiesto en la fundamentación de la Antropología filosófica, que le ocupó muchos años, y también de las ciencias estéticas. Sus proyectos de enciclopedia Iberoamericana, de revista de crítica filosófica fueron intentos de atender carencias de la investigación filosófica española. Y unas de sus preocupaciones giró en torno al desarrollo de una técnica de pensamiento filosófico, saber hacer filosofía para configurarla como ciencia trascendental.

Su labor más continuada la llevó a cabo durante muchos años en el entresuelo de techos bajos en el edificio de la Fábrica de Tabacos, horas y horas,

hasta rebasar el cierre de la Facultad, de conversaciones esclarecedoras, orientadoras con los jóvenes profesores, con los estudiantes de letras, medicina o ciencias, y con el cuidado de sus ayudantes, Mapi Ayarra, Tere García Botello. No tenía tiempo para él, nada ha retenido para sí. Hay una dificultad en hablar sobre lo que ha hecho, porque su hacer ha sido volcarse sobre los demás. Cada uno de los que nos hemos movido en su entorno puede contar su propia historia con don Jesús: lo que le dijo, lo que le sugirió, lo que le enseñó, de manera que hablar sobre él se convierte en hablar sobre uno mismo. Estaba siempre en público, pero desaparecía. ¿Dónde se le podía encontrar en cualquier momento? Intentando ayudar a hacer la obra de Dios en la tierra entre los hombres (“ser el trabajo de tu amor al hombre”). *Poemas del hombre y de la tierra* es el título que le puso a su libro de poesías escritas entre 1955 y 1985.

¿Dónde está? En nosotros. Todos somos una parte suya, pero somos nosotros. Nunca intentó formar un grupo, al modo de una escuela. Su profundo sentido de la persona y de la libertad le alejaba de cualquier sometimiento, adoctrinamiento o manipulación. Ser el que se es, impulsar el ser si mismo, asumir la libertad, eludir la alienación, tal era la propuesta. La libertad más que idea abstracta o vacía aspiración imaginativa era el amor vivido en plenitud, como ofrecimiento, consentimiento, entrega, esto es, donación de sí, vivir en sacrificio, en homenaje del hombre al hombre. *Veritas –Libertas* señala su ex-libris o *Patria mea Veritas*.

Ensambladas teoría y praxis y desarrolladas en paralelo, libertad y amor son el último momento de una vasta investigación a la que dedicó sus esfuerzos especulativos y que expuso en clases y cursos de doctorado hasta tres años antes de morir. Constituyen estas elucubraciones un armazón conceptual que pretende abarcar con precisión los entramados del orden trascendental del ser. Pero lo que puede llamar más la atención es que Arellano por alto que pueda ser el nivel de consideración nunca pierde la referencia humana y existencial al tratar una cuestión técnico-filosófica. Esa referencia se ofrece como una exaltación del hombre hacia el autotranscenderse en el dramático proyecto ascendente hacia lo mejor de sí, hacia la realización en plenitud de los ideales.

Esta vibración humana resultó atrayente a cuantos a través de tantos años asistieron a sus cursos, seminarios, conferencias, tertulias o entrevistas. Cualquier cuestión era una cuestión sobre el hombre, no en abstracto, sino sobre lo que afecta a uno mismo. Todos recordamos la impresión de los primeros encuentros, de las primeras clases escuchadas, revividas ahora como un ejercicio dialéctico y retórico de ingente producción de imágenes, paradojas, ejemplos, argumentaciones, análisis, comparaciones, comentarios, excitantes de asombro, admiración y comprensión, con vistas a la puesta en marcha de la propia reflexión. “¿Alguna pregunta que hacer, alguna cuestión que plantear?” solía a veces lanzar incitadoramente al comienzo de la clase, que se iba transformando en un continuado acto de inspiración pensante, y a veces de creativa improvisación. Era escuchar la música de la filosofía, el ritmo y la melodía de las ideas devanándose desde el fundamento, las reiteraciones en búsqueda del matiz más preciso, los lentos y premiosos avances, el giro cambiante y variado sobre lo mismo. Cualquiera podía sacar la impresión de que eso era pensar, sentir la conmoción de que eso es filosofía, una tarea que se presentaba sin término, inconclusa, abierta a nuevos caminos, insatisfacción del pensamiento que propiciaba la elu-

sión de dogmatismos o cierres y la incitación a continuar mar adentro.

No resulta extraño que las numerosísimas personas que a lo largo de su prolongado magisterio han trabajado en su cercanía hayan seguido orientaciones diferentes: Oswaldo Market, su más antiguo discípulo, inolvidables Patricio Peñalver y Esperanza Pérez Hick, María Luisa Santos, José Luís López, Juan Arana, José Villalobos, Pilar Burguete, etc. Y también resulta natural que su pensamiento filosófico haya cristalizado además y al mismo tiempo en obra poética. Abrir el libro de sus poemas es entrar a la vez en su pensamiento, en su intimidad, en su corazón:

“Mis amigas y amigos:  
— Él era en mí el amor con que yo amaba;  
yo era los yerros que a su amor le hacía.  
Por eso os ruego que queráis bondadosos  
mirarme inspiración, no verme ejemplo.”

Cumplió su ciclo vital hasta el final con plenitud y extenuación. Un in-  
vernal domingo sevillano, luminoso y alegre, le despidió, y unas inflamadas rosas  
rojas quedaron enterradas junto a su cuerpo, mínima expresión del cariño de  
todos y vehemente aspiración de reencuentro..

José María Prieto

## UN JIRÓN DE UNA VIDA

Ocurrió no mucho después del comienzo del cuatrimestre, allá por el año 72 ó 73. Había venido para darnos la antropología filosófica un profesor de Sevilla, Jesús Arellano. Sus clases no me gustaban en exceso: demasiado analíticas, demasiado morosas. En filosofía siempre he tenido prisa y aquel modo de avanzar paso a paso ponía a prueba mi paciencia. Tampoco me atraía su estilo: practicaba un método pedagógico desconcertante llamado «sistema de demostración activa» que rompía la usual división de funciones entre el profesor y los alumnos. No es que bajase del estrado para confraternizar con nosotros, sino que, en lugar de quedarse solo allí arriba, nos animaba a subir también, a ser monitores de nuestros compañeros, a ponernos notas unos a otros... Era, en definitiva, un sujeto desestabilizador, aunque por lo menos rompía la monotonía en que había ido a parar la vida académica a aquellas alturas de la carrera.

Conducía yo entonces un Renault 12 propiedad de mi tía Carmen, elemento clave para ligar con las chicas del curso. Aquella vez entretuve a don Jesús después de terminar la clase comentándole algo. Tenía que subir a Pamplona y por atenderme se le escapó la Villavesa, así que me ofrecí a llevarle. Aceptó con toda naturalidad. En el trayecto seguimos hablando, no recuerdo de qué. Vivía en la plaza del Conde de Rodezno. Me detuve frente a su portal, él abrió la puerta del vehículo y... allí se detuvo el tiempo. La despedida con el motor en marcha empezó a alargarse, alargarse, alargarse... El día era desapacible y, dado que se había reavivado el interés de la charla, lo prudente hubiera sido cerrar la portezuela otra vez, o quitar la llave de contacto, o aparcar el coche e irnos a una cafetería... Pero no: ahí estuvimos los dos cogiendo frío y desperdiciando gasolina media hora, una hora, hora y media... No recuerdo hasta cuándo. Don Jesús era un hombre ocupado. Seguramente le estaban esperando en casa, tendría alguna cita, asuntos que atender. ¡Al cuerno todo! Si por él fuera, todavía estaríamos allí. No sé por qué ahora pienso en Xantipa, montando un pollo al bueno de Sócrates por haberse quedado hasta las mil y tantas con Alcibíades, Fedro o Critón. Tengo por cierto que don Jesús no se dejaba ganar por el ateniense a la hora de ensimismarse en el tú a tú. Por mi parte, nunca he tenido su esforzadísima vocación dialógica, pero esta vez también quedé enganchado. No es extraño, porque al fin y al cabo era el objeto de la conversación. Hablábamos de mí. No de mis virtudes y defectos, de mi historia o proyectos. Hablábamos de mi libertad, del abismo insondable de promesas que se abría ante mí, como ante cualquier persona joven (podría quitarse incluso lo de «joven»).

De ningún modo pretendo haber sido un privilegiado. Un cínico apostillaría que don Jesús había contado ya la misma historia a más de un centenar de incautos. Al hacerlo acertaría y se equivocaría al mismo tiempo. ¡Claro que se lo decía a todos! Pero a todos se lo decía *de verdad*. Estaba dispuesto a echar *con todos* horas sin cuento. Pocos como él habrán llevado el trabajo de consejero a tal extremo heroico. Los profesores conocemos por experiencia las turradas que llega

a darte un alma recién salida de la adolescencia en cuanto le das la más mínima oportunidad. La mayoría desarrollamos pronto habilidades para escurrir el bulto. Don Jesús en cambio amaba el peligro, se plantaba a pecho descubierto una vez y otra y otra. Hasta el infinito. Gente así es la que salva el mundo. ¡Qué diablos, uno tiene derecho a ocupar el centro de la escena alguna vez! Gracias a don Jesús yo también tuve mi minuto de gloria (mi hora y media, para ser exactos). Voy a echarle un poco de poesía y aseguraré que aquello cambió mi vida. Al fin y al cabo, acabé radicándome en Sevilla. Es bonito que haya como quicios en la existencia, momentos en que el rumbo de una biografía puede girar muchos grados a babor o estribor. Gracias a estas sorpresas descubrimos que no todo está prefijado de antemano. Al igual que la ciencia descubre procesos sensibles a las condiciones iniciales, también la vida humana conoce coyunturas en que un pequeño gesto, una palabra, un silencio, hacen que el porvenir sea diferente. A veces de forma trivial, aunque la consecuencia sea trágica: diste un mal paso y te atropelló un camión. Pero otras de un modo grandioso, metafísico: te hablaron del ser y del no ser, del bien, de la belleza, de la verdad, y ahí estás tú, haciéndote un carcamal sin dejar de darle vueltas a los más oscuros enigmas que pueda afrontar el hombre.

Un punto esencial para ejercer el magisterio que don Jesús impartía es no empeñarte en decir a los demás lo que tienen que hacer. Ni el mayor genio sabe lo que el porvenir deparará a cada uno. Lo grande de nuestra especie es que hasta el último de sus miembros ha de vaciarse en un molde diferente. Esto es algo que don Jesús cumplió a rajatabla. De los que se aconsejaron con él han salido ejemplares de todos los pelajes. Tranquiliza mucho ver lo poco que nos parecemos unos a otros: es signo inequívoco de que no vamos con trajes prestados, sino cada cual con el que quiso agenciarse. A mí nunca me dijo qué tesis hacer, ni en qué campo especializarme, ni qué partido votar, ni qué opción religiosa asumir. Él había hecho sus opciones y urgía a los demás para que decidieran las suyas. Supongo que sufrió bastante con muchas decisiones de sus discípulos, pero en todo caso «la procesión iba por dentro». Yo particularmente se lo agradezco en el alma. De su enseñanza, digamos, «doctrinal», he retenido pocas cosas. Algunos principios de puro sentido común como el que postula: «Dos personas inteligentes, partiendo de los mismos principios y utilizando los mismos argumentos, suelen llegar a las mismas conclusiones». Fuera de eso, apenas lo reconozco en lo que escribo o en las tesis que defiendo. Donde sí lo veo es en el hecho de haber compuesto unos cuantos libros a pesar de mi vagancia, y en que sigo sosteniendo algunas convicciones a pesar de la que está cayendo.

Era pesado el fardo que Arellano nos recomendaba echar sobre la espalda. Recuerdo que una vez fui a verle para contarle mi proyecto de editar una revista. No sólo apoyó la idea, sino que me animó a mejorarla tanto, que finalmente salí del despacho con la desalentadora impresión de que la tarea me venía grande. Hay que aprender a distinguir entre los vanos sueños de una fantasía que confunde la realidad con el deseo, y las legítimas ilusiones de una voluntad que pondera las dificultades asociadas a su elección, sin olvidar que es absurdo disociar los medios de los fines. Desde el mismo momento en que uno se descubre libre, la exigencia ética resulta enorme. El que logra atisbar todo el abanico de posibilidades que tiene delante, difícilmente se consolará con las pocas que a la hora de la verdad consiga llevar a cabo. Don Jesús era insobornable en todo lo

relativo a esta responsabilidad. La vivía como un profeta del Antiguo Testamento y la predicaba como hay que hacerlo, con el ejemplo. Entregó al final de su vida más de quince años a esbozar una demostración práctica. Viejo y cansado ya, se atrevió a apostar por su propio proyecto, igual que antes había hecho por los nuestros. Componer una gran obra filosófica era a aquellas alturas algo insensato. Sin embargo, ¿acaso no lo fue en su momento todo lo grande que la humanidad ha hecho? Día tras día se encaminaba a su pequeño estudio, ese que nadie sabía ubicar con exactitud. Y allí enterraba las horas en la última y más ardua singladura, con generosidad de labrador, negándose la satisfacción de gozar los réditos de todo lo por él conseguido. Llegó a decirme que no le invitara más a comer a casa: le quedaban pocas energías y no quería distraerlas del empeño que tenía entre manos. Por referencias de personas cercanas sé que aquello era excesivo y sólo pudo recorrer una parte del camino. Quién sabe si el examen de sus papeles no deparará aún una gran sorpresa. Por lo que a mí respecta, su muda obstinación enseña más que cualquier libro que pudiera haber escrito. Enamorado de la verdad, escogió una altiva dama y la cortejó sin desmayo, hasta el final, sin esperar otro favor que el de perseverar en su servicio.

El otro día, mientras desfilaba en su féretro por la Iglesia de San José, su cabeza pasó cerca de la mía. Me despedí de él diciéndole: «Adiós, amigo. Ahora ya debes estar amasando a puñados las estrellas que me enseñaste a mirar hace muchos años, dentro de un coche parado con la puerta abierta y el motor en marcha...»

Juan Arana



## TRES POEMAS SOBRE MI MUERTE<sup>1</sup>

### *DESNUDA MUERTE SOLA*

Inanidad de la palabra vana,  
de la imagen tremenda, del gemido.  
Inanes la congoja, el sentimiento  
de soledad, el llanto. Y aun inanes  
el yerto frío, el huracán de podre,  
y el rígido aleteo de la nada  
que circunda los ojos y el espíritu.  
Inane el cielo negro, el luto, el álgido  
estertor de las cosas, la tiniebla  
de un nombre hueco ya para los tiempos.

Todo es trivial para decir la muerte.  
Nada es decible de este No  
inmenso y desolado  
en que la angustia cósmica medita.  
La muerte es muerte sólo.  
La muerte es él: el muerto.

---

<sup>1</sup> De: Jesús Arellano, *Poemas del hombre y de la tierra. Antología poética (1955-1985)*. Sevilla, Númenor, 1994.

*ME MORIRÉ*

Me moriré cuando las hojas caigan  
como los años que madura el tiempo;  
en otoño de olvidos,  
desnudo de obras como tronco seco.

Me moriré. Lo supe en primavera,  
Cuando el sol me nacía de los senos  
Y vestía de rosas a la muerte.  
Lo leí en los senderos  
que en el aire los pájaros abrían  
y se borraban con la luz y el viento.

Me moriré cargado de semillas  
Como tierra entregada y fruto abierto,  
podrido en las auroras  
para dar azucenas a los cielos.

Me moriré como el amor y el día,  
en noches de silencios,  
perdido para el nombre y la mañana.

Me moriré. Me moriré. Ya veo  
alzarse en las entrañas de mi vida  
la nada antigua de mi albor primero.  
Ya se canta en congoja mi destino.  
Ya soy yo muriendo,  
Latido germinal en agonía  
bajo arenas y soles de desierto,  
puro grito de tierra desoída  
en el misterio azul de tu silencio.

*UNA PERSONA CUALQUIERA HA MUERTO*

Un cualquier día como éste, un día  
cualquiera moriré.  
Será una mera fecha  
de horas veinticuatro  
en que las gentes vivirán su tiempo  
conforme y como “no ha pasado nada”.

Yo interminadas dejaré cien cosas  
que me propuse culminar. Y sólo  
quedará de mi vida  
que en mi muerte se muere  
la herida apenas de un leve recuerdo  
que enseguida se quiebra y desvanece.

Y, sin embargo, algo terrible  
habrá en la historia sucedido:  
Y es que yo ya no existo,  
que este cualquiera que es  
una persona, un único absoluto  
(un cualquier yo, yo mismo en este caso)  
habrá dejado el mundo de la tierra.

Y el Dios que, ahora yo muerto, en sí me asume  
ocupará mi puesto en nuestra historia.  
Mi corazón entonces, en mi muerte,  
se nacerá a una nueva primavera  
de siglos siempre en flor, siempre inmortales.



**ESTUDIOS**



## LA ESPECIFICIDAD DEL VIVIENTE Aspectos ontológicos y epistemológicos

Juan Arana. Universidad de Sevilla

**Resumen:** 1.- Especificidad ontológica y especificidad epistemológica. 2.- Lo inerte, lo vivo, lo pensante. 3.- El «Test de Descartes». 4.- Aporías que surgen al intentar definir la vida como un concepto cerrado. 5.- Especificidad de la vida y selección natural. 6.- La especificidad y la cuestión del origen. 7.- Especificidad interna y especificidad extrínseca. 8.- ¿Es posible otorgar al viviente una especificidad nomológica? 9.- El antirreduccionismo de los científicos. 10.- El antirreduccionismo de los filósofos.

**Abstract:** 1.- Ontological and epistemological specificity. 2.- Inert thing, alive thing, thinking thing. 3.- “Test of Descartes”. 4.- Problems that arise when trying to define life like a closed concept. 5.- Specificity of life and natural selection. 6.- Specificity and the question of origin. 7.- Internal and extrinsic specificity. 8.- Is it possible to grant to the alive one an epistemological specificity? 9.- Scientists antireductionism. 10.- Philosophers antireductionism.

### *1.- Especificidad ontológica y especificidad epistemológica*

La pregunta por la especificidad del viviente involucra aspectos tanto ontológicos como epistemológicos, puesto que plantea, en primer lugar, la conveniencia de distinguir diversos ámbitos dentro del mundo físico, para confinar la vida en uno de ellos. Cuestiona, en segundo lugar, que los procedimientos metodológicos y conceptuales para conocer los fenómenos vitales coincidan con los que se aplican a cuestiones relativas a objetos inertes. Esta doble dimensión abre dos posibilidades de encarar la respuesta. ¿Nos referimos con la palabra «vida» a un tipo peculiar de realidad o designa cosas que, tras diferencias superficiales, se parecen bastante a las que carecen de ella? Dicho de otro modo: ¿La oposición entre viviente y no viviente es la que se da entre dos modos de ser o tan sólo entre dos modos de decir? La alternativa no tiene por qué ser excluyente, desde luego. Se abre pues una combinatoria de posibilidades que, formulada en toda su amplitud, quedaría plasmada así:

a) Monismo ontológico y epistemológico: afirma que la sustancia del mundo es una sola y el modo correcto de abordar su inteligencia, también.

b) Pluralismo ontológico y epistemológico: sostiene que el universo se compone de cosas disímiles cuyo estudio requiere también perspectivas diversas.

c) Monismo ontológico y pluralismo epistemológico: admite que los entes son homogéneos pero aconseja adoptar puntos de vista dispares para estudiarlos.

d) Pluralismo ontológico y monismo epistemológico: defiende que el ser conluga múltiples dimensiones, aunque admite que el conocer humano las iguala bajo una mirada idéntica.

Los que están acostumbrados a la dieta que siguen los profesionales de la ciencia, que suele estar integrada exclusivamente por hechos y teorizaciones ceñidas a ellos, encontrarán demasiado abstracta esta casuística. Pero al menos proporciona a la discusión un marco que difícilmente resultará estrecho. Es cierto, por otro lado, que la oposición entre lo uno y lo diverso es modulable y a juicio de muchos se resuelve en una cuestión de *sensibilidad*: mientras unos no tienen ojos más que para las diferencias, otros sólo captan la identidad subyacente. Los hispanohablantes demuestran su nula aptitud para los matices cuando afirman con insolencia que «todos los chinos son iguales». Ignoro si los orientales retribuyen a los de la península ibérica con una simplificación equivalente. Hay cierto paralelismo cuando algunos estudiosos de la naturaleza opinan que todas sus partes son equiparables, y por tanto no juzgan necesario parcelarla para entenderla mejor. Con ello adoptan un doble principio de economía entitativa y explicativa muy conveniente para promover la transparencia y racionalidad, pero que difícilmente se compadece con la proteica riqueza de las evidencias empíricas. En el otro extremo están los que promueven un generoso despliegue de diversidad tanto en el plano ontológico como en el que da razón de él. La navaja de Ockham sirve para cortar de raíz este dispendio, y la parsimonia con que científicos y filósofos administran sus medios explicativos hace el resto. Para evitar los inconvenientes de las opciones cerradas por lo uno o lo múltiple algunos aconsejan las soluciones mixtas. De acuerdo con ellas, que si optamos por el reduccionismo en lo que se refiere al ser, conviene abrir algo más la mano en lo relativo al conocer, y a la inversa.

## 2.- *Lo inerte, lo vivo, lo pensante*

Apliquemos estas consideraciones a la categoría de «viviente». Por tradición, hermanada en este caso con la más elemental lógica, lo vivo se opone a lo no-vivo, y también por tradición, aunque en este caso apoyada en una lógica más discutible, se distingue de uno de sus subgéneros, el que conjuga la vida con un modo de ser supuestamente superior, cifrado en la racionalidad o la conciencia. Cuando yo empecé a visitar las instituciones educativas era usual oponer un país inerte, el llamado *reino mineral*, a dos reductos de la vida, el *reino vegetal* y el *reino animal*. Se suponía que el hombre estaba destinado a imperar sobre todos ellos, siendo en esto a la vez juez y parte, dada su condición de *animal*, en algo contrapesada por ser el único ser sobre la Tierra a quien se atribuía *racionalidad*. Los vicios lógicos que pudiera esconder esta jerarquía quedaban redimidos por la idea de que los estratos superiores no perdían las prerrogativas de los inferiores, sino que sumaban a ellas nuevas y más exclusivas propiedades. Según esto, lo vegetal continúa siendo de algún modo mineral; lo animal, vegetal y mineral; lo racional, animal, vegetal y mineral. La doctrina del *alma*, desarrollada por Platón y perfeccionada por Aristóteles, dio legitimidad a tales encabalgamientos. A partir de estos autores fue usual poner en dependencia de lo anímico la especificidad irreductible de lo viviente. Como consecuencia, la autonomía de la biología respecto al resto de las ciencias de la naturaleza estaba en función de que existieran o no almas como principios originantes y sustentadores de la vida, aunque con ello palidecieran algo las fronteras que separan lo racional de lo irracional, y hasta lo sensible de lo meramente vegetativo. En cambio Descartes, que niega la dualidad



entre lo vivo y lo inerte con su teoría del animal-máquina, refuerza la otra dualidad con su distinción entre sustancia extensa y sustancia pensante. Parece como si fuera demasiado difícil mantener la tríada *inorgánico-vivo-pensante* y hubiera que escoger entre la díada *inerte-viviente* o bien la díada alternativa *extensión-pensamiento*. Cabe, por supuesto, impugnar tríadas y díadas y quedarse con el monopolio de la sustancia única, llámese ésta *materia* o bien *idea*. Pero, de acuerdo con la concepción premoderna, tal opción ontológica lleva aparejado un arsenal conceptual demasiado pobre a la hora de lograr una mediación satisfactoria entre experiencia y razón.

Nos encontramos, en resumidas cuentas, ante una pregunta que afecta a otras cuestiones tanto o más intrincadas que ella misma, de manera que es poco prometedor tratar de llegar demasiado pronto al fondo del asunto. Conviene examinar antes el panorama circundante. La dualidad onto-gnoseológica que he apuntado al comienzo, no es un simple dato, sino que constituye también un primer desafío teórico. No basta con distinguir, a lo Kant o a lo Schopenhauer, el plano de lo nouménico y el fenoménico, el mundo de la representación y el de lo *en sí*. Cabe postular que los hechos empíricos, con los conceptos y principios que utilizamos para ordenarlos, no sirven para descubrir y conocer la realidad, que sólo cabría rozar o asir por otros procedimientos teóricos o prácticos. Pero los que han hecho la opción metódica de valerse de hechos, conceptos y principios como únicos medios válidos de conocimiento, por fuerza verán en ellos su única puerta de acceso a la realidad, no importa lo estrecha u oscura que a tal fin resulte. Y si se les dice que así no se accede a la realidad sino a otra cosa, entonces empezarán a considerar la «realidad» como una lejana quimera. Una de las condiciones de posibilidad para que el diálogo ciencia-filosofía resulte fructífero es que el filósofo acepte que, en efecto, a través de la ciencia se accede a *la realidad*, aunque él no se limite a buscarla mediante la concepción y ordenación de la experiencia, como hace el científico.

La especificidad de la vida con respecto a lo inerte no es indispensable para que la mente emerja como algo irreductible a la materia en general. Más aún: tampoco es necesaria para que siga habiendo en lo viviente ciertos ribetes de misterio, que en opinión de algunos lo enriquecen. Poniendo en el asunto unas gotas de cinismo, se podría decir incluso que para mantener en los seres vivos esa dosis de profundidad insondable que antaño se veía en ellos, sería conveniente pasarse al reduccionismo, ya que hoy en día es frecuente que el físico sea menos «mecanicista» que el biólogo molecular, y los misterios que el segundo no quiere ver en la «vida», son admitidos con mayor liberalidad por el otro en la simple «materia». Tal vez se deba a que la física, ciencia más evolucionada y madura que la biología, ha sabido superar la engañosa impresión de que su trabajo por fuerza a de conducir a conclusiones triviales.

Para cerrar de algún modo esta primera aproximación metafísica al tema de la especificidad del viviente, diría que aceptar dicha especificidad implica optar por el pluralismo ya sea en lo ontológico, ya en lo epistemológico, ya en ambos campos a la vez. Al pluralismo epistemológico, sin embargo, se opone un principio de economía epistémica que suele ser reconocido tanto por el científico como el filósofo, en cuya virtud son avaros en el uso de principios explicativos. Si a ello sumamos que el realismo trata de aproximar todo lo posible el discurso epistemológico y el ontológico, todo redundará en detrimento del pluralismo ontológico.

La tradición de reducir todo lo posible el número de principios entitativos se remonta al menos hasta la escuela de Elea y tiende a restar trascendencia a cualquier dinámica de separación o disgregación. Sin embargo, la propia teoría eleática demuestra que no estamos ante un criterio heurístico que quepa optimizar sin más, porque ello imposibilita cualquier tipo de transformación y diversidad, en contra del testimonio irrecusable de la experiencia. La dialéctica uno/diverso es por tanto obligada. No se trata de decidir cuantas cosas específicamente diferentes nos gustaría que hubiera, sino cuál es el número mínimo de géneros mutuamente irreductibles con el que podemos trabajar. A partir de este punto hay que recurrir a la experiencia y no tenemos más remedio que abandonar la metafísica para ocuparnos de lo que la tradición aristotélica entendía por *física*.

### 3.- El «Test de Descartes»

Seguimos, por tanto, preguntándonos por una posible especificidad de los seres vivos, pero sin pretender establecerla por medio de principios trascendentales o conceptos metaempíricos. El debate entre el monismo y el pluralismo se replantea ahora en función de los argumentos y evidencias disponibles. Dejemos a un lado si «*en sí mismo*» el viviente difiere de lo inerte, está hecho de otra pasta o representa un tipo particular de sustancia. Lo que importa ahora es si las funciones que ejerce, la causalidad que le afecta, las fuerzas que mueve y le mueven, así como las leyes que lo rigen, deben ponerse aparte de las otras. Para iluminar este lado de la discusión, conviene relegar a un segundo plano la distinción entre el plano ontológico y el epistemológico sobre el que tanto he insistido hasta ahora. El motivo es obvio: los fenómenos constituyen en adelante la principal evidencia, y no hay más remedio que optar a la hora de interpretarlos entre la inveterada tradición realista de la ciencia y el idealismo más o menos crítico de Kant y los epígonos del kantismo. Por mi parte no tengo ninguna duda en sumarme a la primera y sostener que las intuiciones sensibles y las categorías que las subsumen, manifiestan en vez de esconder la realidad, aun sin agotarla.

A partir de aquí el investigador está mejor preparado para defenderse de la confusión y la arbitrariedad. Podría incluso proponer, un poco en la línea del conocido «Test de Turing», una prueba de convicción, a la que llamaré «Test de Descartes». El *test de Descartes* intenta dirimir de una vez por todas si un ser de incierta estirpe debe o no ser reconocido como «viviente». A tal fin se procede en primer lugar definir la vida en términos empíricamente relevantes. Por ejemplo: un ser vivo es un ente corpóreo que nace, se nutre, se reproduce y muere. Por descontado, todas esas funciones han de resultar inequívocas. Una vez establecidas las reglas, se aplican a la lista de candidatos. Supongamos que en ella figuran autómatas mecánicos, robots electrónicos, compuestos de silicio, híbridos orgánico-minerales, productos de ingeniería molecular, porciones de plasma a altísimas temperaturas, seres extraterrestres, etc., etc. Se valoran y comparan sus prestaciones con las que hayan conseguido los vivientes más convencionales (un árbol, un gusano, una paloma...) elegidos como control. Es probable que en el curso del programa haya que redefinir los límites del reino de la vida, pero una vez concluido tendríamos una respuesta a la cuestión de la especificidad del viviente, de acuerdo con los siguientes criterios:

- a) Si el conjunto de los entes designados como «vivientes» por el *test de Des-*

*cartes* contiene un solo extraterrestre, entonces la vida no es algo específico del planeta Tierra.

b) Si contiene un ente producido en un laboratorio, la vida no es algo específico del proceso evolutivo iniciado en el precámbrico.

c) Si contiene un robot electrónico, entonces la vida no es algo específico de la química del carbono.

d) Si contiene un autómata mecánico, entonces la vida no es algo específico ni de la química ni de la teoría electromagnética.

Y así sucesivamente.

#### **4.- Aporías que surgen al intentar definir la vida como un concepto cerrado**

La dificultad principal para aplicar el *Test de Descartes* no es encontrar candidatos apropiados en cada uno de los géneros aspirantes, sino definir con nitidez el protocolo operativo. Para empezar, habría que completar el listado de las funciones esenciales que son capaces de realizar los vivientes. Es muy posible que ello no sea realizable, sencillamente porque puede tratarse de una lista abierta. Los naturalistas no dejan de sorprenderse día tras día ante las habilidades de microorganismos, plantas y animalejos a primera vista nada sofisticados. Hasta el más simple virus tiene una versatilidad que sobrevive después de haber sido despiezado molécula a molécula, átomo a átomo. En consecuencia, el test acaba desplazándose de los candidatos a las propiedades que los definen como vivientes. Resulta muy insatisfactorio para el que ha de aplicar el test que se le diga: esto, esto y esto es lo que hacen las cosas que llamamos vivas... por ahora, o hasta donde llega nuestro conocimiento. Lo que necesita es una lista *cerrada* de propiedades y comportamientos. Y para estimular a quienes deben dársela puede amenazar con llamarles «oscurantistas» y «amigos de misterios» si no la facilitan en plazo y forma. Por desgracia, el asunto es complicado: la dificultad no nace de la actitud poco cooperativa de los que se encargan de definir la vida. El problema es que la ciencia descansa en una opción preferente por el empirismo y no tiene fácil la tarea de fijar límites en algo que viene definido por la experiencia. La física ofrece en este sentido ejemplos muy aleccionadores: los mecanicistas de principios del siglo XVII quisieron determinar con toda precisión la *esencia* de la materia, y lo único que consiguieron fue llegar a un callejón sin salida. Newton supo salir de él porque tuvo el coraje de reconocer que ignoraba cuál pudiera ser la esencia de la materia y decidió que sólo le cabía reconocer algunas de sus propiedades genéricas. Desde entonces el concepto de materia ha seguido siendo un concepto *abierto*... y no parece que ello haya convertido la física en un campo de oscuridades y misterios. Aquí subyace una cuestión de fondo sobre la que convendrá volver más adelante.

Otra posibilidad de decidir sobre la especificidad o falta de especificidad de lo viviente consiste en renunciar a dibujar los contornos precisos de la vida y en lugar de ello cartografiarla por dentro. Así obtendríamos una especificación *interna*, gracias a la cual sería quizá factible decidir sobre la especificación *externa*. A tal fin cabe seguir criterios taxonómicos, diacrónicos o mixtos. Smith y Szathmary, por ejemplo, abordan la cuestión desde un punto de vista histórico y proponen la existencia de ocho transiciones fundamentales en la evolución de los vi-

vientes<sup>1</sup>: 1) De las moléculas replicantes a una población de moléculas en un compartimento; 2) De los replicadores independientes a los cromosomas; 3) Del RNA como gen y enzima al DNA y las proteínas (código genético); 4) De los procariontes a los eucariotas; 5) De los clones asexuados a las poblaciones sexuadas; 6) De los protistas a los animales, las plantas y los hongos (diferenciación celular); 7) De los individuos solitarios a las colonias (castas no reproductoras); 8) De las sociedades de primates a las sociedades humanas (lenguaje).

### **5. Especificidad de la vida y selección natural**

He de advertir que no tengo nada que oponer a esta periodización u otras semejantes, siempre que no esconda la pretensión de erigirse en la única relevante en cualquier sentido. Tampoco dudo de su posible utilidad para establecer estrategias investigadoras. De alguna manera recubre el tránsito de lo bioquímico a lo fisiológico, para desembocar en lo etológico y conductual. Interesa en particular porque pretende subrayar lo que hay de continuo en todo el proceso. Las transiciones suaves son las preferidas por los biólogos desde hace ciento cincuenta años, porque la continuidad es la condición clave para conferir eficacia al mecanismo maestro de la evolución: la *selección natural*. Los saltos demasiado grandes desafían su capacidad explicativa, porque abren abismos que no pueden ser franqueados con él. Maynard Smith confiesa que en este sentido resulta crítica la tercera fase, esto es, la aparición del código genético. Sugiere que lo que tal vez ocurrió fue que el RNA fue incorporando aminoácidos en los ribosomas. «Y poco a poco el ribosoma se convierte en una enzima-proteína. El gran mérito de la idea es que el código se obtiene en una serie de etapas intermedias. No es necesario tenerlo entero para que sea eficaz.»<sup>2</sup>.

Dejando a un lado los detalles técnicos de la discusión sobre el origen de la vida, que por diversas razones no acaba de salir del punto muerto en que yace desde hace decenios, el texto que acabo de citar revela que la discusión sobre fases y ámbitos de especificidad en el surgimiento y evolución de la vida está hipotecada por la necesidad de que uno y otra resulten procesables con ayuda de los parámetros explicativos de la selección natural: todo tiene que resolverse en último término en una acumulación de fases transitorias muy cortas y próximas unas a otras, cada una de las cuales ha supuesto en su momento una ventaja selectiva. En todo el proceso evolutivo se prohíben las inversiones a largo plazo, ya que cualquier innovación ha de tener un valor de cambio inmediato en el mercado de la supervivencia. La evolución y la vida, en definitiva, no es la maravilla de la programación inteligente, sino el monumento al oportunismo, una gigantesca acumulación de chapuzas para salir del paso.

¿Cómo afecta todo esto a la especificidad de lo viviente? Los saltos evolutivos corresponden a variedades, subespecies, especies o géneros. Si se opta por muchas transiciones y cada una de ellas es muy corta, es como si se estuviera dividiendo un terreno con numerosas parcelas separadas por cercas muy bajas, y no habrá gran dificultad para pasar de unas a otras. Al final, las cercas casi se con-

<sup>1</sup> Véase J.M. Smith, *The major transitions in evolution*, W.H. Freeman, Spektrum, 1995.

<sup>2</sup> J.M. Smith: «La herencia no depende necesariamente del código genético», en *Mundo científico* 179 (mayo 1997), p. 434.

vierten en marcas arbitrarias trazadas en el suelo para hacer visibles diferencias apenas perceptibles en sí mismas. En ese punto la especificidad de la vida se diluye hasta evaporarse en todo lo que no sea fachada, accidente, anécdota. Impresiona la distancia existente entre una célula capaz de reaccionar a la luz y el ojo de un ave rapaz. El mismo Darwin confesó que le provocaba escalofríos. No obstante, toda su construcción teórica está encaminada a mostrar que la vida ha cubierto todo su recorrido sin otra ayuda que un simple «palo de ciego», gracias a la victoriosa fórmula «divide y vencerás». La selección natural sólo requiere la posibilidad de fragmentar cualquier progreso en etapas limpiamente salvables por variaciones azarosas causantes de ventajas reproductivas. Durante el siglo y medio que ha seguido a la propuesta de la teoría darwiniana las controversias giraron y giran sobre si el cambio se ha producido al ritmo y con las síncopas adecuadas a la capacidad de procesamiento de la selección natural.

Otro aspecto crucial es decidir si el azar se mantiene disciplinado en el lugar que le corresponde —esto es, la génesis de variación— y no se inmiscuye —como parece ser con frecuencia el caso— en la fase de selección, en cuyo caso dejaría de ser «natural» para pasar a convertirse en «fortuita», al menos en parte. El tema es de candente actualidad, pero debo posponerlo para centrarme en ver cómo incide todo esto sobre la especificidad de lo viviente. En principio, la cosa podría no afectarle, si el debate estuviera restringido a la evolución de la vida. Que haya o no continuidad entre las diversas formas vivientes deja intacta la cuestión de si hay una diferencia radical entre vida y no vida, así como entre lo biológico y lo psicológico. Pero sería ingenuo pensar que lo que un filósofo contemporáneo ha llamado «peligrosa idea de Darwin» iba a dejar de lanzarse al asalto de las fronteras externas de la vida después de haber borrado o relativizado todas sus fronteras internas. El autor de la idea en cuestión intentó por todos los medios explicar con ella el origen del hombre y a lo largo del siglo XX multitud de autores han dejado claro que el punto en que empieza a operar la selección natural y con ella la evolución biológica es prácticamente indistinguible de un escenario de meras reacciones químicas especialmente complejas, habiendo en este sentido una «evolución prebiótica» que tiene muchos puntos de contacto con la que viene después.

### **6.- La especificidad y la cuestión del origen**

Todo ello proyecta oscuras sombras sobre nuestro asunto. Apenas hay forma de tratarlo con objetividad y calma, por culpa de la mezcolanza que se ha producido entre lo científico, lo filosófico, lo religioso e incluso lo político en el curso de los debates entablados sobre los mecanismos de la evolución y el origen de la vida. En ciertos contextos, muy en particular en el norteamericano, son muy pocas las oportunidades de escapar al peligro de quedar encerrado en opciones partidistas, y menos aún de ser interpretado sin prejuicios por unos y por otros. Parte de la culpa está en que se confunde lo que la ciencia no ha conseguido resolver con lo que es competencia de la filosofía. A pesar de que yo mismo he defendido con insistencia la continuidad entre ambas disciplinas, creo que en este caso conviene distinguirlos. Tomemos el caso del origen de la vida. ¿Por qué se trata todavía de una cuestión abierta? Porque muchas soluciones compiten para explicarla, y ninguna es lo suficiente buena para descartar las otras. Es incluso posible que después de haber pulsado tantas teclas no hayamos dado siquiera con

la buena. El desconcierto es notorio, como resume Laszlo:

«La incertidumbre sobre el origen de la quiralidad es generalizable a los demás elementos del origen de la vida. ¿Dónde? En el cosmos, hipótesis de la panspermia (Svante Arrhenius, Fred Hoyle y Francis Crick); en granos de polvo interestelar; en partículas de hielo sucio de un cometa; en el océano; en una laguna; en un charco; en una fisura de roca; entre capas de arcilla; cerca de fuentes termales; en una dorsal oceánica; bajo el hielo de los polos. ¿Por medio de qué fuente de energía? Geotérmica; luz ultravioleta del Sol; vulcanismo; descargas eléctricas atmosféricas (rayo); alternancias de temperatura día-noche.

»¿En qué Tierra primitiva? Con atmósfera reductora; con atmósfera oxidante; sin agua; cubierta por el océano; con manto basáltico uniforme; con corteza mayoritariamente arcillosa, como hoy.

»¿Bajo qué forma la primera materia orgánica fue compartimentada y protegida de la destrucción por los UV solares? En los coacervatos de Oparin; en el espacio interfoliar de las arcillas, como sugirió John Desmond Bernal; en las esférulas fotosintetizadoras de Carl Woese; en las microesferas de Sidney Fox; en el protocitosuelo de Manfred Eigen y de Christian Duve; en liposomas; en vesículas inversas.

»¿Cuál fue el sistema redox primitivo? La asociación de hierro y fotones; la del oxígeno y el agua; el par sulfuro de hierro FeS e hidrógeno sulfurado H<sub>2</sub>S de Günter Wächterhäuser.

»¿Con qué catalizador para formar los primeros enlaces peptídicos o entre nucleótidos? El RNA, según Thomas Cech; arcillas, según Bernal y Cairns-Smith; multímeros (de Duve) u oligopéptidos; péptidos de formación autocatalítica según un resultado reciente, que pone en entredicho el nuevo dogma de un mundo primitivo basado en el RNA.

»¡Y así sucesivamente!»<sup>3</sup>

Es un terreno abonado para que cualquiera promueva su propia receta, sin excluir las más fantásticas e insensatas. El disenso de la comunidad científica tiene el riesgo de que cualquier chiflado se considere autorizado a proponer su propia «solución». Para curarse de este riesgo los filósofos serios evitarán sacar ventaja de una contingencia así. Aunque los especialistas no sepan qué naípe elegir, saben muy bien con qué baraja juegan. La respuesta está aún por llegar, pero la pregunta ha sido formulada en términos precisos y ello es suficiente para que cada cual se mantenga en su lugar sin inmiscuirse en las tareas del prójimo. Los que investigan el origen de la vida están de acuerdo en que el problema ha de ser planteado en el terreno de la bioquímica; no tienen dudas sobre las piezas del *puzzle*, aunque siga escapándose la tarea de armarlo. Lo más probable es que ese fracaso dependa de incógnitas no resueltas relativas a los escenarios que rodearon y los andamiajes que propiciaron las primitivas articulaciones moleculares que condujeron a la vida. Resulta menos verosímil que el asunto esté mal planteado desde el principio. En todo caso, el cometido del filósofo consiste precisa-

<sup>3</sup> P. Laszlo, «Origen de la vida: innumerables escenarios», en *Mundo científico* 179 (mayo 1997), p. 423.

mente en hacer una evaluación global del contencioso y decidir si hay otras vías más prometedoras para abordarlo. Hagámoslo siquiera de modo esquemático.

### **7.- Especificidad interna y especificidad extrínseca**

Situándonos en primer lugar en la órbita aristotélica, el origen de la vida se relaciona con el surgimiento del alma, acontecimiento nada insólito para los autores de esta corriente, dada la frecuencia con que admitían la generación espontánea. En un contexto iatromecanicista como el propiciado por Descartes, la vida es un inverosímil mecanismo que supone el trabajo inteligente de un ingeniero, mecánico o diseñador, lo que explica las connotaciones religiosas que tuvo a partir de este autor una temática que con anterioridad carecía de semejante trascendencia. Se comprende fácilmente por qué: el alma es inmanente al viviente, mientras que la tarea de fabricar y acoplar las piezas de un mecanismo lo trasciende. Ello supone que las connotaciones teológicas y metafísicas de la vida pasan a partir de comienzos de la modernidad del orden de las *causas primeras* al de las *causas segundas*. En mi opinión fue un hecho lamentable desde todos los puntos de vista, entre otros motivos porque generó absurdos conflictos entre ambos órdenes. Por esta vía no hay más remedio que convertir a Dios en un mal relojero, como sagazmente advirtió Leibniz, ya que por un lado es el Autor de las leyes y disposiciones generales de la naturaleza, en cuando Causa primera, y por otro lado las completa o rectifica en cuanto actúa directamente en el plano de las causas segundas, y no por exigencias de la gracia, sino de la mera naturaleza.

Un caso parecido al de la biología se dio de modo más radical en la cosmología, cuando Newton utilizó la providencia divina para asegurar la estabilidad del sistema solar, deficientemente mantenida por las leyes de la mecánica celeste. Desde ese mismo momento la astrofísica se vio condenada a competir con el Omnipotente para devolver a la naturaleza lo que le compete como tal naturaleza, es decir, la autonomía que le ha sido concedida desde el principio por Dios mismo. En el campo de las ciencias de la vida Descartes generó un contencioso paralelo, si bien menos evidente y que por consiguiente pasó más desapercibido. Al principio el rumbo seguido por ambos conflictos fue muy semejante: del mismo modo que Laplace declaró que ya no necesitaba recurrir a Dios para mantener el orden mecánico del universo, los biólogos evolucionistas intentaron demostrar que basta introducir pequeñas variaciones aleatorias en el mecanismo de la reproducción biológica para obtener una dinámica generadora de formas vivientes y tal vez en último término la vida misma. El relojero biogénico de Descartes podía muy bien ser un relojero ciego, de acuerdo con la expresión de Dawkins, o incluso ningún relojero en absoluto. No está de todo claro si los evolucionistas radicales consiguieron o no su propósito, y no sólo por las discontinuidades en el proceso evolutivo y la presencia del azar fuera del lugar que tenía asignado (la génesis de nuevas variaciones). El desarrollo de la biología molecular ha permitido encontrar algunas montañas demasiado altas para el corto paso de la selección darwiniana: se trata de vías metabólicas que encierran una complejidad insoluble, porque comprenden una pluralidad inexcusable de pasos que requieren la presencia de productos y catalizadores intermedios, los cuales carecen de toda utilidad hasta que el proceso ha concluido. ¿Cómo pudieron surgir si no es de una sola vez, dado que no pueden ser evolucionar de otros procesos más simples, que sirvan como

esbozos? La dificultad es similar a la de subir a un apartamento un piano de cola que no cabe por la escalera. Cabe, por supuesto, desarmarlo, pero los encargados del transporte sólo quieren llevar instrumentos, objetos que suenen por sí mismos, aunque sea de modo rudimentario. Pero es imposible hacer un piano con clarinetes y hay que buscar otra salida. Los partidarios del *diseño inteligente* recomiendan la más obvia: las piezas han sido sabiamente escogidas y ubicadas en su lugar por un experto fabricante, a fin de que la inquilina nos deleite con sus interpretaciones.

Una teoría así asegura sin lugar a dudas la especificidad del viviente, aunque más en clave cartesiana que aristotélica. Lo que la vida tiene de especial en este caso es, antes incluso que el diseño, la acción de quien lleva a cabo el montaje. Por mi parte creo que lo más extraordinario de procesos tales como la síntesis de *adenina* no es que algo o alguien ponga a disposición en el momento justo la cantidad oportuna de cada una de las trece moléculas intermediarias y las doce enzimas requeridas, sino el hecho mismo de que tales moléculas existan, que reaccionen como lo hacen y que nada del entorno estorbe tan delicadas funciones. Lo que parece claro es en el plano molecular cualquier teoría de la evolución tiene que atravesar un terreno minado, y no solamente cuando se enfrenta al espinoso asunto del primer origen de la vida: tras él hay toda una legión de desafíos. De todos modos, como filósofo me parece insatisfactorio que los únicos candidatos en liza para protagonizar la historia sean el relojero ciego de Dawkins y el Relojero omnisciente de Behe. Tal vez no esté de más recordar otra vez a Leibniz, quien probablemente advertiría en un caso así que Dios tiene muchos mediadores a su disposición, y no precisa ensamblar con sus propias manos proteínas y ácidos nucleicos, enzimas y moléculas intermedias. Averiguar cómo surgieron las asombrosas vías metabólicas que conforman la vida es sin lugar a dudas una tarea fascinante, pero no es competencia del teólogo ni del metafísico. Es una cuestión que permanece encerrada en el orden de las causas segundas y para los que se ocupan de las causas primeras no hay tanta diferencia en que se resuelva mediante la selección darwiniana, mecanismos de tipo lamarckiano, entelequias vitalistas, episodios simbióticos a lo Margulys, dinámicas autoorganizativas a lo Kaufmann, o acciones demiúrgicas realizadas por extraterrestres, como quiere Crick. Resolver estas interrogantes es tarea de científicos y filósofos de la naturaleza. Demos al César lo que es del César y dejemos a Dios lo que es de Dios.

Retornando una vez más a la especificidad de lo viviente, cabría señalar que la biología animista le confiere una especificidad *interna y activa*, mientras que la biología mecanicista se conforma con otorgarle otra de tipo *extrínseco y pasivo*. A partir de Darwin empieza a esbozarse la propuesta de que lo único específico en los seres vivos es su *genealogía*, esto es, el hecho de aparecer incardinados en un proceso histórico de génesis y consolidación de diferencias. Al hilo de la biología molecular contemporánea se ha intentado completar dicho programa, borrando cualquier huella de una especificidad interna o externa, salvo la que resulta del parentesco evolutivo entre todos los vivientes, atestiguado por indicios tales como la quiralidad o la universalidad del código genético. El programa ha tenido y tiene sus opositores, que van desde los vitalistas de fines del XIX y comienzos del XX hasta los más recientes promotores del concepto de *diseño inteligente*. Los primeros suponen una cierta reedición de la especificidad interna y activa de tipo aristotélico, como ejemplifica de modo sobresaliente la noción de *entelequia* de



Hans Driesch. Los últimos renuevan en cambio la especificidad externa y pasiva de signo cartesiano, como muestra la búsqueda de articulaciones bioquímicas refractarias a cualquier proceso de selección natural llevada a cabo por Michael Behe.

Buena parte de estas controversias se han planteado en el terreno de lo empírico, pero yo voy a intentar elevarme a un nivel algo más apriórico. Lo haré así no sólo por conveniencia personal: aunque los críticos del planteamiento estándar demostraran que éste fracasa en su intento de establecer una línea de continuidad que parte de la materia inerte y llega hasta las formas vivas más complejas, tendrían que hacer algo más para acreditar la verdad de sus contrapropuestas. Examinémoslo brevemente.

#### **8.- *¿Es posible otorgar al viviente una especificidad nomológica?***

El vitalismo debería ser capaz de objetivar la presencia de dinamismos inalienablemente biológicos. Era una perspectiva viable hace trescientos años, cuando Newton admitía en su catálogo de principios activos los que causan la fermentación o el movimiento de los organismos. Sin embargo, a fines del siglo XIX toda esa lista de fuerzas quedó englobada bajo la rúbrica del electromagnetismo. Desde entonces la dificultad para conciliar las especulaciones vitalistas con los criterios dominantes de la ciencia no hicieron más que aumentar. Digamos que el vitalismo precisa de un pequeño motor interno para llevar a cabo los cometidos que en el viviente se niegan a las potencias de la materia bruta. Las teorías del diseño inteligente han de recurrir por su parte a otras fuerzas que propicien articulaciones materiales adecuadas a los fines de la vida, aunque tal vez no sea indispensable que actúen desde dentro de la vida misma. Con anterioridad a la revolución cuántica las pretensiones de unos y otros hubieran entrado en conflicto con el principio de conservación de la energía, concepto perfectamente medido, sopesado y repartido por los administradores de la respetabilidad científica. Ahora la cosa es menos segura, sobre todo si permitimos que entelequias y diseñadores inteligentes jueguen con el colapso de la ecuación de ondas de Schrödinger. Pero ni aún concediendo eso quedaría expedito el camino para las biología alternativas.

Desde mi punto de vista, el punto crucial de esta discusión no es si existen o no energías, fuerzas u otros dinamismos específicamente diferentes para dar origen a la vida, formar nuevas especies, tutelar el desarrollo del embrión hasta la edad adulta o asegurar el correcto mantenimiento de las funciones vitales. Con «específicamente diferente» me refiero a que no encajen con la tipología contemplada por la físico-química contemporáneas, digamos en concreto, con alguna de las tres interacciones fundamentales hoy admitidas (gravitatoria, nuclear fuerte y electrodébil). Casi nadie cree que sea necesario ampliar dicho cuadro, pero supongamos por un momento que lo fuera. Todavía quedaría por solventar lo más importante, esto es: si tales dinamismos se dejan entender bajo esquemas nomológicos cerrados, si obedecen o no a leyes del tipo «siempre que ocurre A, hay tal probabilidad de que ocurra B». Parece que sí, puesto que en la vida hay una lógica, unas constantes que se repiten una y otra vez a la hora de poner en marcha las funciones vitales (reproducción, desarrollo, crecimiento, nutrición, degradación y muerte, etc.). Incluso el origen de la vida sobre la Tierra, acontecimiento

posiblemente único, puede ser formulado como caso particular de un proceso genérico que podría repetirse más veces en este mismo planeta, si alguna catástrofe eliminara en un momento dado todos los animales, plantas y microorganismos, o bien en otros escenarios dentro y fuera del sistema solar. No es lo que tiene de imprevisible, azaroso o caótico lo que más nos llama la atención en el amplio campo de la biosfera, sino lo que en ella hay de ordenado, armonioso, constante. Por eso tiene sentido fijar taxonomías, identificar invariantes anatómicas, tipificar los más delicados procesos fisiológicos.

Es ridículo parangonar las pautas de la biología con las de la mecánica, o comparar el número de excepciones que conocen las leyes de una y otra, pero ello no invalida el hecho de que la biología nos interesa porque es capaz de establecer reglas y contempla secuencias que se repiten. Supongamos ahora que llegara a objetivarse una cuarta interacción natural, responsable de ciertos detalles del origen, diversificación y mantenimiento de la vida. Tal fuerza sería reconocida por sus descubridores como específicamente biológica, al no ser deducible de las fuerzas conocidas y manifestarse únicamente en procesos relacionados con la vida. No pienso que vaya a suceder, pero concedámoslo. Su hallazgo supondría para el vitalismo un triunfo muy provisional, puesto que a renglón seguido la física redefiniría sus límites para acoger la nueva fuerza. No veo qué obstáculo lógico podría impedirselo, ya que, según hemos visto, la nueva «fuerza» se comportaría con arreglo a leyes, por muy *sui generis* que fueran. Ahora bien, si agregamos a un conjunto de leyes otras nuevas que no están en contradicción con ellas, siempre cabe ampliar el grupo de axiomas que unificaba el primitivo conjunto para que unifique el conjunto ampliado. Ocurre, en definitiva, que los límites entre ciencias tales como la física, química, biología molecular, biología evolutiva, etc., se basan en buena parte en convenciones y accidentes históricos y no tiene sentido convertirlos en fronteras definitivas cuando los objetos que encierran guardan entre sí evidentes parentescos.

### **9.- El antirreduccionismo de los científicos**

Reducido a su mínima expresión, el argumento que acabo de exponer es el siguiente: los entes físicos, químicos y biológicos son todos ellos materiales y todos ellos obedecen a leyes que no son incompatibles entre sí. Es natural que los más complejos exhiban propiedades más sofisticadas y obedezcan a leyes más diversificadas y con mayor número de parámetros. Esto les otorga cierta especificidad, pero sólo en una primera aproximación, porque en principio cabe integrar todas esas ciencias en una superdisciplina llamada, por ejemplo, *Sistema integral de leyes de la naturaleza*. Las razones para no hacerlo son en el fondo pragmáticas. Eso explica que la mayoría de los biólogos contemporáneos opten por la especificidad epistemológica (pero no ontológica) de lo viviente.

Me referiré para ilustrar este punto de vista al simposio organizado en septiembre de 1972 Theodosius Dobzhansky y Francisco Javier Ayala en Bellagio, Italia. Se trataba de una conferencia internacional sobre «Problemas de reducción en biología» al que asistió a ella un selecto grupo de científicos y filósofos. Aunque la nómina de ponentes cubría un amplio espectro de posiciones teóricas, en lo tocante al problema del fondo casi todos estaban de acuerdo. Como indicó en su alocución el propio Dobzhansky:

«La mayor parte de los biólogos, creo que todos los que están reunidos alrededor de esta mesa, son reduccionistas en tanto que ven la vida como un ejemplo de procesos físicos y químicos altamente complejo, especial e improbable. Para mí, éste es el reduccionismo “razonable”. ¿Pero tenemos que ir más lejos, e insistir en que la Biología ha de reducirse tanto a la Química como para que las regularidades y leyes biológicas puedan deducirse a partir de lo que aprenderemos acerca de la química de los procesos vitales? Esto, creo yo, constituye el reduccionismo “irrazonable”. En nuestros tiempos, los avances más espectaculares en Biología han sido incuestionablemente los realizados en Biología molecular. Ello no implica, no obstante, que la Biología de organismos resulte de ahora en adelante improductiva, o que todos nosotros debamos trabajar exclusivamente con la Biología molecular. ¿Por qué no han de seguir desarrollándose a la par la Biología de organismos y la molecular, ya que la una sin la otra sólo puede dar una visión distorsionada de la vida? ¿Debe la filosofía biológica tratar de los aspectos organizmicos, de los moleculares, o de ambos?»<sup>4</sup>.

La confianza con que el conferenciante apeló al consenso de todos los presentes certifica que se trataba de una postura autorizada por las autoridades reconocidas en la materia. La conclusión lógica, que no tengo inconveniente en aceptar, es que no debemos convertir la especificidad de lo vivo en un principio inapelable, puesto que los vivientes son formaciones materiales que obedecen las mismas leyes que los no vivientes, más otras leyes mucho más complejas pero no radicalmente heterogéneas de aquéllas. Este es un extremo conflictivo que merece la pena discutir. Una parte muy considerable de los biólogos predarwinianos pensaban que mientras el mundo inorgánico está regido por la «ciega» causalidad eficiente, la «inteligente» causalidad final gobierna el mundo orgánico. Tal fue el motivo de que Adam Sedgwick se disgustara mucho con una teoría que negaba inteligencia a las abejas cuando construyen panales y así se lo hizo saber a Darwin. Éste, en efecto, había hecho algo que para los defensores de la visión teleológica del mundo era todavía peor que negar los aspectos finalistas de la biología: nada menos que explicarlos en términos no teleológicos, como suma de azar y necesidad. Thomas Huxley resumió su osadía con estas lúcidas palabras:

«Quizá el servicio más notable que el Sr. Darwin ha prestado a la filosofía de la biología haya sido la reconciliación de la teleología y la morfología, y la explicación de los hechos de ambas que ofrece en sus teorías. La teleología que supone que el ojo, tal como lo vemos en el hombre o en los vertebrados superiores, fue creado con la misma estructura que hoy presenta con el fin de capacitar al animal que lo posee para la visión, ha recibido, indudablemente, un golpe de muerte. Sin embargo, tenemos que recordar que existe una teleología más amplia a la que la doctrina de la evolución no afecta, sino que, más bien, se basa de hecho en la proposición fundamental del evolucionismo.»<sup>5</sup>

<sup>4</sup> F. J. Ayala; T. Dobzhansky (eds.), *Estudios sobre la filosofía de la biología*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 23.

<sup>5</sup> Th. Huxley, «Genealogy of Animals» (citado en Ch. Darwin, *Autobiografía*, Madrid,

El error tanto de los darwinistas como de los antidarwinistas fue creer que así se disolvía la causa final en mera apariencia, en un intrascendente «como sí» (*als ob*). De ello deriva también el error de pensar que la negación de la especificidad ontológica del viviente es igual que «reducirlo» a lo no vivo, a la materia inerte. En rigor, lo único que hizo Darwin es mostrar que existe una cierta comunicación y acaso hasta una equivalencia epistemológica entre las explicaciones finalistas y las no finalistas. Lo cual de alguna manera ya estaba implícito en la teoría aristotélica de las cuatro causas y fue reconocido por los que mejor supieron interpretarla. También lo habían descubierto los físicos. En efecto: a lo largo del siglo XVII se averiguó que cabía unificar las leyes de la mecánica a partir de dos tipos de principios: los llamados «principios de conservación» y los «principios de máximos y mínimos». Los primeros evocaban una dinámica ciega, redundante, cerrada; los segundos sugerían por el contrario previsora anticipación, abertura, finalidad. Para sorpresa general Euler, Lagrange y Hamilton descubrieron que ambos tipos de principios eran equiparables, podían ser traducidos unos a otros. ¿Qué significa esto? ¿Qué no hay finalidad o que todo es finalidad? Ni una cosa ni otra. Supone, como ya había anticipado Leibniz, que:

«...hay, por decir así, dos reinos en la naturaleza corpórea que se penetran sin confundirse ni estorbarse: el reino de la potencia, según el cual todo puede explicarse mecánicamente por causas eficientes cuando penetramos suficientemente en su interior, y también el reino de la sabiduría, según el cual todo se puede explicar arquitectónicamente, por así decir, mediante causas finales, cuando sabemos utilizarlas.»<sup>6</sup>

Esta doble conjunción es factible cuando el agente inteligente está *detrás* de las leyes, establece la legislación natural sin necesidad de meterse en el espacio y el tiempo para emplear su inteligencia y previsión en aplicar dichas leyes como si fuera un artesano. En cambio, los naturalistas a lo Sedgwick pensaban en una acción previsora que *dotó* de un instinto inteligente específico a las abejas cuando y donde éstas surgieron por primera vez. Rechazaban la posibilidad de que hubiera aparecido espontáneamente tras un proceso histórico de refinamiento, y por tanto de que *ya estuviera* de alguna manera previsto dentro del entramado de leyes vigente desde el mismo instante en que la naturaleza inició su marcha. Los más recientes defensores del diseño inteligente también parecen pensar en alguien que manipula leyes y materiales previos que son extraños a su acción civilizadora. Eso es algo que recuerda mucho más al afanoso Demiurgo platónico que al omnipotente Dios hebraico.

Concluyo en definitiva, por una parte, que no es preciso afirmar una especificidad ontológica irreductible del mundo orgánico para salvaguardar sus aspectos teleológicos y, por otro lado, que el hecho de negarla tampoco autoriza a convertir la causa final en una simple ficción útil. Del mismo modo, la falta de especificidad del viviente no avala el reduccionismo ontológico en los términos propuestos por

---

Alianza, 1977, 426-427).

<sup>6</sup> G.W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, ed. de C.J. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1960, vol. VII, p. 273.

Dobzhansky. Para reducir algo a otra cosa es indispensable definir con precisión ésta. De otro modo la reducción obtenida es ficticia. Si digo por ejemplo: «escribir buena literatura *se reduce* a agrupar convenientemente las letras del alfabeto», no estaré mintiendo, pero como la acción de «agrupar convenientemente» es muy ambigua, no parece que mi reducción diga mucho. Y cuando se afirma: «un ser vivo no es más que materia convenientemente ordenada», la ambigüedad todavía es mayor, porque en el ejemplo anterior por lo menos era muy nítido el significado de «letras del alfabeto», mientras que en el segundo caso, sobre no saber con exactitud cómo debemos ordenar la materia para que *viva*, tampoco sabemos muy bien del todo que es la *materia* «en sí misma». Es evidente, en efecto, que la ciencia que más a fondo ha estudiado la materia, la física de partículas, está muy lejos de haber agotado los misterios que esconde. Estando así las cosas, ¿no traiciona a su propia ciencia el biólogo para quien basta y sobra con lo que la física *ya* ha descubierto para averiguar todo lo que conviene saber sobre la vida? Renunciar a tal pretensión no implica que haya de suspender sus trabajos hasta que los físicos de partículas hayan culminado una teoría definitiva sobre la materia. Puede y debe seguir empeñándose a fondo en su búsqueda, pero tal vez conviniere que relativizara algo el reduccionismo ontológico que a veces profesa, o al menos que tomara conciencia de su carácter más bien metafórico o si se quiere programático.

#### 10.- *El antirreduccionismo de los filósofos*

En la reunión de Bellagio antes citada llamó la atención sobre este último extremo Karl Popper, quien muy a contracorriente de sus colegas propuso confinar el reduccionismo en lo metodológico y evitar caer en una ontología demasiado monista y dogmática:

«...no parece haber ningún buen argumento en favor del reduccionismo *filosófico*, mientras que, por el contrario, hay muy buenos argumentos contra el esencialismo con que el reduccionismo filosófico parece estar estrechamente ligado. Deberíamos, no obstante, continuar intentando en el terreno metodológico las reducciones. Porque podemos aprender muchísimo incluso de los intentos de reducción incompletos o sin éxito...»<sup>7</sup>

Esta propuesta es susceptible de inquietar al biólogo, ya que parece una amenaza potencial para la autonomía de su disciplina. Pero quizá se trate de un temor infundado. Ciertamente Dobzhansky y muchos otros han defendido una opción a primera vista opuesta. Creo sin embargo que no hay contradicción, sino complementariedad de puntos de vista. Hablando como científico, Dobzhansky debe asegurarse la inteligibilidad de su campo de trabajo, la cual queda perfectamente asegurada al postular el reduccionismo ontológico. Al mismo tiempo, ha de evitar ingerencias de quienes trabajan en campos afines, sobre todo de los que objetivamente resultan «más fundamentales», a cuyo fin es muy conveniente el antirreduccionismo metodológico. Popper adopta en cambio la óptica del filósofo y

<sup>7</sup> K. R. Popper, *El universo abierto. Un argumento en favor del determinismo*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 154-155.

ve en el antirreduccionismo ontológico la mejor vacuna contra el dogmatismo y la tentación cosificar la realidad. Aparte de ello, la tesis del mundo abierto constituye la condición de posibilidad de un progreso indefinido del conocimiento. En cambio, el reduccionismo metodológico sirve para evitar una actitud oscurantista y demasiado proclive al misterio. También promueve el establecimiento de vínculos interdisciplinarios, que siempre han sido extraordinariamente fructíferos.

En resumidas cuentas, las posiciones de Dobzhansky y Popper no son tan irreconciliables como a primera vista parece. Sería bueno coordinar ambas posturas, lo que de un modo acaso algo simplista podríamos conseguir si acordamos que lo que los científicos llaman «reduccionismo ontológico» no es otra cosa que un «reduccionismo metodológico» de segundo nivel. Cada ciencia tiene conceptos y procedimiento exclusivos, y en este sentido su autonomía debe ser respetada, sin que haya que llegar hasta el aislamiento. Las diversas ramas de la investigación deben coordinarse y dialogar, lo cual se asegura con la adopción de estrategias reduccionistas a un nivel más profundo. Conviene, por último, alejarse de la pretensión de un saber absoluto, desechar la idea de que la ciencia pueda realmente llegar a dar una explicación cumplida y sin residuos de todo cuanto nos rodea. Esta contención, característica del saber positivo, sólo se puede obtener mediante el antirreduccionismo ontológico, tal como defiende Popper.

Con esto llego al fin de mi exposición. La tesis de la especificidad de lo viviente ha de mantenerse tanto frente a las pretensiones simplistas de una epistemología que desdeña la diversidad de la experiencia, como frente al empobrecimiento de una ontología demasiado empeñada en afirmar la unidad de lo real. Por otro lado, resulta desaconsejable empeñarse en poner dicha especificidad al abrigo de cualquier contingencia, porque entonces terminaría siendo imposible la síntesis de unidad y diversidad que hay en la naturaleza y se depreciaría la idea de pluralismo ontológico, cuyo fin no es diferenciar entre los seres que obedecen a un tipo de leyes de los que siguen las prescripciones de otras leyes distintas, sino enriquecer el panorama de lo *nomológico* con la instancia que lo genera, esto es, el plano *nomogónico*, que constituye el terreno nutricional de las leyes naturales y también la puerta de acceso a la idea de libertad.

Juan Arana  
Universidad de Sevilla  
[jarana@us.es](mailto:jarana@us.es)

## LA LIBERTAD INCONDICIONADA DEL YO ABSOLUTO EN EL JOVEN SCHELLING

Roberto Augusto. Universidad de Barcelona

**Resumen:** El objetivo de este artículo es investigar la idea de libertad en el joven Schelling. Para ello analizaremos la *Magisterschrift, Über Mythen* y, especialmente, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, el ensayo más importante para entender su primera filosofía y donde relaciona la libertad con el Yo absoluto.

**Abstract:** The aim of this article is to investigate the idea of freedom in the young Schelling. For it we will analyze the *Magisterschrift, Über Mythen* and, specially, *Vom Ich als Princip der Philosophie*, the most important essay to understand his first philosophy and where he relates the freedom with the absolute I.

### 1. Introducción

En este artículo queremos analizar la idea de libertad en la filosofía del joven Schelling, en concreto, en su ensayo *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, donde desarrolla un concepto de libertad vinculado al Yo absoluto. Antes de entrar a analizar este texto nos detendremos en dos obras anteriores que pueden servirnos para mostrar la evolución de esta temática en las primeras investigaciones de Schelling. El primer escrito en el que centraremos nuestra atención será en la *Magisterschrift*; allí veremos que hay una clara vinculación entre el *mal* y la *libertad*, conexión que será central en textos posteriores de Schelling. En ella el filósofo de Leonberg afirma que el mal surge por el deseo de un conocimiento y de una libertad ilimitada, y es la misma libertad la que posibilita la aparición del mal. Nos encontramos, además, con una doble consideración de la razón. Por un lado es *negativa*, ya que ella es la que aspira a una mayor sabiduría y nos hace caer en el mal por culpa de su ambición; pero, por otro lado, la razón es *positiva*, al permitirnos con su avance alcanzar las grandes metas de la humanidad. Esta doble consideración surge por una doble determinación del mal. En este escrito hay dos clases de males: el *mal moral*, que surge de la aspiración insaciable de conocimiento, y el *mal físico*, que debe combatirse con la razón. Se vislumbra, además, una incipiente filosofía de la historia basada en una teleología que busca, a través de la inteligencia, la consecución de unos objetivos que sólo están al alcance de toda la especie humana. El segundo texto en el que nos centraremos será en *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*. Tanto en la *Magisterschrift* como en *Über Mythen* el joven Schelling acepta el

concepto de libertad que está presente en el *Génesis* y en otros mitos de la Antigüedad como el de Prometeo, donde se sostiene que la libertad del hombre es la que le lleva a caer en el mal por su deseo de un conocimiento y de una libertad ilimitada a la que no está destinado. Schelling no aborda aquí el problema de la libertad, sino que simplemente acepta su existencia. Como veremos a continuación no encontramos, por lo tanto, una elaboración propia de esta idea en estos primeros escritos del filósofo de Leonberg. Sin embargo, la vinculación entre la libertad y el mal tendrá una influencia decisiva en textos posteriores de Schelling, donde será reinterpretada.

En *Vom Ich als Princip der Philosophie* su autor afirmará que el ser del hombre es la libertad, y ésta hace posible el inicio de la filosofía. La filosofía comienza cuando el Yo se pone a sí mismo gracias a un acto absolutamente libre. El Yo condicionado es libre, pero no disfruta de una libertad completa que sólo podrá alcanzar gracias a su eliminación y el consiguiente retorno al Yo absoluto. La libertad es la esencia del Yo absoluto, libertad que no es objetiva, sino incondicionada. En el Yo absoluto no hay necesidad, ya que ésta sólo está presente en el Yo finito. Porque el Yo finito posee libertad podemos atribuirle un deber que debe ser interpretado en el Yo absoluto como ley constitutiva que expresa su ser absoluto. El Yo empírico es libre gracias al Yo absoluto, pero su libertad es limitada porque topa con los objetos del mundo. Nuestro autor interpreta en esta obra el progreso moral como la eliminación de las barreras del Yo finito para, de esta forma, ampliar su libertad hasta alcanzar la libertad absoluta. Pero como esto no es posible este proceso se extiende hasta el infinito.

## 2. Primeros escritos: la *Magisterschrift* y *Über Mythen*

En 1792 Schelling obtiene el título de Magíster en Filosofía con un trabajo redactado en latín, titulado *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et philosophicum*<sup>1</sup>, donde analiza el fragmento del *Génesis* que trata sobre el origen

<sup>1</sup> *Un intento de explicación crítica y filosófica de los más antiguos filosofemas de Génesis III sobre el primer origen de la maldad humana* (AA I, 1, 59-100). En este escrito, que podemos considerar como la primera obra filosóficamente relevante de Schelling, se pueden señalar múltiples influencias. Una de ellas es la de Spinoza, ya que nuestro autor cree, igual que este pensador, que las Sagradas Escrituras deben ser interpretadas a través de la luz natural de la razón (Cfr. SPINOZA, B., *Tractatus theologico-politicus*, en: *Opera*, Vol. III, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1972, p. 98. Traducción española: *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 1986, p. 193). Otras influencias las encontramos en la teoría del mito de C. G. Heyne (AA I, 1, 65-66, nota E), en la obra de Rousseau *Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes* (AA I, 1, 90, nota K), donde se narra la condición del hombre en el estado de naturaleza y en el escrito de Kant *Über das radicale Böse in der menschlichen Natur* (AA I, 1, 63, nota A). Schelling también compara el capítulo del Génesis que trata sobre el origen del mal con la obra de poetas clásicos como Ovidio y Hesíodo, ya que estos autores hablan, igual que él, del tránsito de una felicidad originaria a un estado de degeneración (AA I, 1, 79). Algún estudioso señala, además, la conexión de esta obra de Schelling con el texto de Herder titulado *Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts* (1776): HERMANNI, F., *Die letzte Entlastung. Vollendung und Scheitern des abendländischen Theodizeeprojektes in Schellings Philosophie*, Passagen, Wien, 1994, pp. 168-174.



del mal. En esta obra nuestro autor pretende conocer «el primer origen de la maldad humana»<sup>2</sup>. Para ello no realizará simplemente un análisis del texto bíblico, sino también una labor filosófica de interpretación. Schelling quiere estudiar los testimonios que contiene el escrito objeto de su estudio y, si es que contienen verdad, «mostrarla filosóficamente»<sup>3</sup>. Para conseguir este objetivo nuestro autor pretende utilizar «las leyes del intelecto y de la razón»<sup>4</sup>. Los hombres antiguos expresaban su sabiduría a través del lenguaje de los mitos. La tarea que hay que llevar a cabo, pues, es una clara diferenciación en los mitos entre la «cosa misma y la representación»<sup>5</sup>, es decir, una correcta interpretación del mito a la luz de la razón.

Schelling afirma que para encontrar el origen de la maldad humana<sup>6</sup> es necesario observar «la naturaleza humana común»<sup>7</sup> y buscar en la historia del género humano. Esta historia nos muestra un hombre que vive en una edad dorada donde es «feliz en la inocencia, feliz en la ignorancia de las cosas supremas y feliz dentro de los estrechos límites de sus sentidos»<sup>8</sup>. Pero en este estado al ser humano se le plantea la posibilidad de poder elegir entre diferentes posibilidades. Esto es lo que le conduce a abandonar el reino de la naturaleza en el que se encuentra y a distinguir entre el bien y el mal gracias a su razón<sup>9</sup>. Así es como se describe «el inicio del mal moral»<sup>10</sup>. Este mal es posible por la libertad que nos proporciona la razón de poder elegir.

La razón de esta caída la encuentra Schelling en la temeraria audacia del hombre en su búsqueda de las cosas supremas y en la aspiración a una sabiduría superior que no le está permitida. Esto puede interpretarse de forma mítica como una desobediencia o una revuelta de los hombres contra Dios, tal como podemos ver en múltiples mitos de diferentes épocas y culturas como, por ejemplo, en el mito de Prometeo, que quiere robar el fuego a los dioses, o en el de Pandora<sup>11</sup>. Lo que conduce al mal es el «excesivo impulso de la naturaleza humana en la búsqueda de la felicidad»<sup>12</sup>. Este impulso es el que provoca su deseo de conocimiento y lo que le lleva a sobrepasar sus límites.

---

<sup>2</sup> AA I, 1, 64. Todas las traducciones presentes en este artículo son responsabilidad de su autor. Citamos siempre siguiendo la edición original, aunque indicaremos a través de las notas las diferentes traducciones al castellano de los textos citados, en el caso de que existan. Se puede consultar un listado exhaustivo de todas las traducciones de Schelling al español en la siguiente nota crítica: AUGUSTO MÍGUEZ, R., «La recepción de Schelling en España: traducciones al español», en: *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 36, septiembre-diciembre 2005, pp. 177-181.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> AA I, 1, 65.

<sup>5</sup> AA I, 1, 66.

<sup>6</sup> Cfr. KANT, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Vol. VI, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 39-44. Traducción española: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid, 1969, 49-53.

<sup>7</sup> AA I, 1, 82.

<sup>8</sup> AA I, 1, 94-95.

<sup>9</sup> Cfr. AA I, 1, 86-87.

<sup>10</sup> AA I, 1, 87.

<sup>11</sup> Cfr. AA I, 1, 79-81.

<sup>12</sup> AA I, 1, 82.

Después de abandonar esa edad dorada donde el ser humano vivía feliz pasó a una fase donde imperaba lo sensorial. Según Schelling el juicio de la virtud que podía darse estaba totalmente basado en el dominio de los sentidos, ya que los hombres comienzan a comparar esas diferentes sensaciones prefiriendo lo agradable y rechazando lo que antes les satisfacía guiados por su ambición y deseo de mejorar. Esto les lleva a trabajar la tierra y produce el nacimiento de la cultura. Con ella surgen nuevos instrumentos y oficios que pronto se hicieron indispensables. Así aparecen formas diferentes de entender la vida e intereses contrapuestos que generan disputas y guerras. Posteriormente nace la sociedad, donde los hombres se agrupan para defenderse de sus enemigos, y con el desarrollo de la sociedad aparece el poder y una lengua común. Pero en esa fase el hombre aún carecía de una capacidad de juicio desarrollada y vivía temeroso de la naturaleza dominado por la superstición. Carece, además, de cualquier deseo altruista y sólo se preocupa de su propio provecho codiciando lo que le muestran los sentidos<sup>13</sup>.

Más adelante se desarrolla el entendimiento; así aparece el sentido de la belleza y los oficios avanzan de tal forma que se comienza a dominar la naturaleza. Se expulsa, de esta forma, a la superstición, ya que lo que se observa por la experiencia es sometido al juicio de la ciencia. Pero todavía no podemos hablar de virtud porque no actuamos basándonos en nosotros mismos, sino en leyes exteriores. No se tiene conciencia de los objetivos superiores que afectan al hombre singular, y a la humanidad en su conjunto, y por eso no impera la filantropía, «que se extiende a toda la tierra y a la *única* familia humana»<sup>14</sup>. Según Schelling, esta capacidad de juicio se da primero sólo entre individuos, después entre individuos y sociedades y, por último, entre distintas sociedades.

Esto provoca que surjan en la sociedad múltiples epidemias, enfermedades, crímenes, corrupción política y la lucha del hombre contra el hombre. Pero una parte de esta maldad ha contribuido a la realización de los grandes objetivos de la humanidad, ya que nos ha estimulado y nos ha otorgado seguridad y confianza. El investigar para reducir esa maldad aumentó nuestros conocimientos y nuestro ingenio, nos puso en el camino para alcanzar una mayor perfección y nos liberó de la barbarie de la naturaleza. Después de estas épocas aparecieron los grandes objetivos de la especie humana. Y esto sólo fue posible por el abandono del estado de naturaleza, circunstancia que es vista de forma positiva por Schelling. Pero antes de lograr esos objetivos superiores la razón debe ocuparse en el desarrollo de lo particular para, finalmente, vislumbrar los fines supremos que sólo pueden ser logrados por la totalidad de la especie<sup>15</sup>.

Para lograr esos objetivos supremos es necesario que lo sensual sea dominado por la razón. Pero en la historia de la humanidad esto no ha sucedido, ya que ha imperado lo sensorial. Schelling considera que no ha habido un destino común para todos los pueblos y que, erróneamente, cada uno de ellos se propone impulsar esos fines superiores de manera individual. Sin embargo, esta tarea no puede ser realizada ni por un hombre ni por un pueblo, sólo la puede lograr la totalidad de la especie humana. Para nuestro autor el objetivo de toda la historia

---

<sup>13</sup> Cfr. AA I, 1, 96.

<sup>14</sup> AA I, 1, 97.

<sup>15</sup> Cfr. AA I, 1, 98.

humana es que los hombres sean guiados por la razón, libres de la esclavitud de los sentidos. De esta forma es como conseguiremos retornar a una edad dorada donde impere el bien y la verdad, gracias a la «guía y auspicio de la razón»<sup>16</sup>.

Un año después, en 1793, ve la luz *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt*<sup>17</sup>, texto publicado en los *Memorabilien* de H. G. Paulus, revista dedicada a la historia de la religión y de las literaturas orientales. En este trabajo, que nos puede servir para profundizar y completar algunas de las ideas que ya encontramos en la *Magisterschrift*, Schelling amplía su campo de estudio al conjunto de la historia mítica. Al principio de esta obra nuestro autor señala que los documentos más antiguos de todos los pueblos se expresan en un lenguaje mitológico, pero que es necesario separar lo histórico de lo filosófico en una investigación científica<sup>18</sup>. El proceder metodológico es, por lo tanto, el mismo empleado un año antes, es decir, interpretar los mitos racionalmente.

La historia mítica se refiere a las épocas donde «todavía ningún acontecimiento se anotaba por escrito, sino que todo era transmitido sólo oralmente»<sup>19</sup>. Pero en Grecia Homero puso por escrito esas tradiciones orales convirtiéndose en el educador de su pueblo<sup>20</sup>. En las obras de este autor y en las sagas más antiguas es donde podemos encontrar lo que Schelling llama el «espíritu de la infancia»<sup>21</sup>. Este espíritu explica los hechos extraordinarios que podemos encontrar en esas historias. Lo maravilloso presente en los relatos míticos no debe ser confundido con el arte, sino que es producto de la ingenuidad originaria de esos pueblos<sup>22</sup>. Esa ingenuidad da lugar a que la imaginación llene de metáforas e imágenes fantásticas estas sagas. Nuestro autor nos advierte también de que se debe distinguir entre las sagas puras y las que han sido deformadas por poetas y filósofos<sup>23</sup>.

Para Schelling es de vital importancia en este escrito diferenciar entre el mito histórico y el filosófico. La distinción es establecida de la siguiente forma: «El *fin* de los mitos históricos es la historia, el *fin* de los mitos filosóficos es la doctrina, la exposición de una verdad»<sup>24</sup>. Los segundos buscan representar una idea, el fin no es, por lo tanto, representar una historia, sino que la historia tiene la función de mostrar una verdad. Muchas veces esa clase de mitos se refiere a objetos que sólo pueden tener un interés especulativo<sup>25</sup>. En el mito histórico se pueden dar tres casos: «*O* contiene, con todas sus determinaciones complementarias, una verdad perfecta, *o* tiene sólo como fundamento un hecho cualquiera indeterminado, *o* no tiene como fundamento ninguna verdad en

<sup>16</sup> AA I, 1, 99.

<sup>17</sup> *Sobre mitos, leyendas históricas y filosofemas del mundo más antiguo* (AA I, 1, 193-246). Traducción española: *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 3-34.

<sup>18</sup> Cfr. AA I, 1, 195.

<sup>19</sup> AA I, 1, 195.

<sup>20</sup> Cfr. AA I, 1, 203.

<sup>21</sup> AA I, 1, 204.

<sup>22</sup> Cfr. AA I, 1, 204.

<sup>23</sup> Cfr. AA I, 1, 206.

<sup>24</sup> AA I, 1, 212.

<sup>25</sup> Cfr. AA I, 1, 213.

ninguna parte, el mito es completamente inventado»<sup>26</sup>. El primer caso se da cuando se demuestra que todo lo contenido en la saga es verdadero, el segundo cuando sólo tenemos un fundamento probable y el tercero cuando no encontramos ninguna referencia en la tradición.

Las sagas tienen una función educativa, ya que transmiten las creencias de nuestros antepasados y contribuyen a la unión de los pueblos primitivos en torno a unas ideas heredadas. Y los mitos transmitidos oralmente de generación en generación contienen la filosofía de estos pueblos. Schelling sostiene, al igual que en la *Magisterschrift*, que esta filosofía «está totalmente sometida a los postulados de la sensibilidad»<sup>27</sup>. Cuando los pensadores de la Antigüedad quieren expresar la intuición de la verdad, y al ser incapaces de hacerlo de una manera abstracta, utilizan el lenguaje de los mitos<sup>28</sup>. Por eso estos sabios expresan en forma de mito que «la miseria del hombre superior es debida a su descontento con el presente, a su incesante deseo de una felicidad, de un conocimiento y de una libertad más elevada»<sup>29</sup>. Schelling, continuando con las tesis expresadas un año antes, sigue sosteniendo que el mal se basa en la ambición del ser humano, que aspira siempre a aumentar su libertad y conocimiento. Estos mitos nos muestran como los hombres eran «felices en su ignorancia, agradables en su inocencia, despreocupados del futuro, sin vislumbrar las cosas elevadas, sin codiciar una dignidad superior, un conocimiento más amplio, una libertad más ilimitada»<sup>30</sup>. Nuestro autor nos sitúa en la edad dorada donde los seres humanos eran completamente felices en la ignorancia. Pero los mitos nos muestran como «se desarrolló en el alma del hombre el desgraciado pensamiento de la libertad y la desobediencia a los dioses, la infeliz esperanza de una condición más elevada, el triste deseo del conocimiento divino, y después, desgraciadamente, engañado en su esperanza, vio ante sí una vida llena de inquietud y cambios, de temor y esperanza, y, finalmente, la muerte»<sup>31</sup>. El dolor que nos provoca el insaciable deseo de lo elevado es expresado en el mito de Prometeo, «que quiso elevar a una perfección semejante a la de Dios a la especie que él había creado, atado a la roca debió sufrir todos los padecimientos que debía sufrir su especie, ya que había ocupado un lugar en su pecho el deseo de una libertad y de un conocimiento más elevado»<sup>32</sup>. Este mito muestra el sufrimiento eterno que atormenta al ser humano en su búsqueda incesante de lo superior.

### 3. La libertad incondicionada del Yo absoluto

Después de *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*<sup>33</sup> (1794), Schelling publica *Vom Ich als Princip der Philosophie oder*

---

<sup>26</sup> AA I, 1, 213-214.

<sup>27</sup> AA I, 1, 220.

<sup>28</sup> Cfr. AA I, 1, 224.

<sup>29</sup> AA I, 1, 228.

<sup>30</sup> AA I, 1, 229.

<sup>31</sup> AA I, 1, 230.

<sup>32</sup> AA I, 1, 243.

<sup>33</sup> *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (AA I, 1, 263-300). Traducción española: *Experiencia e historia. Escritos de juventud*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 35-54. En esta obra, inspirada en la discusión protagonizada por los post-kantianos Reinhold y

*über das Unbedingte im menschlichen Wissen*<sup>34</sup> (1795), obra clave para entender la evolución y significado del concepto de libertad en su pensamiento. Siguiendo la estela de la filosofía de Fichte se intenta buscar un principio único que fundamente todo nuestro conocimiento. Ese principio es el Yo absoluto<sup>35</sup>. El Yo descrito por Schelling será el pilar sobre el cual nuestro autor fundamentará todo su edificio teórico en este ensayo; en él Schelling también postulará uno de sus conceptos más controvertidos: el de *intuición intelectual*.

Nuestro autor, para prevenirse de posibles acusaciones de spinozismo por parte de sus críticos, dice en el prefacio que «este escrito está precisamente dirigido a destruir el todavía *no bastante* refutado sistema spinozista en su fundamento o, más bien, a derrumbarlo a través de sus propios principios»<sup>36</sup>. Spinoza representa para Schelling el sistema del dogmatismo perfecto. Kant, padre del criticismo, llevó a la filosofía al camino correcto al abandonar el dogmatismo de sus predecesores; pero, en contra de lo que creen algunos de sus seguidores, «el camino completo de la *Kritik der reinen Vernunft* es imposible que pueda ser el camino de la filosofía como ciencia»<sup>37</sup>. En el sistema kantiano la «filosofía teórica y práctica no están unidas, sin duda alguna, por ningún principio común»<sup>38</sup>. Y ese principio, tal como sostenía Fichte, es el Yo. El objetivo

---

Schulze, y siguiendo la línea marcada por Fichte, Schelling busca el principio supremo del saber que Kant, según él, no encontró. Nuestro autor no concibe la posibilidad de fundamentar una ciencia sin un primer principio. Ese principio supremo debe ser incondicionado y de él se tienen que deducir todas las proposiciones de la filosofía. Sólo así la filosofía podrá ser una ciencia y fundamentar, a su vez, a todas las demás ciencias. Ese primer principio, ya encontrado por Fichte, será el Yo. El Yo se pone a sí mismo en un círculo inevitable en el que obtiene su forma gracias a su contenido y su contenido gracias a su forma. A este Yo se le opone un No-Yo y en virtud de esta oposición es como surge un tercero condicionado. Kant, al carecer de ese primer principio, no puede explicar la distinción entre la forma *analítica* y *sintética* del pensamiento. A partir, pues, del Yo incondicionado Schelling deducirá las categorías kantianas. Lo incondicionado (Yo absoluto) se correspondería con lo analítico y lo condicionado con la forma sintética. La unión de ambas genera el principio de disyunción. Esta tercera forma, donde lo condicionado es determinado por lo incondicionado no fue concebida por Kant. Lo analítico para Schelling debe ser interpretado como lo *idéntico* y lo sintético como lo *no-idéntico*. Nuestro autor cree que lo incondicionado es la forma categórica, lo condicionado la forma hipotética y lo condicionado empírico la forma disyuntiva. La *cantidad* sería unidad, la *cualidad* negación y la *modalidad* posibilidad. De esta forma es como Schelling reinterpreta los conceptos centrales del pensamiento de Kant a partir de ese principio supremo que Fichte afirma haber encontrado. Cfr. BAUMGARTNER, H. M., «Das Unbedingte im Wissen: Ich – Identität – Freiheit», en: BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975, pp. 45-57.

<sup>34</sup> AA I, 2, 67-175. Traducción española: *Del Yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano*, Trotta, Madrid, 2004.

<sup>35</sup> Cfr. GÖRLAND, I., *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schelling in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973, pp. 19-50; Cfr. LAUTH, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795-1801)*, Karl Alber, Freiburg/München, 1975.

<sup>36</sup> AA I, 2, 69-70.

<sup>37</sup> AA I, 2, 71.

<sup>38</sup> AA I, 2, 73.

central en *Vom Ich* será, por lo tanto, profundizar en el conocimiento del Yo absoluto. Schelling buscará seguir la línea trazada por el autor de la *Wissenschaftslehre*<sup>39</sup> al elevar el Yo absoluto a principio fundamental de la filosofía, aunque apartándose sustancialmente de él en muchos aspectos<sup>40</sup>.

La filosofía moderna supone una «total inversión (*Umkehrung*) de los principios»<sup>41</sup>, ya que sitúa el conocimiento en el sujeto y no en el objeto. De esta forma se busca «emancipar a la humanidad y suprimir el miedo al mundo objetivo»<sup>42</sup>. Así se conseguirán verdaderos adelantos para la especie humana, avances que sólo podrá alcanzar el hombre siendo consciente de la unidad de su ser. Y esto hará posible que pueda actuar moralmente. Sólo desarrollando una filosofía teórica podremos deducir de ella una ética y conseguir la unidad entre querer y actuar<sup>43</sup>. El primer principio de la filosofía moderna es que «el ser del hombre consiste sólo en la absoluta libertad»<sup>44</sup>. Libertad que alcanzará su plena y total realización cuando la humanidad logre su unidad<sup>45</sup>. Y cuando esto suceda «los diferentes caminos y extravíos que el género humano ha recorrido hasta ahora se unirán finalmente en un punto, en el que la humanidad se reunirá de nuevo y obedecerá, como una persona perfecta, a la misma ley de la libertad»<sup>46</sup>.

La investigación se basa en la idea de que debe «existir un último punto de la realidad del que todo pende, del que surja toda existencia y toda forma de nuestro saber»<sup>47</sup>. Debemos, pues, encontrar el «fundamento primigenio (*Urgrund*) de toda realidad»<sup>48</sup>. Lo supremo en el conocimiento no puede depender de otro y

<sup>39</sup> Cfr. FICHTE, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en: *Fichtes Werke*, Vol. I, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, pp. 83-328. Traducción española: *Doctrina de la Ciencia* (1794), Aguilar, Buenos Aires, 1975.

<sup>40</sup> «Señalaré brevemente las diferencias básicas que se advierten ya en el inicio mismo de la filosofía de Schelling respecto de la de Fichte y en torno al primer principio o Yo infinito. Son al menos seis: 1. Schelling utiliza para definirlo categorías metafísico-dogmáticas de clara raigambre espinosista, que contrastan con los planteamientos metafísico-críticos (kantianos) de Fichte. 2. Schelling identifica el Yo infinito con Dios, sin distinciones; Fichte distingue entre el Yo infinito ideal y el Yo infinito humano. 3. Según Fichte, el Yo exclusivamente infinito (Dios) está sólo en nosotros como una idea nuestra; según Schelling, nuestro Yo (finito) está en el Yo infinito (Dios) como un accidente o modificación está en la substancia. 4. Para Fichte, el Yo exclusivamente infinito (Dios) es sólo el fin de una tendencia subjetiva de nuestro Yo; para Schelling, el Yo infinito (Dios) es fundamento y fin de nuestro Yo. 5. En Fichte, Dios o el Yo exclusivamente infinito es la conciencia infinita; en Schelling, el Yo infinito como fundamento es inconsciente, como fin es autoconciencia. 6. Para Schelling, la única substancia es el Yo infinito y divino; para Fichte, la única substancia suprema es el Yo de cada uno» (FALGUERAS, I., «La noción de sistema en Schelling», en: FALGUERAS, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga, 1988, pp. 41-42). Cfr. VILLACANAS, J. L., «Introducción: La ruptura de Schelling con Fichte», en: *Schelling. Antología*, Península, Barcelona, 1987, pp. 7-30.

<sup>41</sup> AA I, 2, 77

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Cfr. AA I, 2, 78.

<sup>44</sup> AA I, 2, 78.

<sup>45</sup> Cfr. AA I, 2, 79.

<sup>46</sup> AA I, 2, 79.

<sup>47</sup> AA I, 2, 85.

<sup>48</sup> *Ibid.*

«sólo es pensable por sí mismo, es decir, a través de su ser»<sup>49</sup>. Otra de las características de este punto es que es incondicionado; pero para encontrarlo no debemos buscar en los objetos, ya que caeríamos en un sistema dogmático, sino en el sujeto. Pero el Yo condicionado no puede llevarnos al Yo incondicionado, ya que el Yo dejaría de ser absoluto si fuese pensado por algo no-absoluto. Schelling, pues, niega la posibilidad de demostrar el Yo absoluto a través del Yo empírico, ya que, según él, esto iría en contra de su naturaleza incondicionada. Esta idea está, según nuestra interpretación, encaminada a salvaguardar la naturaleza infinita de lo absoluto.

Sin embargo, esto complica el acceso a este conocimiento, acceso que no puede ser racional ya que la razón es finita y no puede concebir el Yo absoluto como un objeto del entendimiento. El Yo absoluto sólo se piensa a sí mismo y «no se puede fijar de ninguna manera como objeto si no viene en nuestra ayuda una intuición»<sup>50</sup>. A costa de preservar la incondicionalidad del Yo absoluto Schelling corre el riesgo de fundamentar todo su edificio conceptual en un objeto inaccesible para la razón. La necesidad de encontrar un puente entre el Yo finito y el infinito es lo que le lleva a postular la noción de *intuición intelectual*<sup>51</sup>. Nuestro autor sostiene que «el Yo sólo puede ser determinado en una intuición. Pero el Yo sólo es Yo debido a que nunca puede llegar a ser objeto, por consiguiente, no puede ser determinable en ninguna intuición sensible, sino sólo en una que no intuya ningún objeto, que no sea sensible, es decir, en una intuición intelectual»<sup>52</sup>. Y en esta intuición «mi Yo se engendra como realidad absoluta fuera de todo tiempo»<sup>53</sup>.

Antes de proseguir con nuestro comentario de *Vom Ich* nos gustaría detenernos en el análisis de la filosofía del joven Schelling y, especialmente, en la interpretación de la intuición intelectual que hace el filósofo de orientación marxista<sup>54</sup> G. Lukács en su obra *Die Zerstörung der Vernunft*<sup>55</sup>, donde se presenta a este concepto como una de las primeras manifestaciones del

---

<sup>49</sup> AA I, 2, 86.

<sup>50</sup> AA I, 2, 91.

<sup>51</sup> El propio Schelling se hace eco de las críticas a este concepto en sus lecciones sobre la historia de la filosofía moderna: «Esta filosofía, en lo concerniente a lo absoluto, en lugar de demostrarlo por el camino de la ciencia, apela a la intuición intelectual, de la que no se sabe lo que es: pero se sabe de ella que no es nada científico, sino algo meramente subjetivo, tal vez sólo individual, una cierta intuición mística» (SW X, 147). Cfr. TILLIETTE, X., «Los comienzos de Schelling: lo Absoluto y la intuición intelectual», en: FALGUERAS, I. (ed.), *Los comienzos filosóficos de Schelling*, Universidad de Málaga, Málaga, 1988, pp. 145-158; Cfr. LÓPEZ-DOMÍNGUEZ, V., *Schelling (1775-1854)*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995, pp. 21-26; Cfr. HARTMANN, E. von, *Schellings philosophisches System*, Scientia, Aalen, 1979, pp. 28-51.

<sup>52</sup> AA I, 2, 106.

<sup>53</sup> AA I, 2, 134.

<sup>54</sup> Cfr. SCHMIDT, F. W., «Dialektik und Irrationalismus – Anmerkungen zur marxistischen Rezeption Schellings», en: *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J. B. Metzlersche, Stuttgart, 1971, pp. 105-120; Cfr. BUHR, M. y IRRLITZ, G., *Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus*, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, pp. 141-185.

<sup>55</sup> LUKÁCS, G., *Die Zerstörung der Vernunft*, en: *Georg Lukács Werke*, Vol. 9, Luchterhand, Nuewied/Berlin, 1962, pp. 114-172. Traducción española: *El asalto a la razón*, Grijalbo, Barcelona, 1968, pp. 103-157.

irracionalismo contemporáneo<sup>56</sup> que desembocó en la Segunda Guerra Mundial. La visión de este autor nos servirá para combatir algunos de los tópicos que han sido atribuidos a la filosofía de Schelling, y para ver que hay de cierto en la acusación de irracionalismo que Lukács vierte sobre el filósofo de Leonberg.

G. Lukács presenta al joven Schelling atrapado por el idealismo subjetivo de Fichte. Y fue precisamente Hegel<sup>57</sup> el que «le condujo a romper con el idealismo subjetivo»<sup>58</sup>. Gracias a él nuestro autor pudo abandonar el camino trazado por Fichte e iniciar la senda que le llevaría al idealismo objetivo; una ruptura de la que el propio Schelling no es plenamente consciente. Lukács también destaca la presencia de una doble tendencia en el idealismo objetivo de Schelling: una concepción materialista influida por Spinoza y una visión místico-mitológica. Según la interpretación de este autor, la época que pasó el filósofo de Leonberg en Jena (1798-1803) «se caracteriza, por tanto, por esta, siempre y por todas partes, posición ambigua y vacilante entre tendencias progresistas y reaccionarias en el idealismo objetivo»<sup>59</sup>.

Esta primera aproximación a la interpretación de G. Lukács nos muestra claramente que este autor es prisionero de una visión tópica del idealismo alemán. Esta visión presentaría, en primer lugar, a Fichte como padre del idealismo subjetivo; su filosofía sería desplazada posteriormente por el idealismo objetivo de Schelling; y ambos serían superados por el idealismo absoluto de Hegel. Esta interpretación, según nuestro punto de vista, es equivocada, ya que lo único que pretende es entender a Hegel, no a Fichte ni a Schelling, a los que considera como simples antecedentes, como un paso más en una serie destinada a acabar con la filosofía de Hegel, una cadena cuyo objetivo último es presentar a este autor como la culminación máxima del idealismo alemán y de la historia de la metafísica<sup>60</sup>. Al intentar comprender los sistemas de Schelling y de Fichte de esta forma lo único que conseguimos es dar una imagen deformada de sus respectivas filosofías, una visión sesgada que únicamente busca adaptar las ideas de estos autores a un esquema preconcebido.

Las etiquetas de “idealismo subjetivo”, “idealismo objetivo” e “idealismo absoluto” aplicadas respectivamente a Fichte, Schelling y Hegel no nos ayudan a

<sup>56</sup> Cfr. VILLACAÑAS, J. L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 486-502.

<sup>57</sup> Cfr. HEGEL, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en: *Gesammelte Werke*, Vol. 4, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1968, pp. 1-92. Traducción española: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990.

<sup>58</sup> LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 120.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>60</sup> «La madurez intelectual de Europa es Hegel. Y no sólo por su filosofía, sino por su historia y por su derecho. En cierto sentido, Europa es el Estado, y tal vez sólo en Hegel se ha producido una ontología del Estado. La verdad de Europa está en Hegel. (...) Lo que confiere a Hegel su rango y magnitud histórica en la filosofía es justamente su carácter de madurez y plenitud intelectual que en él alcanza la evolución interna de la metafísica, desde Parménides a Schelling» (ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza, Madrid, 1994, p. 269).



la comprensión de estos filósofos sino, más bien, nos alejan de ella. En el caso concreto de Schelling, afirmar, como hace Lukács, que este autor sigue al principio el idealismo subjetivo de Fichte para, después y gracias a la ayuda de Hegel, desarrollar un idealismo objetivo, nos parece erróneo. En primer lugar no pensamos que deba hablarse en estos términos, es decir, no creemos que pueda calificarse a la filosofía del joven Schelling de idealismo objetivo. No opinamos tampoco que deban identificarse totalmente los primeros escritos de este autor con Fichte. Ciertamente el lenguaje y el planteamiento general de los problemas son fichteanos; pero en ellos ya encontramos elementos que separan claramente a ambos autores<sup>61</sup>. Atribuir, además, que el presunto paso del idealismo subjetivo de Schelling al idealismo objetivo es fruto de la influencia de Hegel en la etapa de colaboración entre ambos en Jena<sup>62</sup>, es una afirmación sin ningún tipo de base histórica. Por otro lado, coincidimos con Lukács en señalar una doble tendencia en el pensamiento de Schelling. Sin embargo, no creemos que ésta deba ceñirse únicamente a la época de Jena, ni que la caracterización de esta tensión sea correcta. Nosotros no hablaríamos de una oposición entre el materialismo<sup>63</sup> y una visión místico-mitológica, sino, de una parte real y de una parte ideal en la filosofía de Schelling<sup>64</sup>. Lukács califica al materialismo de “progresista” y a la parte místico-mitológica de “reaccionaria”, calificativos que nos parecen completamente arbitrarios y necesitados de una mayor explicación<sup>65</sup>.

<sup>61</sup> «En primer lugar, es cierto que Schelling comienza su filosofía en el marco de un problema abierto por Fichte, pero sobre todo en un lenguaje fichteano. Pero la superación de la reflexividad en uno y otro es distinta desde el principio, igual que son diametralmente opuestas sus nociones de absoluto, por no decir que propiamente sólo Schelling es el primero que mantiene una noción de absoluto que merezca tal nombre después de Kant. Desde el comienzo hay un punto de partida diferente y sobre todo, una intención diferente» (LEYTE COELLO, A., «Los orígenes de la filosofía de Schelling», en: *Er, Revista de Filosofía*, nº 12/13, 1991, p. 85).

<sup>62</sup> Cfr. TILLIETTE, X., *L'Absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, PUF, Paris, 1987, pp. 97-119; Cfr. KONDYLIS, P., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, pp. 530-712; Cfr. HENRICH, D. y DÜSING, K. (eds.), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bouvier, Bonn, 1980.

<sup>63</sup> Cfr. HABERMAS, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, pp. 215-223; Cfr. SANDKÜHLER, H. J., «Dialektik der Natur – Natur der Dialektik», en: HENRICH, D. (ed.), *Ist systematische Philosophie möglich?*, Bouvier, Bonn, 1977, pp. 141-158.

<sup>64</sup> Cfr. SW VII, 334.

<sup>65</sup> «Schelling no es simplemente un reaccionario. Comparte más bien ese interés conservador en el futuro por el que la crítica del presente tiene que ser algo más que la apología del pasado. Considerada desde la perspectiva de lo político, en la filosofía de Schelling se manifiestan tendencias a limitar el idealismo materialista y abrirse, por consiguiente, de un modo realista, al conservadurismo. Por tanto, las fórmulas de compromiso que no nombran las contradicciones en esta filosofía –contradicciones entre condiciones y acciones teóricas subjetivas y objetivas, conflictos intrínsecamente epistémicos, entre la situación histórica del contexto creado y la función reflejante de la teoría frente al conjunto del movimiento social– no pueden hacer justicia a Schelling más que en una primera aproximación. Esto vale también para la lectura de Schelling eminentemente antifascista de Georg Lukács, a la que conduce sus propios análisis, exactos

Según G. Lukács en la *Kritik der Urteilskraft*<sup>66</sup> de Kant encontramos una clara contraposición «entre lo discursivo y lo intuitivo»<sup>67</sup>. Esta contraposición es para el joven Schelling «el verdadero punto de partida filosófico en la lucha por la simultánea superación del idealismo subjetivo de Fichte y del pensamiento mecánico-metafísico de la filosofía de la naturaleza precedente»<sup>68</sup>. Nuestro autor rechaza «las simples categorías del entendimiento de la Ilustración; por eso debe buscar un “organon” del conocimiento filosófico»<sup>69</sup>. Fruto de esta actitud surge la intuición intelectual. Otro aspecto que Lukács también destaca es que «esta categoría central de su sistema juvenil sea introducida y empleada por él [Schelling] sin explicación alguna»<sup>70</sup>.

En contra de la opinión de Lukács creemos que el nacimiento de la intuición intelectual no responde a ninguna actitud dialéctica, sino a las propias

---

en detalle, amparado en fórmulas como “de Schelling a Hitler” o Schelling como cabeza principal del “irracionalismo romántico” (SANDKÜHLER, H. J., «Schelling: Filosofía como historia del ser y antipolítica», en: *Er. Revista de Filosofía*, nº 6, 1988, p. 54). En esta misma línea F. Duque afirma que «sería injusto tildar a Schelling de “reaccionario”, pues él no pretende en absoluto restaurar ni conservar lo antiguo. Al contrario, es un visionario, un utopista *suo modo*, volcado por completo en el Futuro. Lo que él quiere es que el principio del conocimiento para todos igual, logrado en la Reforma, se extienda universalmente y obre en el mundo exterior, político, en vez de separar en dos mundos –indiferentes entre sí– al Estado y a la Iglesia» (DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la Crítica*, Akal, Madrid, 1998, p. 973, nota 2304). Respecto al tema de la política H. J. Sandkühler sostiene que «Schelling es, en contra de la apariencia, un filósofo político» (SANDKÜHLER, H. J., «Schelling: Filosofía como historia del ser y antipolítica», en: *Er. Revista de Filosofía*, nº 6, 1988, p. 52). J. Habermas, en cambio, afirma lo contrario: «Schelling no es un pensador político» (HABERMAS, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophie Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes», en: *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, p. 172). A este respecto C. Cesa nos recuerda que «en la abundante literatura sobre Schelling poquísimos son los estudios dedicados a su pensamiento moral, y todavía menos aquellos dedicados a su filosofía política. Si esto se limita a una evaluación del todo extrínseca, de las aproximadamente 10.000 páginas de las obras y de las cartas del filósofo sólo una parte muy modesta está dedicada expresamente a esta problemática» (CESA, C., *La filosofía política di Schelling*, Laterza, Roma, 1969, p. 7). Personalmente nos inclinamos más por la opinión de Habermas que por la de Sandkühler, ya que creemos que la política juega un papel secundario en el pensamiento de este autor, aunque esto no significa que no podamos encontrar referencias a este tema en la obra de Schelling, tal como nos muestra Cesa. H. J. Sandkühler trata también el tema de la política en Schelling en la siguiente obra: *Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1968. Otro ensayo recomendable sobre la filosofía política de Schelling, donde se recogen varios estudios realizados por diversos especialistas en este autor, es el siguiente: HASLER, L. (ed.), *Schelling: seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte: Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, pp. 255-315.

<sup>66</sup> Cfr. KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*, en: *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Vol. V, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1968, pp. 165-486. Traducción española: *Crítica del Juicio*, Espasa Calpe, Madrid, 1977.

<sup>67</sup> LUKÁCS, G., *op. cit.*, p. 124.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 124-125.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>70</sup> *Ibid.*

necesidades internas del sistema de Schelling. El joven filósofo de Leonberg coincide con Fichte en la búsqueda de un primer principio absoluto. Ese principio será el Yo incondicionado. Este Yo al ser infinito no puede ser conocido por un entendimiento finito, ya que si él accediera al Yo incondicionado éste dejaría de ser incondicionado. Para salvar este obstáculo Schelling recurre a la intuición. Es cierto, como dice Lukács, que existe una contraposición entre lo discursivo y lo intuitivo, pero no creemos que deba ser interpretada desde un punto de vista dialéctico. La intuición sí nos permite acceder al Yo absoluto sin poner en peligro su naturaleza infinita. Y como el objeto hacia el que dirigimos nuestra atención no es empírico, sino intelectual, de ahí surge la noción de *intuición intelectual*. El camino que recorre Schelling para llegar a este concepto es perfectamente claro, no pensamos, pues, que pueda sostenerse que es introducido sin ninguna reflexión.

El aspecto que más valora Lukács del joven Schelling es la presencia de una dialéctica capaz de expresar la contradicción, esta dialéctica también la podemos encontrar en Kant y Fichte; sin embargo, «en éstos las contradicciones dialécticas se desarrollan siempre y sólo a partir de la relación de las categorías –subjetivas– del entendimiento y la realidad objetiva (presupuesta como incognoscible o subjetivada como No-Yo). En el joven Schelling, en cambio, la contradicción dialéctica, a veces en una fuerte aproximación con el materialismo, es una cualidad inherente decisiva, una categoría de la misma realidad objetiva»<sup>71</sup>. Para G. Lukács, «la intuición intelectual de Schelling es la primera versión –doble– de esta dialéctica del idealismo objetivo. Es doble, es decir, tanto dialéctica como irracionalista, y por eso se pone de relieve claramente en ella la posición ambigua del joven Schelling en la historia de la filosofía, de un modo provisional, condenada de antemano a la superación»<sup>72</sup>. Superación que, como no podría ser de otra manera, llevará a cabo Hegel; en este autor encontramos, además, un tránsito del entendimiento a la razón a través de la dialéctica; en Schelling no hay ningún tránsito, sino un salto. La intuición intelectual, interpretada como irracionalismo, surge como un intento de superar «las barreras del pensamiento metafísico»<sup>73</sup>. Lukács identifica dialéctica con racionalismo, por eso Schelling, al abandonar los caminos de la lógica dialéctica, desemboca en el irracionalismo, en un irracionalismo incipiente e indeciso. Esta interpretación se sustenta también en una teoría del conocimiento aristocrática, donde se afirma que la parte creativa de la dialéctica no puede ser aprendida por todos. Para Lukács, «esta restricción a los “elegidos” por nacimiento, se refiere en una medida todavía mayor a la misma intuición intelectual»<sup>74</sup>.

Una interpretación irracionalista de la intuición intelectual carece, bajo nuestro punto de vista, de una justificación sólida<sup>75</sup>. La visión que G. Lukács

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 126.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 127.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 132.

<sup>75</sup> «Prescindamos de si era reaccionario o prerrevolucionario y preguntémosnos solamente si era inteligente. No cabe duda de que lo era, puesto que no solamente polemizó con otros sino que aprendió de ellos y luchó también continuamente con sus propias ideas y formulaciones. Pensemos, a propósito de Schelling, que es demasiado fácil tachar de

pretende dar de Schelling únicamente busca adaptar el autor estudiado a una visión interesada. Además, la intuición intelectual nada tiene que ver con una teoría aristocrática del conocimiento. Ciertamente Schelling afirma en un momento dado que la parte fundamental de la filosofía, lo que él llama «la poesía en la filosofía»<sup>76</sup>, no se puede aprender. Esta afirmación hecha, por cierto, siete años después de la redacción de *Vom Ich*, nunca es extendida por Schelling a la intuición intelectual, que él, en ningún caso, reserva a un grupo de elegidos.

Después de esta digresión retomemos el hilo central de nuestra investigación. Para el filósofo de Leonberg «el inicio y el fin de toda filosofía es libertad»<sup>77</sup>. En *Vom Ich* el comienzo de la filosofía es la libertad porque el primer acto de autopsición del Yo es un acto de libertad<sup>78</sup>. Pero la unidad final sólo podrá encontrarse cuando el Yo empírico retorne, a través de su eliminación, a la unidad de lo absoluto, únicamente así se podrá obtener la libertad plena que no puede disfrutar un Yo condicionado. Schelling sostiene que: «La esencia del Yo es libertad, es decir, no es pensable de otra forma, pues sólo se pone en tanto que Yo desde su poder propio absoluto, no como cualquier *algo*, sino como simple *Yo*. Esta libertad se deja determinar *positivamente*, pues no queremos atribuir libertad a ninguna cosa en sí, sino al puro Yo, puesto por sí mismo, presente por sí solo, excluyente de todo No-Yo. Al Yo no le corresponde ninguna libertad objetiva, porque no es un objeto; cuando queremos determinar al Yo como *objeto*, reclusándolo en la esfera más insignificante y limitada posible, y bajo las condiciones del cambio, su libertad y autonomía desaparecen»<sup>79</sup>. En esta cita vemos que la esencia del Yo absoluto es la libertad porque este Yo es incondicionado, porque posee la capacidad de autoponerse sin depender de ningún objeto que determine su naturaleza. La libertad objetiva es una libertad condicionada, determinada por otros. El Yo absoluto, en cambio, es totalmente autónomo.

La aspiración a la felicidad empírica, que es definida por Schelling «como una determinada concordancia, *a través de la naturaleza*, del objeto con el Yo»<sup>80</sup>, es absurda para nuestro autor ya que, según él, lo que debemos hacer no es desear la felicidad, sino prescindir totalmente de ella<sup>81</sup>. El objetivo básico de la filosofía práctica debe ser, más bien, conseguir la unidad con el Yo absoluto. Para conseguir este fin el Yo finito debe eliminar de él toda finitud, aunque esto implique finalmente su destrucción: «El fin último del Yo finito es, por tanto, la

---

irracionalismo a lo que no se ajusta a un determinado concepto de razón. Llamar la atención sobre lo inconsciente o sobre lo “pretérito” natural de la conciencia no significa automáticamente “caer” en el irracionalismo» (VALLS, R., «Schelling, libertad y positividad», en: BERMUDO, J. M. (ed.), *Los filósofos y sus filosofías*, Vol. 2, Vicens-Vives, Barcelona, 1983, p. 429).

<sup>76</sup> SW V, 267.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Schelling, en una carta dirigida a Hegel escrita el 4 de febrero de 1795, dice lo siguiente: «Para mí el supremo principio de toda filosofía es el Yo puro, absoluto, es decir, el Yo como mero Yo, todavía sin condicionar por ningún objeto, sino puesto por la *libertad*. El Alfa y Omega de toda filosofía es libertad» (AA III, 1, 22).

<sup>79</sup> AA I, 2, 103.

<sup>80</sup> AA I, 2, 124.

<sup>81</sup> Cfr. AA I, 2, 125.

ampliación hasta la identidad con lo infinito. En el Yo finito hay unidad de la conciencia, es decir, personalidad. Pero el Yo infinito no conoce ningún objeto y, por consiguiente, tampoco ninguna conciencia ni unidad de la conciencia (personalidad). Por lo tanto, el fin último de todo afán puede ser presentado también como ampliación de la personalidad hasta la infinitud, es decir, como destrucción (*Zernichtung*) de la misma<sup>82</sup>. Esta finalidad también se aplica al mundo como totalidad; Schelling señala que sólo podemos tender a ese objetivo, ya que es imposible de alcanzar: «La finalidad del Yo finito, así como el del No-Yo, es decir, el objetivo final del mundo es su destrucción en tanto que mundo, es decir, como una sustancia finita (del Yo finito y del No-Yo). Respecto a este objetivo final sólo tiene lugar una infinita aproximación, de ahí la infinita permanencia del Yo (*immortalidad*)»<sup>83</sup>.

Schelling atribuye al Yo absoluto los predicados que la filosofía tradicionalmente había dado a Dios, ya que nuestro autor, al menos en esta época, identifica el Yo absoluto con Dios<sup>84</sup>. Este Yo es, por lo tanto, infinito, indivisible, inmutable, única sustancia, causa inmanente, etc. El Yo absoluto es el objetivo último hacia el cual debe tender el Yo finito. Si éstas son las cualidades de ese Yo entonces las leyes de la filosofía práctica se pueden definir a partir de las cualidades del Yo primero incondicionado. Las leyes que se deben seguir para aproximarse al Yo absoluto son las siguientes<sup>85</sup>: 1) Llega a ser absolutamente uno (cantidad); 2) Llega a ser realidad absolutamente (cualidad); 3) Llega a ser absoluto incondicionado (relación); 4) Aspira a situarte en la esfera del ser absoluto independiente del cambio temporal (modalidad).

En *Vom Ich* Schelling no entra en la cuestión del mal, tan importante para comprender el concepto de libertad en 1809. Sin embargo, creemos que se puede extraer un concepto de mal de las leyes éticas que son postuladas en este tratado. Si el fin último de la filosofía práctica es conseguir una unidad total con el Yo absoluto podemos interpretar que todo aquello que nos aparta de ese objetivo es *malo*. Por lo tanto, se puede definir el mal como lo que nos reafirma en nuestra finitud, en aquello que nos aleja de igualarnos con lo absoluto. Esto se puede determinar de manera más precisa negando las cuatro leyes prácticas que antes hemos señalado. El mal sería la multiplicidad, la negación que no llega a ser realidad, lo condicionado y el ser sometido al devenir de lo temporal. Es decir, todo aquello que nos hace perseverar en nuestra naturaleza finita.

Schelling mantiene en *Vom Ich*, en contra de lo que sostendrá en tratados posteriores<sup>86</sup>, que no se puede hablar de *necesidad* en el Yo absoluto: «Para el Yo absoluto no hay ninguna posibilidad, realidad y necesidad; porque todo lo que pone el Yo absoluto, está determinado por la mera forma del ser puro»<sup>87</sup>. Niega, pues, que la libertad y la necesidad puedan convivir en el Yo absoluto como las dos caras de una misma moneda. Sólo se puede hablar de

---

<sup>82</sup> AA I, 2, 128.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> «Dios no es sino el Yo absoluto» (AA III, 1, 23).

<sup>85</sup> Cfr. AA I, 2, 127-128, nota P.

<sup>86</sup> Cfr. AA I, 3, 101.

<sup>87</sup> AA I, 2, 163.

necesidad en el Yo empírico: «Pero para el Yo finito hay, en su uso teórico y práctico, posibilidad, realidad y necesidad»<sup>88</sup>.

Lo que es *deber* para el Yo finito, sometimiento a un precepto práctico, es para el Yo infinito «ley *constitutiva*, a través de la cual ni se expresa posibilidad, ni realidad, ni necesidad, sino ser absoluto»<sup>89</sup>. El deber es posible porque el Yo finito posee libertad: «Si hay una *posibilidad* práctica para el Yo finito, es decir, un *deber*, éste no es pensable, de ninguna manera, sin el concepto de libertad del Yo empírico»<sup>90</sup>. El deber no existe para el Yo absoluto, ya que éste se realiza a sí mismo y no está dentro de la «esfera de toda causalidad objetiva»<sup>91</sup>. La libertad del Yo empírico, en cambio, «es imposible que se realice por sí misma, porque el Yo empírico, como tal, no existe por sí mismo, por su propia libre causalidad»<sup>92</sup>. Todo lo contrario sucede con el Yo infinito, cuya «libertad absoluta no es otra cosa que la absoluta determinación de lo incondicionado a través de las simples (naturales) leyes de su ser, la independencia de su ser de todas las leyes no determinables por su *esencia* misma, de todas las leyes que pondrían algo en él, que no sería puesto por su simple ser»<sup>93</sup>.

El problema tradicionalmente ha sido la libertad trascendental, no la absoluta: «Lo inexplicable no es cómo un Yo absoluto pueda tener libertad, sino cómo pueda tenerla un Yo empírico, no cómo un Yo intelectual pueda ser intelectual, es decir, absolutamente libre, sino cómo es posible que un Yo empírico sea a la vez intelectual»<sup>94</sup>. En este punto Schelling aborda una cuestión de difícil resolución: ¿cómo surge un Yo finito del Yo absoluto? El Yo empírico es Yo gracias a la causalidad del Yo absoluto<sup>95</sup>. Pero se convierte en empírico cuando se encuentra con los límites de la realidad. La diferencia entre ambos radica en que al Yo absoluto no se le opone nada (porque el No-Yo es *nada*), cosa que sí sucede con el Yo empírico, ya que su libertad choca con los objetos del mundo sensible. El punto donde coinciden el Yo empírico y el absoluto (la causalidad del Yo) genera la siguiente cuestión: «¿Cómo puede la causalidad trascendental (determinada por la causalidad absoluta) del Yo empírico coincidir con la causalidad natural de este Yo?»<sup>96</sup>. Esto no se puede explicar en un sistema dogmático, ya que al no concebir un Yo absoluto completamente libre no puede, según Schelling, explicar nuestra libertad individual ni, por lo tanto, la relación entre ambos. Pero en el criticismo propuesto por nuestro autor «los objetos mismos cobran realidad sólo a través del Yo absoluto, (como la sustancia de *toda* realidad), y por eso sólo existen en y con el Yo empírico, así es toda causalidad del Yo empírico, (cuya causalidad sólo es posible a través de la causalidad de lo infinito, y que no se diferencia de ésta en la cualidad, sino sólo en la cantidad), simultáneamente una causalidad de los objetos, que debe agradecer igualmente

---

<sup>88</sup> *Ibíd.*

<sup>89</sup> AA I, 2, 165.

<sup>90</sup> AA I, 2, 166.

<sup>91</sup> *Ibíd.*

<sup>92</sup> *Ibíd.*

<sup>93</sup> AA I, 2, 167.

<sup>94</sup> AA I, 2, 167-168.

<sup>95</sup> AA I, 2, 168.

<sup>96</sup> AA I, 2, 171.

su realidad sólo a la sustancia de *toda* realidad, el Yo. De ese modo logramos un principio de *armonía preestablecida*, pero que es solamente *inmanente* y determinado sólo en el Yo absoluto»<sup>97</sup>. En el Yo absoluto es donde se encuentra el principio de armonía entre el Yo empírico y los objetos, ya que ambos son fruto de la causalidad del Yo absoluto; esta armonía preestablecida se basa en el hecho de que «los objetos y el Yo empírico deben agradecer su realidad sólo a la realidad infinita del Yo absoluto»<sup>98</sup>.

De esta armonía preestablecida<sup>99</sup> se derivan también importantes conclusiones: «Precisamente a través de esta armonía preestablecida se hace comprensible la necesaria armonía entre moralidad y felicidad. Pues la pura felicidad, la única de la que se puede hablar, coincide con la identificación del No-Yo y del Yo, ya que los objetos sólo son reales como modificaciones de la realidad absoluta del Yo, toda ampliación de la realidad del Yo (progreso moral) es ampliación de sus límites y aproximación de la misma a la identidad con la absoluta realidad, es decir, a su anulación total»<sup>100</sup>. Esto lleva a Schelling a la siguiente conclusión: «Por lo tanto, el principio último al que toda filosofía conduce no es ningún principio objetivo, sino un principio *inmanente* de armonía preestablecida, en el cual la libertad y la naturaleza son idénticas, y este principio no es otro que el Yo absoluto del que salió toda filosofía»<sup>101</sup>. Nuestro autor afirma que «para el Yo infinito no hay ninguna posibilidad, necesidad ni casualidad, él tampoco reconoce ninguna *conexión final* (*Zweckverknüpfung*) en el mundo»<sup>102</sup>. Sin embargo, la teleología tiene la función de unificar la filosofía teórica y la práctica, unificación que se produce en el Yo absoluto, ya que él es naturaleza y libertad.

#### 4. Conclusiones

Los escritos que hemos analizado en este artículo nos muestran dos líneas de pensamiento claramente diferenciadas, aunque, a pesar de la distancia entre ellas, conceptual que no temporal, podemos encontrar un punto clave en común. Tanto la *Magisterschrift* como *Über Mythen* representan al Schelling interesado en la mitología, en la búsqueda de respuestas en las grandes obras del pasado. En cambio, en *Vom Ich*, el planteamiento de los problemas, el lenguaje, es totalmente diferente. Y sólo separan a estos textos dos o tres años. Pero a pesar de sus notables diferencias, hemos querido señalar la importancia de la idea de libertad como un nexo de unión entre estas dos fases de su pensamiento. La preocupación por esta temática, como hemos intentado mostrar en este trabajo, está presente en sus primeras investigaciones y culminará con la redacción en 1809 de la *Freiheitschrift*, obra clásica y fundamental en el estudio de esta cuestión. Este repentino cambio en sus planteamientos podría ser chocante en otro pensador, en Schelling, sin embargo, es sólo la constatación de

---

<sup>97</sup> AA I, 2, 173.

<sup>98</sup> *Ibíd.*

<sup>99</sup> Cfr. SW II, 348 y SW II, 539.

<sup>100</sup> AA I, 2, 173.

<sup>101</sup> AA I, 2, 174.

<sup>102</sup> *Ibíd.*

algo que ya se ha convertido en un tópico en los estudios sobre este filósofo: el inicio de proyectos nunca acabados, el abandono de diferentes sistemas, la crítica incesante de sus propios planteamientos; lo que le lleva a una evolución constante de su pensamiento, circunstancia que ha obligado a muchos estudiosos a dividir su obra en diferentes fases o épocas. Lejos de considerar esto como un defecto de su modo de hacer filosofía, como una muestra de inseguridad, consideramos que es uno de los aspectos más interesantes de este autor; Schelling nunca se conformó con aferrarse a un sistema buscando una cómoda y estéril fidelidad a sí mismo que le alejara completamente del pensamiento crítico y, en definitiva, de la verdadera filosofía. Curiosamente de las dos líneas que he señalado al principio, la única que continúa es la primera; de hecho la preocupación por la mitología es central en su filosofía tardía; el camino fichteano, en cambio, es pronto abandonado y nunca retomado. Pero a pesar de las discrepancias entre ambas épocas en el joven Schelling un mismo sentimiento late por debajo de las diferencias: la pasión por la libertad.

Roberto Augusto  
C/ Los Perales, s.n., 2º C  
1818480 Ugíjar, Granada



## PROPUESTA DE UNA FUNDAMENTACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA RELATIVIDAD CULTURAL DE LOS DERECHOS HUMANOS.

Jesús Avelino de la Pienda. Universidad de Oviedo

**Resumen:** El problema de fondo que hay que esclarecer para poder determinar hasta que punto los Derechos Humanos de la Carta de 1948 y otros documentos posteriores son o no universales o universalizables es determinar bien el concepto de hombre natural en cuanto distinto y contrapuesto al hombre enculturizado. Sólo así se podrá determinar si son derechos naturales o no. Este trabajo ofrece una fundamentación antropológica para una respuesta a ese problema en el que está en juego la posibilidad o no de una ética universal de mínimos.

**Abstract: Anthropological foundation of cultural relativity of Human Rights.** The basic problem that must be clarified in order to determine the extent to which the Human Rights Charter of 1948 and subsequent documents are or are not universal or universalizable is to determine the concept of *natural man* as different and opposed to cultivated man. Only then it can be determined whether they are natural rights or not. This paper provides an anthropological foundation for a response to this problem which is also at stake whether or not a universal ethic minimal.

Una vez explicitados en varias de mis publicaciones los mitos occidentales en los que se apoyan los Derechos Humanos, haciendo ver cómo nacen de una determinada cultura, totalmente condicionados por su historia y sus creencias básicas sobre lo que es el ser humano, sobre el poder, sobre el devenir del tiempo, sobre la organización ideal de la sociedad, etc., quiero ofrecer una respuesta a la pregunta sobre cuál es el fundamento último de la relatividad cultural de esos derechos. Habrá que ver cuál es ese *resto natural* en el que se enraízan y que, sin embargo, no permite que tengan una validez universal. Consecuentemente, tampoco se da una *ética natural* de mínimos que se pueda universalizar por el hecho de ser *natural*. La universalidad de derechos y de una ética determinada sólo puede venir del *consenso* el cual, por su propia naturaleza está sujeto a la historicidad esencial y a la voluntad libre del hombre.

Una vez más tengo que acudir a la filosofía de la pregunta, que ya desarrollé en mi libro *El Problema de la religión*<sup>1</sup>. Desde esa filosofía se puede explicar cuáles son las condiciones de posibilidad de todo derecho humano y cuáles las de su inevitable o necesaria relatividad cultural. Se podrá comprender por qué no son ni pueden ser universales en el sentido de que sean válidos para toda la humanidad. Se pondrá de manifiesto su insuperable historicidad: Son hijos de una cultura y de una época muy concreta de esa cultura. Están, por tanto, sujetos al paso del tiempo. Si la cultura evoluciona, ellos también están sujetos al cambio. Su validez no puede ser universal en el sentido vertical de la historia: no pueden

---

<sup>1</sup>J.A de la Pienda: *El problema de la religión*. Edit. Síntesis. Madrid 1998.

predicarse como válidos para épocas pasadas ni se puede asegurar esa validez indefinidamente hacia el futuro. Hacer una lectura de esos derechos en el siglo XIII europeo, por ejemplo, sería algo impensable dadas las estructuras de poder vigentes en aquel tiempo. Tampoco pueden tener una validez universal en sentido horizontal: validez para todos los pueblos de la tierra actualmente existentes. El trabajo tiene dos apartados principales: En el primero se desarrollan las condiciones de posibilidad de todo derecho y, por tanto, también de los Derechos Humanos. En el segundo, se explica cómo la cultura, con sus distintas pautas de comportamiento *se hace carne*, alcanzando sus influencias hasta nuestros propios genes y haciendo así del ser humano un *animal enculturizado* en el que es imposible separar lo que es estrictamente *natural* de lo que se debe a la influencia de medio ambiente, ya sea éste físico, biológico o cultural.

### **Condiciones de posibilidad de los Derechos Humanos**

#### **1- Algunas cuestiones evidentes**

Trato de encontrar aquellas condiciones que tienen que darse previamente para que el ser humano pueda ser un sujeto de derechos. En la doctrina más corriente del Derecho se suele decir que derechos y deberes son esencialmente correlativos: a todo derecho corresponde un deber y viceversa. Todo derecho en mí es un deber en los demás. Todo derecho en los demás es un deber en mí. Entre animales, plantas y demás cosas no hay derechos ni tampoco deberes.

A primera vista podría parecer que, según ese principio, todo *sujeto* de derechos es a la vez sujeto de los deberes correspondientes. Sin embargo no siempre es así. El ser humano atribuye derechos a sus dioses sin imponerles deberes correlativos; atribuye derechos a animales, plantas, cosas, sin que les exija deberes. Atribuye derechos a los niños cuando aún no son capaces de ser sujetos de deberes. Por tanto, la correlación derecho-deber necesita ser aclarada.

En primer lugar, hay que decir que esa correlación no siempre se da en el mismo *sujeto*. Es decir, no siempre que un sujeto tiene un derecho, tiene a la vez el deber correspondiente. Esto sucede con gran amplitud en el mundo de lo sagrado y de lo sobrenatural. El ser humano se ha cargado de deberes hacia ese mundo sin que atribuya al mismo deberes correspondientes.

Dios tiene con relación a las criaturas toda clase de derechos y ningún deber propiamente dicho. No voy a entrar aquí en el *maremagnum* de las distintas concepciones de la Divinidad Suprema. Mantengámonos en la concepción bíblica dominante en nuestro entorno. Un Dios que es el Creador de todo cuanto existe; que todo lo crea libremente y del que todas y cada una de las cosas dependen de su providencia para existir en cada momento.

Ese Dios Creador no tenía ningún deber antes de su creación ni lo tiene tampoco después. La creación es gratuita y lo es también su conservación. Crea porque quiere y la conserva porque quiere. No tiene que rendir cuentas a nadie distinto de él mismo.

En torno al Dios Supremo se desarrolla todo el universo de *lo sobrenatural* y *lo sagrado*, universo que impone al creyente toda clase de deberes, que no están correspondidos por derechos por parte de ese universo.

Por otra parte, hay cosas sagradas de todo tipo: utensilios, espacios y tiempos, cosas inanimadas, animales, plantas, personas, cantos, signos, etc., hacia los que el hombre tiene deberes de todo tipo, que condicionan de hecho su vida cotidiana de una manera bastante radical.

Podemos decir que el horizonte de los deberes del hombre tiene tres frentes: el de Dios y todo el rico universo de *lo sagrado y lo sobrenatural*; el de la Naturaleza y el de sí mismo como individuo y como sociedad. En el primer frente sólo tiene deberes; ese mundo de lo religioso en general es un mundo concebido *verticalmente*. En él hay deberes de abajo hacia arriba, pero no a la inversa. Ni Dios, ni lo sagrado ni lo sobrenatural tienen deberes hacia el hombre.

En el segundo frente, el de la Naturaleza, es decir, el de las cosas inanimadas, los animales y las plantas, a no ser que estén sacralizadas, el ser humano no se considera con deberes hacia ellos. Sin embargo, cree que tiene derechos: derechos a alimentarse de ellos, a vivir de ellos en general<sup>2</sup>. Aquí hay que recordar el mito bíblico de la Creación: el hombre está llamado a ser el dueño del resto de las criaturas, a ponerles el nombre con todo lo que eso conlleva. Se considera a sí mismo cargado de derechos, pero no de deberes a los que correspondan derechos propiamente dichos en las cosas. Concibe la Naturaleza en su conjunto como algo que está hecho *para su servicio* y que puede utilizar libremente. Tiene derecho a tener un caballo, pero no se siente con obligaciones hacia el caballo: lo puede cuidar, lo puede matar e incluso lo puede comer. Hacia el caballo tiene derechos, pero no deberes. Otra cosa muy distinta sucedería, si él mismo considera que el caballo es algo sagrado. Entonces, la relación derecho-deber se puede invertir en parte o totalmente.

En el tercer frente, el de sí mismo como individuo y como sociedad, es donde se da la correlación derecho-deber en el sentido más estricto, aunque no de una manera absoluta. En el sentido más estricto, la correlación derecho-deber se da entre personas humanas adultas.

Dentro del marco de la sociedad humana a todo derecho en mí corresponde un deber en los demás y viceversa. Este sería el principio fundamental. Yo tengo derecho de libertad de reunión y tú tienes el deber de respetármelo, y viceversa: tú tienes el derecho de libertad de reunión y yo tengo el deber de respetártelo.

Sin embargo, ese principio y su reciprocidad no se pueden aplicar de una manera absoluta. Para que se pueda aplicar, ambos sujetos deben encontrarse en similares condiciones de desarrollo personal y de capacidad de decisión libre y responsable. Me explico. Los niños, muchos tipos de enfermos (piénsese en el caso de los dementes, por ejemplo), ciertos minusválidos, tienen derechos hacia las personas mayores y normales, que no se corresponden con deberes en ellos mismos. Aquéllas tienen deberes hacia ellos, pero son deberes a los que no corresponden otros deberes *paralelos* en ese tipo de personas, como sucede entre personas adultas normales. No se da el *viceversa* del principio antes mencionado.

Estas aclaraciones, aunque parezcan superfluas por evidentes, van a ser importantes a la hora de definir el carácter natural o cultural de los Derechos Humanos.

---

<sup>2</sup> Actualmente se está imponiendo cada vez con más fuerza el *deber ecológico*, debido al fuerte impacto negativo de la industrialización moderna sobre el medio ambiente.

Por otra parte, también es evidente que, si el ser humano no fuese un sujeto dotado de *libertad*, tampoco sería un sujeto de derechos. La razón es clara. De nada me serviría decir que tengo derechos, si los demás no son libres para respetármelos o no. Sin la libertad de los demás, todos mis derechos se volverían totalmente inútiles. Mis derechos sólo tienen sentido frente a quienes pueden reconocerlos y respetarlos o no. Dicho de otra manera, los derechos sólo existen dentro de una vida social, de una comunidad de seres libres. Sin sociedad humana no hay derechos humanos. El derecho frente a nadie no existe.

En la hipótesis de que una persona pudiera desarrollarse totalmente aislada de otros seres humanos ya desde su nacimiento, sería un sujeto de necesidades, que tendría que satisfacerlas en convivencia con la Naturaleza, pero no sería un sujeto de derechos. De nada le serviría decir que tiene derechos frente a las fieras, frente a las plantas o frente a las tormentas. La persona, sin sociedad, puede ser vista como un sujeto de necesidades, pero no como un sujeto de derechos.

## **2- El ser humano como sujeto de necesidades**

Veamos, entonces, en primer lugar al ser humano como *sujeto de necesidades*. A este respecto, Ortega y Gasset nos echa una mano cuando presenta las creaciones humanas de la técnica como instrumentos para satisfacer las necesidades que su propia naturaleza le impone<sup>3</sup>. Allí separa las necesidades humanas en dos grupos: las básicas y las superfluas. Los derechos son también instrumentos en función de esas necesidades del hombre. Y no debemos confundir necesidades con derechos. Esa confusión conlleva toda una serie de falsos problemas hermenéuticos.

Entre las necesidades básicas podemos distinguir unas que son de carácter biológico, como el comer y el beber, defecar y orinar, proteger el cuerpo del calor y del frío, procrearse, defenderse de la agresividad de otros seres humanos, de los animales y de los peligros de la Naturaleza. Estas necesidades son todas ellas básicas, sin cuya satisfacción el individuo humano y la especie no podrían sobrevivir. Si la especie humana quiere sobrevivir, tiene que reproducirse y para ello, el individuo humano tiene que poder satisfacer sus necesidades sexuales, necesidades que todas las sociedades tienen reguladas mediante el matrimonio y la familia. La necesidad es *natural*, pero su regulación es *cultural*. La necesidad es una, pero su regulación es múltiple y diversa.

El individuo humano, si quiere sobrevivir, tiene que poder comer y beber, tiene que abrigarse frente al frío y poder protegerse del excesivo calor, ya que su cuerpo sólo sobrevive dentro de unos límites de temperatura muy estrechos: entre treinta y cinco y cuarenta y dos grados. En una palabra, tiene derecho a poseer los medios para satisfacer todas esas necesidades básicas, porque las tiene y porque sin satisfacerlas perdería la vida. En último término, tiene derecho a la vida, porque previamente tiene vida. Porque la tiene, tiene derecho a conservarla.

No obstante, sólo tiene ese derecho en relación a otros seres humanos, no en relación a Dios ni tampoco al resto de la Naturaleza. La *necesidad* de sobrevivir es, por tanto, mucho más amplia que el *derecho* a sobrevivir. Como individuo no sólo tiene que sobrevivir con relación a otros seres humanos, sino también con rela-

---

<sup>3</sup>Ortega y Gasset, 1964, pp. 19- 43.

ción a las fieras, a las plantas que le pueden alimentar o le pueden matar (las venenosas, por ejemplo) y a los peligros que le vienen del resto de la Naturaleza: catástrofes de todo tipo. La necesidad de vivir abarca mucho más que el estricto derecho a la vida. Por tanto, no se les debe confundir.

Además de estas necesidades biológicas más básicas, el individuo humano tiene también necesidades de orden espiritual. Tiene una *necesidad hermenéutica radical*: necesita interpretar todo lo que le rodea para obrar conforme a su interpretación. Y esa interpretación la hace mediante creencias de todo tipo: mitológicas, religiosas, filosóficas y científicas. Vive interpretando y no puede hacerlo de otra manera. Vive *leyendo* el lenguaje de su entorno con todo lo que esa *lectura* conlleva.

Ante sus sentidos y su mente se presentan *hablando* sus propias necesidades, las cosas y los acontecimientos. Él las *escucha* e interpreta su palabra. También podemos decir que las *lee*: es decir, las "recolecta" y "junta" de una manera determinada, y les atribuye un sentido. Luego, en correspondencia con todo ello, actúa.

El hombre *necesita* interpretar su entorno para vivir. Esa necesidad le es innata. Forma parte de su constitución esencial. Otra cosa distinta es el ejercicio mismo de la interpretación y las condiciones concretas a que en cada caso está sujeta. El hombre no nace con una interpretación hecha del entorno en que le toca vivir. No es una herencia biológica. No es *instintiva*. No existe la *hermenéutica natural*. La tiene que construir él mismo como individuo y como sociedad.

Los individuos humanos van construyendo interpretaciones del mundo que se van sumando y así van creando una tradición común a una determinada población, que luego se transmite por educación. Así, cada niño que nace ya se encuentra con una determinada interpretación del mundo que tienen de antemano sus padres y que le transmiten de mil maneras. Él la va asimilando progresivamente y también la va enriqueciendo con aportaciones propias de mayor o menor trascendencia social. No es igual la aportación de un gran pensador a la formación de una tradición que la de un simple padre de familia o la de un pescador.

Esa hermenéutica social le da seguridad para dirigirse en su vida individual y comunitaria. Le aporta toda clase de pautas de comportamiento. Le dice cómo debe interpretar sus necesidades básicas, cómo puede y debe satisfacerlas. Le dice, en concreto y en cuanto a lo que aquí más nos interesa, cuáles son sus derechos y sus deberes en relación a los tres frentes antes mencionados: Dios, la Naturaleza y la sociedad.

Tiene también *necesidades artísticas*, como muestra la historia de la humanidad desde sus edades más antiguas: necesita ver e interpretar la realidad a través de la pintura, la música, la arquitectura, la poesía. Tiene *necesidades afectivas* en función de las cuales crea todo el mundo de los regalos y toda clase de relaciones y símbolos del amor y del odio. Tiene *necesidades religiosas* hasta tal punto que se puede definir al hombre como un *animal religioso*, que crea las religiones en función de esa necesidad básica<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> No se debe confundir la esencial religiosidad de todo ser humano con el mundo de las expresiones y realizaciones concretas de esa religiosidad constituido por el variado abanico de las religiones. Las religiones pasan; la religiosidad del hombre permanece. Puede verse el desarrollo de esta doctrina en J. A. de la Pienda, 1998.

Porque tiene estas necesidades espirituales, la Declaración de los Derechos Humanos reclama para él el derecho de libertad de conciencia y de religión, de pensamiento y de opinión, de expresión, de divulgación, etc. Derechos todos que, sin la existencia previa de esas necesidades no existirían en absoluto. Tiene derechos porque tiene necesidades. Ellas pertenecen al fundamento último de los derechos. Son un presupuesto necesario, una condición de posibilidad. Pero ellas mismas no son derechos, sino una parte del fundamento de éstos.

Esto se puede aclarar con la hipótesis (en realidad imposible) de que un niño pudiera desarrollarse en la Naturaleza ya desde su nacimiento sin padres y sin ninguna relación con otro ser humano. Tendría las mismas necesidades básicas, pero no podría reclamar para sí derecho alguno ante las cosas, los animales y las plantas con los que le tocara vivir. No sería de hecho *sujeto de derechos* en modo alguno.

### **3- El ser humano como apertura**

Aún podemos profundizar más en las condiciones de posibilidad de los Derechos Humanos, es decir, en otras dimensiones de su fundamento. Y es que esas necesidades básicas tienen su propio fundamento o raíz, su propia condición interna de posibilidad. Esa es la constitución del hombre como *apertura*, como un *ser abierto*, tanto biológica como espiritualmente.

Esa apertura es la que hace posible lo que más adelante llamo la *encarnación* de la cultura, de importantes consecuencias para la valoración del carácter *natural* y cultural de los Derechos Humanos.

El concepto del hombre como *apertura* nos puede llevar a una comprensión más profunda de la esencial relatividad de sus derechos humanos. Esa relatividad hay que enmarcarla dentro de la relatividad de todas las culturas. Las culturas son creadas todas ellas como medios y modos de satisfacer las necesidades que tiene el ser humano, medios y modos para adaptarse y sobrevivir en el medio geográfico en que nace<sup>5</sup>.

Ya he desarrollado en otras publicaciones la concepción del ser humano como *apertura ontológica*, es decir, como ser abierto al conjunto de la realidad; ser abierto tanto en su dimensión intelectual como en la afectivo-volitiva.<sup>6</sup>

En su aspecto intelectual esa apertura se manifiesta en la actividad del *preguntar*, que es una necesidad básica que nace, a su vez, de la necesidad hermenéutica antes comentada. El ser humano es un ser que pregunta desde que nace hasta que muere. El niño nace preguntado. Es evidente que aún no sabe formular preguntas en lengua alguna. Sin embargo, cuando se rompe su paraíso maternal, su paraíso original particular, cuando se corta el ombligo que le resolvía todas sus necesidades vitales, se enfrenta a todo un mundo nuevo para él, lleno de interrogantes que él mismo empieza a plantear con sus primeros gritos. Son gritos de protesta por la expulsión de su paraíso; son gritos que preguntan qué le está sucediendo, qué es lo que le espera en esa nueva vida que se abre ante él. Llorando expresa su nueva situación. Su llanto es, entre otras cosas, su forma de preguntar por lo que le rodea y de empezar ya a buscar cómo sobrevivir en ese nuevo

---

<sup>5</sup> Cf. Hoebel-Weaver, 1985, pp. 281-284.

<sup>6</sup> Véase J. A. de la Pienda, 1982 y 1985.

mundo.

También el anciano se acerca al fin de su vida con preguntas siempre nuevas. La proximidad de la muerte le hace vivir situaciones que nunca antes había vivido. Su cuerpo ya no es igual que era en su juventud y en su adultez. Sus órganos vitales se van deteriorando. Enfermedades y achaques sin retorno afectan a su forma de pensar y de sentir. Afectan, por tanto, a la forma y al contenido de sus preguntas. Ya no hace las mismas preguntas que cuando era niño ni tampoco que cuando estaba en la plenitud de su energía vital. El abanico de sus preguntas no se va cerrando, como se podría pensar. Al contrario, aparecen otras nuevas y algunas viejas se presentan con especial intensidad. Si cree en una vida en el Más Allá de la muerte, preguntará cuál va a ser su suerte en el mismo. Si cree que toda su vida personal se acaba con la muerte, hará preguntas sobre el sentido de una existencia abocada a la nada. Basta asistir a un moribundo que mantenga viva su conciencia en los últimos días de su vida para comprobar cuántos interrogantes se le plantean.

El ser humano hace preguntas cuando nace y cuando muere, y, además, se pasa la vida preguntando y buscando respuestas a sus preguntas. Y como respuesta a su actividad de preguntar crea mitos, religiones, filosofías, ciencias e ideologías de todo tipo.

Ante cualquier cosa nueva que se presenta ante nosotros nuestra primera actividad mental es la pregunta *¿qué es?*. Necesitamos una respuesta para poder situarnos ante ella. La pregunta por el ser de cada cosa aparece como la proa de la nave de nuestra vida, que va rompiendo las olas y abriendo paso para navegar a través del inmenso mar de la realidad. Sin preguntar no podemos avanzar en nuestros conocimientos.

Todo el bagaje de conocimientos que tiene una persona, una sociedad o una cultura entera, tiene el carácter de respuesta. Todos esos conocimientos son respuestas a preguntas previas en las que el ser humano pone en juego sus *necesidades* para sobrevivir y también para *vivir mejor*. Todas las lenguas expresan a su manera esa actividad radical del preguntar mediante lo que en gramática se llama "pronombres interrogativos": *qué, quién, cómo, para qué, cuándo, dónde, etc;* *¿Qué es esto? ¿Cuándo vamos?. ¿Por qué haces eso?, etc.*

No todas las preguntas tienen la misma radicalidad. Hay una que es la más radical y que se presupone en todas las demás. Es la ya antes indicada: la pregunta por el ser de cada cosa. Por ejemplo, la pregunta *¿esto me sirve para comer?* no la puedo responder, si previamente no tengo respondida la pregunta *¿qué es esto?*. La pregunta *¿cuándo volverán las lluvias?* no se puede responder, si previamente no se tiene la respuesta a la pregunta *¿qué es la lluvia?*

La pregunta por el ser tiene que estar respondida para que se puedan plantear y responder todas las demás preguntas. Eso no quiere decir que siempre se la formule en cada caso. Con mucha frecuencia se la da como previamente hecha y respondida. Si afirmamos: la Tierra da vueltas alrededor del Sol, ya suponemos como hechas y respondidas las preguntas *¿qué es la Tierra?* y *¿qué es el Sol?*

Ahora bien, esa actividad de preguntar de la mente humana no tiene límite. No sólo podemos preguntar por las cosas que ahora existen, sino también por las que existieron y las que pueden existir en el futuro. Es una actividad abierta a toda realidad; su horizonte no tiene límite.

Pero, aunque tiene un horizonte ilimitado, es una apertura que tiene limitaciones

en su punto de partida. Su *hacia dónde* es infinito e indeterminado, pero su *desde dónde* es limitado y concreto. Este carácter limitado y concreto del punto de partida impide que la actividad del preguntar sea una actividad caprichosa y sin rumbo. No hacemos las preguntas que queremos, sino las que *podemos* hacer. Es decir, la actividad del preguntar está sujeta a unas leyes internas, que tienen en lo que llamo la *ley de anticipación* su principal exponente. Según esa ley, no podemos preguntar por lo que desconocemos *totalmente*. La ignorancia absoluta de una cosa no nos permite hacer pregunta alguna sobre ella. De lo que desconocemos totalmente no hacemos preguntas. Por otra parte, el conocimiento *total* de una cosa ya no nos deja margen para seguir haciendo preguntas sobre ella. Si ya tenemos respondidas todas las preguntas posibles sobre ella, ya no podemos seguir preguntando.

Entonces sólo nos queda una salida: sólo podemos preguntar por aquello de lo que ya sabemos algo; es decir, por aquello de lo que ya tenemos algún conocimiento *por anticipado*. Ese conocimiento previo es el que provoca las preguntas porque es un conocimiento imperfecto o incompleto, o demasiado genérico y necesita ser concretado.

Esto parece claro en la vida cotidiana: si pregunto qué comportamiento tiene la Luna con relación a la Tierra, es porque previamente tengo ya un conocimiento de lo que son la Luna y la Tierra. Pero ya hemos visto que la pregunta más radical y que hace posible todas las demás es la pregunta por el ser en general, que va implícita en la pregunta por el ser de cada cosa. Ahora bien, según la ley de anticipación, esa pregunta la hacemos porque previamente tenemos alguna noción de lo que es el ser.

¿Y esa noción previa del ser cómo la adquirimos? ¿La *adquirimos* en realidad? Esta es la pregunta de las preguntas. Es la pregunta en cuya respuesta se deciden los distintos sistemas filosóficos. ¿Cuál es el origen de esa noción previa del ser? ¿Es innato o es adquirido? Si es innato, ¿cuál es su naturaleza concreta? Si es adquirido, ¿cómo y cuándo lo adquirimos? ¿Cuál es su contenido? ¿Es algo concreto y determinado? ¿Es algo más bien genérico y que necesita ser determinado?

En estas preguntas y sus respuestas cada teoría filosófica pone en juego su propia *personalidad*: su originalidad y el sentido global de todo su sistema de pensamiento. Estamos, pues, ante una cuestión nuclear, que aunque parezca demasiado especulativa y abstracta, es de enormes consecuencias teóricas y prácticas.

Es aquí, a este nivel, donde precisamente yo quiero plantear la cuestión del ser o naturaleza propia de los Derechos Humanos: si son derechos *naturales* o si más bien hay que valorarlos como una producción cultural del hombre, sujeta a las leyes de historicidad y relatividad de todos los productos culturales.

Veamos: el saber previo del que venimos hablando se da a dos niveles: uno de tipo trascendental y otro de tipo categorial. Esta distinción es de capital importancia para aclarar cuál es ese mínimo *natural* que es común a toda la especie humana y que constituye el fundamento último de cualquier formulación de derechos del hombre.

El nivel trascendental del saber previo es uno e idéntico en todos los seres humanos. Consiste en que nuestra mente, cuando hace la pregunta radical por el ser de cada cosa, ya sabe de antemano qué significa *ser* y *no-ser*. Y lo sabe porque ya antes de plantear sus preguntas tiene conciencia o conocimiento de su propio ser.



Es decir, sabe de antemano lo que es ser-en-general porque ella misma es un *ser autoconsciente*, un ser cuya esencia consiste precisamente en conocerse a sí misma antes de cualquier actuación suya, un ser *autoluminoso*.

Esa autoconciencia de su propio ser es el conocimiento originario del ser que ella es y tiene. Ese conocimiento originario, que la constituye a ella misma, es el saber previo que hace posible toda pregunta por el ser de las cosas. Se trata de un saber que no es intencional en el que sujeto y objeto se distinguen como realidades diferentes, sino un conocimiento *por identidad*. En él, sujeto y objeto del conocimiento son idénticos. La conciencia tiene su primera noción del ser en la autoconciencia de su propio ser, previamente a todo conocimiento de todo otro ser distinto de ella. Su ser es *autoluminoso*. Como la bombilla que, para iluminar su entorno, primero tiene que autoiluminarse a sí misma. Pero esa prioridad no es temporal, sino ontológica. Al mismo tiempo que se autoilumina ilumina su entorno. Es prioridad ontológica, porque, si no se autoilumina no ilumina a las demás cosas. Esa autoiluminación previa es el conocimiento más originario y la condición de posibilidad más radical de todo conocimiento intencional.

Esa identidad originaria o conocimiento previo por identidad es la que hace posible toda pregunta y todo conocimiento intencional, que aparece así como un conocimiento derivado y no originario, como quieren los fenomenologistas (Husserl o Heidegger, por ejemplo).

Y es que el conocimiento intencional *presupone* la pregunta por el ser en general y ésta, a su vez, presupone ese saber previo originario por identidad. Las respuestas a esa pregunta son las que constituyen el conocimiento intencional en el que siempre se da una distinción entre el sujeto que conoce y el objeto conocido.

Ese saber previo trascendental por identidad se puede llamar "natural", porque es constitutivo de la esencia humana. Es, por tanto, común a todos los seres humanos de todas las épocas, de todas las poblaciones y de todas las culturas. Sin embargo, es un saber que no existe en estado puro, sino siempre *enculturizado*. Sabemos que está ahí como la raíz última de toda actividad cognoscitiva, afectiva y volitiva de la mente humana por *deducción trascendental*. Quien no haga esa deducción trascendental no podrá tomar conciencia de esa situación originaria de toda su conducta como ser humano.

La deducción trascendental parte de los actos concretos de nuestra mente, es decir, de nuestra vida real de cada día. A partir de ahí va estableciendo sus condiciones de posibilidad. Es decir, va deduciendo cuáles son aquellas condiciones previas sin las cuales esa actividad cotidiana de nuestra mente no sería posible.

Es algo así como quien baja una *escalera*. Se parte del peldaño más alto. Si pregunto: ¿yo cómo he podido subir hasta aquí? Se dará cuenta que, para llegar al último peldaño, primero tuvo que pasar por el penúltimo, y, para llegar a éste, primero tuvo que pasar por el antepenúltimo. Y así hasta llegar a tomar conciencia del primer peldaño, que antecede y es el apoyo de todos los demás. No podría encontrarse en el último peldaño de la escalera, si previamente no pasó por todos los anteriores. Analizar y tomar conciencia de todos los peldaños anteriores es precisamente aquello que llamamos aquí "deducción trascendental".

En la vida cotidiana vivimos en el último peldaño, generalmente sin analizar los peldaños anteriores sobre los que se apoya. Vivimos *presuponiendo* esos peldaños sin darnos cuenta de que los suponemos y de que nos estamos apoyando en ellos para todo cuanto hacemos.

Vayamos ahora al nivel categorial del saber previo. Es el nivel de los conceptos o ideas concretos, de los sentimientos y actos libres concretos, con los que se va llenando la *apertura* de nuestra mente en su vida cotidiana y a lo largo de su existencia. Es el bagaje de todas las *respuestas* que va dando, y que le van dando, a sus preguntas ya desde niño. Es el producto de todo su proceso educativo, de todo su proceso de adaptación al medio, sea el medio físico geográfico, sea el medio biológico o sea el medio cultural, en los que nace y se desarrolla.

Todo ese saber categorial que va adquiriendo se convierte en un "saber previo categorial". Y es saber previo porque hace posibles y condiciona nuevas preguntas y nuevas respuestas. Por eso, las preguntas que hace un hombre a los treinta años y las respuestas que busca están condicionadas por todos los conocimientos que adquirió previamente. Por eso también, no hace las mismas preguntas ni pregunta de la misma manera un médico que un marinero, un niño que un anciano, un deportista que un tullido.

Ese saber previo categorial constituye los peldaños anteriores de la escalera, menos el primero, que está constituido por el saber previo trascendental. Ese saber previo categorial tiene distintos niveles (distintos peldaños), que se apoyan unos en otros. En los niveles o peldaños más profundos se encuentran creencias de todo tipo, mitos, pre-juicios, supuestos, que generalmente condicionan nuestra vida cotidiana sin que nos demos cuenta de que los tenemos. Por eso mismo, mas bien que poseerlos habría que decir que nos *poseen*. Dirigen nuestras vidas sin que lo sepamos. Y no sólo las vidas de las personas "de a pié", sino también las de aquellos que van montados en el carro de los saberes más serios y respetados socialmente como los filósofos, los teólogos y los científicos.

Dentro de ese saber previo categorial está la propia *lengua*, la lengua materna. Ella también condiciona, y mucho más de lo que se creía tradicionalmente, las preguntas que hacemos cada día y las respuestas, por tanto, que vamos adquiriendo. Cada lengua nos hace ver la realidad bajo una perspectiva diferente a las demás lenguas. Una misma cosa o acontecer puede ser visto bajo aspectos diferentes.

La edad de una persona, por ejemplo, no la ve igual el de habla inglesa o alemana que el de habla española. Par preguntar por el edad, un inglés dice: *how old are you?*, y un alemán: *wie alt sind Sie?*, es decir: "¿cuanto viejo eres?". La edad se ve como una cualidad del ser individual de cada uno y como un proceso de progresivo envejecimiento; un recién nacido de sólo horas de vida ya es un viejo con esas horas de edad. En castellano vemos la edad como una *posesión de tiempo* y por eso preguntamos: ¿cuántos años *tienes* o qué edad *tienes*?

Una Inglés pregunta: *where are you been born?*, "¿dónde has sido nacido?". En castellano preguntamos: ¿dónde has nacido? El inglés ve al niño como un sujeto que es pasivo ante su propio nacimiento; no nace él, sino que *es nacido* por otros. Por el contrario, en castellano el niño *nace*, no lo nacen; él es el sujeto activo de su propio nacimiento. Y el de lengua castellana está tan seguro de que la realidad es así, como él la ve, que el verbo empleado para expresar ese hecho ni siquiera tiene voz pasiva: no se emplea la expresión "ser nacido". Quien la usara en castellano estaría forzando la propia lengua y cometiendo un error o una incorrección. Da la impresión de que la lengua castellana, al negar la forma pasiva del verbo "nacer", niega que el hecho del nacimiento pueda ser visto de otra manera.

Sin embargo, analizando el fenómeno del nacimiento es fácil darse cuenta de que

el niño que nace es a la vez sujeto activo (aspecto que recoge el castellano) y sujeto pasivo (aspecto que recoge el inglés) de su propio nacimiento. Las dos lenguas tienen razón. Por eso, el español que aprende inglés propiamente no traduce, sino que aprende a fijarse en otro aspecto del hecho del nacimiento y a expresarlo en inglés. Lo que hace es *sustituir* la visión castellana por la visión inglesa. En este sentido, la traducción es una sustitución de visión de la realidad.

Para expresar el dolor de cabeza un alemán dice: *Ich habe Kopfschmerz*: "tengo dolor de cabeza". Eso también lo decimos en castellano. En esta expresión el sujeto del dolor es la persona entera. En castellano también podemos decir correctamente: "me duele la cabeza". En este caso, la persona es un sujeto indirecto del dolor; el sujeto directo es la cabeza. Un francés dice: *J'eu mal a la tête*: "tengo dolor en la cabeza". Aquí la persona es también el sujeto directo del dolor y la cabeza aparece como el *lugar* o parte del cuerpo en la que tiene el dolor.

En algunas lenguas como la *wintu*, que se habla en California, no existe la idea de "causalidad", tan importante en las lenguas de Occidente. En su lugar esta lengua maneja la idea "participación", según los estudios del lingüista Peter Mühlhäuser<sup>7</sup>. En esa lengua no se dice, por ejemplo, que el médico *cura* al enfermo o que el maestro *enseña* al alumno, sino más bien que el médico *participa* en la curación y que el maestro *participa* en la enseñanza. En realidad también es así. La idea de "participación" también se corresponde con un aspecto objetivo de lo que en realidad sucede en el acto de curación o en el de enseñanza.

Los ejemplos se podrían multiplicar casi sin límite. Por todo ello, se dice en Antropología Cultural que cada lengua recoge y nos transmite una determinada *visión del mundo*, que vamos asimilando sin darnos cuenta de que es así desde que la empezamos a aprender. Cuando aprendemos una lengua aprendemos a ver la realidad bajo *ciertos* aspectos, no bajo *todos* los que tiene. Unas lenguas se fijan en unos, otras se fijan en otros.

A este respecto, es muy esclarecedora la teoría de Sapir-Worf sobre la relación entre lenguaje y pensamiento, a pesar de las objeciones de algunos a la misma. Según estos autores, la estructura de una lengua moldea sutilmente la manera en que sus hablantes ven el mundo que les rodea. Es más, la lengua transmite creencias y postulados que asimilamos sin darnos cuenta y que dirigen nuestro pensamiento y nuestra conducta. Veamos un texto de Benjamín Whorf.

Las formas de los pensamientos de una persona están bajo el control de leyes inexorables de las que no es consciente. Estas pautas son las intrincadas sistematizaciones inconscientes de su propia lengua, que se muestran con bastante facilidad en una comparación y contraste ingenuos con otras lenguas, especialmente las de una familia lingüística diferente: su mismo pensamiento está en una lengua: en inglés, en sánscrito, en chino. Y toda lengua es un vasto sistema de pautas, diferente de los demás, en el que están culturalmente ordenadas las formas y categorías con las que la personalidad, además de comunicarse, analiza la naturaleza, observa o ignora determinados tipos de relaciones y fenómenos, encauza su razonamiento y construye la casa de su conciencia<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Cf. P. Mühlhäuser, pp. 6-21.

<sup>8</sup> B. Whorf, 1956, p. 252.

Un ejemplo de esto es el mito de la *visión lineal del tiempo*, dividido en pasado, presente y futuro. Cuando aprendemos nuestra lengua occidental (la que sea) aprendemos a dividir el tiempo en esos tres momentos, que no existen necesariamente en todas las lenguas. Las bantúes, por ejemplo, carecen de futuro en el sentido que nosotros le damos<sup>9</sup>.

Esta es también la razón principal de por qué es tan difícil hacer una buena traducción de una lengua a otra. Por eso, toda traducción se queda siempre en una *aproximación*. En realidad, aprender otra lengua de verdad es lo mismo que aprender a ver la realidad de otra manera y a preguntar por ella también de forma distinta.

Las preguntas concretas se hacen en lenguas concretas. Todas ellas arrancan no sólo desde un saber previo trascendental, sino también desde un saber previo categorial o conceptual, adquirido por la propia experiencia y estructurado por la propia lengua en la que se hacen las preguntas.

Cuando veo la Luna por primera vez la pregunta que se impone es "¿qué es eso?". El otro me responde: "es la Luna". La pregunta ¿qué es eso? parte de mi saber previo trascendental sobre el ser en general; por eso pregunto ¿qué *es*?, y parte también de un saber previo muy vago e impreciso que viene expresado en el pronombre *eso*. En este caso, el saber que se recoge en el *eso* me lo aportó mi propia visión del objeto Luna. De las respuestas que me den a la primera pregunta dependerán las preguntas y respuestas siguientes. No serán las mismas si me responden que la Luna es un Dios o si me responden que la Luna es un satélite, que gira alrededor de la Tierra. En muchas lenguas la palabra "Luna" es un nombre divino, que evoca sentimientos y actitudes muy distintas a aquellos que se provocan con las lenguas en las que la Luna es un simple satélite.

La forma de ver la realidad que nos da la lengua materna se hace tan profunda que con frecuencia vivimos como si tal visión fuera "natural" y, por tanto, tendemos a creer que todo el mundo debiera de ver las cosas como nosotros las vemos. Tal convencimiento tiene su parte de razón, si tenemos en cuenta el principio, que explico más adelante, de la *encarnación de la cultura*.

Las preguntas nunca parten de cero conocimientos, sino de lo previamente sabido. Ahora bien, lo previamente sabido no sólo hace posible y motiva nuevas preguntas, sino que, además, impone unos determinados límites dentro de los cuales se han de dar las respuestas. Por eso, no vale cualquier respuesta para cualquier pregunta. Si yo pregunto dónde vives, no respondes a la pregunta si me respondes que te llamas Pedro.

El saber previo que está almacenado en la lengua que aprendemos condiciona nuestras preguntas, las respuestas que obtenemos y el desarrollo de toda la cultura en que somos educados.

Por otra parte, cuando la pregunta se dirige a otro, puede resultar ininteligible e imposible de responder por el otro, si entre el saber previo del que hace la pregunta y el del que la tiene que responder no hay contenidos comunes. Sin un saber previo común a los dos no es posible el diálogo pregunta-respuesta entre ambos. Por ejemplo, entre un alumno que es de Toro, y que no sabe nada del animal toro, y un profesor que desconoce la ciudad de Toro, pero sabe mucho de

---

<sup>9</sup>Véase J. Mbiti, 1991, pp. 30-32.

toros, el diálogo pregunta-respuesta en torno a la palabra "toro" resulta imposible hasta que cada uno adquiera la noción de "toro" que tiene el otro.

Traigo a colación todos estos ejemplos y reflexiones para poner en evidencia que todos los contenidos categoriales, que van llenando la apertura intelectual de nuestro espíritu, son contenidos que tienen su origen en la experiencia del individuo, en la lengua materna que aprende y en la cultura en que es educado. No hay contenidos categoriales concretos que sean comunes a toda la humanidad o que sean "naturales".

Lo que aquí llamamos saber previo trascendental no es un saber concreto, que se dé aparte e independientemente de nuestro conocer cotidiano. Es sólo un saber concomitante a nuestros actos concretos de preguntar y conocer. Un saber que se revela como condición de posibilidad que acompaña a toda actividad cognoscitiva intelectual. Es algo así como *resto*, que sólo existe como tal resto en la mente del que realiza el análisis trascendental de nuestra actividad intelectual de preguntar y conocer.

Aplicando todo esto al tema de los Derechos Humanos, hay que decir que por la manera concreta y las lenguas concretas en que están formulados por la Declaración del 48 y los Pactos del 76 no pueden tener un valor universal. Y no sólo no son universalizables *de hecho*, sino que según los principios antes desarrollados, hay que concluir que tampoco son universalizables *por principio*. Y es que el hombre pregunta y responde siempre desde situaciones concretas, desde lenguas y culturas concretas.

A nivel trascendental hay una unidad de estructura en toda la humanidad. A nivel categorial sólo se da la pluralidad y la diversidad. A nivel categorial la unidad ha de ser *construida* por el hombre mismo. Y lo más frecuente es que intenta construirla *imponiendo* una determinada visión del mundo, una determinada "verdad", que excluye las demás. De ahí los imperialismos y colonialismos de todo tipo. Desde una perspectiva democrática, que extienda la democracia también a la convivencia entre culturas, sólo hay un camino para construir esa anhelada unidad: el diálogo respetuoso y tolerante. Camino nada fácil de andar; exige importantes renunciaciones y a la vez fidelidad a las propias convicciones, un delicado equilibrio que toca lo más profundo de nuestros sentimientos.

El pluralismo a nivel categorial es insuperable. La razón es sencilla: a nivel categorial o conceptual el hombre es capaz de preguntar por lo absoluto y lo universal, pero no es capaz de dar respuestas absolutas. Puede preguntar, y así lo hace con frecuencia, por la Verdad Absoluta, pero no es capaz de dar la respuesta absoluta a esa pregunta. Nadie tiene la respuesta absoluta sobre Dios, aunque muchos pretenden tenerla e imponerla a los demás.

La mejor prueba de ello es la misma historia de las religiones. Todas dan una respuesta concreta a la pregunta universal por el Ser Absoluto o Dios. Sin embargo, aunque la pregunta aparece como universal, cada religión da una respuesta diferente: tiene una forma diferente de concebir a Dios, de nombrarle, de atribuirle poderes y funciones en el Universo, de rendirle culto, etc.

Lo mismo sucede con la pregunta por el ser del hombre. "¿Qué es el hombre?" es una pregunta que se puede considerar universal. De una u otra manera se da en todas las culturas. Las respuestas, sin embargo, son muchas y diferentes. Sucede lo mismo con la pregunta por el Universo o cosmos. Un mismo Universo que aparece ante nuestros ojos es visto e interpretado de muchas maneras diferentes,

incluso entre los mismos científicos. Qué diferente es la forma en que lo ve un indio navajo, un hindú, un bantú o un judío.

Es evidente que podemos plantear preguntas universales, pero no lo es menos que sólo podemos dar respuestas de valor limitado. La apertura de las preguntas universales ¿existe Dios?, ¿qué sentido tiene el Universo? y ¿qué es el hombre? son preguntas con una apertura tan amplia que toda respuesta se queda siempre corta para cerrar plenamente esa apertura. Toda respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? cierra sólo una parte de su apertura. Todas las respuestas dadas hasta ahora, no sólo en la tradición occidental, sino también en todas las demás culturas conocidas, llenarían esa apertura en un grado muy alto, pero no la cerrarían totalmente. Gracias a ello es posible seguir dando nuevas respuestas por parte de las generaciones y culturas venideras. La historia de las respuestas nunca se cierra, porque la respuesta absoluta no está a nuestro alcance.

La mente humana plantea preguntas fundamentales, que aparecen como idénticas en las diferentes culturas. Lo universal está en la identidad de las preguntas básicas o mejor dicho, en la identidad de estructura de las preguntas básicas, pero nunca en la identidad de respuestas.

La "filosofía perenne" o escolástica medieval creyó tener las respuestas absolutas a esas y a otras muchas preguntas. Hoy esa filosofía ha perdido su autoridad y muy pocos admiten la perennidad y universalidad de sus doctrinas. Un sueño similar lo tuvo la Filosofía Moderna con su diosa Razón; creyó haber alcanzado el "hombre natural" totalmente autosuficiente. Hoy la filosofía postmoderna se encarga de deshacer ese sueño.

Por otra parte, aunque la humanidad alcanzara hoy un consenso sobre los derechos fundamentales, sólo tendría una validez temporal. El consenso habría de ser permanentemente construido. Las culturas evolucionan y las nuevas generaciones también piensan.

La Utopía de T. Moro fue un sueño de convivencia humana para aquel tiempo. Sin embargo, pocos se apuntarían hoy a vivir en aquel "paraíso". ¿Quién estaría hoy dispuesto a vivir en la República de Platón con sus esclavos y su división de clases sociales? ¿A cuántos se les apetecería hoy ser ciudadanos de la Ciudad Feliz de Aristóteles o de la Ciudad del Sol de Campanella? Pues bien, en todos esos sueños sociales había una determinada concepción de los derechos fundamentales del ser humano, concepción que hoy difícilmente se puede compartir por quienes comulgan con los principios de la democracia.

En la Declaración del 48 se alcanzó un consenso de cierto alcance universal. No obstante, ya en el mismo momento de la firma de esa Declaración y de la de los Pactos del 76 quedó en evidencia el carácter limitado de esa universalidad. Y algunos de los derechos recogidos entonces ya carecen de sentido pasado medio siglo.

La Declaración del 48 pretendió, con todo, ser una respuesta absoluta a la pregunta sobre cuáles son los derechos fundamentales del ser humano. En ella se parte del supuesto de que tienen que darse unos derechos fundamentales y universales, idénticos para todos los seres humanos en cualesquiera circunstancias culturales en que estén viviendo, y para todos los tiempos. Se trata una vez más de la ya muy vieja pretensión del hombre de alcanzar la Utopía Final, la Sociedad Perfecta o el Paraíso en la Tierra.

Este supuesto, a su vez, se apoya en otro: el de que es posible dar una definición

del ser humano que tenga un valor universal. Esa sería la definición del "hombre natural". Aún este supuesto se apoya en otro anterior: el de que existe de hecho el "hombre natural", como una realidad concreta, que es separable de toda influencia cultural; que es permanente en su identidad y perfectamente definible.

Pero, si analizamos este supuesto radical de lo que es el "hombre natural", nos encontramos con que se trata de un verdadero mito, eso sí, muy poderoso, del pensamiento occidental. Un mito que hunde sus raíces en el pensamiento griego y que está estrechamente ligado a la filosofía cristiana del hombre.

En la historia de la humanidad hay preguntas y necesidades básicas que permanecen a través de los tiempos. Las respuestas a esas preguntas y la forma de satisfacer esas necesidades han evolucionado constantemente. Y es que todo cuanto el hombre crea está sujeto al paso del tiempo. Lo que hoy parece fundamental mañana puede volverse accesorio.

Otra cuestión es que sintamos la necesidad de vivir *como si* esas respuestas, que son culturalmente relativas, fuesen absolutas. Eso nos da más seguridad, pero a la vez pone de manifiesto el carácter un tanto infantil de nuestro pensamiento. Es más, podemos ver con cierta claridad, a nivel intelectual, el carácter relativo de nuestras convicciones y, sin embargo, a nivel de sentimiento exigir su carácter absoluto. Sucede algo así como lo que le pasa al que está enamorado de otra persona: sabe que tiene sus limitaciones y, sin embargo, se siente ligado a ella con una fuerza que no admite dudas ni razonamientos de ningún tipo; la toma como un verdadero valor absoluto.

Esto sucede al hombre occidental, que vive y siente los Derechos Humanos como valores que no admiten dudas ni relatividad de ningún tipo. Los vive como verdaderos valores absolutos y, como tales, deben ser, según él, universalmente admitidos e impuestos, si fuera necesario. De hecho, ese convencimiento está sirviendo de justificación a múltiples intervenciones de países occidentales en otros pueblos y culturas a los que considera como "Tercer Mundo", como "subdesarrollados", que necesitan ser "convertidos" a la Democracia, aunque sea militarmente y de otras maneras nada democráticas. Dicho de otra manera, la doctrina de los Derechos Humanos, base de la Democracia, se manipula para extenderla de manera antidemocrática. No se respeta la democracia entre culturas y entre países.

De esta manera, la doctrina de los Derechos Humanos se convierte en un nuevo fundamentalismo. Por eso, es importante poner de relieve su relatividad cultural. Sólo si somos conscientes de ella, evitaremos que se la utilice de forma fundamentalista y se la manipule para justificar un nuevo colonialismo por parte de Occidente.

Esta conciencia de su relatividad cultural puede llevar a la reacción relativista: si son relativos, entonces no sirven para nada, entonces no tienen valor real alguno, entonces no merece la pena luchar para que se respeten, etc. Esa reacción es el gran argumento del fundamentalista: cree que si sus valores no son absolutos ya no son verdaderos valores.

Sin embargo, no debe ser así: la conciencia de las limitaciones culturales de todas mis convicciones y creencias no es razón para que yo reniegue de ellas ni deje de sostenerlas con firmeza. Son las que dan sentido a mi vida, son las que me permiten convivir en mi sociedad de la manera más integradora, son las que me llevan a una realización de mi mismo dentro de mi propia cultura. Son, en una palabra,

parte de mis ser y de mi personalidad. Y no tengo por qué renunciar a mi mismo para ser otro. Y no tengo por qué renunciar a mis creencias para entablar un diálogo con los que viven de otra tradición o cultura. Si renuncio, el diálogo ya no sería posible.

Por todo ello, las creencias de mi sociedad y de mi cultura son verdaderas, aunque no sean las *únicas verdaderas*. Precisamente porque son verdaderas y porque no son las únicas verdaderas es posible y necesario el diálogo con otras tradiciones y culturas. El diálogo se imposibilita tanto si uno de los dialogantes renuncia a sus creencias como en el caso de que quiera imponerlas como las únicas verdaderas.

Si se planteasen así las cosas, cuántas guerras se podrían evitar.

### La encarnación de la cultura

Ordinariamente se considera la cultura como un mero revestimiento externo de lo que la persona es por *naturaleza*. Me sorprendió comprobar que filósofos con gran prestigio la entiendan en ese sentido y consecuentemente consideren la Antropología Cultural como una disciplina más bien decorativa, como si en ella no se abordase de manera alguna el ser profundo del hombre. Sin embargo, hay muchas razones de peso para pensar que la realidad no es así. La cultura, sus pautas de comportamiento, puede afectar hasta los mismos genes y entrar a formar parte de su mismo programa biológico.

En la conducta del ser vivo no sólo se da un condicionamiento desde su interior hacia sus actos, sino que también éstos dejan su influencia en el interior del mismo. El ascensor no sólo baja, sino que también sube. Y esto vale incluso en el más puro mecanicismo. La máquina no sólo actúa hacia fuera de sí misma, sino que su trabajo también le cambia a ella misma y sufre desgaste que afecta a su trabajo posterior.

En el caso de los animales nos encontramos con ese tipo de comportamiento que se llama *instinto*. El instinto se suele considerar como un comportamiento innato, heredado biológicamente; un comportamiento casi mecánico, aunque sorprende su capacidad para resolver problemas vitales. Con gran simplismo se responde a la complejidad del comportamiento animal, a su capacidad para resolver dificultades, diciendo que lo hace *por instinto*.

Sin embargo, si preguntamos cuál es el origen de los instintos de cada especie animal y si tenemos en cuenta la doctrina de la evolución biológica, el tema de los instintos se complica. Hay se dice que los instintos son *naturales*, que se nace con ellos. Por eso, son universales a todos los miembros de la especie. La teoría de la evolución afirma que las actuales especies de seres vivos proceden por evolución de otras anteriores. Esto plantea graves problemas.

Cuando surge una nueva especie, ¿de dónde proceden sus instintos específicos? Si se dice que ya están en la especie anterior, entonces hay que decir que la inmensa riqueza de los instintos de todas las especies ahora existentes ya estaban en las anteriores, y los de éstas en sus correspondientes especies anteriores, y así sucesivamente hacia atrás, hacia los primeros seres vivos. Éstos tendrían, por tanto, acumulada en sí mismos toda la sabiduría instintiva de las especies que se derivan de ellos.

En esta hipótesis, los primeros seres vivos, los más simples orgánicamente, ser-



ían los más complejos en cuanto a sabiduría instintiva. Y no sólo eso. La evolución, en lugar de ir de *menos a más*, iría de *más a menos* en lo que a sabiduría instintiva se refiere. Pero esta hipótesis resulta un tanto absurda. Si fuera verdad, los seres vivos habrían evolucionado en dos sentidos inversos: desde el punto de vista orgánico, habrían evolucionado desde los más simples hacia los más complejos; desde el punto de vista de la sabiduría instintiva, lo habrían hecho desde los más complejos hacia los más simples.

Pero hay otra salida, que aquí interesa para la cuestión del carácter natural o cultural de los Derechos Humanos y que avala la tesis de que los hábitos culturales de conducta pueden con el tiempo gravarse en los genes y convertirse así en *naturales*. En esta hipótesis, los instintos tendrían su origen en los hábitos de conducta de los seres vivos. Las experiencias con las que un ser vivo resuelve sus problemas de sobrevivencia y adaptación al medio, a fuerza de repetirse de generación en generación, se llegan a gravar genéticamente y luego ya se transmiten hereditariamente.

En el caso del ser humano, el desarrollo biológico del individuo no está decidido de forma total y cerrada por la *herencia genética*. Esta sólo confiere al hombre una serie de potencialidades las cuales han de actualizarse en su intercambio con el ambiente<sup>10</sup>. El ser humano nace a medio hacer, es un cuasi-aborto, que, para poder compararse con otros animales de su jerarquía en cuanto a grado de desarrollo biológico al nacer, necesitaría continuar un año más de lo que ya está en el vientre de su madre. Ese subdesarrollo y esa indeterminación biológica con que el individuo humano empieza su existencia individual tendrán que ser superadas en una interacción con el medio ambiente. Éste está constituido por los factores físico-geográficos y por los socio-culturales.

La antropóloga M. Mead, por encargo de su maestro Boas, realizó una de sus principales investigaciones precisamente con el objetivo de resaltar la *plasticidad biopsicológica* del individuo humano en relación al condicionamiento cultural de las pautas de conducta. Ha sido una conclusión de su investigación el que la adolescencia como momento tormentoso y difícil de la juventud no es una imposición de tipo biológico, como se creía en Occidente. Esto prueba que es un efecto de educación cultural y prueba también la plasticidad del condicionamiento biológico. Según ella,

los espíritus de esas muchachas (samoanas) no se ven atormentados por conflictos, ni turbados por inquietudes filosóficas, ni poseídos por ambiciones remotas<sup>11</sup>.

En otro de sus importantes estudios psicoculturales (1935) trata del grado de maleabilidad de los sexos en relación al comportamiento que la cultura les propone. No obstante, sus tesis también tienen objetores<sup>12</sup>.

Malinowski asestó un duro golpe al determinismo biológico freudiano con su estudio sobre los isleños trobriand. Toda la construcción freudiana, en cuanto está

---

<sup>10</sup> Hay que tener en cuenta a este respecto las reglas de adaptación al medio de Gloger, de Bergmann y de Allen (Cf. Hohl-Weaver 1985, pp.58-62).

<sup>11</sup>Mead 1949, p. 107.

<sup>12</sup>Cfr. M.Harris 1978, pp. 354s.

basada en la doctrina del “complejo de Edipo”, queda en entredicho tras la descripción y estudio que hace Malinowski de esta cultura trobriandesa, de organización matrilineal y ovunculocal. La figura central de autoridad no es el padre sino el tío materno. La disciplina represiva, por tanto, no tenía su origen en el hombre que monopolizaba sexualmente a la madre de ego. De esta manera, la relación padre-hijo se desligaba de la ambivalencia amor-odio que Freud veía en sus pacientes europeos. Esto prueba el poder de la cultura sobre el factor biológico. La cultura no es, pues, un factor meramente superficial como creían Freud y los suyos. Muchas de las conductas que él consideraba como *naturales* no son tales, sino de origen cultural.

Por otra parte, es una ley general de la evolución el que, cuando un órgano se ejercita, se potencia y se desarrolla, y cuando no se ejercita se atrofia y puede terminar por desaparecer. Ahora bien, el que ciertos órganos se ejerciten o no, se ejerciten de una forma u otra, depende en gran medida del ambiente cultural. Esta influencia es especialmente decisiva en los primeros años de vida, cuando el organismo está aún madurando su estructuración básica.

La prematureidad del hombre recién nacido, y principalmente su cerebro, permite un condicionamiento ambiental en general y, más en particular, cultural, que deja caracteres grabados. Estos pueden ser considerados como cuasi-genéticos, por lo decisivo e indeleble de los mismos en el desarrollo futuro del individuo. La influencia cultural puede alcanzar hasta determinar la formación y también la extinción de razas humanas. Una cultura de costumbres exógamas, por ejemplo, favorece el cruzamiento entre distintas poblaciones y, por tanto, la difuminación de las diferencias raciales. Otra cultura de costumbres endógamas fomentará los cruzamientos consanguíneos y la formación y diferenciación de la población.

Por otra parte, hoy se sabe que el cuerpo humano, como el de otros muchos seres vivos, es en sí mismo un continuo intercambio de materia con el medio que le rodea. En él no se da materia que permanezca a lo largo de toda su vida. Su materia se renueva constantemente. En ese intercambio tiene mucho que ver la cultura concreta en que vive y se desarrolla: hábitos de alimentación, de vestido, de cultivo de plantas y animales; hábitos religiosos, sexuales; costumbres políticas, gustos estéticos, etc. De esta manera, la cultura se hace carne de nuestra carne, materia de nuestra materia. Además, cuando más *natural* es nuestro cuerpo es en el estado de feto (aunque yo padece las influencias de las costumbres culturales de la madre), cuando aún no ha desarrollado sus potencialidades como ser racional y libre. Esas potencialidades se empiezan a desarrollar cuando el niño ya está enculturizado en gran medida.

Esa enculturización se hace especialmente evidente en la manipulación biológica de la que hoy es o puede ser objeto el mismo ser humano. La ciencia y la técnica modernas hacen al hombre sentirse no ya un mero producto de la evolución, sino responsable de su desarrollo futuro. No sólo padece esa evolución, sino que él mismo la puede dirigir en gran medida. Son ejemplos de este poder del hombre sobre su propio desarrollo la intervención médica contra las enfermedades, la manipulación atómica, la eugenesia, etc. La genética en general está alcanzando unas posibilidades insospechadas, hasta tal punto que tiene ya en sus manos el poder de realizar combinaciones genéticas probablemente nunca ensayadas hasta ahora por la Naturaleza en su historia. Por todo ello, hay que decir que, para bien o para mal, el hombre tiene cada vez más en sus manos el porvenir de su propio

desarrollo, no sólo cultural, sino también biológico. El poder de la acción cultural sobre lo *natural-biológico* es cada vez mayor.

Lo natural es así cada vez más profundamente enculturizado. La cultura deja sus huellas en la naturaleza y muchas de ellas se hacen permanentes de manera que pasan a formar parte de la herencia biológica.

Tendemos a interpretar como *naturales* aquellas pautas de conducta que se han convertido en hábitos tan arraigados que los consideramos como parte de nuestra misma naturaleza. Tan es así que, cuando nos asomamos a otras culturas y observamos hábitos muy distintos e incluso contrarios, nos causan gran extrañeza. En las tribus árabes preislámicas, por ejemplo, se practicaba el infanticidio femenino. De las niñas que nacían se eliminaban aquellas que no fuesen indispensables para ser madres. En la vida del desierto se convertían en una carga para la familia. "Hoy se llamaría a esa conducta violencia de género". Entre los esquimales se dejaba morir de frío a los ancianos dentro de un iglú cuando ya no eran capaces de masticar la carne cruda por sí mismos. Era una forma de eutanasia. Esos dos hechos fueron considerados por los occidentales como verdaderos y bárbaros homicidios, como algo *antinatural*. Hoy en Occidente, sin embargo, se legaliza sin ningún escrúpulo el aborto (otra forma de infanticidio que abarca a niños y a niñas) y la eutanasia se va abriendo camino.

Los hábitos de conducta pueden llegar a interiorizarse de tal manera que nos parezcan *naturales* y consecuentemente creamos que tienen que ser universales. Pero este error no es insalvable. El camino más eficaz es la información intercultural. Asomarse a otras culturas sin aires de superioridad, sin actitud etnocentrista, nos hará tomar conciencia de muchos de nuestros errores. La *Declaración de Derechos Humanos* peca toda ella de este error al presentarlos como "inalienables" e "innatos", lo que equivale a *naturales* y, por tanto, inmutables y universales.

No hay que confundir la *cultura naturalizada*, que tiene un origen histórico y que varía de unas culturas a otras, con lo que es propiamente la naturaleza. Esta es, a mi entender, una de las principales razones de por qué el hombre occidental cree que su Declaración de los Derechos Humanos tiene que tener un valor universal y de por qué cree que esos derechos son *naturales*. Le son tan familiares, los lleva metidos tan dentro de su "sentido común", que los considera como constitutivos de su propio ser.

Para comprender esto hay que tener en cuenta los estudios sobre *personalidad básica y desarrollo* llevados a cabo por antropólogos como A. Kardiner, M. Mead y otros<sup>13</sup>. Según estos estudios, los patrones que dirigen la educación infantil se gravan de tal manera que marcan rasgos fundamentales en la personalidad de los adultos. La educación va construyendo lo que N. Hartmann llama "espíritu objetivo", distinto del "espíritu subjetivo" y del "espíritu objetivado". Es algo así como el *saber previo social*, que forma parte importante del *saber previo individual*. Destacados autores de Psicología Evolutiva, como Piaget, ponen de relieve la enorme importancia que tiene la educación infantil en el desarrollo posterior de la personalidad del adulto, en su forma de sentir y pensar.

El *ethos* o forma de sentir y pensar de cada pueblo se construye históricamente y se asimila por la educación desde que se nace. Se interioriza de tal manera que se

<sup>13</sup> Cf. J. A. de la Pienda, 1997, pp. 67-70; A. Hoebel y Th. Waver, 1985, pp. 328-336.

convierte en el *sentido común* y en *lo natural* para los miembros de ese pueblo. Los Derechos Humanos pertenecen al *ethos* del pueblo occidental, que tiende a considerarlos como *naturales*. Sin embargo, el análisis antropológico pone de manifiesto que no son tales, sino que tienen un origen histórico muy concreto y que su validez no sobrepasa las fronteras del *ethos* del hombre occidental.

Ello explica por qué es tan difícil traducirlos a ciertas lenguas no occidentales. Son demasiados y demasiado profundos los presupuestos que subyacen en la redacción de esos derechos en lenguas occidentales como para que puedan ser traducidos a otras lenguas y mucho menos para que puedan ser debidamente comprendidos. Su comprensión por parte de otros pueblos exige un cambio de mentalidad de tal envergadura que no siempre resulta posible y aceptable.

Las normas éticas, jurídicas, religiosas, políticas, etc., son *para* vivir en sociedad. Su objetividad tiene su fundamento en la sociedad. Sin sociedad no hay ni ética, ni derechos ni tipo alguno de normas de convivencia simplemente porque no hay convivencia. Si son normas para la convivencia social es lógico que vengan de la sociedad misma, que vive en unas circunstancias físicas y culturales muy concretas; vive de unas creencias compartidas muy concretas, creencias básicas que son inspiradoras últimas de sus normas de convivencia

En el caso de los derechos hay que decir que su fundamento antropológico último es lo que Kant llama la *insociable-sociabilidad* del ser humano. Si el hombre no fuera insociable *por naturaleza* no desarrollaría derecho alguno. ¿Para qué servirían? Pero la insociabilidad tampoco generaría derechos si a la vez el hombre no fuera sociable también por naturaleza. Tiene que vivir en sociedad. No puede sobrevivir de otra manera. Para poder compaginar la insociable-sociabilidad de cada uno con la de los demás no tiene más remedio que desarrollar tablas de derechos y deberes. El desarrollo concreto de los mismos lo hará dependiendo de las circunstancias físicas y culturales en las que le toque vivir.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Harris, M. (1978): *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Siglo XXI. Madrid.
- Hoebel, A. y Weaver, Th. (1985): *Antropología y experiencia humana*. Edic. Omega. Barcelona.
- Mbiti, J. (1991): *Entre Dios y el tiempo*. Edit. Mundo Negro. Madrid.
- Mühlhäuser, P. (1994): "Salvad Babel", en *El Correo de la UNESCO*, febrero.
- Ortega y Gasset, J., (1964): *Meditaciones de la técnica*. Revista de Occidente. Madrid.
- Pienda, J. A. de la, (1982): *Antropología Trascendental de Karl Rahner*. Servicio de Publicaciones. Universidad de Oviedo.
- (1985): *El sobrenatural de los cristianos*. Edit. Sígueme. Salamanca.
- (1997): *La educación y sus factores*. Servicio de Publicaciones, Universidad de Oviedo.
- (1998): *El problema de la religión*. Edit. Síntesis. Madrid.
- Whorf, B. (1956): *Language, Thought, and Reality*, Nueva York. Wiley. Versión castellana: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barral. Barcelona, 1971.

Jesús Avelino de la Pienda

## REFLEXIONES EN TORNO A LA TESIS DE LA “INCORREGIBILIDAD” CULTURAL.

Verdad, identidad y cultura en la obra de Charles Taylor

Santiago Bellomo. Universidad Católica Argentina

**Resumen:** La propuesta de Charles Taylor aboga a favor de la corregibilidad de los discursos culturales, tanto en términos de su verdad intrínseca, cuanto en lo que respecta a los procesos formales que los sostienen. Su pensamiento se articula sobre una «concepción interpretativa» que establece que nuestra comprensión de la realidad se funda en una experiencia originaria de contacto con el mundo pre-objetivo. Esta experiencia se configura en sintonía con nuestra propia identidad y forma de vida. Ella se despliega a partir de nuestras auto-interpretaciones que, a su vez, remiten a «evaluaciones fuertes» por las que nos identificamos con ciertos aspectos de la realidad a los que consideramos dignos de valoración, todo ello en el marco de un horizonte cultural a partir del cual cobran sentido. Esto no le impide, sin embargo, apelar a un realismo no prescriptivo ni problemático, en función del cual pretende sostener – asentado en la tradición hermenéutica – la posibilidad de una corregibilidad que no resigne el carácter «vinculado» de nuestro conocimiento.

**Abstract:** Charles Taylor’s proposal upholds corrigibility of cultural discourses, not only in terms of formal procedures that sustain them, but also in terms of their intrinsic truth. His thought is based upon a «significance view» which states that our understanding of reality is founded on an original experience of contact with the pre-objective world. This experience is configured in tune with our own identity and way of life. It arises from our self-understanding which, in its turn, refers to «strong valuations» by which we identify ourselves with some aspects of reality that we consider worth of value, within the framework of a cultural horizon that makes them meaningful. Nevertheless, this does not prevent him from invoking a non prescriptive, unproblematic realism, in stance of which he pretends to hold – settled on the hermeneutical tradition – the possibility of a corrigibility which does not deny the «embedded» condition of our knowledge.

El avance de la filosofía contemporánea ha generado un profundo replanteo de las teorías concernientes a la identidad personal, fundamentalmente en el campo de la psicología. También ha promovido el desarrollo de una más lograda visión respecto de las relaciones que existen entre identidad y cultura pues, si la identidad tiene que ver con el lenguaje (el mío, y el de otros), también tiene que ver con la cultura, con sus prácticas, valoraciones y significaciones. Ello en la medida en que se asuma que todo lenguaje articulado cobra inteligibilidad en el marco de un horizonte de sentido subyacente, tal como ha sido expresado por numerosos referentes de la tradición hermenéutica. En este marco, el pluralismo contemporáneo se ha propuesto convertirse en un custodio de la diversidad cultu-

ral, en aras de promover la defensa de la dignidad personal. No se trata sólo de preservar culturas, sino de respetar identidades personales, que encuentran su sustento y razón de ser en el marco de dichas culturas.

Ahora bien, desde el punto de vista filosófico, esta custodia puede realizarse atendiendo a diferentes supuestos, según cuál sea el modelo conceptual que se utilice para describir las relaciones entre distintas culturas. ¿Son ellas *incoregibles*<sup>1</sup>, en el sentido de que sus diversas manifestaciones admiten ser discriminadas o jerarquizadas en términos de su verdad o falsedad? ¿O son, por el contrario, *coregibles*, pudiéndose establecer la superioridad o inferioridad de alguno de sus rasgos respecto de los de otras culturas? El pensamiento contemporáneo parece haber desarrollado diversas respuestas a estos interrogantes. A continuación presentaré una descripción muy general de las cuatro posibles posiciones que suelen adoptarse al momento de describir las relaciones entre culturas, para concentrarme en la propuesta que Charles Taylor formula en esta materia. Soy consciente de que, por razones de espacio, el desarrollo propuesto adolecerá de imprecisiones, dado su carácter genérico y abstracto, y que no hará justicia a los matices y variaciones que ineludiblemente podrían enriquecer el debate. De todos modos, considero que contribuye a echar luz sobre asuntos habitualmente ríspidos y de gran complejidad.

#### a) La tesis de la incorregibilidad absoluta:

La tesis de la *incorregibilidad absoluta* descansa sobre el supuesto de que no existen culturas o manifestaciones culturales mejores que otras, por lo que no puede una de ellas pretender corregir a las otras sobre bases legítimas. Y ello en virtud de que no es posible establecer criterios transculturales o supra-culturales que sirvan para determinar qué se entiende por “peor” o “mejor”. Tal parece ser la visión de Derrida o Foucault, como de muchos otros representantes del neonietzscheanismo contemporáneo. En definitiva, si el discurso personal no puede trascender las propias determinaciones culturales que lo configuran, cualquier pretensión de ponderar objetivamente, y a partir de ello jerarquizar las argumentaciones propuestas, resulta inviable.

Esta imposibilidad, lejos de ser vista por los defensores de la incorregibilidad como una pérdida, se convierte en garantía de tolerancia. Pues, en la medida en que me desligo de cualquier pretensión de verdad respecto de mi propia cosmovisión cultural, cobran legitimidad plena los otros discursos inconmensura-

---

1 El concepto de *incorregibilidad* puede ser tomado como sinónimo de *inconmensurabilidad*, aunque aquí he preferido utilizar el primer término dado que la noción de corregibilidad – como su contrario – admite grados. Una teoría podrá ser considerada corregible o incorregible bajo un determinado aspecto, y no necesariamente bajo otro. Este es el sentido que Charles Taylor da al término en «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», en S. Holtzman and C. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Roulledge & Kegan Paul, London: Boston & Henley, 1981, p. 191. Postula explícitamente la noción de «tesis de incorregibilidad» en «Comprensión y etnocentrismo» (*La libertad de los modernos*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2005, p. 209). La noción de inconmensurabilidad, en cambio, parece remitirnos a la dificultad para conciliar una teoría con otra, tomadas cada una de ellas como un todo, e independientemente de cuál sea su grado de verdad intrínseca. Taylor claramente se opone a esta posibilidad.

bles. “Incorregibilidad” se convierte en sinónimo de pluralismo y tolerancia. Tal es el caso, por ejemplo, de Michel Onfray, quien considera que el *cinismo* de la antigüedad griega constituye el ejemplo a seguir al momento de orientar nuestros juicios respecto de lo diverso<sup>2</sup>. Es el caso también de Gianni Vattimo, quien, con su defensa de la *sociedad transparente*<sup>3</sup>, nos previene contra el surgimiento de discursos que tengan pretensiones de verdad. Los autores antes mencionados, en más o en menos, nos invitan a reparar en el carácter *fabuloso* – en sentido nietzscheano – de nuestros discursos.

#### b) La tesis de la incorregibilidad relativa:

La tesis de la *incorregibilidad relativa* representa una prerrogativa a favor de la “incorregibilidad material” en un marco en el que se busca promover la “corregibilidad formal”. En otros términos, pretende defender la incorregibilidad relativa a los contenidos de verdad pero nos invita a mejorar los procesos formales de discusión intercultural, que evidentemente deben estar sujetos a normas y criterios rigurosos, y pueden ser corregidos.

Dicha posición, representada entre otros por Habermas, parte también del supuesto de que no es posible trascender las categorías histórico-culturales ni adquirir criterios de validación extrínsecos para los propios juicios. La inteligibilidad de los discursos individuales es dependiente de las prácticas lingüísticas comunitarias sobre los que éstos se apoyan. Sin embargo, postula que es legítimo y deseable dirigir y enmarcar los intercambios bajo una serie de recursos formales que garanticen la validez del procedimiento y nos permitan acceder a la “verdad”, concebida como una *aceptabilidad racional* resultante de una «idealización de las condiciones de justificación»<sup>4</sup>. Nuestra misma naturaleza racional y social nos exige el respeto de estos criterios formales, sin cuyo cumplimiento nuestro discurso quedaría de suyo invalidado para la discusión, y la posibilidad de una convivencia democrática expuesta al fracaso. Se trata, pues, de un criterio «procedimental» y no «sustantivo», en la medida en que se subsume la discusión relativa a los contenidos de verdad, a la de los procesos de gestación de la articulación, único campo corregible.

La posición de Rorty, aunque muy distante de la de Habermas en algunas cuestiones sustanciales, también parece afiliarse a la tesis de la corregibilidad formal. Para él, la incorregibilidad no es sostenible, pero tampoco la pretensión de verdad y universalidad del discurso que intenta defender Habermas. Las correcciones que hacemos sobre nuestros procesos de argumentación no nos conducen al alcance de esta pretendida verdad, mucho menos concebida como universalmente válida. Sólo contribuyen a «justificar» mejor nuestras posiciones para hacerlas más razonables<sup>5</sup>, motivo por el cual bien podría incorporarse a

2 Onfray, Michel, *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*, Bs.As., Paidós, 2002, p. 32.

3 Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1996, (2ª. Impresión), p. 81.

4 Cf. Richard Rorty/Jürgen Habermas, «Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?»; Bs.As.: Amorrortu, 2007, p. 119.

5 «Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?», p. 11/2.

Rorty en la nómina de los defensores de la *incorregibilidad absoluta*<sup>6</sup>.

#### c) La tesis de la corregibilidad absoluta

En realidad, esta tesis no parece encontrar mucho calce en la discusión filosófica contemporánea, siendo más bien atribuible a los defensores de posiciones etnocéntricas<sup>7</sup>, o a ciertas argumentaciones ideológicas que conciben la posibilidad de que el hombre acceda a una instancia inmediata e incontaminada de encuentro con la realidad. Mientras que en las dos posiciones anteriores, se parte del supuesto de que la inteligencia no puede acceder al conocimiento de lo *en sí*, de las cosas “tal cual son”, la tesis de la corregibilidad absoluta parece aferrarse a la idea absolutamente contraria, de que el propio discurso es capaz de trascender su situación histórica y cultural, para alcanzar una comprensión del mundo que tenga validez “supra-cultural”. En tal sentido, dicho discurso se encontraría en mejores condiciones de explicar la realidad que otras aproximaciones contaminadas por la incidencia de discursos culturales erróneos.

#### d) La tesis de la corregibilidad relativa

Esta posición, que es la atribuible al pensamiento de Charles Taylor, se inclina por promover la corregibilidad, tanto en términos materiales como formales. Parte del reconocimiento del innegable papel que juegan las categorías históricas en la comprensión de la realidad y suscribe, incluso, a la suposición de que el ser humano no es capaz de trascenderlas para acceder a una “visión absoluta” (por utilizar una expresión que él toma de Bernard Williams), una verdad que pueda establecerse como criterio externo de validación de los juicios y valoraciones culturales<sup>8</sup>. No en vano utilizo aquí la palabra “juicios”, porque lo corregible

---

6 Rorty mismo declara su simpatía respecto de los pensadores antimetafísicos posmodernos que Habermas critica, al establecer que “la indagación nunca trasciende la práctica social” («Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?»; p. 29), pero al mismo tiempo busca alejarse de ellos rechazando la inconmensurabilidad absoluta (p. 60). No logra sustraerse, a mi juicio, de la inercia hacia la incorregibilidad, en la medida en que los criterios según los cuales puede decirse que una justificación es válida o inválida tampoco logran trascender la esfera de lo cultural, cosa que sí sostiene Habermas.

7 Algunos autores tienden a identificar el etnocentrismo con el «contextualismo» o relativismo cultural propio de los defensores de la incorregibilidad absoluta, mientras que aquí lo utilizo para referirme al que resulta de una defensa de la corregibilidad absoluta. Se trata, en cualquier caso, de una distinción conceptual, en la medida en que resulta posible reconocer la existencia de un *etnocentrismo relativista* y un *etnocentrismo absolutista*, según cuáles sean los supuestos filosóficos asumidos.

8 El concepto de *objetividad* representa – para Taylor – el carácter de ciertas afirmaciones que son formuladas bajo los criterios de racionalidad instrumental moderna. El pensamiento moderno se articula, en líneas generales, bajo el paradigma de la “desvinculación”. Esta desvinculación se gesta en cuatro niveles o grados sucesivos: 1) la asimilación del acto cognoscitivo a la tarea de construir representaciones internas que sean fieles a la realidad externa (concepto que será designado más adelante como “pintura mediacional”), 2) la búsqueda de los procedimientos adecuados que garanticen que dicha construcción se realizará en forma adecuada (concepción procedimental), lo que deriva en un primado absoluto de la ciencia epistemológica por sobre la ontología, 3) la consecuente postulación de un



para Taylor no es la cultura en su conjunto, sino tal o cual manifestación particular de la misma, lo que conlleva la idea de que todas las culturas son perfectibles bajo algún determinado aspecto. En los párrafos que siguen, procuraré hacer una descripción sucinta de los principios sobre los que se asienta esta posición tayloriana.

### Fundamentos de la concepción de Charles Taylor

El pensamiento de este pensador canadiense se inscribe claramente dentro de la tradición hermenéutica de la que él mismo se siente formando parte<sup>9</sup>. En tal sentido, reafirma la centralidad del lenguaje en la vida humana, insistiendo en la estrecha filiación que existe entre nuestra capacidad de pensar y nuestra capacidad de articular expresiones lingüísticas. No podemos pensar sin estas expresiones. En otras palabras, el lenguaje es constitutivo del pensamiento, es su *expresión* (en sentido romántico)<sup>10</sup>. Del mismo modo que la sonrisa constituye parte esencial del «estar alegre», y no es un mero resultado posterior de mi estado de alegría, el lenguaje es también manifestación del pensar humano, lo pone en existencia, y no es el resultado material de un acto previo no-lingüístico.

Así como el lenguaje no se reduce a la simple sumatoria de palabras aisladas, tampoco se circunscribe a lo expresado conscientemente. El lenguaje hablado está inmerso en un universo simbólico, culturalmente enmarcado y gestado, a partir del cual adquiere significación lo dicho. Siguiendo en esto a Heidegger, Taylor nos recuerda el carácter subsidiario de nuestras articulaciones racionales individuales. Ellas cobran sentido por referencia a un *trasfondo* del que se

---

determinado modo de proceder racional (generalmente, el ligado a la ciencia natural) como el modo natural de operar de la razón humana (ontologización del procedimiento) y 4) la eliminación de los contextos intencionales que acompaña la concepción instrumental del saber, vale decir, la subestimación de lo subjetivo-no-matematizable, y su pérdida de significatividad en la búsqueda de la verdad científica. Taylor enuncia estos principios de modo no sistemático en diversos artículos, de entre los cuales se destacan: «Interpretation and Sciences of Man» (1971), «What is involved in a genetic psychology» (1971), «Language and Human Nature» (1978), «Theories of Meaning» (1980), «Overcoming Epistemology» (1987), «Rorty in the Epistemological Tradition» (1990), «Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein» (1991), «The Importance of Herder» (1991), «Heidegger, Language and Ecology» (1992), «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture» (2004), entre otros. En este trabajo enunciaremos los títulos en castellano de todos aquellos textos que se encuentren traducidos.

9 La posición más influyente en su pensamiento parece haber sido la de Heidegger, a quien cita en numerosas oportunidades, y a quien dedica varios de sus mejores artículos. Cf. «Self-Interpreting Animals», en *Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 5ª. Reimp., p. 76; «Heidegger, el lenguaje y la ecología», en *Argumentos Filosóficos*, p. 173; «Lichtung y Lebensform: paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», en *Argumentos Filosóficos*, p. 91, entre otros. Su adhesión a la hermenéutica puede ser recogida en otros artículos: cf. *Philosophical Papers I*, p. 4, 45, 122.

10 «Heidegger, el lenguaje y la ecología», p. 144; Cf. también «La acción como expresión», en *La libertad de los modernos*, p. 81, «El lenguaje y la naturaleza humana», en *La libertad de los modernos*, p. 40/1.

nutren de inteligibilidad<sup>11</sup> y al que “damos por sentado cuando acuñamos expresiones”<sup>12</sup>. Dicho trasfondo constituye un horizonte de inteligibilidad situado geográfica e históricamente, lo que implica que no podemos “salirnos” de nuestras categorías culturales para pensar las cosas en términos absolutos, al menos, no en una primera aproximación<sup>13</sup>. No es posible lograr lo que, en términos de Thomas Nagel, puede llamarse “la visión de ningún lugar”<sup>14</sup>.

Al enfatizar el carácter *vinculado* o *situado*<sup>15</sup> de nuestro acceso al mundo, Taylor no parece estar más que convalidando la teoría de la incorregibilidad o inconmensurabilidad. Si, efectivamente, estamos imposibilitados de despojarnos de nuestras configuraciones culturales al momento de acceder al conocimiento del mundo, ¿en qué medida podremos realmente asimilar y comprender lo diverso en cuanto tal?

Para poder superar esta natural inercia hacia la incorregibilidad, Taylor nos invita a reparar en el carácter subsidiario de nuestras articulaciones teóricas e, incluso, valorativas relativas al mundo que nos rodea. En efecto, ellas se conforman sobre el *humus* de un encuentro originario del hombre con el mundo que, conforme lo establece la tradición hermenéutica, Taylor designa con el nombre de «precomprensión» [*pre-understanding*]<sup>16</sup> o también, «conocimiento tácito» [*Tacit Knowing*]<sup>17</sup>. Se trata de una instancia que es anterior a toda predicación, y que nos conecta con un mundo “pre-objetivo”<sup>18</sup>, una esfera del ser a la que se accede – según Taylor – en el contexto de dos mediaciones:

### 1.- La condición encarnada del agente:

La precomprensión originaria se desarrolla bajo los límites y alcances

---

11 «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 108; «La importancia de Herder», en *Argumentos Filosóficos*, p. 125.

12 «La importancia de Herder», p. 128.

13 La posibilidad y legitimidad del pensar “objetivamente” no está negada en el pensamiento de Taylor, pero constituye un movimiento secundario y derivado del pensar originario que es un pensar *vinculado*, propio de un agente encarnado (Cf. Especialmente «What is Involved in Genetic Psychology?», en *Philosophical Papers I*; p. 150ss.).

14 Cf. T. Nagel, *The View From Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986. Taylor hace referencia en numerosas oportunidades a este autor, a quien cita explícitamente en «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 97.

15 Su descripción más detallada puede encontrarse en *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 176ss. Cf. también «La superación de la epistemología», en *Argumentos Filosóficos*, p. 26.

16 «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 101/2. Conceptos semejantes son desarrollados en su «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture», en Taylor Carman and Mark B. N. Hansen (eds.), «The Cambridge Companion to Merleau-Ponty», New York: Cambridge University Press, 2005; p. 35, o en su «Ethics and Ontology», *The Journal of Philosophy*, 100[2003], p. 313.

17 «Cognitive Psychology», en *Philosophical Papers I*, p. 188.

18 Michael Kullman; *Charles Taylor: The Pre-Objective World*, publicado en *Review of Metaphysics* (1958).

que nos otorga nuestra naturaleza corporal. En efecto, la situación del hombre en el mundo está configurada por lo que Taylor –siguiendo principalmente a Merleau-Ponty– define como la condición de «agentes encarnados» [*Embodied Agents*]<sup>19</sup>.

Al afirmar que el sujeto es un agente encarnado no se está afirmando que el ser sujeto sea causalmente dependiente de ciertas características corporales, como son, su dependencia del buen funcionamiento de la visión, por ejemplo<sup>20</sup>. El ser cuerpos configura de una determinada manera toda nuestra aproximación originaria a un mundo que aparece “conformado por la encarnación en el sentido de que el modo de experimentar o vivir el mundo es esencialmente el de un agente con su particular tipo de cuerpo”<sup>21</sup>. Se trata, en efecto, de una aproximación que tiene una estructura orientativa, un arriba y un abajo, un primer plano y un segundo plano. Más aun, captamos una direccionalidad del campo que está esencialmente relacionado con cómo actuamos y estamos. El campo perceptivo originario representa, por tanto, un campo potencial de acción<sup>22</sup>. Nuestro cuerpo es un cuerpo que acciona sobre el mundo<sup>23</sup>. Por esta razón «nuestra percepción del mundo está estrechamente vinculada con nuestro saber cómo lidiar con él, con la consciencia de un entorno que es inseparable de nuestro *savoir-faire*»<sup>24</sup>.

Nuestra inmediata aproximación a la realidad se encuentra, por tanto, *mediada*<sup>25</sup> por nuestra constitución corporal. En cuanto tal, nos remite fuertemente a significados cuya naturaleza supera lo meramente conceptual, en la medida en que guarda referencia a los intereses y necesidades que presumiblemente tenemos como agentes: “nuestro trato habitual con el mundo no es conceptual” –

---

19 “Lo que descubrimos y que subyace a nuestras representaciones del mundo –el tipo de cosas que formulamos, por ejemplo, en frases declarativas– ya no es representación, sino una cierta captación del mundo que tenemos en tanto que agentes en él (...) La idea de que nuestra comprensión del mundo está basada en nuestras relaciones con él equivale a la tesis de que tal comprensión no está, en última instancia, basada totalmente en representaciones, esto es, en imágenes identificables con independencia de lo que figuran” («La supe-  
ración de la epistemología», p. 32/3).

20 «La validez de los argumentos trascendentales», en *Argumentos filosóficos*. p. 45.

21 «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 92.

22 «La validez de los argumentos trascendentales», p. 46ss.

23 «La validez de los argumentos trascendentales»; p. 48ss. Cf. también *Hegel y la Sociedad Moderna*, México: FCE, 1983, p. 58 y 87..

24 Review of «The Primacy of Perception: And Other Essays on Phenomenological Psychology, The Philosophy of Art, History and Politics», de Maurice Merleau-Ponty, publicado en *The Philosophical Review*, Vol. 76, N°1, (Jan., 1967); p. 115.

25 Para una correcta comprensión del pensamiento de Taylor, no debe interpretarse este carácter *mediado* en términos de la incorporación de una instancia intermedia entre pensamiento y realidad. Esta última acepción del término mediación es la asumida por la racionalidad representacionista moderna, y es fuertemente criticada por Taylor, como habré de mostrar sobre el final de esta exposición. La mediación aquí comporta el sentido hegeliano de la “encarnación” o “expresión” que posibilita la manifestación reflexiva (Cf. «El lenguaje y la naturaleza humana», «La acción como expresión», y fundamentalmente su *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975).

nos advierte Taylor<sup>26</sup>. Lejos de afilarse a una posición irracionalista, la expresión pretende reflejar la necesaria integración que existe, de hecho, entre la dimensión cognitiva y la emocional de nuestro encuentro originario, y que surge de nuestra situación de *vinculación* con las cosas. Este rasgo permite que podamos atribuir verdadero *significado experiencial*<sup>27</sup> a lo que nos ocurre, y no un mero significado teórico. Por esta razón Taylor prefiere – en ocasiones – referirse a esta precomprensión originaria bajo el nombre de «proto-interpretación» [*proto-interpretation*]<sup>28</sup>, para minimizar su eventual sesgo intelectualista.

## 2.- La mediación cultural

A esta mediación ligada a nuestro carácter encarnado y activo, se suma otra, que tiene que ver con la dimensión lingüística sobre la que se apoyan nuestros discursos y, en general, nuestra existencia misma. Pues, evidentemente, la precomprensión se gesta sobre el ya mencionado trasfondo, a partir del cual las cosas adquieren relevancia y significación. Está, pues, «fundada» sobre un trasfondo, un *horizonte* o *marco* que le precede, y que no sólo está conformado por expresiones lingüísticas, sino también por aquellas valoraciones y prácticas comunitarias en torno a las que se desenvuelve la acción humana<sup>29</sup>. El trasfondo tiene, pues, naturaleza *dialógica* en la medida en que está forjado en el espacio intermedio que se introduce en una comunidad que habla, siente y actúa a instancias de él. Pero él mismo es, a la vez, nutrido y modificado a partir del aporte de las acciones, valoraciones y articulaciones de los individuos<sup>30</sup>.

En el pensamiento de Taylor, adquieren especial relevancia las prácticas comúnmente asumidas por un grupo social, en tanto y en cuanto están ligadas siempre a una valoración de la realidad. Según el decir de Wittgenstein – a quien Taylor sigue en este punto – los valores culturales están «hechos carne» bajo la forma de normas que regulan nuestros comportamientos. Esta encarnación recibe en su obra el nombre de *habitus*<sup>31</sup>: se trata de un sistema de disposiciones duraderas y transferibles; disposiciones a comportarse corporalmente, a actuar, por

---

26 “*Ordinary coping is not conceptual*”, «What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», publicado en M. Wrathall and J. Malpas (eds.), *Heidegger, Coping and Cognitive. Essays in Honour of Hubert L. Dreyfus*, Cambridge: MIT Press, 2000, Vol. 2, p. 119. El término *coping*, derivado del verbo *cope* [“habérselas con”, “tratar”, “lidiar”] tiene un uso muy específico en Taylor, que remite fuertemente al concepto heideggeriano de “a la mano”.

27 Las cosas se nos presentan como portadoras de *propiedades sujeto-referenciales* en la medida en que su verdad acontece a partir de esta experiencia originaria en la que el sujeto está involucrado esencialmente. Son *experience-dependent*. («Self Interpreting Animals», p. 51ss).

28 «La interpretación y las ciencias del hombre», en *La libertad de los modernos*, p. 159.

29 *Fuentes del yo*, p. 43, 93.

30 «La importancia de Herder», 140. Cf. También «Seguir una regla», en *Argumentos Filosóficos*, p. 230ss.

31 «Seguir una regla», p. 237. Cf. también «What’s Wrong with Foundationalism?: Knowledge, Agency, and World», p. 122. La noción de *habitus* es tomada de Bourdieu, y no debe ser asimilada a su acepción aristotélica tradicional.

ejemplo, o a estar o a gesticular de una determinada forma. Este trasfondo multidimensional (de predicaciones, valoraciones y prácticas) conforma la segunda mediación que opera en la aproximación originaria del hombre con la realidad.

### La comprensión articulada de lo inarticulado

De esta proto-interpretación originaria se nutre nuestra actividad enunciativa o predicativa. La comprensión acerca del mundo y del hombre se enraíza en esta instancia previa de la precomprensión que tiene naturaleza fundante, al mismo tiempo que, como se ha visto, también presenta un carácter fundado. Al intentar comprender, desarrollando nuestras articulaciones, intentamos expandir la frontera de lo lingüísticamente configurado, llevando a la consciencia reflexiva aquello que le precede no sólo temporal, sino ontológicamente. La formulación [*formulation*]<sup>32</sup> tiene mucho que ver con esta tarea de dibujar fronteras entre lo conocido y lo por conocer, fronteras que están en permanente expansión y son, según el decir de Taylor, “porosas”<sup>33</sup>.

A través de la comprensión hacemos mucho más que construir representaciones: atribuimos significado a la realidad. La comprensión tiene, por tanto, una dimensión proyectiva<sup>34</sup> o productiva, además de reproductiva. Gracias a ella conferimos sentido (*meaning*) a los acontecimientos y hechos que nos rodean:

El lenguaje transforma nuestro mundo, usando esta última palabra en un sentido claramente derivado de Heidegger. No estamos hablando del cosmos, de ahí fuera, que nos precede y es indiferente a nosotros, sino acerca del mundo de nuestros compromisos, incluyendo todas las cosas que incorporan un significado para nosotros. De modo que podemos reformular la concepción constitutiva afirmando que el lenguaje introduce nuevos significados en nuestro mundo: las cosas que nos rodean se convierten en portadoras potenciales de propiedades; pueden tener un nuevo significado emocional para nosotros (...). Esto implica, entonces, atribuir un papel creativo a la expresión. Llevar las cosas al habla no significa simplemente hacer externamente disponible lo que ya está ahí. Hay muchos actos de habla banales en los que esto parece que está implicado. Pero el lenguaje como un todo debe implicar algo más, porque también es apertura a posibilidades que, en su ausencia, no estarían ahí<sup>35</sup>.

De ahí que Taylor designe a su teoría con el nombre de «concepción in-

---

32 «Theories of Meaning», en *Philosophical Papers I*, p. 256/8. «The Person», en M. Carrithers, S. Collins & S. Luke (eds.), *The Category of Person*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, p. 272.

33 «What’s Wrong with Foundationalism. Knowledge, Agency and World», p. 117.

34 «Heidegger, el lenguaje y la ecología», p. 154ss.

35 «Heidegger, el lenguaje y la ecología», p. 151.

terpretativa» [*significance view*]<sup>36</sup>. Para lograr la comprensión, en definitiva, es preciso interpretar el mundo, recogiendo aquellas condiciones de la realidad que se nos presentan como portadoras de mayor o menor «relevancia» [*import*]<sup>37</sup>. Dicha relevancia dependerá no sólo de la naturaleza intrínseca de los acontecimientos, sino de la significación que ellos tengan para nosotros. Pero esta significación, a su vez, estará relacionada en gran medida con los intereses y necesidades derivados de nuestra condición de agentes encarnados, por un lado, y con el carácter dialógico-cultural del trasfondo sobre el que se despliegan nuestras articulaciones, por otro.

### La identidad y la comprensión

Hasta aquí, el pensamiento de Taylor no ofrece novedad respecto de los referentes principales de la hermenéutica filosófica que le preceden. Su principal aporte tiene que ver con el lugar que él otorga a la identidad en esta importante búsqueda de comprensión del mundo. Pues, si la comprensión de la realidad surge a partir de una vinculación encarnada, activa y socialmente vinculada, tiene que ver indudablemente con nuestra propia manera de hallarnos instalados en el mundo. Tiene relación con lo que, siguiendo a Wittgenstein, Taylor llama nuestra “forma de vida”<sup>38</sup>. En efecto, dicha forma de vida configura de alguna manera las interpretaciones que hacemos respecto de la realidad circundante. En otras palabras, vemos el mundo en función de cómo vivimos en él.

No tengo oportunidad aquí de exponer los detalles de la teoría tayloriana relativa a la identidad. Existe un aspecto de ella que guarda relación con este último rasgo señalado. En efecto, para Taylor, uno de los elementos constitutivos de la identidad tiene que ver justamente con el modo en que la persona se entiende a sí misma. Esta intuición constituye el núcleo de lo que Taylor considera la «auto-interpretación», y lo que lo lleva a definir al ser humano como un «animal auto-interpretante»<sup>39</sup>. Así como nuestra comprensión del mundo que nos rodea está ligada al modo en que lo interpretamos, también nuestra comprensión personal tiene que ver con las narraciones que formulamos acerca de nuestra subjetividad.

Lo cierto es que estas autodefiniciones se configuran fundamentalmente por referencia a lo que Taylor denomina «valoraciones fuertes» (*strong valuations*): “nuestra identidad es lo que nos permite definir lo que es importante para

---

36 «The Concept of Person», en *Philosophical Papers I*, p. 108/113. Cf. también «Comprensión y etnocentrismo», p. 208.

37 «Self-Interpreting Animals», p. 51.

38 «Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 204.

39 Cf. principalmente su artículo de 1977, «Self-Interpreting Animals», no publicado sino hasta 1985, en sus *Philosophical Papers I*. Dicha apelación aparece recurrentemente a lo largo de toda su obra, por lo que puede ser encontrada en numerosos textos, como son «La interpretación y las ciencias del hombre», artículo de 1971 (p. 196); «What is Human Agency?», de 1977 (p. 22); «Cognitive Psychology», de 1983 (p. 189ss.); o «Theories of Meaning», de 1980 (p. 270).

nosotros y lo que no lo es<sup>40</sup>. Nos definimos en gran medida a partir de aquellas cuestiones con las que nos sentimos identificados o involucrados valorativamente. La identidad se constituye, pues, sobre el trasfondo de un horizonte moral<sup>41</sup>.

La evaluación fuerte consiste justamente en aquella valoración que realizamos acerca de algún aspecto o elemento de la realidad que se nos presenta como «digno de valoración»<sup>42</sup>. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando nos definimos como “pluralistas” porque estamos convencidos de que el pluralismo representa la mejor posición en lo que respecta al posicionamiento ante otras culturas. A diferencia de lo que ocurre con las «evaluaciones débiles», las evaluaciones fuertes representan una respuesta valorativa ante una realidad que de algún modo “demanda” nuestra valoración, independientemente de que nuestra respuesta sea acorde con dicha demanda<sup>43</sup>. Para Taylor, pues, la identidad responde en primera medida a una autointerpretación, que implica un pronunciamiento respecto de valoraciones sustantivas con las que precisamente nos sentimos identificados. Claro está que, por lo dicho anteriormente, ellas tendrán relación con lo que la cultura que nos rodea considera correcto o digno de afecto.

### ¿Una corregibilidad problemática?

Llegados a este punto, podemos afirmar que – para Taylor – la comprensión del mundo está estrechamente ligada a interpretaciones que formulamos al articular nuestra experiencia originaria de contacto con el mundo pre-objetivo, y que realizamos en sintonía con nuestra propia identidad y forma de vida. Esta última se despliega a partir de nuestras auto-interpretaciones que, a su vez, remiten a evaluaciones fuertes por las que nos identificamos con ciertos aspectos de la realidad a los que consideramos dignos de valoración. Pero ellas se gestan en el marco de un horizonte cultural a partir del cual cobran significatividad estas valoraciones propias y ajenas. En esta visión, pues, todo lenguaje tendrá ciertos

---

40 *Fuentes del yo*, p. 46. Para comprender más acabadamente la relación entre la identidad del yo y lo que Taylor llama las «inquietudes constitutivas», puede leerse el Cáp. 2 de la obra *Sources of the Self*.

41 «Identidad y reconocimiento», p. 11.

42 “Por evaluación fuerte, entiendo el reconocimiento de bienes que son considerados intrínsecamente valiosos, esto es, bienes o fines que no son valorados en la medida en que son objetos de elección o deseo, sino más bien vistos como fines que deberíamos buscar. Son fines tales que nuestro no elegirlos repercute más en nosotros que en rebajar su condición de fines” («The Person», p. 266). Las referencias más importantes relativas al tema, se encuentran en «Self-Interpreting Animals», p. 45/76, aunque esta distinción es recogida en numerosas otras obras y artículos, como son, «Explicación y razón práctica» (*Argumentos Filosóficos*, p. 62), «Heidegger, el lenguaje y la ecología», p. 150, o su mismo *Fuentes del yo* (p. 18ss.).

43 Ella remite al supuesto de que la valoración que hacemos de los objetos o las acciones no consiste en una mera proyección subjetiva arbitraria. Descansa, antes bien, en un “llamamiento” que estos objetos o acciones nos hacen, en tanto que son más o menos dignos de afecto y valoración. Existe, en definitiva, un fundamento, un “componente óntico” en nuestra valoración moral (Ver *Imaginarios sociales modernos*, Barcelona: Paidós, 2006, p. 23).

compromisos valorativos<sup>44</sup> individual y colectivamente gestados. Ante todas estas evidencias que no hacen más que reforzar el carácter eminentemente subjetivo de nuestra aproximación y comprensión del mundo, surge una vez más la pregunta acerca de cómo pretende Taylor abogar a favor de su tesis de la corregibilidad.

Ello sólo es admisible en la medida en que se repara en un último rasgo de la aproximación hermenéutica que él profesa, y que se ha dado en llamar la dimensión *aleteiológica* o *manifestativa*<sup>45</sup>. Pues el encuentro originario del hombre con el mundo preobjetivo no sucede al modo kantiano de la incorporación de intuiciones ciegas en esquemas formales. Siguiendo a Merleau Ponty, Taylor sugiere que la percepción originaria nos enfrenta a un mundo que está colmado de sentido<sup>46</sup>. Se trata de una percepción que trae en sí misma una cuota de inteligibilidad a la que se accede bajo ciertas condiciones, entre las que se cuenta nuestro modo de ser encarnado, activo y culturalmente situado.

En la interpretación de Taylor, pues, la realidad acontece en un encuentro que no desestima nuestras condiciones de posibilidad. Son ellas, más bien, las que al mismo tiempo limitan y posibilitan este encuentro. En él se ponen en relación tanto los aspectos subjetivos propios de nuestra situación de finitud, cuanto las demandas [*claims*] que la realidad nos presenta, en una simbiosis en la que ambos aspectos están indisolublemente asociados. Estas demandas se presentan en el «espacio de apertura» [*disclosure*] que representa “el lugar donde las cosas emergen de la manera mas plena, clara y saliente”<sup>47</sup>. Y este espacio de apertura no se constituye en la conciencia singular, sino en el espacio público en cuyo marco se tejen las diversas articulaciones.

La realidad no puede salir al encuentro del hombre si no es a partir de estas “condiciones de intencionalidad”<sup>48</sup>. Pero ella tiene, en Taylor, un rol destacado en cuanto a la configuración del sentido. Todo encuentro con el mundo comporta esta doble faceta receptiva y activa, que tiene lugar ya en nuestra percepción originaria, una percepción que comporta un carácter dialógico, y que nos permite el acceso a la verdad del ser. En definitiva, “el lenguaje hace posible la desocultación del mundo humano. En este punto hay una combinación de creación y descubrimiento” – para Taylor – “difícil de definir”<sup>49</sup>.

Lo que sucede en la aproximación puramente teórica también tiene lu-

---

44 “The language, then, has certain evaluative commitments” («Understanding and Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 198)

45 La utilización del concepto de *aleteología* responde a la significación que otorga al término Alejandro Vigo, en «Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea», *Teología y vida*, Vol. XLVI (2005), 254-277.

46 «Michael Kullman; Charles Taylor: The Pre-Objective World», p. 121.

47 «The Person», p. 277.

48 «La superación de la epistemología», p. 34. Para una apretada síntesis explicativa de estas condiciones, puede verse *PA*, «Lichtung y Lebensform: Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», p. 93.

49 «Prefacio» de *Argumentos Filosóficos*, p. 14.



gar en lo que respecta a la atribución de valoraciones. De hecho, Taylor no comparte la inclinación de Habermas quien, siguiendo a Weber, tiende a distinguir netamente la esfera de los hechos y la de los valores<sup>50</sup>. Para él, el encuentro originario abarca esta doble dimensión cognitiva y valorativa. Por tal razón, sucede con la valoración ética algo análogo a lo que ocurre con la captación de la verdad: la dimensión de bien de la realidad no acontece ante el hombre en un contexto que prescinde de nuestro estado de vinculación. Por el contrario, ocurre porque estamos en situación de vínculo. Toda persona se enfrenta cotidianamente a una pluralidad de bienes, que en ocasiones entran en conflicto entre sí, del mismo modo que se enfrenta a una pluralidad de verdades no siempre conmensurables.

La visión de Taylor no tiene, pues, nada de romántica ingenuidad. No desestima el carácter fuertemente inconciliable y hasta «rival» de muchas de nuestras aproximaciones teoréticas y morales. Su originaria filiación con el marxismo<sup>51</sup>, y sus estudios relativos a la figura de Hegel, le han enseñado que el despliegue de cualquier realidad se da siempre en un contexto de oposición, en el que suelen enfrentarse narraciones más o menos antagónicas. La oposición no parece tener, en su obra, raíces ontológicas, a diferencia de lo que ocurre en Hegel o Marx, sino que parece estar ligada a nuestra misma condición finita. Es a pesar de la oposición, o mejor decir, a partir de la oposición, que surge la misma posibilidad de mejora<sup>52</sup>.

Con frecuencia nos enfrentamos a teorías o prácticas que se nos presentan como inconmensurables respecto de las nuestras. Las diferencias incomodan nuestra previa comprensión, nos dice Taylor<sup>53</sup>. Pero es la nítida percepción de esta incomodidad la que nos revela que somos capaces de ampliar nuestra instalada percepción del mundo, tal como el otro puede cambiarla también. Por esta razón la oposición no es concebida por Taylor como una ocasión de escándalo o un impedimento para el desarrollo de correcciones.

### **El proceso de corrección: la teoría de los contrastes transparentes**

¿Cómo es, pues, que accede el hombre a una mayor comprensión de sí y del mundo, y a una visión más perfecta de la realidad, en un contexto tan caracterizado por la diversidad y la oposición de teorías rivales? La enunciación de la respuesta de Taylor supondría un detallado análisis de lo que él entiende por

---

50 «The Motivation behind a Procedural Ethics», en R. Beiner and W.J. Booth (Eds.), *Kant & Political Philosophy. The COntemporary Legacy*, London: Yale University Press, 1993, p. 343.

51 Para un análisis de las vinculaciones juveniles de Taylor con el marxismo, ver I. Fraser, *Dialectics of the Self. Transcending Charles Taylor*, Charlottesville: Imprint Academic, 2007.

52 Esta idea del potencial benéfico de la oposición aparece articulada bajo el nombre de «teoría de los contrastes transparentes» en la obra de Taylor («Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 205; «Comprensión y etnocentrismo», p. 211).

53 «Comparación, historia, verdad», en *Argumentos filosóficos*, p. 204.

«comprensión» que no estoy en condiciones de reproducir aquí totalmente. Basta enunciar sólo algunos pocos elementos para dar una idea bastante fiel de su posición ante la materia. Los seres humanos comprendemos una actitud o situación determinada (propia o ajena) cuando logramos identificar el «sentido» que tal actitud o situación tiene para el agente. Reconocemos la significación o valoración que se le ha conferido, de acuerdo con la interpretación que tiene para el sujeto en cuestión, y podemos así captar su inteligibilidad propia, aun cuando nos manifestemos en desacuerdo con dicha posición. La verdadera comprensión del otro (trátase de una persona o cultura) tiene lugar, pues, cuando existe una cierta apropiación inclusiva del significado en cuestión, que en el caso de las prácticas humanas acontece bajo la forma de «caracterizaciones de deseabilidad» [*desirability characterizations*]<sup>54</sup>. Pero esta apropiación – que no implica necesariamente una convalidación, como se ha dicho – supone una «apertura» que nos invita a rescatar aspectos nuevos que iluminan y enriquecen la propia articulación. En definitiva, el genuino encuentro con lo diverso nunca nos deja indiferentes.

En este sentido, Taylor se reconoce deudor de Gadamer, de quien ha aprendido que la comprensión que se adquiere en asuntos humanos nunca supone superar el propio punto de vista<sup>55</sup>. En efecto, lejos de «desvincularnos» de nuestro particular modo de habérselas con la realidad para alcanzar una visión «absoluta» de las cosas, nos mantenemos vinculados a nuestra perspectiva, que se ve ampliada y perfeccionada a partir de esta tarea de confrontación<sup>56</sup>:

En cierto sentido, desde la concepción gadameriana la comprensión se da siempre desde una perspectiva limitada. Cuando luchamos para ir más allá de nuestra propia comprensión limitada, no estamos luchando en aras de una liberación de esta comprensión como tal (el error del modelo de la ciencia natural), sino para una comprensión más amplia, que pueda englobar a los otros de manera no deformada<sup>57</sup>.

La concepción interpretativa aplicada a la comprensión de la cultura humana nos preserva del relativismo y el etnocentrismo, en la medida en que admite que “en el caso de los seres humanos la comprensión puede cambiar”<sup>58</sup>, siempre en diálogo con otros. Y ese cambio constituye una cierta salida de las

---

54 “Para alcanzar el tipo de comprensión humana susceptible de formularse, es preciso poder aplicar lo que llamaré (siguiendo a Elizabeth Anscombe) «caracterizaciones de deseabilidad» que definen el mundo de la persona en cuestión. Logro entender a alguien cuando entiendo sus emociones, sus aspiraciones, lo que considera admirable y despreciable en sí mismo y en los otros, lo que desea, lo que aborrece, etc. Ser capaz de formular esta comprensión es ser capaz de aplicar correctamente las caracterizaciones de deseabilidad que esa persona aplica del modo como las aplica. Por ejemplo, si admira a la gente refinada, para comprenderla debo valerme del concepto de «refinamiento» en el sentido que tiene para ella” («Comprensión y etnocentrismo», p. 203; «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 192).

55 «Comprensión, historia, verdad», p. 202.

56 «Theories of Meaning», p. 281.

57 «Comparación, historia, verdad», p. 204.

58 «Comprensión, historia, verdad», p. 202.

propias categorías, pero una salida que no representa un abandono, sino una apropiación inclusiva. Estaríamos en presencia de un etnocentrismo si reconociéramos que la propia visión o interpretación del mundo es, además de ineludible, «incorregible», o «inconmensurable». Este punto de vista representa para Taylor un «enemigo natural» de las ciencias humanas<sup>59</sup>, y se basa en un error muy usual:

El error de esta visión consiste en sostener que el lenguaje de una teoría intercultural debe ser el de ellos o el nuestro. Si fuera así, cualquier intento de comprensión entre culturas se enfrentaría a un imposible dilema: o aceptar la incorregibilidad o adoptar una arrogante postura etnocentrista<sup>60</sup>.

Pero surge nuevamente el interrogante, pues, a falta de criterios “objetivos”, y en un contexto de oposición, ¿cómo logramos quién «está en lo correcto»? La capacidad de realizar este avance en la comprensión y superación de la aparente inconmensurabilidad se funda en la «comparación»:

Lo que emerge de nuestro modelo es que la comprensión del otro es siempre en cierto sentido comparativa, hacemos inteligible al otro a través de nuestra propia comprensión de lo humano, que siempre desempeña un papel y nunca puede simplemente quedar fuera de juego. (...) Hasta cierto punto, sólo liberamos a los otros y los «dejamos ser» cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlos simplemente a través de nuestra propia comprensión [*home understanding*] y les permitimos situarse más fuera de ella a su manera<sup>61</sup>.

No se trata, por tanto, de adoptar el lenguaje de la otra sociedad o cultura para comprenderla realmente, ni de mantenernos en nuestro lenguaje y desde allí interpretar lo diverso: se trata de avanzar en torno a lo que Taylor llama «lenguaje de contrastes transparentes» [*Language of Perspicuous Contrast*]<sup>62</sup>, aquel que nos permite, sin abandonar nuestra propia interpretación, sí al menos modificarla para volverla más completa<sup>63</sup>. Evidentemente, esta noción está estrechamente ligada al concepto de Gadamer de la «fusión de horizontes», al que le debe mucho, como Taylor explícitamente lo reconoce<sup>64</sup>: “el objetivo es la fusión de horizontes y no el escapar a los horizontes. El resultado último está siempre ligado al punto de vista de alguien”<sup>65</sup>.

La comparación es, en este sentido, indispensable para el avance de las

---

59 «Comprensión y etnocentrismo», p. 209. Cf. también «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 197.

60 «Comprensión y etnocentrismo», p. 211.

61 «Comparación, historia, verdad», p. 203.

62 «Comprensión y etnocentrismo», p. 211. Cf. «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 205.

63 «Comprensión y etnocentrismo», p. 217.

64 «Comprensión y etnocentrismo», p. 212.

65 «Comparación, historia, verdad», p. 205.

ciencias humanas<sup>66</sup>. Ella nos permite que salgan a la luz aquellas verdades o bienes que, en ocasiones, quedan ocultas ante la mirada de la mayoría. En el campo de las prácticas sociales Taylor designa como «trascendentes» [*transcendent*]<sup>67</sup> a los bienes que yerguen con carácter de novedad, para transformar las prácticas instaladas. No alude con este término a bienes que trascienden lo cultural, y se establecen como criterios rectores de juicio. La trascendencia tiene que ver con la capacidad propia de la realidad de hacérsenos presente, salir a la luz, siempre en el marco de las condiciones histórico-culturales en que nos hallamos inmersos. Es a través del contraste mencionado que accedemos a la apropiación de estos nuevos aspectos de bien.

Desde este supuesto, resulta posible *comprender* verdaderamente al otro, entendido como persona o cultura, enriqueciendo el propio punto de vista a través de una comparación que está abierta a aceptar las diferencias y, en las diferencias, los posibles puntos de acuerdo. En consecuencia, se puede también hablar de «mejores» y «peores» explicaciones, sin necesidad de remitirnos a un criterio de validación extrínseco que garantice la adecuación entre articulación y realidad<sup>68</sup>. No se trata, pues, de una apelación a la objetividad supra-cultural, sino del logro de la «inclusividad»<sup>69</sup>.

### Un realismo no problemático

El “principio de la caridad” profesado por varios teóricos contemporáneos, que nos invita a presuponer la posibilidad de verdad, aun cuando no siempre esta verdad se considere asequible, tiene – para Taylor – “fundamento ontológico”<sup>70</sup>. Nuestros esfuerzos en pos de la conquista de la verdad tienen sentido precisamente porque existe una realidad que actúa como matriz de nuestro encuentro originario. De ella han de florecer nuevas significaciones, siempre que las condiciones de posibilidad estén dadas. Estos nuevos florecimientos generarán, indudablemente, una necesidad de reacomodamiento, no siempre sencillo. Algunas interpretaciones tenderán a reemplazar a otras, que resultarán ya incompatibles con ellas. Pero en todo momento, podrán reconocerse señales de avance o retroceso en torno a la verdad y el bien, al mismo tiempo que confusiones y oscuridades, propias de todo proceso de confrontación.

Desde esta perspectiva, el realismo de Charles Taylor no pretende ser prescriptivo, en el sentido de formular una serie de verdades o bienes jerárquicamente ordenados, que nos son impuestos a partir de una constatación inmediata del carácter objetivo de la naturaleza. Su posición hermenéutica le impide

---

66 «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 195

67 «The Motivation Behind the Procedural Ethics», p. 355.

68 «Gadamer on the Human Sciences», p. 135., en: Robert J. Dostal (ed.); *The Cambridge Companion to Gadamer*; New York: Cambridge University Press, 2002.

69 «Comparación, historia, verdad», p. 205.

70 «Foundationalism and the inner-outer distinction», en N. Smith (ed.), *Reading Mc Dowell. On Mind and World*, London: Routledge, 2002, p. 115.

sostener semejante aproximación. Más bien apela a la fuerza de una realidad que acontece y presenta sus demandas, bajo condiciones experienciales que involucran nuestro carácter “situado”. Se trata, además, de un realismo «no problemático» [*unproblematic realism*] en la medida en que postula que

la realidad del contacto con el mundo real es un hecho innegable de la vida humana (o animal), y sólo puede uno imaginárselo ausente a partir de un argumento filosófico erróneo. Como dice Merleau-Ponty: “Es necesario que el mundo sea real, puesto que, si no, no entenderíamos que es lo que uno dice”. Y es en virtud de este contacto con un mundo común que siempre tenemos algo que decirnos los unos a los otros, algo que señalar en nuestras disputas acerca de la realidad<sup>71</sup>.

Fundado en este realismo no prescriptivo y no problemático, Taylor justifica la posibilidad de corregir las prácticas sociales e individuales, así como las articulaciones teóricas y morales, aclarando que esta corrección debe comenzar por las propias narraciones<sup>72</sup>. Pero su defensa de la tesis de la corregibilidad se fundamenta, además de en estos presupuestos ontológicos, en la imposibilidad fáctica que él atribuye a la tesis contraria de la incorregibilidad. Taylor apela al principio de la autocontradicción preformativa para refutar a quienes formulan objeciones a su posición: quienes lo hacen, pierden de vista que, al hacerlo, están “corrigiendo” su posición. Con ello se demuestra el carácter subsidiario que tiene toda pretensión de incorregibilidad, en la medida en que siempre se articula sobre un trasfondo de presunciones no corregibles.

Esta acusación es la que Taylor formula, por ejemplo, a Habermas cuando afirma que “su análisis está privado de cualquier fundamento porque se asocia a una ética meramente procedimental. Es, a pesar de ello, muy convincente para nosotros los contemporáneos, pero esto es así únicamente porque compartimos implícitamente un concepto de humanidad que confiere una posición central al discurso y al logro de acuerdos racionales”<sup>73</sup>. En otras palabras, partimos del supuesto de que la discusión racional y el logro de acuerdos constituyen cosas «dignas de ser valoradas» (vale decir, *valoraciones fuertes*, sustantivas) para el género humano en su conjunto. De hecho, una regresión en nuestra capacidad como civilización para dialogar racionalmente es vista como un franco retroceso para la humanidad. Este supuesto moviliza (incluso a quienes dicen estar a favor de la incorregibilidad absoluta) a condenar ciertas formas o prácticas cultu-

71 «Foundationalism and the Inner-Outer distinction», p. 115. Cf. también «What’s Wrong with Foundationalism. Knowledge, Agency and World», p. 121; «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture», p. 39. Taylor también define su realismo como *agresivo* (*agressive*) en «Rorty in the Epistemological Tradition», en Alan Malachowski (ed.), «Reading Rorty. Critical Responses to Philosophy and the Mirror of Nature (and Beyond)», Basil Blackwell, Cambridge, 1990 (reprinted 1991), p. 265.

72 «Understanding and the Explanation in the *Geisteswissenschaften*», p. 205.

73 «Language and Society», p. 31.en: Axel Honneth and Hans Joas (Eds.); «Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas’ Theory of Communicative Action»; Cambridge: Polity Press, 1991, p.31.

rales, por considerarlas poco adecuadas para la vida social, bajo el supuesto de que la organización democrática y sus normas constituyen formas más adecuadas para el desarrollo de la humanidad. Los criterios procedimentales que Habermas busca custodiar serían, desde esta perspectiva, subsidiarios de ciertas asunciones materiales, sustantivas, respecto de las que cabe preguntarse si tienen una validez restringida a la cultura de occidente o tienen un valor universal.

Pero su objeción mayor contra los defensores de la incorregibilidad (en cualquiera de sus formas) es la misma que puede formularse contra los defensores de la corregibilidad absoluta: a pesar de la aparente distancia, ambas posiciones están fundadas sobre una misma concepción errónea, que Taylor, siguiendo a Merleau-Ponty, designa con el nombre de «pintura mediacional» [*Mediational Picture*] o «pintura epistemológica» [*Epistemological Picture*]<sup>74</sup>. Se trata de la interpretación que asimila el acto cognoscitivo a la tarea de construir representaciones internas que sean fieles a la realidad externa. La distinción entre lo interno y lo externo (*I/O distinction*)<sup>75</sup>, mediada por la construcción de una representación interna cuya fidelidad debe ser garantizada, constituye la raíz de la mencionada malinterpretación, y obstaculiza cualquier esfuerzo por comprender la corregibilidad. Por un lado, incita a unos – los defensores de la corregibilidad absoluta – a ostentar sus pretensiones de verdad absoluta, bajo el supuesto de que han logrado construir una representación a prueba de error, a partir del procedimiento adecuado. Por otro lado, persuade a otros – los defensores de la incorregibilidad – de la imposibilidad de efectuar ningún tipo de juicio correctivo, en la medida en que toda representación interior es (dada su dependencia con las prácticas sociales e individuales, histórica y geográficamente configuradas), por naturaleza, tan irreductible como otra. En este contexto, será siempre imposible establecer cuál de todas es la representación más fidedigna de la supuesta realidad objetiva a la que se considera inescrutable<sup>76</sup>.

## Conclusiones

La propuesta de Charles Taylor aboga a favor de la corregibilidad en términos de *contenidos*, y de *forma*<sup>77</sup>. El acceso al conocimiento del bien y de la

74 Cf. «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture».

75 «Foundationalism and the inner-outer distinction», p. 106.

76 «Merleau-Ponty and the Epistemological Picture», p. 31: “Lo que pretendo traer a colación aquí es la manera en que ambos filósofos descansan en los lineamientos básicos de la pintura mediacional para mostrar que sus tesis son obvias. No podemos salir afuera. Esta es la imagen básica de la I/O. Estamos contenidos entre nuestras propias representaciones y no podemos pararnos de algún modo más allá de ellas para compararlas con la “realidad”. Esta es la pintura estándar, una que apelando a estructuras intermedias atribuye un lugar irremplazable al rol de la representación, en un modo u otro (...). Aquí, paradójicamente, encontramos a la pintura invocada en medio de un argumento que pretende repudiar esta misma pintura. Esto es lo que entiendo por permanecer cautivo”.

77 No es esta ocasión para desarrollar la teoría de Taylor relativa al modo correcto de ejercer la racionalidad en ciencias humanas. Pueden verse sus trazos principales en *Argumentos Filosóficos*, «Explicación y la razón práctica», p. 63.

verdad implica una confrontación dialógica con lo diverso que, en la medida en que se desarrolla con un genuino espíritu de apertura, redundará en enriquecimiento para todos los interlocutores involucrados, y permite establecer un *ranking*<sup>78</sup> en torno a las articulaciones teóricas y morales. Este ejercicio de ponderación crítica ha de aplicarse primeramente, claro está, a las propias articulaciones, toda vez que nos involucramos en este diálogo.

Sin embargo, no está dispuesto a sostener la corregibilidad a costa de desestimar el carácter lingüístico e histórico de nuestro discurso, para lo cual la apelación a la teoría gadameriana de la «fusión de horizontes» pretende servirle como pasaporte a una corregibilidad que no resigna el carácter «vinculado» del conocimiento humano. De esta manera queda superada –para él– la estrecha concepción de verdad heredada de la modernidad.

Pero dicho ejercicio reviste especial importancia para el desarrollo de nuestra identidad. Pues se ha dicho que –para Taylor– la identidad se constituye en gran medida como resultado de una identificación con bienes dignos de evaluación fuerte. Si nuestra aproximación al bien está sujeta a permanente cambio, y llamada a perfeccionamiento constante a partir de la apropiación inclusiva de nuevos bienes, también la identidad está llamada a desplegarse en sintonía con las demandas que la realidad cotidiana pone ante su vista. Nuevos bienes se nos pondrán en consideración, en ocasiones, incomodando nuestra instalada forma de vida, en tensión unos con otros. Esta dialéctica está llamada a superarse por vía de la inclusividad, de modo tal que redunde en un perfeccionamiento de la identidad, y un mayor logro del ideal de la autenticidad<sup>79</sup>, tan apreciado por la cultura contemporánea.

Y será ese mismo despliegue el que, a su vez, sentará las bases para una más adecuada y completa percepción del mundo, que nos permita arribar a convicciones teóricas y morales comunes, que tengan un sustento en la realidad del ser que demanda su reconocimiento. Ello supone aceptar que el esfuerzo de mutua comprensión inclusiva constituye un procedimiento capaz de identificar rasgos que, siendo culturales, forman parte de todas las culturas, aun cuando admitan distintos modos de concreción en función del tiempo y del lugar.

Pero ello nos remite a una discusión más profunda aun, que guarda relación con la posibilidad o no de dar cuenta de rasgos comunes, inherentes a una supuesta naturaleza humana compartida. Taylor, sin llegar a pronunciarse explícitamente en esta materia, parece inclinarse favorablemente ante la idea de reconocer ciertas «condiciones invariables de la variabilidad humana»<sup>80</sup>. Existirán, desde este punto de vista, distintas formas de desplegar la potencialidad de lo

---

78 La idea de “ranking”, en Taylor, aparece como una derivación del verbo *rank*, en castellano, “clasificar” (Charles Taylor, «Reply and Rearticulation», en J. Tully, *Philosophy in an Age of Pluralism*, p. 220). Nunca aparece utilizada por referencia a la cultura como un “todo”. Lo clasificable es, para Taylor, tal o cual aspecto de una cultura. Debe despejarse cualquier interpretación que le atribuya una pretensión de superioridad de ciertas culturas sobre otras.

79 Taylor describe las distintas formas en que se manifiesta en la cultura contemporánea el ideal de autenticidad en *La ética de la autenticidad* (Barcelona, Paidós, 1994), procurando rescatar la legítima aspiración que subyace a estas formas.

80 Philippe de Lara, «Introducción: La antropología filosófica de Charles Taylor», en *La libertad de los Modernos*, p. 13.

humano, siendo cada cultura “una muestra de perspectivas diferentes sobre una condición humana” que es común<sup>81</sup>. Esta discusión nos introduce en un debate metafísico que no estoy en condiciones de abordar aquí, pero que naturalmente aflora una vez que se han establecido las premisas anteriores.

Santiago Bellomo  
Universidad Católica Argentina

---

81 Charles Taylor, «Reply and Rearticulation», en J. Tully (ed.), *Philosophy in an Age of Pluralism The Philosophy of Charles Taylor in Question*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 239/240.



## ASENTIMIENTO Y “LO QUE DEPENDEN DE NOSOTROS”: DOS ARGUMENTOS COMPATIBILISTAS EN EL ESTOICISMO ANTIGUO

Rodrigo Sebastián Braicovich. Universidad Nacional de Rosario

**Resumen:** El objetivo de este artículo es analizar dos argumentos estoicos (uno de ellos transmitido por Cicerón y Aulo Gelio, el otro por Nemesio y Alejandro) que han sido frecuentemente interpretados como una defensa del compatibilismo. Presentaremos una interpretación alternativa de ambos argumentos, concentrándonos en el horizonte naturalista ofrecido por la metafísica y la ética del estoicismo antiguo. El análisis se articulará sobre el concepto de “asentimiento” y sobre la distinción entre aquello que “depende de nosotros” y aquello que no.

**Abstract:** The aim of the present paper is to analyse two stoic arguments (one of them preserved by Cicero and Aulus Gellius, the other by Nemesius and Alexander) frequently interpreted as a defense of compatibilism. We shall present an alternative interpretation of both arguments, focusing on the naturalistic context provided by early Stoic metaphysics and ethics. The two notions we will mainly deal with will be the concept of “assent” and the distinction between that which “depends on us” and that which doesn’t.

La literatura secundaria sobre el problema del compatibilismo en el estoicismo antiguo ha coincidido por lo general en destacar la preeminencia de dos argumentos centrales destinados a demostrar la compatibilidad del determinismo con la asignación de responsabilidad moral a las acciones humanas. El primero de dichos argumentos (A1) procede en lo esencial de Cicerón (*De fato*) y Aulo Gelio (*Noctes Atticae*), en tanto el segundo ha sido reconstruido por los comentaristas en base a pasajes de Alejandro de Afrodisias (*De fato*) y Nemesio (*De natura hominis*)<sup>1</sup>.

No será nuestra intención analizar en detalle la totalidad de los elementos doctrinales involucrados en cada uno de los argumentos ni dar cuenta de las proyecciones éticas y metafísicas que de ellos se deducen. Por el contrario, intentaremos ofrecer un análisis breve de aquellos puntos conflictivos que conciernen a las problemáticas vinculaciones que podemos construir entre *compatibilismo* y *naturalismo* a partir de las fuentes del estoicismo antiguo. Esto nos llevará a poner especial énfasis en la problemática acerca del carácter autónomo de la acción humana desde dos perspectivas mutuamente implicadas: el papel que asume el concepto del “asentimiento” en la psicología estoica de la acción, y su articulación con la fórmula “depende de nosotros” / “está en nuestro poder”. La primera parte de este trabajo pretenderá, en este sentido, evaluar qué

---

1 Dado que nuestro objetivo se reduce a analizar estos dos argumentos, quedarán excluidas de nuestras consideraciones las observaciones de Epicteto y Séneca en relación al problema del compatibilismo entre determinismo y responsabilidad moral.

significado adquiere precisamente la idea de que el asentimiento depende de nosotros en el marco del primer argumento compatibilista. El análisis que presentaremos del segundo argumento procurará ofrecer una interpretación que (prescindiendo en lo posible del recurso a fuentes que no estén directamente vinculadas con el argumento) pueda dar cuenta de la polémica asignación de “asentimiento” a los animales no racionales que encontramos en la doxografía helenística. Si bien la interpretación que ofreceremos de ambos argumentos se mostrará fuertemente debilitada en su poder explicativo respecto de otras interpretaciones posibles, será nuestra intención no sólo preservar el núcleo problemático que subyace a los razonamientos estoicos respecto del problema de la responsabilidad moral, sino también reflexionar acerca de cuál es el objetivo último al que dichos razonamientos se subordinan.

### 1. *Primer argumento compatibilista (A1)*

Atendiendo a las caracterizaciones tradicionales de la psicología de la acción desarrollada por el estoicismo antiguo, la acción humana presupondría, cuanto menos, tres instancias claramente diferenciadas: impresión, asentimiento e impulso. La secuencia más simple consistiría en a) la existencia de una impresión; b) el asentimiento (o la suspensión del mismo) a la proposición que expresa el contenido de dicha impresión; c) el impulso que se sigue en el alma como consecuencia de dicho asentimiento y que se traduce (asumiendo la ausencia de obstáculos exteriores que la impidan) en la acción propiamente dicha. El papel preeminente del *asentimiento* en dicha secuencia ha sido frecuentemente subrayado por cuatro motivos lógicamente encadenados: [A] en primer lugar, porque constituye el único momento en el desenvolvimiento de la acción que se halla 'en nuestro poder' o que 'depende de nosotros' (a diferencia de la *impresión* - que no depende de nosotros recibirla- y del *impulso* -que se sigue necesariamente del asentimiento-). [B] En segundo lugar, la instancia del asentimiento da lugar a la posibilidad de que la acción humana no constituya una mera secuencia mecánica y automática<sup>2</sup>. [C] En tercer lugar, esta capacidad sería prerrogativa exclusiva de los animales racionales. [D] Finalmente, el hecho de que nuestras acciones no constituyan -a diferencia de los animales no racionales- un mecanismo de reacción automática ante las impresiones que se hacen presentes al alma, sino que esté en nuestro poder el asentir o no a las mismas, permite localizar en la secuencia de la acción humana una instancia desde la cual se vuelve posible asignar legítimamente culpas y méritos por las acciones que hemos llevado a cabo.

Si bien los elementos cuestionables en esta interpretación son numerosos, nos interesa en principio destacar el hecho de que el concepto de *responsabilidad moral* que opera en el pasaje de [A] a [D] plantea como condición el hecho de que la acción *dependa* en un sentido sustantivo del agente: si no dependiera de nosotros el dar asentimiento a las impresiones que se nos presentan (como sucede en el caso de los animales no-racionales), no tendría sentido juzgarnos responsables por las consecuencias de nuestras acciones, dado

---

2 Cf. Annas 1992: 101; Belaval 1976; Bobzien 1998a: 386; Botros 1985: 288; Brennan 2005: 52-53; Frede, D. 2006: 195; Hillar 1998: 65; Long 1996: 273-275; Long-Sedley 1987: i, 322.

que éstas habrían sido directamente determinadas por factores externos a nosotros y que no estaba en nuestro poder modificar o impedir. Ahora bien, ¿qué concepción de “aquello que depende de nosotros / está en nuestro poder” es la que está en juego en las fuentes del estoicismo antiguo? El primer argumento compatibilista que analizaremos ofrece claves decisivas para ensayar una solución a esta pregunta.

### 1.1. *El asentimiento como facultad de aceptación/rechazo de las impresiones*

¿Qué representa específicamente el *asentimiento* para el estoicismo antiguo? Según la línea de interpretación más difundida, el asentimiento consistiría en la *facultad de aceptación o rechazo*<sup>3</sup> de una *impresión*<sup>4</sup> (**z1**). Aun cuando dicha definición no encuentra respaldo directo en las fuentes primarias y doxográficas (las cuales no registran, de hecho, *ninguna* definición esencial del concepto de “asentimiento” en el estoicismo antiguo, ofreciendo sólo definiciones *accidentales* y parciales), una nota característica en la que se percibe un consenso relativo a lo largo de los fragmentos es la consideración del asentimiento como *género*<sup>5</sup> al cual pertenecen otras (al menos tres<sup>6</sup>) operaciones del alma: la opinión

---

3 Por cuestiones de brevedad, nos referiremos en ciertas ocasiones al aspecto activo del asentimiento, *i.e.*, la *aceptación* de una impresión, dando por supuesta la posibilidad de su contrario, *i.e.*, el *rechazo* de dicha impresión. Dejaremos de lado asimismo, por considerarla irrelevante para nuestros propósitos, la posible distinción entre la simple *suspensión del asentimiento* (fenómeno temporal a la espera de una eventual confirmación o rechazo) y el *rechazo* a una proposición (*i.e.*, la afirmación de la contradictoria de la misma).

4 Si bien la resolución de la problemática acerca de si el objeto del asentimiento es una *impresión* o su *proposición* correspondiente no afecta el desarrollo de nuestra argumentación (por lo cual, utilizaremos indistintamente la idea de asentir a una impresión o a una proposición), cabe señalar las alternativas en juego. Ante el núcleo de la problemática, el cual reside en la dificultad de asignar valores de verdad a las impresiones en sí mismas, la posición mayoritaria de los comentaristas ha consistido en sostener que la impresión carece en sí misma de valor de verdad (con lo cual no puede constituir el objeto del asentimiento). Sin embargo, dos posiciones alternativas son dignas de consideración (cada una de ellas construida sobre la fluctuante evidencia ofrecida por las fuentes): según una de ellas, las impresiones efectivamente carecen en sí mismas de valor de verdad, pero lo “heredan” de la proposición que las expresa (en cuyo caso parece perfectamente legítimo hablar de asentimiento a una impresión); según una segunda alternativa, sí es posible asignar valor de verdad a las impresiones. La primera alternativa ha sido defendida explícitamente en Shields 1993 (aun cuando se encuentra presupuesta en numerosos comentaristas), en tanto la segunda ha encontrado apoyo en Ioppolo 1990 y Rist 1977.

5 Como señala Arthur, la consideración del asentimiento como *género* implica desestimar la tradicional lectura de la metáfora zenoniana del puño en sentido *temporal*. Cf. Cicerón, *Acad. Priora.*, II.144 [SVF I.66]; Arthur 1983: 69. Para una interpretación de la misma en sentido temporal, cf. Ioppolo 1990: 435-436.

6 Si bien la inclusión de “ignorancia” (*áгноia*) como *especie* del asentimiento en Estobeo, *Eclogae*, II.113, no parece constituir una atribución exacta, dado que la ignorancia constituye un *estado* del alma, en lugar de una operación o una facultad de la misma, la distinción realizada por Arthur 1983 entre dos clasificaciones paralelas del asentimiento (una que considera la *impresión* a la cual se asiente, otra que evalúa la *naturaleza del agente*, *i.e.*, su estado epistémico) permite comprender que no se trata de una simple interpolación

(*dóxa*)<sup>7</sup>, la conjetura (*hypónoia*)<sup>8</sup> y la comprensión (*katálēpsis*)<sup>9</sup>. Esta característica nos permite establecer una primera conclusión:

**(C1)** si el asentimiento implica o constituye una operación epistémica, no puede ser comprendido como un elemento puramente volitivo y carente de estructuras cognitivas<sup>10</sup>.

¿Podemos deducir de esto que todo acto de asentimiento supone una *deliberación* previa? Es evidente que no en tanto *condición necesaria*: si bien el sabio *nunca* dará su asentimiento a una impresión sin previa deliberación<sup>11</sup>, el ignorante estoico puede (y es, de hecho, su actitud más frecuente) aceptar como verdadera una impresión sin haber deliberado previamente acerca de su verdad o falsedad y sin haber verificado si se trata de una impresión comprensiva<sup>12</sup>. En consecuencia, si el asentimiento admite ser subdividido<sup>13</sup> en *crítico* y *acrítico*, es claro que (contra la opinión de Gould y Boeri<sup>14</sup>):

**(C2)** no toda aceptación o rechazo de una impresión está precedida por un proceso de deliberación racional

doxográfica, aun cuando sea la única ocurrencia del término que encontramos en las fuentes.

7 Cf. Plutarco, *De virtute morali*, 446f-447a; Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.121; Estobeo, *Eclogae*, II.111-112; Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.151; *Pap. Herc.* 1020, col.4 [LS 41D].

8 Cf. Estobeo, *Eclogae*, II.113; *Pap. Herc.* 1020, col.4 [LS 41D].

9 Cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.151-152 [LS 41C].

10 Cabe en este punto el siguiente interrogante: ¿Qué diferencia al asentimiento del *juicio* (*krísis*)? Podríamos en principio interpretar (junto a Strange 2004; Meinwald 2005: 220; Frede, M. 1993: 114) que ambos conceptos no difieren mayormente, en cuyo caso afirmar que “asiento a P” equivaldría a “juzgo que P es el caso”. Si consideramos, no obstante, la caracterización atribuida a Crisipo de las *pasiones* o *estados emocionales* como juicios (cf. Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.111; Galeno, *PHP*, 292, 17-25; Cicerón, *De finibus*, III.35.1) o la utilización de juicio en el sentido de *creencia* (cf. Estobeo, *Eclogae*, II.88-90), parece prudente considerar que la clase “juicio” excede a la de “asentimiento”, la cual debe ser considerada, según entendemos, como *especie* de aquella. En otras palabras, el mayor rango denotativo de juicio implica conceder que “opinión”, “suposición” y “comprensión” son especies de “asentimiento”, el cual, a su turno, es una especie de “juicio”.

11 Cf. Cicerón, *Acad.*, II.57 [LS 40I]; *Pap. Herc.* 1020, col.4 [LS 41D]; Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.46-8 [LS31B].

12 “El sabio nunca hace una suposición falsa ni asiente en modo alguno a nada inaprensible, por cuanto él tampoco opina ni ignora nada, pues la ignorancia es un asentimiento cambiante y débil. Pero el sabio no supone nada débilmente, sino, más bien, con seguridad y firmeza; esa es la razón por la cual no opina nada. En efecto, las opiniones son de dos tipos: el asentimiento a lo inaprensible y la suposición débil. Esos <tipos de opinión>, sin embargo, son extraños a la disposición del sabio, por lo cual el precipitarse y el asentir antes de una aprehensión se dan en la persona vil que se precipita, pero tales cosas no caen en el dominio del hombre naturalmente bien dispuesto, perfecto y excelente.” (Estobeo, *Eclogae*, II.111-112). Cf. asimismo Plutarco, *Adversus Colotem*, 1122B-D [LS 69A].

13 Coincidimos en este punto con la crítica de Constance Meinwald a Julia Annas en cuanto a que del hecho de que “asentimiento” sea supuesto como *género* no parece posible deducir que pueda existir como *mero asentimiento*, i.e., sin cualificaciones acerca de su firmeza o debilidad. Cf. Meinwald 2005: 217-218. Cf., sin embargo, Cicerón, *Acad.*, II.145 [LS41A].

14 Cf. Gould 1974: 26; Boeri 2000: 26 y 2004a: 187-188.

consciente<sup>15</sup>.

Un segundo elemento proporcionado por las fuentes que permite complementar las conclusiones formuladas consiste en la indicación de una de sus características decisivas: el asentimiento o el rechazo a una impresión “depende de nosotros” o “está en nuestro poder”<sup>16</sup>. Ahora bien, ¿qué significa que algo *dependa de nosotros* o esté *en nuestro poder*? El pasaje decisivo para ensayar una respuesta a esta pregunta en el marco del A1 procede de Cicerón:

“Crisipo [...] como ha rechazado la necesidad y además ha sostenido que nada sucede sin causas precedentes, distingue dos clases de causas, a fin de evitar la necesidad y retener al mismo tiempo el destino. «Entre las causas, dice, unas son perfectas y principales, otras auxiliares y próximas. Por lo cual cuando decimos que todas las cosas suceden por causas antecedentes no queremos que se entienda: por las causas principales y perfectas, sino: por las causas auxiliares (antecedentes) y próximas». En consecuencia, al raciocinio que expuse hace poco<sup>17</sup> le sale al paso así: Si todas las cosas suceden por obra del destino, síguese, en verdad, que todas suceden por causas antecedentes, pero no ciertamente por las principales y perfectas, sino por las auxiliares y próximas. Y si éstas no dependen de nosotros (*non sunt in nostra potestate*), no se sigue de ahí que tampoco el deseo de nosotros dependa. Pero si dijéramos que todas las cosas suceden por las causas perfectas y principales, se seguiría que, como estas causas no dependen de nosotros, tampoco aquél de nosotros dependería. Por eso, contra quienes introducen el destino vinculándolo a la necesidad, el raciocinio tendrá valor; no lo tendrá, en cambio, contra quienes no se refieren a las causas antecedentes perfectas y principales. En cuanto a que el asentimiento se considere como un efecto de causas antecedentes, esto cree poder explicarlo fácilmente. Pues, aunque el asentimiento no puede producirse sino suscitado por una representación (*commota viso*), sin embargo, como dicha representación es causa próxima y no principal, ello se explica según quiere Crisipo, como acabamos de decir. No que pueda darse sin ser desde afuera excitado por alguna fuerza, pues es necesario que el asentimiento sea suscitado (*commoveri*) por la representación. Pero vuelve a su cilindro y a su cono que no pueden empezar a moverse si no reciben un impulso (*nisi pulsa non sunt*). Y una vez que esto sucede, dice, cada uno sigue moviéndose de acuerdo a su propia constitución (*suapte natura*): el

15 Annas 1992 adopta una posición extrema en este punto: “assent, which occurs in every perception, is obviously not a conscious act” (p. 78); “we are not normally aware of it” (p. 99). Esta interpretación es coherente, sin embargo, con su interpretación de que los estoicos “downplay the role of deliberation” (p. 91 nota 8).

16 Cicerón ofrece tres fórmulas para expresar esta noción: “*voluntaria*” (*Acad.*, I.40); “*in nobis*” (*Acad.*, I.40 y II.37-39); “*in nostra potestate*” (*De fato*, XIX y *Acad.*, II.37-39).

17 A saber, el *árgos lógos*; cf. *infra* nota 19.

cilindro rueda en línea recta y el cono en círculo. «Así como, dice, quien impulsó el cilindro le confirió el principio del movimiento pero no su modo de moverse (*volubilitatem*), así la representación de un objeto lo imprimirá, por cierto, en el alma y, casi se diría, grabará en él su imagen, pero el asentimiento dependerá de nosotros (*adsensio nostra erit in potestate*). Y aunque, como se ha dicho del cilindro, sea impulsado desde afuera, en cuanto a los demás, se moverá según su propia fuerza y constitución (*suapte vi et natura*). Por eso, si algo sucediera sin causa antecedente sería falso que todo sucede por obra del destino; pero si es verosímil que una causa antecede a todo cuanto acontece, ¿qué se podrá aducir para no confesar que todas las cosas suceden por obra del destino? Basta comprender en qué consiste la distinción y diferencia entre las causas»<sup>18</sup>

Una lectura mínima del pasaje permite indicar las siguientes cualificaciones respecto de la instancia del asentimiento:

(C3) Siendo F una acción, que F dependa de nosotros no es contradictorio con que F esté destinado a acontecer (*i.e.*, que sea obra del destino).

(C4) Para que F dependa de nosotros, F no debe ser el resultado exclusivo de causas *externas* a nosotros. En lo que nos atañe directamente, para que mi asentimiento dependa de mí, y pueda yo ser considerado responsable por mi acción, la impresión a la que asiento no puede ser causa suficiente de mi acción<sup>19</sup>.

En otras palabras, mi acción dependerá de mí si ha sido producto de mi asentimiento a una impresión, y si dicha impresión no ha “necesitado” mi asentimiento, es decir, no ha sido causa exclusiva y suficiente de mi decisión de hacer F. Sin embargo, dicha acción no está excluida del entrelazamiento causal del universo, en tanto yo estaba determinado desde la eternidad a asentir a dicha impresión<sup>20</sup>.

---

18 Cicerón, *De fato*, 41-43. [Trad. Cappelletti]. Cf. asimismo *Acad.*, I.40-1 [LS 40B] y II 37-39 [LS 400 y 70B].

19 Es evidente que la combinación de C3 y C4 anulan la posibilidad de considerar que C4 constituya una salvaguarda efectiva del “libre albedrío”, como pretenden Kleywegt (1973: 342), Brett (1913: 367-368) y Gilbert (1963: 23), o de “posibilidades alternativas”, como sostiene Boeri 2007: 104. Si bien la consideración del *destino* como la suma de causas “auxiliares y próximas” (de la cual el asentimiento queda excluido) ha sido frecuente, sólo hemos encontrado en Reesor (1965: 288) una interpretación radicalmente indeterminista de tal distinción: en un sentido, la acción no escapa al destino en tanto la causa inicial (*i.e.*, la impresión) efectivamente forma parte de la cadena de causas y efectos que componen el destino; sin embargo, el asentimiento es *completamente libre* respecto del destino. Sobre la posible objeción a la arbitrariedad de la diferenciación entre causas *principales* y *secundarias*, cf. la crítica de Plutarco en *St. rep.*, 1056B-C [LS55R] y Hankinson 1999: 249-252.

20 Es importante señalar que (haciéndonos eco de la teoría crisipea de los *confatalia* – diseñada en respuesta al *fatalismo* vulgar) la afirmación de que yo estaba destinado a hacer

Dado que estas escasas y exiguas calificaciones parecen ofrecer demasiado poco frente a nuestras exigencias post-agustinianas<sup>21</sup>, se hace necesario definir asimismo qué es lo que *no* está implicado en el concepto de “aquello que depende de nosotros”. En principio, una clave primordial para la comprensión de dicho concepto radica en desterrar de su posible definición todo elemento de *indeterminación*. La primera y más obvia razón la encontramos en las propias fuentes: dejando a un lado la discusión acerca de en qué momento el problema de la *indeterminación* ingresa en el terreno de la discusión filosófica<sup>22</sup> respecto del problema de la libertad, es necesario tener presente que *ninguna* fuente antigua asigna explícitamente a los estoicos *tesis indeterministas*<sup>23</sup>.

La segunda razón procede (mediante una reducción al absurdo) de las consecuencias que se derivarían de la inclusión de un núcleo de indeterminación en el interior de la acción humana. Si sólo dependiera de nosotros aquella acción que presupone la *capacidad (específica) de actuar de otro modo* (en *t* un mismo individuo puede asentir o no a P), la posibilidad de realizar acciones que dependen de nosotros o que están en nuestro poder serían una prerrogativa *exclusiva* de los necios. En este punto la rígida dicotomía sabio-ignorante puede esclarecer el núcleo de la problemática:

**(C5)** Si una característica definitoria del asentimiento del necio es su carácter inestable y cambiante, la *episteme* (posesión exclusiva del sabio) no puede, por el contrario, sufrir modificaciones<sup>24</sup>. En consecuencia: si en *t1* el sabio ha asentido a la proposición P, no podría en *t2* asentir a  $\sim P$ <sup>25</sup>.

F constituye una elipsis de dos proposiciones complementarias: (1) yo estaba destinado a hacer F *porque* (2) estaba destinado a asentir a la proposición que afirma que “hacer F es adecuado”. Para un análisis detallado de este punto, cf. Bobzien 1998a: cap. 5; Salles y Molina 2004: 123-149; Salles 2004: 3-27.

21 En palabras de Sophie Botros, los estoicos tendrían, en este sentido, una “concepción deficiente de la libertad” (Botros 1985: 275).

22 Vid. Bobzien 1998a y 1998b; Brett 1913; Leach 1915; Gilbert 1963; Huby 1967; Rist 1977; Irwin 1992; Inwood 2000.

23 Cf. en este punto el extenso análisis de Bobzien 1998a y la reciente discusión entre Salles (2007) y Boeri (2007).

24 “La llaman ciencia, comprensión firme o disposición en la aceptación de las representaciones que no puede cambiar por obra del raciocinio” (Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.47). Cf. variantes en Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.151; Estobeo, *Eclogae*, II, p. 73, 19 W [SVF I.68].

25 “El sabio [...] no cambia de opinión, pues el cambio de propósito también está sometido al falso asentimiento, como si se tratara de algo característico de quien se ha equivocado por causa del apuro. Tampoco cambia de opinión en modo alguno, no se retracta ni vacila, pues todo esto es propio de quienes experimentan cambios en sus creencias, cosa que, precisamente, es extraña al que posee buen sentido.” (Estobeo, *Eclogae*, II.113). Cf. asimismo II.111-112. Es necesario remarcar aquí que el carácter *débil y cambiante* del asentimiento del ignorante no equivale a un asentimiento *puramente teórico* (como sostiene Boeri 2004: 130-135 y Juliá-Boeri 1998: 53), lo cual obligaría a aceptar que el ignorante percibe la verdad de la proposición “de un modo confuso” (p. 134), sino que se deriva del hecho de que el ignorante asiente en *t1* a la proposición para rechazarla luego en *t2*. Esta observación es decisiva para comprender la posición del estoicismo antiguo respecto del problema de la *incontinencia*: contra la hipótesis de Boeri según la cual los estoicos antiguos habrían defendido un “intelectualismo moderado”, la comprensión del asentimiento del ignorante como

(C6) Si P es una proposición verdadera<sup>26</sup>, el sabio *no puede dejar de asentir a ella*.

Ambos casos expresan claramente que la posibilidad de actuar de otro modo no se encuentra en absoluto presupuesta en la ética estoica: sólo si el sabio fuera libre de negar la verdad de una proposición evidente podría su asentimiento ser considerado como indeterminado. En todo caso, que el ignorante pueda hacerlo no afecta el argumento, sino que, por el contrario, lo confirma, en tanto la posibilidad de no asentir a una proposición verdadera es precisamente uno de los criterios que opera como principio de demarcación entre el sabio y el ignorante. La imposibilidad del sabio de asentir a una proposición en *t1* y a su contraria en *t2*, y la imposibilidad del sabio de no asentir a una proposición verdadera expresan en forma decisiva la mutua implicación sobre la que ética y gnoseología se construyen y expresan en el estoicismo: en caso de que el asentimiento comportara cierto grado de indeterminación, sería forzoso conceder que los estoicos habrían tenido tal libertad en poca estima, en tanto es al sabio precisamente a quien le está siendo negada<sup>27</sup>. En otras palabras, sólo el ignorante poseería un asentimiento indeterminado, en tanto que el sabio habría perdido (mediante su ingreso en la sabiduría) esa *doble capacidad específica* de asentir o rechazar de manera *indiferente* el contenido de una proposición. Si bien no es éste el lugar para desarrollar dicha problemática, cabe señalar la imposibilidad que plantean estas observaciones al momento de interpretar el asentimiento (como afirmábamos en [z1] siguiendo a numerosos comentaristas<sup>28</sup>) como *facultad del alma*<sup>29</sup>, en tanto esto implique concebirlo como una capacidad (de aceptar o rechazar las impresiones) independiente del estado epistémico del sujeto y carente de determinaciones previas.

Redefiniendo el asentimiento como el *acto de aceptar o rechazar una impresión (z1')*, podemos sintetizar lo desarrollado hasta aquí: en primer lugar, el concepto de “asentimiento” opera como *género* bajo el cual se ordenan la opinión, la conjetura y la comprensión. Esto implica que no puede ser considerado como una facultad puramente volitiva y carente de estructuras epistémicas [C1]. En

---

“fluctuante” -en lugar de “puramente teórico”- permite traer a la luz la absoluta continuidad entre el tratamiento socrático del fenómeno de la incontinencia y la posición no sólo del estoicismo antiguo sino de sus adherentes romanos.

26 Damos por supuesto, sin posibilidades de ingresar en dicha problemática, que las proposiciones poseen un valor de verdad objetivo, esto es, que su valor de verdad es independiente de su reconocimiento por parte del sujeto. Remitimos al interesante análisis de esta problemática realizado por Shields 1993: 325 -347.

27 Esta conclusión parece desprenderse explícitamente de Alejandro, *De fato*, 196.24-197.3 [LS 61M].

28 Vid. Strange 2004: 35; Bobzien 1998a: 240-243 y 289; Hillar 1998: 65; Joyce 1995: 320; Boeri 2004a: 187; Reesor 1965: 287; White 1980: 215; DeBrabander 2004: 202; Long 1984: 166; Long-Sedley 1987: i, 250 y 322.

29 Parece difícil, en rigor, admitir en el marco psicología estoica la existencia de cualquier tipo de capacidades o facultades que se encontrasen *en potencia* en el alma. No obstante, si bien encontramos algún indicio en esta dirección en Crisipo (“la razón es una *coleccion* (*áthroisma*) de ciertas nociones (*ennoión*) y preconcepciones (*prolépseōn*)”. Galeno, *PHP*, V.2.49, V.3.1 [LS 53V]), no es posible aseverar que el estoicismo antiguo haya operado una reducción (spinozista) de todas las facultades anímicas a actos singulares, o a una *suma* de los mismos.



segundo lugar, no todo asentimiento está precedido por un proceso de deliberación racional [C2]. En tercer lugar, que el asentimiento dependa de nosotros (en tanto la impresión a la que asentimos no es causa suficiente de tal asentimiento [C4]), no implica contradicción alguna con el hecho de que esté determinado a acaecer [C3]. Por último, hemos insistido en la necesidad de despojar a la fórmula “depende de nosotros / está en nuestro poder” de toda carga indeterminista, entendiendo por esto último la suposición de un *doble capacidad específica* de asentir o rechazar una impresión.

## 1.2. Asentimiento y estado epistémico

El desarrollo presentado anteriormente ha omitido un conflicto crucial en la definición de aquello que “depende de nosotros” y su relación con la responsabilidad moral: si, por un lado, hemos establecido en [C4] que el asentimiento depende de nosotros en tanto la impresión no es *causa suficiente* de que aquél se produzca, [C6] parecía afirmar, inversamente, que la impresión verdadera era efectivamente causa suficiente del asentimiento del sabio. Dado que tal aparente paradoja deriva del plano abstracto en el que ha permanecido la definición, la solución procederá de una consideración más profunda acerca de quién es el “nosotros” implicado en las diversas fórmulas que cualifican al asentimiento.

Si “sólo los particulares existen”<sup>30</sup>, en tanto que los universales no son más que una imagen del intelecto (*fánasma dianóias*)<sup>31</sup>, es evidente no sólo que el “nosotros” no puede aludir a los seres humanos en tanto *género*, sino que también queda excluida de la referencia la noción de individualidad sustancial. En otras palabras, su referencia no está constituida ni por el género humano ni por la *naturaleza* del agente, entendida ésta como *substrato permanente* que otorga identidad desde el nacimiento hasta la muerte del individuo<sup>32</sup>. El “nosotros”, por el contrario, no es más que la particular *constitución interna del alma del agente en un momento dado*, o, en términos que subrayan el aspecto que nos interesa, el *estado epistémico* del agente. En consecuencia, la definición

30 Siriano, *In Ar. Met.*, 104.17-21 [LS 30G].

31 Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.60. [LS30B] y Estobeo, *Eclogae*, I.136.21-137.6 [LS 30A].

32 Si bien los dos pasajes centrales para el análisis de esta problemática (Aulo Gelio, *Noctes atticae*, VII.2 [LS62D] y Cicerón, *De fato*, 39-43) coinciden en consignar la *natura* del agente como el principio último de la acción, de la cual depende (explícitamente en el caso de Cicerón) el asentimiento, dicho consenso no debe llevarnos a concluir que se trata de una naturaleza estable que cualificaría al individuo invariablemente a lo largo de toda su vida. Los motivos son numerosos: en primer lugar, Cicerón consigna sin calificaciones ulteriores “*vi et natura*”, y ninguno de ambos términos obliga a considerar que se trata de una entidad estable. Lo mismo sucede con Gelio, cuyo acumulamiento de alternativas (la *qualitas* del alma; “*naturam primitus*”; “*voluntas [...] et animorum ingenia*”; “*diánoian kaí thesín*”) parece restar rigor técnico a la exposición. En segundo lugar, suponer que de lo que se trata es de la constitución *temporal* del alma ofrece las siguientes ventajas interpretativas: permite comprender el modelo oscilante del asentimiento que explica el supuesto fenómeno de la incontinencia (cf. Plutarco, *De virtute morali*, 446f-447a) y permite escapar a la inflexible regularidad de las acciones humanas que se deduciría de la concepción estable de la naturaleza humana, lo cual llevaría a una negación radical de la posibilidad del progreso moral.

abstracta del segundo elemento mediante el cual caracterizábamos al asentimiento debe ser reformulada: el asentimiento *depende del estado epistémico del agente*, es decir, la impresión no puede, *por sí misma*, asegurar la aceptación del sujeto, sino que el reconocimiento de su verdad o falsedad dependerá del estado epistémico del sujeto ante quien se presenta<sup>33</sup>.

La doctrina estoica de las impresiones comprensivas<sup>34</sup> puede ilustrar este último sentido, arrojando luz sobre el aparente conflicto entre [C4] y [C6]: aun cuando una de las características definitorias de las impresiones comprensivas sea su *auto-evidencia*, el agente puede, en principio, no reconocer su verdad y, consiguientemente, suspender el asentimiento o rechazarla<sup>35</sup>. El hecho de que dicha impresión sea aceptada o no dependerá precisamente del estado epistémico del agente: un individuo cuyo estado epistémico sea deficiente (*i.e.*, signado por la opinión) podrá *no reconocer* la verdad objetiva de una impresión y, en consecuencia, no asentirá a la misma. El sabio, por el contrario, no podrá dejar de percibir su carácter comprensivo y (en virtud de [C6]) no podrá dejar de asentir a la misma. Ambos casos comparten dos características: en primer lugar, el hecho de que la impresión sea asentida o rechazada ha sido determinado por el estado epistémico del agente al momento de asentir o negar el asentimiento<sup>36</sup>; en segundo lugar, ambos casos no son más que un eslabón en la

33 Yvon Belaval (1976: 337-338) afirma en este sentido que yo “personalizo” el destino al *imprimir mi propio carácter* en la cadena causal.

34 Para una exposición detallada de la doctrina de las impresiones comprensivas, vid. Hankinson 2006 y Reed 2002.

35 Cf. Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.424 [LS 40L] y VII.247 [LS40E]. Steven Strange (2004: 48) sostiene, por el contrario, que la impresión comprensiva -a la cual denomina “cataleptic or irresistible impression”- constituye uno de los casos en los cuales el asentimiento no depende de nosotros - conclusión que depende, sin embargo, de ignorar la evidencia ofrecida por Sexto Empírico. Cf. una posición similar en Allen 1994: 105; Long 1984: 130; Perin 2005: 399. Ioppolo 1990: 437, por su parte, coincide con dichos autores en que “the self-evidence and effectiveness of the cognitive presentation *prompt assent*”, a causa de lo cual “it is possible to say that assent is voluntary and at the same time inevitable”, pero advierte que esto sucede “in a healthy commanding-faculty”, con lo cual la irresistibilidad de la impresión comprensiva se vuelve condicional. John Rist, por el contrario, ha sostenido que si tal doctrina fue alguna vez defendida por algún estoico, no puede haber sido el caso de Zenón y Crisipo (Cf. Rist 1977: 143-146).

36 La negación de la impresión como causa necesaria del asentimiento/rechazo parece encontrar un límite objetivo en la imposibilidad del agente (sea cual fuera su estado epistémico) de asentir a dos proposiciones contradictorias (siempre y cuando perciba su carácter contradictorio). Si bien esto puede ser resuelto en el caso del estoicismo romano gracias a la profusa evidencia que ofrece Epicteto, la ausencia en las fuentes del estoicismo antiguo (a excepción de Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII.242-6 [LS 39G]) de una formulación explícita de tal imposibilidad nos obliga a permanecer en silencio al respecto (Cf. *inter alia* Epicteto, *Diss.* II, 26.1-7). Richard Joyce ha intentado demostrar que el estoicismo antiguo habría aceptado la posibilidad de asentir a dos proposiciones contradictorias (cf. Joyce 1995: 328); curiosamente, sin embargo, remite como evidencia de tal afirmación a la insistencia por parte de Epicteto sobre la imposibilidad de que el asentimiento sea obstaculizado. Que dicha interpretación procede de una exégesis descontextualizada se hace evidente en el hecho de que el motivo del énfasis de Epicteto en la “libertad” del asentimiento no es asignar al asentimiento una indeterminación causal absoluta, sino señalar que no

cadena del destino cósmico, en tanto el encuentro entre dicha impresión y el alma (dado el estado epistémico que la caracteriza *en ese momento*) no podría haber resultado en otra cosa que en tal aceptación o en tal rechazo. En otras palabras,

(C7) si bien la impresión no es causa suficiente de mi asentimiento, la conjunción de una impresión X con mi estado epistémico (tal como éste está constituido en t) sólo tiene un resultado posible<sup>37</sup>.

Esta última precisión, que nos devuelve a [C3] (*i.e.*, la compatibilidad entre el hecho de que mi asentimiento a tal impresión dependa de mí y el hecho de que esté destinado a acaecer), nos pone en posesión del último elemento necesario para esbozar un esquema que integre los elementos comprendidos por este primer argumento compatibilista:

- (A1) 1) La secuencia que compone la acción humana comprende una instancia Z;  
 2) Z distingue a la acción humana de la acción de los animales no-rationales;  
 3) Z depende del (estado epistémico en t del) agente;  
 4) Z depende del (estado epistémico en t del) agente porque la impresión no es causa suficiente de Z;  
 5) la presencia de Z en la secuencia de la acción humana hace que su agente sea moralmente responsable por dicha acción.

En otras palabras, los animales racionales (a diferencia del resto de los seres) son moralmente responsables por sus acciones en tanto todas y cada una de sus acciones presuponen la instancia del asentimiento a las impresiones que se les presentan; la responsabilidad moral se funda en el hecho de que -dado que las impresiones no son causa suficiente de dicho asentimiento- éste último depende del estado epistémico del agente.

Podemos, finalmente, realizar una evaluación de las razones tradicionalmente esgrimidas por los comentaristas de la teoría estoica de la acción para fundamentar el papel preeminente asignado a la instancia del asentimiento. Las razones consignadas al inicio de estas páginas consistían en lo siguiente: [A] sólo el asentimiento depende de nosotros o está en nuestro poder; [B-C] en consecuencia, es él el que permite diferenciar la acción humana de las reacciones meramente mecánicas y automáticas de los animales no-rationales; [D] esto permite asignar legítimamente culpas y méritos a la acción humana (a diferencia de las acciones -inimputables- de los animales no-rationales).

Respecto de [A], hemos señalado en qué sentido específico debe ser comprendida la idea de que el asentimiento depende de nosotros: despojando a la fórmula de cualquier implicancia indeterminista, hemos indicado en [C4] que el asentimiento depende de nosotros en tanto no se explica simplemente por causas externas al alma y en tanto la impresión no es causa suficiente de mi acto de

---

podemos ser obligados por ninguna fuente externa y *axiológicamente negativa* (v.g., otros individuos o acontecimientos naturales).

<sup>37</sup> Como señala Dorothea Frede: dado *tal* estado epistémico y dada *tal* impresión, el individuo siempre asentirá o siempre rechazará dicha impresión. (Cf. Frede, D. 2006: 195).

asentimiento<sup>38</sup>. Sin embargo, hemos establecido dos precisiones adicionales: en primer lugar, que el “nosotros” de la fórmula corresponde en realidad al estado epistémico que caracteriza al alma del agente en un momento dado; en segundo lugar, hemos señalado que el hecho de que mi asentimiento dependa de mi estado epistémico no es contradictorio con el hecho de que [C3] yo estaba determinado a asentir a dicha impresión, ni con el hecho de que si, *ex hypotesi* [C7], se produjera nuevamente la conjunción de *ese* estado epistémico con *esa* impresión, yo necesariamente volvería a asentir.

Estas precisiones nos conducen a una dificultad decisiva: soy responsable por mi acción en tanto ésta ha sido mediada por mi asentimiento; pero dicho asentimiento depende de mi estado epistémico. En consecuencia, para poder afirmar que mi asentimiento está en mi poder en un sentido sustantivo (y que por lo tanto el asentimiento es el fundamento de mi responsabilidad moral), el estoicismo debería poder demostrar que mi estado epistémico también está en mi poder o depende de mí (y que soy responsable por él). No obstante, cualquier afirmación acerca de la posibilidad o imposibilidad de que mi estado epistémico esté en mi control y que yo sea responsable por él supone que existe algo tal como un *yo* que es a la vez *previo y simultáneo* a dicho estado epistémico. Si demostramos la existencia de una instancia que exceda la constitución momentánea del alma que representa el estado epistémico, habremos localizado una instancia que puede ser finalmente<sup>39</sup> calificada como responsable por nuestras acciones.

¿Cuál fue la posición del estoicismo antiguo ante esta problemática decisiva para la asignación de culpas y recompensas? Dos alternativas han sido sugeridas para responder a esta pregunta: según la primera de ellas, somos responsables por nuestro carácter porque poseemos la capacidad del asentimiento, el cual, a su vez, depende de nosotros<sup>40</sup>. De acuerdo a una segunda alternativa, somos responsables por haber permitido que nuestro carácter deviniera en lo que ahora es. Ambas alternativas pueden ser descartadas sin dubitaciones; la primera de ellas por su evidente circularidad; la segunda por constituir una extrapolación aristotélica que no encuentra asidero alguno en las fuentes del estoicismo antiguo y porque no constituye, en rigor, una respuesta a nuestro interrogante, en tanto no hace explícito el criterio utilizado para definir el concepto de responsabilidad (Q.E.D.)<sup>41</sup>.

Una tercera alternativa, por la cual nos inclinamos y que será retomada más adelante, consistiría en interpretar que tal problemática no tiene lugar en el estoicismo, esto es, que el problema de la responsabilidad por el propio

---

38 Plutarco confirma la centralidad de la “imprescindibilidad causal” del asentimiento (según la fórmula de Sophie Botros 1985: 288). Cf. Plutarco, *St. rep.*, 1057A [LS 53S].

39 Claro está que siempre sería posible (strawsonianamente) continuar la interrogación: ¿somos responsables por la constitución general de ese yo?, y así *ad infinitum*. Vid. Strawson 1994.

40 Cf. Strange 2004: 35; Long 1968: 338-339.

41 El reconocimiento de que yo podría haber impedido que mi carácter deviniera de tal forma supone, o un *yo* independiente de mi carácter, o una capacidad indeterminada de elección entre alternativas diferentes – conclusiones que el propio Salles (precisamente quien ha sugerido esta alternativa en Salles 2001: 11) ha insistido en desterrar de la exégesis del determinismo estoico.

estado epistémico (fuente de todas mis acciones) nunca se presentó ante los estoicos como una problemática que exigiera solución. Si la ausencia absoluta de un tratamiento explícito de la misma en las fuentes del estoicismo antiguo parecen ser índice suficiente acerca de que los objetivos e intereses de la metafísica estoica transitaban sendas alternativas a las del compatibilismo, el análisis que propondremos del segundo argumento compatibilista contribuirá a confirmar esta interpretación.

## 2. Segundo Argumento Compatibilista (A2)

El segundo argumento compatibilista que analizaremos ha sido tradicionalmente reconstruido en base a los testimonios críticos de Alejandro de Afrodisias (*De fato*, cap. 13) y Nemesio (*De natura homini*, cap. 35)<sup>42</sup>. Siguiendo tal reconstrucción, y a fin de traer a la luz las divergencias decisivas perceptibles entre ambos argumentos, podemos esbozar una esquematización paralela a A1:

**(A2)** 1) la secuencia que compone la acción humana comprende una instancia Z';  
 2) Z' distingue a la acción humana de la actividad de los animales no-racionales;  
 3) la acción realizada mediante Z' depende de los animales racionales;  
 5) la presencia de Z' en la secuencia de la acción humana hace que su agente sea moralmente responsable por dicha acción.

Dos elementos se destacan en la comparación entre ambos argumentos: en primer lugar, A2 no presupone la particularización exigida por A1 respecto del “nosotros” al que refieren las fórmulas “depende de nosotros” y “está en nuestro poder”. La precisión adicional que allí establecimos respecto del “estado epistémico” del agente no parece en absoluto encontrarse presupuesta en este argumento: por el contrario, la referencia del “nosotros” se encuentra constituida inequívocamente por la *clase* de los seres racionales<sup>43</sup>. La segunda divergencia consiste en el hecho de que A2 no explicita *porqué* la acción realizada mediante Z' depende de nosotros. Resolver esta dificultad implica decidir qué representa Z' en el argumento. Ahora bien, si en A1, Z podía ser reemplazada por [z1'], qué sea Z' en A2 depende en gran medida de qué fuentes optemos por utilizar como evidencia, en tanto los pasajes que podrían ser conectados directa o indirectamente con este argumento muestran divergencias importantes en relación a dicha problemática.

### 2.1. Sobre una posible interpretación de A2

Una interpretación frecuente (a la que llamaremos N) ha sostenido que las variaciones substanciales que encontramos en las fuentes al momento de definir Z' pueden legítimamente ser incorporadas en una sola fórmula, *i.e.*, la

---

42 Acerca de la autoría de este argumento vid., Bobzien 1998a: §8, y la impugnación de su hipótesis en Salles 2005b.

43 Cabe recordar que rechazamos explícitamente esta posibilidad en A1.

*capacidad de examinar críticamente las impresiones*<sup>44</sup> (Z'n). En tal caso, lo que definiría específicamente la acción humana sería la capacidad del agente de analizar críticamente las impresiones que se hacen presentes al alma, para (luego de un proceso de deliberación) otorgar o negar el asentimiento. Como se hace evidente, Z'n presupone un distanciamiento decisivo respecto de A1: si allí insistiéramos sobre la no necesidad de un proceso de deliberación racional previo al asentimiento, Z'n supone como *condición necesaria* que las impresiones sean evaluadas críticamente antes de ser aceptadas o rechazadas. Ahora bien, si analizamos la relación entre la acción humana y la imputabilidad moral de la misma, caben cuatro alternativas en N para explicar A2: somos responsables por una acción

- i) si y sólo si dicha acción se ha realizado a través de la mediación *efectiva* de Z'n;
- ii) si dicha acción se ha realizado a través de la mediación *efectiva* de Z'n<sup>45</sup>;
- iii) si dicha acción *podría haber sido realizada* a través de la mediación de Z'n<sup>46</sup>;
- iv) por nuestra pertenencia a una clase de seres cuya naturaleza se define por Z'n<sup>47</sup>.

En cuanto a la primera alternativa, y más allá del hecho de que no existe evidencia material que sugiera admitir su validez, las consecuencias que se seguirían serían a todas luces absurdas desde una perspectiva estoica: nos veríamos forzados a admitir la *inimputabilidad de los ignorantes*, en tanto, como hemos indicado anteriormente, es precisamente una de las características definitorias de su clase el no realizar una evaluación crítica de las impresiones antes de aceptarlas o rechazarlas<sup>48</sup>.

La segunda alternativa difiere de la anterior en cuanto considera la

44 Entre los comentaristas que han indicado la *capacidad de examinar críticamente las impresiones* como el elemento decisivo para distinguir a los animales no-racionales de los racionales, cabe señalar Bobzien 1998a: §8; Boeri 2004a: 187 y 2001: 733; Frede, M. 1993: 116; Long 1984: 166; Gould 1974: 26; Hillar 1998: 60; Salles 2005b: 114; Strange 2004: 47. No obstante, sólo Boeri 2004a: 187, Hillar 1998: 60, e (indirectamente) Long 1984: 166 han vinculado dicha capacidad con el problema del compatibilismo.

45 Tal alternativa parece ser la que tiene en mente Salles (2001: 5) al afirmar que "someone who acts in accordance with these elements is fully responsible for having performed the action; the action thus performed fully depends on us"; "once the action is performed [...] it is responsible because the impulse to which it corresponds is based on a *krísin*" (p. 13).

46 Una solución de este tipo se encuentra cuanto menos esbozada en Annas 1992: "I am fully responsible for assenting to that appearance instead of thinking things through more fully" (p. 117).

47 Si bien ésta es la alternativa más frecuente entre las posibilidades ofrecidas por N, remitimos especialmente a Bobzien 1998a: §8 y Salles 2005b.

48 Un obstáculo análogo se presenta en la solución ofrecida por Yvon Belaval 1976: según la autora, el asentimiento depende de nosotros en tanto, como animales racionales, poseemos la capacidad de comprender la impresión contra el "contexto universal del presente-totalidad" (p. 338). Las dificultades de dicha interpretación son evidentes: tal posibilidad de acceder a una comprensión exacta del lugar de la impresión en la cadena cósmica causal es prerrogativa exclusiva del sabio y, en tal sentido, sólo él es libre. Es claro, sin embargo, que la noción de *libertad* en juego aquí es, ante todo, la de la liberación como una *conquista* de la sabiduría, perspectiva que integra y corona la ética estoica, pero que no tiene lugar alguno en la psicología de la acción.

mediación efectiva de Z'n no como *condición necesaria* para la responsabilidad moral, sino sólo como *condición suficiente*. Esto requiere, sin embargo, que reparemos por un instante en lo que normalmente exigiríamos a una fundamentación compatibilista de la responsabilidad moral, esto es: criterios precisos que permitan distinguir entre aquellas acciones por las cuales somos moralmente responsables y aquellas por las que no lo somos. Dichos criterios, a su vez, deben ser *exhaustivos* y *suficientes* para discriminar las acciones imputables de las no imputables. Si bien esta condición se cumple cabalmente (aunque mediante estrategias divergentes) en los casos (i), (iii) y (iv), no sucede lo mismo con (ii), alternativa basada fundamentalmente en el siguiente “argumento”: existen A) acciones por las cuales somos moralmente responsables y B) acciones por las cuales no lo somos; las acciones realizadas por medio de Z'n caen dentro de la clase (A). Ahora bien: la alternativa (ii) solamente nos informa que ciertas acciones caen dentro de la clase (A)<sup>49</sup>. Pero lo que *no* nos informa es qué otras acciones pertenecen a (A), ni cuáles pertenecen a (B), ni ofrece una explicitación (y aquí afloran las dificultades inherentes a la tentativa de reconstruir una *teoría compatibilista* a partir de afirmaciones aisladas) acerca de cuál es el criterio que permite decidir si una acción pertenece a una clase o a la otra. En otras palabras, la alternativa (ii) falla precisamente en aquello que exigimos de una teoría compatibilista, en tanto no ofrece una *fundamentación* de la responsabilidad moral, sino solamente una ejemplificación de acciones imputables (*i.e.*, aquellas que son realizadas a través de la mediación efectiva de Z'n).

Si bien las dos alternativas restantes (iii y iv) parecerían no diferir sustancialmente entre sí, lo que está en juego en la confrontación de ambas es la asignación a los animales racionales de una *doble capacidad específica* de actuar o de *una doble capacidad general*<sup>50</sup>. Según la primera fórmula (cuya evidente incompatibilidad con el determinismo estoico nos excusa de analizar<sup>51</sup>), un agente no está determinado en *t* a realizar F o no realizarla, por lo cual ambas alternativas son efectivamente posibles en *t*. Según la segunda concepción, un agente tiene en *t* la capacidad general de realizar F o no realizarla; *i.e.*, pertenece a una clase de individuos que pueden optar por una u otra alternativa *en momentos diversos*, pero el hecho de que la realice está absolutamente

---

49 Invertiendo el orden del argumento: a) existen acciones humanas no realizadas a través de la mediación efectiva de Z'n; b) existen acciones humanas realizadas a través de la mediación efectiva de Z'n; c) los agentes que realizan acciones de tipo (a) son moralmente responsables por dichas acciones.

50 Para un tratamiento de esta problemática, vid. Hankinson 1999: 253-257; Salles 2005b y 2007; Bobzien 1998a: §6.3.3; Botros 1985: 281-284. Para una vinculación entre esta problemática y las definiciones modales de “posible” y “necesario”, vid. Brennan 2005: 251-268; Botros 1985: 282-285; Hankinson 1999: 253-257; Long-Sedley 1987: i, 393; Reesor 1965; Rist 1977: cap. 7; Sambursky 1956; Strange 2004: 48.

51 Cabe señalar que los textos sobre los que puede reconstruirse A2 no ofrecen (a diferencia de A1) ningún margen para interpretaciones indeterministas. Más aun, es en ellos en donde encontramos por primera vez una formulación explícita e inequívoca del *principio de regularidad causal*. Cf. un análisis detallado de este principio en Bobzien 1998a: §8.2.

determinado<sup>52</sup>. Esto no excluye, es necesario remarcarlo, que dicho agente pueda en *t* realizar F y en *t*2 no realizarla; tampoco excluye la posibilidad de que aun cuando dicho agente haya estado determinado a realizar F, otro agente de su misma clase pueda no realizarla<sup>53</sup>. Si asumimos que es esta doble capacidad general la que está siendo presupuesta en A2, el esquema del argumento parece completarse al ofrecer una razón de porqué las acciones humanas dependen de nosotros:

**(A2)** 4) las acciones realizadas por los animales racionales dependen de ellos porque poseen la doble capacidad general de ejercer Z'.

Si, como pretende N, el objetivo de A2 radica en demostrar porqué las acciones de los animales racionales, pese a estar absolutamente determinadas, pueden ser analizadas bajo la luz de la responsabilidad moral, el argumento final parece haber arribado a un resultado fuertemente cuestionable. La reacción del indeterminista (que es precisamente a quien se debería persuadir) ante el argumento ahora completo no puede ser más que de decepción y perplejidad: parece cuanto menos paradójico que un agente sea moralmente responsable por sus acciones por el simple hecho de *pertenecer a una especie* que tiene la capacidad *general* de realizar un juicio crítico antes de aceptar una impresión, considerando que el hecho de que dicho agente haga ejercicio de dicha capacidad o no se halla determinado desde toda la eternidad por la serie infinita de causas<sup>54</sup>. Otra objeción posible consistiría en reclamar que la relación establecida por A2 entre racionalidad y responsabilidad no es más que una petición de principio: asumir sin mayores precisiones que la mera posesión de racionalidad nos convierte en individuos morales -y, por extensión, responsables por nuestras acciones- no constituye en absoluto una argumentación compatibilista. Curiosamente, sin embargo, la crítica decisiva no se relaciona con el desarrollo del argumento ni con sus premisas, sino que se reduce a lo siguiente: N carece de base textual que permita admitirla como interpretación legítima de A2.

Entre la serie de pasajes que pueden ser citados en apoyo de Z'n, uno de los más frecuentemente utilizados procede de Orígenes: “Más allá de su naturaleza representativa (*fantastikéi fýsei*) el animal no tiene nada más. [...] El animal racional, en cambio, además de su naturaleza representativa, también cuenta con una razón que discierne (*lógon... krínonta*) las representaciones”<sup>55</sup>. Más allá de que la aceptación de este pasaje como fuente para el análisis del

---

52 Como señala Botros: “The Stoic soft determinist will therefore claim that Y could have M-ed, if he had chosen to. M-ing is in Y's power and thus Y is free with regard to M. (*But whatever Y does is still entirely determined*)” (Botros 1985: 284). Lo decisivo es que Y *no podría haber elegido* hacer M.

53 En otras palabras, aun cuando mi decisión *en este momento* de tomar un avión a Tailandia haya estado absolutamente determinada (es decir, que no podría haber decidido no tomarlo), bien puede suceder que dentro de diez días yo mismo me abstenga de tomarlo, o que otro individuo pueda decidir tomarlo en este mismo instante.

54 Claro está que lo que el indeterminista exigiría para decidir la imputabilidad de tal acción sería la consideración acerca de si dicha capacidad crítica *fue ejercida* y si, adicionalmente, *podría no haberla ejercido*.

55 Orígenes, *De principiis*, III 1, 2-3 [LS 53A].



estoicismo es en sí misma cuestionable, su utilización como apoyo de N no parece una estrategia legítima por lo siguiente: en primer lugar, la indefinición del argumento general en el que se enmarca permitiría que se lo interpretase como una defensa tanto del indeterminismo como del determinismo; en segundo lugar, no se trata en absoluto de un argumento compatibilista, dado que no especifica porqué dicha diferenciación operaría como fundamento en la atribución de responsabilidad moral en un universo determinista (en caso de que ése fuera el objetivo); por último, el fragmento citado disiente claramente respecto de los textos de Alejandro y Nemesio que conforman la base de A2: si éstos coinciden en atribuir *impulso* y *asentimiento* (a una impresión) al conjunto de los animales, Orígenes niega implícitamente a los animales no racionales la capacidad de asentimiento. Dos textos adicionales a los que se suele recurrir como evidencia complementaria proceden de Clemente<sup>56</sup> y Calcidio<sup>57</sup>, donde se ofrece una descripción análoga de la función racional de evaluar y discernir el testimonio de los sentidos. Si bien la conjunción de ambos pasajes parece volver más persuasivo el recurso a Z'n, es evidente que la mera acumulación de pasajes que asignen tal función al alma en la psicología estoica no resuelve el problema de que ni Orígenes, ni Calcidio, ni Clemente, ni ninguna otra fuente vinculan explícita o implícitamente Z'n con A2.

En segundo lugar, a la ausencia de pasajes que atribuyan explícitamente tal vinculación al estoicismo, debe sumarse una evidencia ulterior: si la fuente principal utilizada para reconstruir A2 consiste en el *De fato* de Alejandro, debemos tener presente que una de las críticas más severas del autor al compatibilismo estoico es precisamente el hecho de que no asigna papel alguno a la instancia crítica del asentimiento. De hecho, ésa es precisamente la alternativa de Z que Alejandro ofrece como propia<sup>58</sup>, criticando al estoicismo por no haberla considerado, es decir, la fundamentación en el concepto de asentimiento crítico de la distinción entre animales racionales y no racionales, y la consecuente posibilidad de analizar las acciones de los primeros desde la perspectiva de la responsabilidad moral.

A fin de cuentas, el problema que debemos plantearnos no es si los estoicos concibieron la posibilidad de un asentimiento crítico (lo cual efectivamente hicieron, como ya señalamos en A1), sino si depositaron en dicha instancia el fundamento del compatibilismo tradicionalmente asignado a A2. Es decir, aun cuando se admita que el asentimiento *puede* ser crítico<sup>59</sup>, esto no significa *a)* que *siempre* lo sea; *b)* que en tal posibilidad resida el fundamento de la responsabilidad moral.

---

56 Clemente, *Stromata*, II.20 [SVF II.714].

57 "*Intimae vero deliberationis et considerationis proprium cuiusque sensus intelligere passionem et ex iis quae nuntiant colligere quid sit illud, et praesens quidem accipere, absentis autem meminisse, futurum item providere*". Calcidio, 220 [LS 53G].

58 Cf. especialmente *De fato*, 178.17-20; 183.24-184.11; 186.4-11. Cf. asimismo Nemesio, *De nat. hom.*, caps. 39 y 40.

59 El hecho de que *deba* serlo interesa a la ética en tanto reflexión prescriptiva, pero no a la psicología de la acción ni a cualquier posible argumento compatibilista.

## 2.2. ¿Es A2 un argumento compatibilista?

Si hemos señalado que la dificultad primaria para aceptar N como interpretación legítima de A2 radica en su carencia de base textual y en el carácter cuestionable de los pasajes en los que necesita apoyarse a fin de confirmar Z'n, la interpretación de A2 que aquí proponemos, por el contrario, tiene como criterio limitarse a los elementos explícitamente ofrecidos por las exposiciones de Nemesio y Alejandro, prescindiendo de toda referencia cruzada con pasajes que no se enmarquen dentro de este argumento compatibilista. Si bien el argumento que presentaremos aparece sustantivamente empobrecido respecto de N en cuanto a su alcance y a su poder persuasivo, posee la virtud de traer a la luz ciertos elementos (ocultos en N) que operan en la base de la *actitud* estoica ante el problema de la responsabilidad moral y el determinismo. Nuestra interpretación de A2 puede reducirse al siguiente esquema:

- (A2')1') la secuencia que compone la acción de los animales comprende una instancia Z';  
 2') Z' distingue a la acción de los animales de la de los seres inanimados;  
 3'') la acción realizada mediante Z' depende de los animales;  
 4'') la acción realizada mediante Z' depende de los animales porque Z' constituye la naturaleza de los animales;

La diferencia más evidente entre este esquema y N concierne a la sustitución del rango de aplicación del argumento: si N tenía por objetivo demostrar la imputabilidad moral solamente de los animales racionales, A2' ha hecho extensivo el objetivo al género total de los animales. El argumento completo puede ser analizado de acuerdo a tres componentes. El primero de ellos está constituido por la larga exposición mediante la cual Alejandro y Nemesio describen en detalle (1') y (2'), la cual no constituye, como señala Bobzien<sup>60</sup>, más que una elucidación acerca de cómo los movimientos que corresponden a la naturaleza de cada uno de los seres se entrelaza con el destino: el movimiento de cada clase de ser le es propio en tanto no puede ser realizado por otra clase de seres ni puede ser realizado de otra forma que a través de la naturaleza de dicho ser; en consecuencia, los movimientos de cada uno de los seres son realizados *por el destino a través de la naturaleza* de los mismos. El segundo elemento en la exposición constituye una especificación de la referencia de Z', a la que ambos autores coinciden en designar como *impulso y asentimiento (z2)*: lo que diferencia a los animales del resto de los seres es el hecho de que sus acciones no puede producirse sino es de acuerdo a impulso y asentimiento. La premisa compatibilista sugerida por (4'') -tercer elemento- se reduce en ambos textos a dos fórmulas de aparente sencillez:

“[Los estoicos] consideran que el impulso depende de nosotros porque *lo tenemos por naturaleza*” (*tèn hormèn ef' hēmìn táttousin, hōti fýsei taútēn échomen*) (Nemesio)

---

60 Vid. Bobzien 1998a: 388-392.

“Lo que depende de nosotros es lo que sucede *a través de nosotros*” (*ef' hēmîn eînai tò gigónenon di' hēmôn*) (Alejandro<sup>61</sup>)

Curiosamente, estas premisas concentran el núcleo compatibilista de A2': las acciones realizadas por los animales dependen de ellos porque el asentimiento y el impulso (que les pertenecen por naturaleza y a través de los cuales se realiza necesariamente la acción) son propios y exclusivos de la clase a la que pertenecen; *i.e.*, dichas acciones no podrían haber sido realizadas por seres que carezcan de asentimiento e impulso ni podrían haber sido realizadas de otra manera que a través del asentimiento y el impulso<sup>62</sup>. En otras palabras, un animal es responsable por una acción F que ha realizado si F fue realizada de acuerdo a su propia naturaleza (*i.e.*, impulso y asentimiento). Ahora bien: todas y cada una de las acciones realizadas por los animales racionales son realizadas de acuerdo a su propia naturaleza; en consecuencia, todos los animales racionales son responsables por todas y cada una de las acciones que realizan<sup>63</sup>.

Si bien las objeciones tradicionales formuladas a este argumento son numerosas, nos concentraremos en dos de ellas. La primera se encuentra tanto en Nemesio como en Alejandro: si aceptamos (4'') ¿qué nos impide afirmar que *depende de la piedra* caer hacia abajo cuando es liberada o que *depende del fuego* el hecho de arder hacia arriba, dado que ambos tipos de movimientos son -en su especificidad- propios de la naturaleza de cada uno de ellos? Proyectando aún más el absurdo: ¿qué nos impide castigar a las piedras por rodar como lo hacen o a las plantas por no crecer de otra forma que como lo hacen? En otras palabras, (4'') solo podría ser aceptada a condición de vaciar de contenido la fórmula *epí+dativo* hasta tal punto que su sentido tradicional se desdibujaría por completo y la fórmula devendría una función aplicable a todos los seres que componen la *scala naturae*. La segunda objeción presenta dificultades aun mayores: ¿qué tipo de argumento compatibilista es éste en el que la responsabilidad moral pretende haber sido salvaguardada al precio de transformarla en una categoría aplicable a la clase de los animales no racionales<sup>64</sup>? Las alternativas ante este problema no parecen ser numerosas: o

61 Cf. asimismo Alejandro, *De fato*, 183.5-11; 105.7-11.

62 Que esta argumentación concentra el núcleo central de A2' (lo cual hace no sólo innecesario sino exegéticamente ilegítimo apelar a N) se ve confirmado por el hecho de que los distintos pasajes en los que Alejandro retorna sobre dicho argumento ofrecen una estructura de contenido virtualmente idéntica: cf. Alejandro, *De fato*, 178.17-20; 183.24-184.11; 186.4-11.

63 Es necesario señalar, en este sentido, que tanto A1 como A2 asumen la asignación legítima de responsabilidad moral como *incondicional*, *i.e.*, un agente no es responsable por su acción *si* ciertos requisitos previos han sido satisfechos, sino que es *siempre* responsable por la misma, en tanto *toda* acción humana satisface tales requisitos.

64 Long-Sedley intentan preservar un margen de diferenciación sosteniendo que si bien todos los animales poseen (la capacidad del) asentimiento, en el caso de los animales no racionales se trataría de un “forma primitiva de asentimiento”, *i.e.*, “yielding” (*eikō*) a la impresión apropiada (Long-Sedley 1987: i, 322). No obstante, tal especificación presenta dos dificultades mayores. En primer lugar, no sólo carece de fundamentos textuales, sino que las fuentes parecen más bien refutar tal posibilidad: si bien Diógenes Laercio, *Vitae*, VII.49-

bien el autor del argumento no percibió las dificultades que se desprenden del mismo, o bien era su intención expresa hacer compatible el determinismo con el hecho de que tanto las acciones de los animales racionales como las de los animales no racionales pueden ser consideradas bajo la luz de la responsabilidad moral. Si ambas alternativas aparecen como absurdas, cabe preguntarse, en última instancia, si A2' puede ser defendido frente a tales críticas. No creemos, personalmente, que sea posible. Lo decisivo, en todo caso, es si estamos interesados en hacerlo. Si nuestra intención es exigir a A2' una demostración que ofrezca una nueva perspectiva sobre la posibilidad de considerarnos responsables en sentido sustantivo pese a que cada una de nuestras acciones está determinada por la conjunción de la serie de causas "externas" y nuestro estado epistémico (siendo ambos elementos el producto de series causales que se remontan hasta el infinito), es claro que el supuesto compatibilismo estoico no tiene demasiado para ofrecernos.

### 3. Conclusiones

El análisis que presentamos de A1 nos condujo a un resultado problemático: según dicho argumento, todo agente racional es moralmente responsable por sus acciones en tanto la impresión que opera como causa inicial de las mismas no es causa suficiente de su asentimiento (o de la suspensión del mismo). Sin embargo, dado que todo acto de asentimiento depende del estado epistémico del agente, nos vimos obligados a preguntarnos si el agente podía ser considerado como responsable por el estado epistémico de su alma. Las dos alternativas que rechazamos ante esta pregunta compartían una misma dificultad: presuponer que el problema de la responsabilidad por nuestro propio carácter habría constituido una problemática que los propios estoicos tuvieron presente y a la que efectivamente intentaron responder. La objeción más evidente que allí señalamos procedía del hecho de que las fuentes que han llegado hasta nosotros no registran ningún tratamiento explícito de dicha problemática. En este punto, no obstante, cabrían tres alternativas: o bien existió una discusión

---

51 [LS 39A] permanece en silencio respecto de esta posible diferenciación, tanto Plutarco, *De virtute morali*, 446f-447a como *St. rep.* 1056E-F [LS 41E] y 1057A [LS 53S] (el propio pasaje que LS cita como posible evidencia de esta diferenciación) asignan explícitamente *eikō* a los animales racionales. En segundo lugar, dicha solución no resuelve el problema de que A2 designa el asentimiento *en general* (sin establecer diferenciaciones internas) como el elemento que permite afirmar que las acciones dependen de los animales. Dos pasajes complementarios confirman esta dificultad: Hierocles (I.5-33. [LS53B]) señala que a la clase "animal" le es natural la acción de acuerdo a *sensación e impulso*, en tanto que Filón (*Leg. alleg.*, I.30 [LS 53P]) indica que son, por el contrario, *impresión e impulso* los elementos que distinguen a los animales de los seres inanimados. Ninguno de ambos pasajes, curiosamente, se molesta en establecer el criterio de diferenciación *entre* ambas clases. En este sentido, un pasaje frecuentemente desatendido se encuentra en Alejandro, *De fato*, 186.4-6, donde Alejandro cuestiona explícitamente a sus adversarios (*i.e.*, los estoicos) el intento de vincular a los animales racionales con los no racionales por el hecho de que *ambos asienten a impresiones*, desestimando las diferencias que subyacen a ambos tipos de asentimiento. Cabe recordar adicionalmente Cicerón, *Acad.*, II.37-39 [LS400], donde encontramos (paralelamente a A2') una asignación de "asentimiento" a la totalidad indiferenciada de los animales.

explícita del problema por parte de los primeros estoicos, pero no fue conservada por doxógrafos y comentaristas; o bien los estoicos no tuvieron conciencia del problema<sup>65</sup>; o bien tuvieron conciencia del mismo pero no consideraron necesario ofrecer una solución definitiva<sup>66</sup>. La primera alternativa puede ser descartada por razones obvias: siendo la objeción acerca de la responsabilidad por nuestro carácter o nuestra constitución interna un lugar común en los autores críticos contemporáneos a los primeros estoicos, parece difícil aventurar que la hipotética respuesta que estos últimos habrían dado al problema hubiera de pasar desapercibida<sup>67</sup>. Si bien la segunda opción es en sí infalsable, parece improbable que los estoicos no hayan deducido una consecuencia tan evidente a los ojos de sus contemporáneos. Nos inclinamos, en consecuencia, por la tercera alternativa. Si bien los estoicos pudieron haber sido plenamente conscientes de las dificultades generadas por su metafísica determinista en el plano de la moral y de la necesidad de la pregunta acerca de nuestra responsabilidad por nuestro carácter, el objetivo de la ética estoica transita por otros caminos: en tanto el núcleo de la disputa compatibilismo-incompatibilismo se construye sobre la necesidad *primaria* de ofrecer respuesta al problema de la responsabilidad moral y de la legítima asignación de culpas y méritos, la posición estoica posee como objetivo primario el desarrollo de actitudes que expresen un conocimiento cada vez más adecuado de las determinaciones que operan en cada acontecimiento humano, a fin de detectar las *causas* efectivamente operantes en el mismo y poder operar en función de ellas hacia el *progreso moral*<sup>68</sup>.

Un elemento adicional puede contribuir a fundamentar nuestra posición acerca del relegamiento estoico acerca del problema de la responsabilidad por nuestro carácter. Si retornamos por última vez sobre la caracterización de la teoría estoica de la acción que ofrecíamos al inicio de estas páginas, percibimos que un elemento ha quedado sin abordar: considerando las precisiones desarrolladas por A1 respecto de la instancia del asentimiento en los animales racionales, ¿cuál es la diferencia cualitativa entre el mecanismo de la acción humana y el mecanismo mediante el cual los animales no-racionales reaccionan ante las impresiones que se les presentan?

Si bien el asentimiento opera en A1 como una *mediación* entre la impresión y el impulso, dicha mediación no hace más que (según la fórmula citada de Yvon Belaval) “personalizar” el destino, en tanto mi estado epistémico deviene un eslabón en la cadena causal que imprime sus propias características en la misma; pero de ningún modo introduce una ruptura que permita considerar al asentimiento como el inicio de una *nueva serie causal*. Se hacen comprensibles, en vistas de ello, las recurrentes ambigüedades que encontramos en las fuentes

65 Ésta posición ha sido defendida en Botros 1985 y, hasta cierto punto, en Bobzien 1998a y 1998b. Cf. una impugnación de la hipótesis de Botros en Sharples 1986.

66 Gould sugiere una cuarta alternativa: los estoicos habrían sido plenamente conscientes de las implicancias de su esquema determinista en relación a la formación del carácter, pero habrían eludido la discusión acerca de las mismas (destinada necesariamente al fracaso) con el objetivo de preservar intacta la intuición (profundamente griega) de que somos moralmente responsables por las acciones que realizamos. (Cf. Gould 1974: 27-32).

67 Cf. fundamentalmente Cicerón, *De fato*, 40 [LS 62C].

68 Vid. una evaluación parcial de las “ventajas y desventajas” de tal posición en Annas 1992: 119-120.

respecto del problema de la distinción entre asentimiento e impulso<sup>69</sup> y la ocasional *desaparición del asentimiento* en la descripción de la secuencia que compone la acción humana<sup>70</sup>. Bobzien señala acertadamente que las acciones humanas, en tanto movimientos físicos, son indistinguibles de los movimientos de los animales no-racionales<sup>71</sup>. Sin embargo, si ninguno de los momentos de la secuencia que compone la acción humana podría haberse desarrollado en otro momento ni de otra manera que como se desarrolló; si dicha secuencia no incluye en sí ningún momento que permita establecer en el interior de la acción humana ningún grado de autonomía e independencia respecto de la determinación del destino<sup>72</sup>, las diferencias con el accionar de los animales no-racionales parecen desdibujarse hasta el punto de desaparecer<sup>73</sup>.

---

69 Cf. especialmente Estobeo, *Eclogae*, II.86-88; Plutarco, *De virtute morali*, 446f-447a. Cf. una discusión de dicha problemática en Salles-Molina 2004: 129-130; Joyce 1995: 320; Lesses 1998: 7; Strange 2004: 40; Long 1968: 337-338.

70 Cf. especialmente Plutarco, *Adversus Colotem*, 1122B-D [LS 69A]; *De stoic. rep.*, 1037f [LS 53R]; Filón, *Leg. Alleg.*, I.30 [LS 53P].

71 Cf. Bobzien 1998a: 386-387. Nos permitimos en este punto citar *in extenso* la interpretación de Brennan, por constituir un análisis por demás interesante: "It is tempting to imagine this process as a quasi-deliberative or discursive process, like the investigation of a witness's *bona fides* before their testimony is admitted as evidence; and some texts encourage this impression." But I take it that such sub-vocalized scrutiny is extremely rare, and can only occur in the first place if the agent has already suspended judgment, at least temporarily. (There is no more elevated vantage point from which one can decide whether to assent or suspend; the very fact of scrutiny entails that one has suspended judgment, at least temporarily.) Whether one will initially suspend or assent straightaway is a matter completely antecedent to and thus immune from such conscious or deliberate methods, and I take it that it is also a fact fully determined by the nature of the impression and the state of the agent's soul at the time of receiving it. [...] We should not suppose that the rare cases of conscious scrutiny give us a guide to the normal cases or show us a slowed-down version of a process that occurs in every instance. In these rare cases we at least seem to experience some phenomenological indeterminacy about whether we will assent or not, and so it may be tempting to suppose that every instance of assent occurs after a process of scrutiny, perhaps a rash or hasty one, that at least in principle could have turned out otherwise. Quite the opposite; the normal case is the one in which an impression produces an automatic response of assent, or an automatic response of suspension. The scrutiny cases merely show us the *sequelae* of one sort of automatic suspension; *i.e.*, what occurs when automatic suspension in response to an impression is followed by automatic suspension in response to its contrary [...] It is actually the fast cases that show us more accurately what occurs in the slow cases, because they more clearly bring out the fact that the assent, when it occurs, is completely determined to occur by the impression and the state of the agent's soul." Brennan 2006: 262-263.

72 Como señala Brennan 2006: 293, es precisamente la negación de tal autonomía la que hace a los estoicos compatibilistas. Long 1984: 180 y Long-Sedley 1987: i, 393 han sostenido efectivamente la posibilidad de hablar de agentes autónomos en tanto su accionar sean considerado *desde la perspectiva de la parte*. Lo problemático es que dicha perspectiva no es más que una limitación epistemológica que la ética estoica intenta por todos los medios eliminar.

73 Annas señala acerca de este punto: "Assent is what distinguishes free human agency from instinctive animal behavior. It is nonetheless caused by desires and beliefs and is just as much a physical state as these are. If there are problems here, they are problems with Stoic compatibilism in general" (Annas 1992: 101). Hankinson 1999, por su parte, sostiene:

Si debemos admitir, en este punto, que el asentimiento propio de los seres racionales es en sí mismo racional, dos precauciones deben ser atendidas: en primer lugar, el carácter racional del asentimiento en los animales racionales se funda en el mero hecho de que a lo que se asiente o se niega el asentimiento es a *impresiones racionales* – lo cual no implica por sí mismo que dicho asentimiento sea *siempre* crítico, ni que *deba* serlo. En segundo lugar, dicha precisión en absoluto fortalece el argumento ni le otorga una nueva perspectiva: su carácter racional no anula el hecho de que dicho asentimiento se produce necesariamente por la conjunción de una impresión racional y mi estado epistémico<sup>74</sup>. En todo caso, es claro que la racionalidad no alcanza a distinguir a los animales racionales de los no-racionales en un punto decisivo: en ambos los actos de asentimiento están absolutamente determinados, y la racionalidad no implica la aceptación de ningún tipo de autonomía o indeterminación.

Es esto precisamente lo que permite conectar (aunque por vía de la negación) los desarrollos ofrecidos en A1 y A2', en tanto ambas argumentaciones parecen arribar a una disolución de la frontera que separa a los animales racionales respecto del resto de los seres, y con ello de la esfera autónoma de la moralidad. Si en A1 esto se deducía del hecho de que la mediación del asentimiento no anulaba el carácter absolutamente determinado del estado epistémico del agente (con lo cual el problema de la responsabilidad moral quedaba meramente *desplazado*), A2' se construye sobre la asignación de impulso y asentimiento al género de los animales en su totalidad, sin ofrecer criterios de diferenciación internos al mismo. Parece cuanto menos plausible considerar que una explicación de ello debe ser buscada en la profunda intuición *naturalista* que anima la metafísica estoica, la cual explica la necesidad primordial de desterrar cualquier fractura en el *continuum* de la naturaleza. Con esto no pretendemos en modo alguno sugerir que los estoicos antiguos no fueran compatibilistas ni que carecieran de argumentos para sostener en forma coherente la compatibilidad de los conceptos de “determinismo” y “responsabilidad moral”. Lo que sugerimos es, más bien, que los dos argumentos a los que tradicionalmente se les ha asignado esa función la realizan en forma deficiente, y que las razones de esa insuficiencia deberían ser buscados en las motivaciones prácticas que guía la reflexión del estoicismo antiguo.

Paradigmáticamente, la recurrencia de analogías tomadas de la

---

“The Stoics apparently thought that the more complex the internal causal process linking impression and action, the more attributable to the individual it becomes. But there is no obvious reason [...] for thinking that any such increase in complexity will generate the emergence of responsibility in the requisite sense.” (p. 258). Esto lo lleva a concluir que “perhaps the Stoics need to abandon responsibility and retreat into hard determinism” (p. 258), al cual “there is no genuine alternative” (p. 262).

74 Brennan resume con precisión el núcleo de la problemática: “Our assent to impressions simply is the deterministic causal pathway through which characteristically human actions are determined. The philosophical disputes will then center on whether our intuitions about moral responsibility are adequately preserved by the fact that the causal pathway runs through our own preferences, habits, and dispositions. Some will feel that this fact is sufficient to make my actions genuinely mine in a rich sense, whereas others will find small cause for proprietary feeling in the fact that Fate's steamroller drives its inexorable pathway right through our innermost psyches.” (Brennan 2006: 294).

geometría, la física o el mundo natural al momento de explicar las particularidades de la psicología humana no constituyen, como pretende Boeri<sup>75</sup>, una herramienta cuestionable por su falta de precisión, sino que responden a un uso perfectamente coherente con el naturalismo del sistema<sup>76</sup>. En segundo término, como señalábamos anteriormente, es el carácter eminentemente práctico de la reflexión estoica lo que obliga a desplazar el eje de la teoría de la acción desde el problema de la libertad y la responsabilidad hacia el estudio de los factores causales que determinan la acción humana, no para poder identificar culpas y méritos, sino para traer a la luz tanto el componente epistémico que subyace a nuestras acciones y pasiones, como el camino de la *épiméleia* necesaria para alcanzar la sabiduría<sup>77</sup>. En este sentido, la crítica de Alejandro y Nemesio deviene esencial y paradigmática en tanto trae a la luz el destino inevitable de los argumentos estoicos, *i.e.*, la imposibilidad de satisfacer las exigencias de toda lectura basada en el presupuesto de que el concepto de responsabilidad moral constituye la piedra de toque de toda construcción ética. Si, por el contrario, consideramos que la *salud y perfección del alma* sustituye como motor de la reflexión ética a la necesidad de asignar castigos y recompensas, los argumentos compatibilistas presentados quizás adquieran un motivo renovado de análisis.

### Referencias

- ALLEN, JAMES (1994): "Academic Probabilism and Stoic Epistemology", *The Classical Quarterly*, vol. XLIV, 1, pp. 85-113.
- ANNAS, JULIA (1992): *Hellenistic philosophy of mind*, Berkeley, University of California Press.
- ARTHUR, E. P (1983): "The Stoic Analysis of the Mind's Reactions to Presentations", *Hermes*, 111, pp. 69-78.
- BELAVAL, YVON (1976): "Sur la liberté stoïcienne", *Kant-Studien*, vol. LXVII, 3, pp. 333-338.
- BOBZIEN, SUSANNE (1998a): *Determinism and freedom in Stoic philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_ (1998b): "The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem", *Phronesis*, vol. XLIII, 2, pp. 133-175.
- BOERI, MARCELO D. (2000): "El determinismo estoico y los argumentos compatibilistas de Crisipo", *Cuadernos del Sur – Filosofía*, 29 (2000), pp. 11-47.
- \_\_\_\_\_ (2001): "The stoics on bodies and incorporeals", *The Review of Metaphysics*, vol. LIV, 4, pp. 723-752.

75 Cf. Boeri 2000: 35-36. Ante esta problemática, cabe la siguiente pregunta: ¿estarían los estoicos antiguos dispuestos a afirmar que la "calidad" del movimiento del cono depende de (la forma interna) del cono? ¿Estarían dispuestos a afirmar que *está en poder* (de la forma interna) del cono? Si atendemos a Nemesio, *De nat. hom.*, 106-9, Filópator habría sugerido de alguna manera (*paremfainein éoiken*) que el hecho de arder *depende* del fuego. En todo caso, creemos que si bien el análisis presentado de A2 permite efectivamente dar una respuesta afirmativa a la primera pregunta, el segundo interrogante es a todas luces absurdo, y las razones de esto deben ser buscadas en la traducción ciceroniana de *epí*+dativo por "*in nostra potestate*", sentido probablemente ausente en la fórmula griega original.

76 Cabe remitir como evidencia suficiente a la doctrina estoica de la *oikeiōsis*. Vid., entre otros, Engberg-Pedersen 1990.

77 En tal caso, el problema del compatibilismo queda disuelto en una dificultad mayor: ¿cómo es posible una ética *prescriptiva* dentro del horizonte de una metafísica determinista? Pero el análisis de este problema excede los objetivos que nos hemos planteado.



- \_\_\_\_\_ (2003): "Incorpóreos, tiempo e individuación en el estoicismo. A propósito de «Tiempos, objetos y sucesos en la metafísica estoica» de Ricardo Salles", *Diánoia* (UNAM) vol. XLVIII, 51, pp. 181-193.
- \_\_\_\_\_ (2004a): *Los estoicos antiguos. Sobre la virtud y la felicidad*, Santiago, Editorial Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (2004b): "Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica", *Ordia Prima*, vol. III, pp. 107-146.
- BOTROS, SOPHIE (1985): "Freedom, Causality, Fatalism and Early Stoic Philosophy", *Phronesis*, 30, pp. 274-304.
- BRENNAN, TAD (2005): *The Stoic Life. Emotions, Duties, and Fate*, Nueva York, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006): "Stoic Moral Psychology", en BRAD INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 257-294.
- BRETT, G. S (1913): "The Problem of Freedom After Aristotle", *Mind*, Nueva Serie, vol. XXII, 87, pp. 361-372.
- CAPPELLETTI, ANGEL J. (ed.) (1996): *Los estoicos antiguos*, introducción, traducción y notas de Ángel J. Cappelletti, Madrid, Gredos.
- DEBRABANDER, FIRMIN (2004): "Psychotherapy and Moral Perfection: Spinoza and the Stoics on the Prospect of Happiness", en STEVEN K. STRANGE; JACK ZUPKO (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 198-213.
- ENGBERG-PEDERSEN, TROELS (ed.) (1990): *Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus, Aarhus University Press.
- FREDE, DOROTHEA (1982): "The dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De Fato", *Phronesis*, vol. XXVII, 1, pp. 276-298.
- \_\_\_\_\_ (2006): "Stoic Determinism", en BRAD INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 179-205.
- FREDE, MICHAEL (1993): "La doctrina estoica de los afectos del alma", en MALCOLM SCHOFIELD; GISELA STRIKER (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, traducción de Julieta Fombona, Buenos Aires, Manantial, pp. 100-119.
- GILBERT, NEAL W. (1963): "The Concept of the Will in Early Latin Philosophy", *Journal of the History of Philosophy*, vol. I, 1, pp. 17-35.
- GILL, CHRISTOPHER (1983): "Did Chrysippus Understand Medea?", *Phronesis*, 28, pp. 136-149.
- GOULD, JOSIAH B. (1974): "The Stoic Conception of Fate", *Journal of the History of Ideas*, vol. XXXV, 1, pp. 17-32.
- HANKINSON, R. J. (1999): *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2006): "Stoic Epistemology", en BRAD INWOOD (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 59-84.
- HILLAR, MARIAN (1998): "Natural Development, Rationality, and Responsibility in Stoic Ethics", en ROBERT D. FINCH, M. HILLAR, F. PRAHL (eds.), *Essays in the Philosophy of Humanism*, VI, Houston, American Humanist Association, pp. 44-78.
- HUBY, PAMELA (1967): "The First Discovery of the Freewill Problem", *Philosophy*, vol. XLII, 162, pp. 353-362.
- INWOOD, BRAD (2000): "The will in Seneca the Younger", *Classical Philology* (University of Chicago Press), vol. XCV, 1, pp. 44-60.
- INWOOD, BRAD (ed.) (2006): *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press.
- IOPPOLO, ANNA-MARIA (1990): "Presentation and Assent: A Physical and Cognitive Problem in Early Stoicism", *The Classical Quarterly*, Nueva Serie, vol. XL, 2, pp. 433-449.
- IRWIN, T. H. (1992): "Who Discovered the Will?", *Philosophical Perspectives*, vol. VI, pp. 453-473.
- JOYCE, RICHARD (1995): "Early Stoicism and Akrasia", *Phronesis*, vol. LX, 3, pp. 315-335.
- JULIÁ, VICTORIA; MARCELO BOERI; LAURA CORSO (1998): *Las exposiciones antiguas de ética*

*estoica*, Buenos Aires, EUDEBA.

KLEWYWEGT, A. J. (1973): "Fate, Free Will, and the Text of Cicero", *Mnemosyne*, vol. IV, 26, pp. 342-334.

LEACH, ABBY (1915): "Fatalism of the Greeks", *The American Journal of Philology*, vol. XXXVI, 4, pp. 373-401.

LESSES, GLENN (1998): "Content, Cause, and Stoic Impressions", *Phronesis*, vol. XLIII, 1, pp. 1-25.

LEWIS, ERIC (1995): "The Stoics on Identity and Individuation", *Phronesis*, vol. XL, 1, pp. 89-108.

LONG, ANTHONY A. (1968): "The Stoic Concept of Evil", *The Philosophical Quarterly*, vol. XVIII, 73, pp. 329-343.

\_\_\_\_\_ (1984): *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*, traducción de P. Jordan de Urries, Madrid, Alianza.

\_\_\_\_\_ (1996): "Representation and the self in Stoicism", en *Stoic Studies*, Berkeley, University of California Press, pp. 264-284.

LONG, ANTHONY; DAVID SEDLEY (1987): *The hellenistic philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols.

MEINWALD, CONSTANCE (1995): "Ignorance and Opinion in Stoic Epistemology", *Phronesis*, vol. L, 3, pp. 215-231.

NEMESIO (1987): *De natura hominis*, edición de Moreno Morani, Leipzig, Teubner.

PERIN, CASEY (2005): "Stoic epistemology and the limits of externalism", *Ancient Philosophy*, 25, pp. 383-401.

REED, BARON (2002): "The Stoics' Account of the Cognitive Impression", en DAVID SEDLEY (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XXIII, pp. 147-80.

REESOR, MARGARET E. (1965): "Fate and Possibility in Early Stoic Philosophy", *Phoenix*, vol. XIX, 4, pp. 285-297.

RIST, J. M. (1977): *Stoic philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.

SAKEZLES, PRISCILLA K. (1998): "Aristotle and Chrysippus on the physiology of human action", *Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, vol. XXXI, 2, pp. 127-165.

\_\_\_\_\_ (2007): "Aristotle and Chrysippus on the psychology of human action: Criteria for responsibility", *The British Journal of the History of Philosophy*, vol. XV, 2, pp. 225-252.

SALLES, RICARDO (1998): "El problema del conocimiento práctico en la teoría estoica de la acción", *Tópicos*, 14, pp. 105-133.

\_\_\_\_\_ (2001): "Compatibilism: Stoic and Modern", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. LXXXIII, 1, pp. 1-23.

\_\_\_\_\_ (2004): "Bivalencia, fatalismo e inacción en Crisipo", *Crítica*, vol. XXXVI, 106, pp. 3-27.

\_\_\_\_\_ (2005a): "El *argos logos* y su refutación por Crisipo", *Tópicos*, 28, pp. 239-254.

\_\_\_\_\_ (2005b): "Sobre la atribución a Crisipo de una teoría estoica de la responsabilidad moral", *Nova Tellus*, vol. XXIII, 2, pp. 101-124.

\_\_\_\_\_ (2007): "Necesidad y lo que depende de nosotros. Sobre la interpretación de Marcelo Boeri del compatibilismo estoico", *Crítica*, vol. XXXIX, 115, pp. 83-96.

SALLES, RICARDO; JOSÉ MOLINA (2004): "¿Depende todo lo que hacemos de factores externos? Causalidad externa y causalidad interna en la psicología estoica de las acciones", *Nova Tellus*, vol. XXII, 2, pp. 123-149.

SAMBURSKY, S. (1956): "On the Possible and the Probable in Ancient Greece", *Osiris*, vol. XII, pp. 35-48.

SHARPLES, ROBERT W. (1975): "Aristotelian and Stoic conceptions of necessity in the *De Fato* of Alexander of Aphrodisias", *Phronesis*, vol. XX, 1, pp. 247-274.

\_\_\_\_\_ (1978): "Alexander of Aphrodisias, *De Fato*: Some Parallels", *The Classical Quarterly*, Nueva Serie, vol. XXVIII, 2, pp. 243-266.

\_\_\_\_\_ (1983): *Alexander of Aphrodisias on Fate*, Londres, Duckworth.

\_\_\_\_\_ (1986): "Soft Determinism and Freedom in Early Stoicism", *Phronesis*, 31, pp. 266-279.

- SHIELDS, CHRISTOPHER (1993): "The Truth Evaluability of Stoic Phantasiai: *Adversus Mathematicos* VII 242-46", *Journal of the History of Philosophy*, vol. XXXI, 3, pp. 325-347.
- SORABJI, RICHARD (1990): "Perceptual Content in the Stoics", *Phronesis*, 35, pp. 307-314.
- STRANGE, STEVEN K. (2004): "The Stoics on the Voluntariness of the Passions", en STEVEN K. STRANGE; JACK ZUPKO (eds.), *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 32-51.
- STRANGE, STEVEN K.; JACK ZUPKO (eds.) (2004): *Stoicism: Traditions and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- STRAWSON, GALEN (1994): "The impossibility of moral responsibility", *Philosophical Studies*, 75, pp. 5-24.
- VON ARNIM, IOANNES (1903): *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Stuttgart, Teubner, 1903-1905.
- WHITE, MICHAEL J. (1980): "Aristotle's Temporal Interpretation of Necessary Coming-to-Be and Stoic Determinism", *Phoenix*, vol. XXXIV, 3, pp. 208-218.

Dr. Rodrigo Sebastián Braicovich  
Universidad Nacional de Rosario. CONICET.  
Entre Ríos 752. Rosario (2000). Santa Fe. Argentina.  
rbraicovich@gmail.com

## LA LEYES CIENTÍFICAS EN EL *TRACTATUS* Y LA PARADOJA DEL *A PRIORI* CONTINGENTE

Andrea Costa; Silvia Rivera, Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** Si bien son múltiples las tensiones que atraviesan el *Tractatus logico-philosophicus* consideramos particularmente relevante la tensión entre la necesidad y la contingencia, que Wittgenstein presenta en las proposiciones que se ocupan de las leyes científicas, con especial referencia a las leyes de la mecánica. De estas proposiciones se siguen consecuencias que iluminan el peculiar estatus de las leyes científicas al tiempo que acercan elementos para el análisis de la estructura de las teorías científicas. Si bien Wittgenstein se refiere explícitamente a la mecánica newtoniana, es el objetivo de este trabajo mostrar – a partir de la exploración de la tensión entre lo *a priori* y lo contingente- la originalidad de su epistemología que nos permite enfrentar desde otra perspectiva algunos desafíos pendientes, como el que plantea la mecánica cuántica a los supuestos clásicos de la tradición positivista.

**Abstract:** While there are many tensions facing the *Tractatus logico-philosophicus* we consider particularly relevant the tension between necessity and contingency, which Wittgenstein presents in the propositions that deal with scientific laws, with particular reference to the laws of mechanics. Important consequences, can be derived from them as they illuminate the peculiar status of scientific laws, while also providing interesting elements to analyze the structure of scientific theories. While Wittgenstein explicitly refers to the Newtonian mechanics as an example of his proposal, is the purpose of this study to show -from the exploration of the tension between the “*a priori*” and the arbitrary or contingent- the originality of his epistemology that allow us to face, from another perspective, still pending challenges, such as those posed by quantum mechanics to the assumptions of the classical positivist tradition.

El problema en torno al cual gira todo cuanto escribo no es otro que:  
¿hay *a priori* un orden en el mundo, y si lo hay, en qué consiste?  
L. Wittgenstein, *Diario Filosófico 1914-1916*

### 1. Introducción

El *Tractatus logico-philosophicus*<sup>1</sup> es un libro que sorprende, entre otras muchas cosas, porque nos enfrenta con una serie de tensiones que nos obligan a revisar temas centrales del pensamiento filosófico. Las tensiones que atraviesan y articulan el *Tractatus* son múltiples, pero entre ellas destacamos aquellas entre la posibilidad y la existencia, entre el atomismo y el

---

1 Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus* (TLP), Madrid, Alianza, 1979.

contextualismo, entre la descripción y la prescripción, por mencionar sólo algunas.<sup>2</sup>

Estas tensiones no son independientes, sino que se entrelazan las unas con las otras. En este trabajo tomaremos como guía la tensión entre la necesidad y la contingencia, que Wittgenstein expresa de un modo provocador y paradójico en su referencia a un “*a priori* contingente”, sabiendo que otras de las tensiones citadas se manifestarán en el recorrido. Poniendo en cuestión las notas de “universalidad” y en especial de “necesidad” que se incluyen en la definición misma del término “*a priori*”, la paradoja del “*a priori* contingente” es presentada por Wittgenstein en las proposiciones que se ocupan de las leyes científicas, con especial referencia a las leyes de la mecánica.

Si bien estas proposiciones ocupan tan sólo una pocas páginas del libro citado, se siguen de ellas importantes consecuencias, en tanto iluminan el peculiar estatus de las leyes científicas al tiempo que acercan interesantes elementos para el análisis de la estructura de las teorías científicas.

Y aunque Wittgenstein recurre a la mecánica newtoniana como ejemplo explícito de su propuesta, sus ideas originales y provocadoras -que anticipan en parte desarrollos posteriores- nos permiten enfrentar desde otra perspectiva algunos desafíos epistemológicos, por ejemplo los que plantea la mecánica cuántica a los supuestos clásicos de la tradición positivista.

## 2. Las leyes científicas en el *Tractatus*

Recordando que “la investigación lógica es la investigación de toda regularidad y que fuera de la lógica todo es casual”,<sup>3</sup> Wittgenstein inicia a una serie de reflexiones que llegan a su punto culminante en las proposiciones 6.341 y siguientes.

La proposición 6.341 nos presenta la metáfora de una superficie blanca con manchas negras irregulares para dar cuenta de una naturaleza que sólo resulta pasible de descripción unitaria cuando se le aplica una retícula que reduce su dispersión a un orden posible. Un orden entre muchos, porque la retícula puede presentar aberturas con formas diversas: triangulares, cuadrangulares o hexagonales.<sup>4</sup> A diferentes mallas corresponden diferentes diversos sistemas de descripción del universo. La mecánica clásica, por ejemplo, determina una forma posible de descripción, al proporcionarnos reglas para la formación de enunciados que efectivicen la descripción del mundo. Se trata de prescripciones gramaticales que nos acercan los ladrillos para construir el edificio

---

2 Reguera, I. (*La miseria de la razón (el primer Wittgenstein)*, Madrid, Taurus, 1980) se detiene particularmente en la tensión entre posibilidad y existencia, en tanto Cordua, C. (“La teoría de los elementos últimos en Wittgenstein”. En: *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 3, pp.257-268, 1976) analiza la tensión entre la perspectiva analítica y la holista.

3 TLP pp. 185-187.

4 Cfr. TLP pp. 187-189.

de la ciencia indicando que “cualquier edificio que tú quisieras levantar lo debes construir siempre con estos y sólo con estos ladrillos”.<sup>5</sup>

Esta breve presentación de los puntos centrales de las referencias - presentes en el *Tractatus*- a las leyes científicas, nos permite señalar ya algunas importantes consecuencias que se siguen de ellas, para la epistemología en general y para una epistemología de corte positivista en particular. En primer lugar, nos indican que las proposiciones que funcionan como leyes en el corpus de las distintas ciencias no se relacionan con el mundo de acuerdo al modo de la descripción sino al de la prescripción. Es decir que no se les puede aplicar los predicados de verdadero o falso, en tanto no establecen relación representativa con hecho alguno. Las leyes científicas no son conjunciones infinitas de enunciados particulares y por lo tanto no pueden descomponerse en ellos. El recurso a una “base empírica” subyacente, que permita su corroboración experimental, no puede plantearse en los términos de la tradicional teoría de la verdad como correspondencia, ya que son estas leyes las que establecen los hechos a través de las descripciones que nos permiten realizar: “sólo lo que se puede describir también puede ocurrir” dice Wittgenstein en la proposición 6.362.

En segundo lugar, Wittgenstein nos invita a modificar la dirección de la mirada y aún más, a modificar también el tradicional “pathos” constructivo o “positivo” que atraviesa a la epistemología en su vertiente anglosajona. Podemos naturalizar estas reglas y ascender a partir de ellas en un movimiento edificante que hace gala de todas aquellas acepciones del término “positivo” que Augusto Comte recorre en la el punto 3 del apartado III de su *Discurso sobre el espíritu positivo*.<sup>6</sup> O por el contrario podemos volver la mirada a los cimientos, removerlos en su base y en un movimiento inverso y de tono crítico o “deconstructivo” sacar a la luz lo que ellos ocultan: un puñado de decisiones que manifiestan la contingencia que nuestra mirada escatima –o aún oculta- tras la necesidad que instalan las leyes científicas.

### 3. El *a priori* reformulado

El carácter *a priori* de las leyes científicas es afirmado por Wittgenstein en la proposición 6.34 del *Tractatus*, en su caracterización de estas leyes como “intuiciones *a priori* que se podrían dar a las proposiciones de la ciencia”<sup>7</sup>. Apriorismo que se recorta sobre el fondo de una previa y contundente negativa de tal atributo a los hechos del mundo, a través de sus elementos simples: “No hay ningún orden *a priori* de las cosas”, dice la proposición 5.634.<sup>8</sup>

Enfrentando ahora no sólo al movimiento positivista sino a la tradición moderna en su conjunto, Wittgenstein reformula el concepto de “*a priori*” modalizando una de las notas que lo caracteriza: la “necesidad”. Mantiene, sin embargo, un rasgo sustantivo de este concepto, el que hace referencia a su ser

5 TLP 6.341 pp. 189.

6 En la obra citada escribe Comte: Se entiende por “positivo”: (...) 5) es positivo lo que se opone a lo negativo, por lo cual este espíritu no es crítico, sino constructivo; tiende a organizar y no a destruir”. Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*

7 TLP 6.34, p. 187

8 TLP 5.634, p. 165.

condición de posibilidad. Las leyes científicas son condición de posibilidad de la experiencia y de los hechos de la experiencia. Son “antes” de toda descripción. Lógicamente independientes de las descripciones efectivas, se perfilan como el marco normativo que hace posible su formación y expresión. La lógica como condición de posibilidad del mundo requiere de las leyes científicas para que el mundo adquiera el orden y la coherencia que le otorga el hecho de poder ser reducido a un sistema único de representación.

Sistema único, pero no necesario, sino más bien “arbitrario”. Único en tanto hegemónico o dominante en una época dada, pero con alternativas posibles. Recordemos la proposición 6.341: “A diferentes mallas corresponden diversos sistemas de descripción del universo”.<sup>9</sup>

Ahora bien, ¿cómo decidir entre diferentes conjuntos de teorías o sistemas científicos cuando se ha dejado atrás la semántica y deconstruido el concepto de “representación”? A la hora de precisar criterios de selección Wittgenstein se maneja en un plano de generalidad, mencionando la “sencillez” o también la “exactitud”.<sup>10</sup> Pero, dado que la caída de un correlato ontológico invalida el cotejo de mallas con una realidad independiente, la posibilidad de una comparación entre sistemas deviene problemática.

Tal como expresa la proposición 6.342 del *Tractatus*, nada dice acerca del mundo que se deje describir por la mecánica newtoniana, pero sí dice algo que se le pueda describir así, como de hecho se le describe. En su referencia a la malla o red de carácter geométrico, Wittgenstein destaca su “fineza” -que nos permite captar o aprehender todos los fenómenos de una clase determinada- como condición para el logro del objetivo de unificación de la descripción del universo. ¿Es entonces posible pensar que aquellas mallas más finas nos garantiza una suerte de sucesivos ajustes que salvan al menos uno de los tradicionales supuestos epistemológicos, en este caso, el del progreso en la ciencia?

#### 4. De lo arbitrario a lo convencional

Consideramos que la clave para construir respuestas a los interrogantes planteados se encuentra precisamente en la resignificación del concepto “*a priori*” que Wittgenstein presenta en las citadas páginas del *Tractatus*, pero revisada ahora a la luz de sus trabajos posteriores.

Entendiendo con Wittgenstein que lo *a priori* es algo de orden lógico, o mejor aún lingüístico, las leyes científicas no son generalizaciones empíricas, sino formas o esquemas que dan cuenta de regularidades; pero no regularidades en el comportamiento de los objetos sino regularidades en nuestro uso del lenguaje. Tan pronto como “el lenguaje” tractariano se fragmenta en “juegos de lenguaje” y el “mundo” o “naturaleza” se materializa en múltiples formas de vida comunitarias, queda claro que las leyes científicas son *a priori* en tanto marco común de una comunidad de lenguaje. A la multiplicidad de las formas de vida corresponden marcos también múltiples, que son *a priori* porque siempre nos preceden, al mismo tiempo son contingentes en tanto arraigan en el *factum* de nuestra práctica lingüística. Es decir que lo “arbitrario” deja lugar a lo

9 TLP 6.341, p. 189.

10 Cfr. TLP 6.341, p. 189.

“contingente”, porque no se trata de capricho o aleatoriedad sino de formaciones históricas que se explican en función de configuraciones epocales y de tramas sociales.

Desde esta perspectiva, la pregunta acerca de cómo decidimos entre sistemas científicos o “mallas” alternativas nos abre a respuestas más acordes al espíritu wittgensteiniano, que se opone tanto al representacionismo como al instrumentalismo de las teorías. Se trata de concepciones que en una primera lectura parecen oponerse, sin embargo ambas conciben el cambio en términos de progreso o mayor “ajuste” de la malla, cuya medida se entiende ya como mayor conocimiento, ya como mayor efectividad instrumental. Es decir, que el perfeccionamiento implica “ajustar” la malla, “ajustando” precisamente las leyes científicas que la estructuran, pero siempre incorporando las anteriores como casos particulares de las nuevas y esto implica que, aunque no se pronuncien explícitamente respecto a la referencia, ésta no puede sino entenderse como el correlato ontológico de dichas leyes.

Sin embargo, cabe una lectura más radical, y a nuestro entender más justa con Wittgenstein, en relación a la naturaleza del cambio científico y el criterio de selección de las mallas. Lectura que está presente de modo incipiente en el *Tractatus* pero que se torna explícita y menos eludible en el llamado “segundo Wittgenstein”. Como hemos sugerido ya, se trata de relacionar las teorías no ya con hechos representados o anticipados por las leyes, sino con prácticas comunitarias. En relación con estas prácticas se podría hablar de un mejor o peor ajuste de las mallas con la praxis en la que se insertan, pero no se trata de una “praxis” en sentido “pragmático” que nos remite a la utilidad, conveniencia o éxito -de acuerdo como podría pensarse desde una perspectiva instrumentalista-, sino de una praxis *constitutiva* de sujetos y objetos que labran su mundo de experiencia en el marco de un trabajo colectivo.

Entendemos que la pretensión de relacionar el mejor y progresivo ajuste de la malla con una mayor efectividad relativa a la capacidad de manipular un correlato objetivo, es meter por la ventana lo que se ha sacado por la puerta, en tanto se preserva la noción clásica de “representación”. Se trata entonces de no hacer uso de la referencia en la medida que de ella no podemos dar cuenta y “de lo que no se puede hablar, hay que callar”<sup>11</sup>. La medida de la corrección del ajuste en este sentido es un supuesto metafísico al que no podemos apelar y por tanto debemos vérnoslas sin ella.

Consideramos que el advenimiento de la mecánica cuántica, en los comienzos del siglo XX, al hacer explícito la imposibilidad de dar cuenta de un correlato ontológico independiente, en los términos que lo había pensado la física clásica, nos remite nuevamente a la discusión acerca del “*a priori* contingente”. Porque al diluirse la posibilidad misma de construcción de objetos por medio de categorías clásicas -con el concomitante desdibujamiento de la noción de objetividad- se hacen explícitas dificultades que desafían las posibilidades de concebir el ajuste de la malla en términos de inclusión de categorías y leyes anteriores, dado

---

11 *Op. cit.*, p. 203.



que las nuevas prácticas se niegan a la incorporación en las antiguas estructuras<sup>12</sup>.

En efecto, al establecerse que para evitar la contradicción la noción de “propiedades del sistema” debía corresponder a una elección arbitraria pero menor en número, es decir, a un subconjunto de propiedades elegido dentro del conjunto de las aportadas por la mecánica clásica,<sup>13</sup> con la prescripción de que sólo a ellas podría referirse como “propiedades del sistema”<sup>14</sup> se hizo evidente la discontinuidad en la práctica de abordaje del mundo microscópico respecto del macroscópico.

Los esfuerzos se dirigieron entonces a establecer formalizaciones que se consideraron capaces de desvanecer las contradicciones. Por ejemplo, la contradicción que en un comienzo impuso el principio de indeterminación de Heisenberg, si se lo mira desde los marcos de la mecánica clásica, antes de que el formalismo cuántico fuera aceptado. Dicho principio establece que simultáneamente una entidad cuántica debe estar totalmente localizada y totalmente deslocalizada<sup>15</sup>. Para ello la nueva formalización inaugura una

12 The quantum theory, as has been repeatedly emphasized, stands in great contrast to classical physics than does the general theory of relativity. The latter, in spite of its fundamental transformation of the concepts of space and time, can be incorporated without great difficulty into the mode of thought of classical physics. Planck says of it that it has brought classical physics to its consummation, as it were, in that by the amalgamation of space and time, it has also united the concepts of mass and energy and those of gravity and inertia in a single higher point of view. Of the quantum theory, however, he remarks that it had the effect of a dangerous foreign explosive which has already caused a gaping rift throughout the entire structure. Cassirer, E., *Determinism and Indeterminism in Modern Physics*, London, Yale University Press, 1965, pp.9

13 Nos referimos a la expresión matemática del principio de Heisenberg, con la restricción de que el álgebra de los operadores que las representan sea conmutativa.

14 Definición de Bohr de la complementariedad: “There is no unique image of our whole world of experience. From the beginning it was recognized that quantum theory started with a paradox: on the one hand, it describes experiments in terms of classical physics and, on the other, it needs emancipation from classical concepts. The necessity of a new image was recognized by Heisenberg: ‘‘For each complementary statement the question [whether the atom is in the left or the right half of the box] is not decided. But the term ‘not decided’ is by no means equivalent to the term ‘not known’. ‘Not known’ would mean that the atom is ‘really’ left or right, only we do not know where it is. But ‘not decided’ indicates a different situation, expressible only by a complementary statement.’’ Jammer, M., *The philosophy of quantum mechanics*, New York, Wiley, 1974, pp.105

15 La mecánica clásica tiene por objetos de la teoría entidades que se representan como puntos en el espacio de las fases; espacio compuesto por las posiciones y velocidades de entidades físicas. Corresponde a la noción de partícula el estar perfectamente localizada en todo instante de tiempo. Una partícula es reconocida por tener una posición y una velocidad bien definida, en cambio a la noción de onda monocromática le corresponde el estar completamente deslocalizada, no hay una posición definida o bien esta entidad está distribuida en todo el espacio. Es claro entonces que adjudicar ambas caracterizaciones a una misma entidad comporta una contradicción desde el punto de vista de la representación mecánica en el espacio de las fases. Representación que el formalismo de la cuántica elude, una vez que ha sido construido, dado que los objetos que describe, las partículas cuánticas, no se describen por su evolución en el espacio de las fases -y tampoco en el espacio-tiempo- sino en el espacio de estados cuánticos conocido como espacio de Hilbert en el que se respeta el

batería lógico-matemática, una nueva lógica<sup>16</sup>, un nuevo espacio matemático donde describir los estados del sistema. Inaugura también otros principios y otro modo de concebir las entidades microscópicas. En suma, la formalización resulta en el establecimiento de nuevas regularidades, en una codificación de las nuevas prácticas, formas de ver y hacer que establecen el abordaje diferenciado de las entidades cuánticas respecto de las clásicas<sup>17</sup>.

Como hemos dicho, aceptar el nuevo formalismo implica el compromiso con la aceptación de la imposibilidad de asignar al sistema todas las propiedades necesarias para su representación clásica. Y ello no se debe a impedimentos experimentales o tecnológicos, ni a dificultades para conocer tales propiedades, sino al hecho de que suponer su existencia *contradice* el formalismo dentro del cual tendría sentido determinarlas. Y está claro que, desde una perspectiva interna a la lógica y la matemática, la contradicción debe ser cuidadosamente evitada.<sup>18</sup> Dice Wittgenstein: “La veneración y el miedo supersticioso de los matemáticos ante la contradicción”.<sup>19</sup>

Precisamente, Wittgenstein no otorga a la contradicción la posibilidad de invalidar por sí sola un sistema, su reconocimiento no tiene el carácter de violación de un principio metafísico fundamental, tal como la concibiera Aristóteles sino que nos marca el límite pragmático de nuestro lenguaje y por tanto el de atribución de sentido. Más allá de él no nos es posible pensar, dado que ello excede las condiciones de posibilidad del lenguaje al violar el armado comunicacional o acuerdo histórico a partir del cual nos es posible la vida en comunidad. Llegamos a un sinsentido dado que no podemos pensar más allá de los marcos que constituyen, hacen posible, nuestra experiencia social y empírica. Y la cuántica es una mostración de ello, no sólo de lo que ocurre cuando estos límites se alcanzan sino también de cómo el acuerdo histórico-social por cambiar las reglas resulta ser la praxis que nos lleva a pensar que se ha “resuelto” la contradicción<sup>20</sup>. En efecto, el cambio de la teoría implica dejar de lado viejas concepciones a cambio de otras que nada ayudan en cuanto a proveer una nueva

principio de indeterminación de Heisenberg que impide que la posición y la velocidad sean atributos de una misma entidad.

16 Desde el punto de vista lógico-algebraico, el problema de combinar proposiciones sobre las propiedades físicas está arraigado en la interpretación no booleana de los conectivos lógicos.

17 Costa, A., Rivera, S. “Consideraciones wittgenstenianas a la estructura de las teorías científicas: el caso de la mecánica cuántica” En *Manuscrito* Rev.Int. Fil., Campinas, v.29,1 pp. 71-91, 2006

18 Podemos, sin embargo, considerar la contradicción desde otras perspectivas. Dice Wittgenstein: “Veremos la contradicción a otra luz completamente diferente si consideramos su aparición y sus consecuencias antropológicamente, por así decirlo, que si la miramos desde la exasperación matemática. Es decir, la veremos de otro modo si intentamos nada más *describir*, como la contradicción influye en los juegos de lenguaje: que si la miramos desde el punto de vista del legislador matemático. Wittgenstein, L., *Investigaciones Filosóficas* Barcelona, Crítica, 1988. pp. 182

19 Wittgenstein, L., *Op. cit.*, p. 97.

20 “Pues la matemática es, ciertamente, un fenómeno antropológico” Wittgenstein Wittgenstein, L. *Observaciones a los fundamentos de la matemática*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 350

representación pero que resultan en la posibilidad de reconocer/establecer nuevas regularidades.

Y al entender la contradicción en términos de límites de la praxis, y la resolución de la paradoja que dicha contradicción parecía encerrar, como acceso a un nuevo adiestramiento que es finalmente incorporado al suelo de la experiencia comunitaria, llegamos a comprender la justeza de la noción del “*a priori* contingente”. Con ella se ubica a la praxis histórica en el lugar determinante al dar cuenta de la las teorías científicas en los términos de creaciones contingentes sin por ello restar a la lógica-matemática el lugar singular que les damos en tanto *a priori* o constitutivas de los canales de la experiencia. Sin embargo, al analizar desde la perspectiva wittgensteiniana el problema del estatus de las leyes científicas, hay algo más que resulta manifiesto y es la instalación de la contingencia en el seno mismo de la construcción de teorías, que son muchas veces consideradas como garantes del núcleo de permanencia y exactitud que se adjudica a la investigación científica.

*El mundo no busca en absoluto imitar al hombre, ignora toda ley. Abstengámonos de decir que existen leyes de la naturaleza.*

Nietzsche, *La Gaya Ciencia*

Andrea Costa

[acosta@mail.oac.uncor.edu](mailto:acosta@mail.oac.uncor.edu)

La Macarena 821, CP: 5105 V.Allende Córdoba, Argentina

Silvia Rivera

[silviarivera@ar.inter.net](mailto:silviarivera@ar.inter.net)

Rivera Indarte 383, 8C, CP: 1406 Buenos Aires, Argentina

## ¿PUEDEN LAS MÁQUINAS CREER EN DIOS? Reflexiones sobre la relación entre religión y ciencia

Jacinto Choza. Universidad de Sevilla

**Resumen:** 1.- Una polémica de la Universidad de Sevilla. 2.- Demostración y evidencia. El enfoque platónico y cartesiano. 3.- Diálogo, testimonio y persuasión. El enfoque hobbesiano y heideggeriano. 4.- El solipsismo de la evidencia y la intersubjetividad de la persuasión (*Peitho*)

**Abstract:** 1.- Debate at University of Seville. 2.- Demonstration and evidence. The platonic and the cartesian approach.- 3.- Dialogue, witness and persuasion. The hobbesian and the heideggerian approach. 4.- Solipsism of the evidence and intersubjectivity of persuasion (*Peitho*)

### 1.- Una polémica de la Universidad de Sevilla.

La tesis aquí sostenida es que el enfoque científico y científicista de la religión, propio de algunos planteamientos ilustrados, resulta inadecuado y desafortunado porque la ciencia es un modo de conocimiento teórico basado en el esquema sujeto-objeto, y la religión es un tipo de conocimiento práctico que implica a una pluralidad de sujetos relacionados entre sí.

Con todo, a lo largo de la modernidad, la religión, como la mayoría de los ámbitos y productos culturales, ha sufrido el influjo de los modos de proceder y valorar de la ciencia, y ha sido también de alguna manera “racionalista y científica”, como la época misma. Si es cierto que los hombres se parecen más a sus épocas que a sus padres, más cierto es que los productos culturales aún se parecen mucho más, y la religión, por mucho que vehicule la relación del hombre con la trascendencia y con los seres divinos, no deja de ser un producto cultural.

El siglo XXI se inicia dejando atrás la razón ilustrada y la modernidad, la hegemonía cultural que la ciencia ejerció durante varios siglos y también la crítica desmesurada a esa razón. En el horizonte del nuevo siglo es posible hablar de la relación entre religión y ciencia en términos menos polémicos, como si no se tratara de dos prácticas y dos actitudes humanas opuestas entre sí.

De todas formas los enfoques y actitudes del pasado perduran en ambientes y en personas donde los planteamientos de periodos anteriores mantienen su vigencia, y por eso no es ocioso debatirlos. Ambientes y personas de ese tipo son la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, el IES Meléndez Valdés de Villafranca de los Barros, y ponentes como Juan Arana y Gonzalo Puente Ojea, que han disertado en ambos foros y de cuyos planteamientos sobre este tema hay constancia en Thémata, revista de Filosofía de la Universidad de Sevilla, disponible en la web [www.institucional.us.es/themata](http://www.institucional.us.es/themata).

Anteriormente he debatido con ellos y, conociendo sus posiciones, discre-

po de ambos en cuanto a la relevancia que conceden a la ciencia y a la razón científica a la hora de avalar o descalificar la religión, el orden de lo sobrenatural. Para las personas comprometidas con la racionalidad científica y que apelan a esa racionalidad para avalar sus planteamientos existenciales, estos debates o estos diálogos son importantes. Pero sólo para ellos. Para los que creemos que la racionalidad científica no es lo más relevante en el ámbito de la vida ordinaria, del sentido común y de la razón práctica, estos debates tienen el interés de alejar la posible perturbación de una inquietud que normalmente no se produce. Y normalmente no se produce porque, para las personas que abordan la religión, la relación con lo trascendente y, en general, la vida ordinaria, desde el punto de vista del orden práctico, los planteamientos de la ciencia sobre la religión o sobre Dios no resultan especialmente relevantes.

Todavía hasta bien entrado el siglo XX la acusación de que una tesis, un planteamiento o un producto, no era "científico" bastaba para descalificarlo culturalmente de un modo absoluto. Y a la inversa, su calificación como "científico", bastaba para legitimarlo como excelente o incluso como "supremo", con el mismo valor legitimador que antes de la modernidad tenía la religión cuando calificaba algo de "santo" o de "sagrado".

Pero en el siglo XXI, la ciencia, que ha depuesto ya su pretensión de decir la verdad de las cosas para limitarse a proponer modelos teóricos de realidades, comparte su valor legitimador con la historia, la tradición o las artes. En efecto, un aceite o un yogur puede ser "excelente" y "supremo", no solo porque sea científico, no sólo porque esté científicamente probado que reduce el colesterol. También puede ser "excelente" y "supremo" porque está hecho según la receta de la abuela, porque se obtiene según los procedimientos de los monjes cistercienses de la campiña francesa, o porque, si se trata de una cafetera o un cuchillo de cocina, responden al diseño más moderno.

La religión pertenece al orden de la vida cotidiana, como el aceite y el yogur, como la cafetera y el cuchillo, y lo que la ciencia pueda decir sobre ella es menos relevante que lo que digan los abuelos, los cistercienses y los diseñadores y artistas modernos y de la antigüedad.

Para exponer esa tesis de un modo gráfico, plástico y claro, incluso humorístico, se puede decir que si la relación de diálogo del hombre con Dios en la que consiste la religión, requiere el discurso científico de demostración de la existencia de Dios y de caracterización de su esencia, entonces las máquinas pueden creer en Dios. Con ello de algún modo se llega a una especie de reducción al absurdo del enfoque racionalista y científicista. Si el Dios del que semejante enfoque habla resulta legitimado o descalificado, resulta legitimado y descalificado... para las máquinas. Porque la religión, los hombres y lo sagrado son de otra índole y se relacionan de otra manera.

Para exponer en términos académicos las características del enfoque teórico y el práctico, del científico y el existencial en general y en relación con la religión, es importante examinar la génesis de esa actitud teórica en el platonismo y su consolidación en Descartes y Locke, y las formas alternativas del logos y de la conciencia humana tal como se encuentran formuladas en Heráclito, Hobbes, Heidegger y otros.

## 2.- Demostración y evidencia. El enfoque platónico y cartesiano.

Un repaso del *Timeo* atento a esos aspectos permite comprender que Platón, opta consciente y decididamente por el intelectualismo, la lógica y las mediaciones dialécticas, es decir por la metafísica en el sentido en que la critican Nietzsche, Husserl, Heidegger, y la escuela de Frankfurt.

El comienzo del diálogo es en efecto un mito, el de la Atlántida. Platón describe la justicia y la libertad características de la Atenas prediluviana y su lucha victoriosa contra los invasores de Atlántida. Dichas cualidades civiles se dan justamente en los confines heráclidas y son, por tanto, una resultante precisamente de la fuerza de Heracles y de la guerra contra diversos elementos. En dicha guerra es ayudado, como siempre, por Palas Atenea, a su vez, diosa de la guerra justa y de la sabiduría práctica<sup>1</sup>. En este planteamiento, lo relevante es el logos heracliteo.

Pero cuando acto seguido se describe el proceso de creación del universo, la exposición no consta tanto de un relato cuanto de un razonamiento dialéctico. Para la creación del cosmos el demiurgo toma una parte de “lo que es siempre y no deviene” y otra de “lo que deviene continuamente pero nunca es”. Lo primero “puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento”, y lo segundo “es opinable [y puede ser comprendido] por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional”<sup>2</sup>. Es decir, lo que existe según el acto y la sustancia, es inteligible porque puede expresarse según el logos proposicional.

Por otra parte, y por lo que se refiere al modelo que contempló el demiurgo en su trabajo, “si este mundo es bello y su creador bueno, es evidente que miró el modelo eterno.[...] A todos les es absolutamente evidente que contempló el [modelo] eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de sus causas. Por ello, engendrado de esta manera, fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable”<sup>3</sup>. Platón apela aquí a una evidencia *erga omnes* sobre la que enseguida volveremos, y en tres ocasiones más a lo largo del diálogo, repite la misma tesis con diversas variantes<sup>4</sup>.

Después de haber descrito el alma del universo y la génesis del tiempo, y la génesis del hombre, Platón pasa a describir la creación del cuerpo del universo, del espacio, las diferentes partes del cuerpo humano, sus diversas afecciones y finalmente la muerte.

Pues bien, el cuerpo del universo, que está constituido con arreglo a la forma de lo invisible inteligible, está hecho con los cuatro elementos y una materia completamente informe.

Al describir este proceso, se dice respecto de los cuatro elementos que cuando algo se convierte continuamente en otra cosa, como le ocurre al fuego y al agua, a la tierra y al aire, no hay que aplicarle “los términos ‘eso’ y ‘esto’ para su designación [...] puesto que lo que no permanece rehuye la aseveración del ‘eso’ y el ‘esto’ y la del ‘para esto’ y toda aquella que lo designe como si tuviera una

---

<sup>1</sup> Platón, *Timeo*, 24c-25d.

<sup>2</sup> *Timeo*, 28a.

<sup>3</sup> *Timeo*, 29a.

<sup>4</sup> Cfr. *Timeo*, 35a, 48a y 49a-49e.

cierta permanencia”<sup>5</sup>.

Es decir, los cuatro elementos no son sustancia y acto (*ousía, entelécheia*), sino pura *dynamis*, poder en cuanto que cada una se convierte continuamente en su contrario. Son el modelo del logos de Heráclito, y no del logos platónico, son modalidades del poder y no formas del ser platónico-aristotélico en su sentido primero y propio.

Por otra parte aire, agua, tierra y fuego son modalidades de otra cosa que Platón denomina naturaleza (*physis*), “que es siempre idéntica a sí misma” pues “recibe siempre todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella”<sup>6</sup>. “La madre y receptáculo de todo lo visible devenido y completamente sensible [...] es una cierta especie invisible, amorfa, que admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible”<sup>7</sup>.

Al llegar a este punto, y una vez que se ha establecido el carácter amorfo e ininteligible de la naturaleza material, Platón se pregunta si se pueden definir de alguna manera los cuatro elementos y obtener alguna inteligibilidad de ellos, o bien son lo primero absoluto y entonces son también ellos el punto de partida para entender lo demás. Y al responder a esta pregunta, Platón, de una manera perfectamente consciente y lúcida, traza una divisoria que condiciona hasta el siglo XX el pensamiento occidental.

“Si se dan como dos clases diferenciadas la inteligencia y la opinión verdadera, entonces poseen una existencia plena e independiente” lo que es solo inteligible y lo captado en la percepción<sup>8</sup>. “Pero si, como les parece a algunos [señaladamente a Heráclito], la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia, hay que suponer que todo lo que percibimos por medio del cuerpo es lo más firme”<sup>9</sup>.

Es decir, si la dinámica de los cuatro elementos, la percepción de ella, es la forma verdadera y la inteligencia de lo real, entonces el logos del ser y de la proposición debería expresar en primer lugar el ser en el sentido de la potencia y de la acción.

Ahora bien, “hay que sostener que aquéllas [formas de conocimiento] son dos, dado que tienen diferente origen y son disimiles. En efecto, la una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión (*peitho*) convincente. Mientras la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella y hay que decir que mientras cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres”<sup>10</sup>.

Una vez resuelto el problema, Platón dedica su esfuerzo a mostrar la inteligibilidad de los cuatro elementos reduciéndolos a o deduciéndolos de figuras geométricas elementales con diverso grado de movimiento. En efecto, “cuando

---

<sup>5</sup> *Timeo*, 49d-e.

<sup>6</sup> *Timeo* 50b-c.

<sup>7</sup> *Timeo*, 51a-b.

<sup>8</sup> *Timeo*, 51d.

<sup>9</sup> *Timeo*, 51d.

<sup>10</sup> *Timeo*, 51e.

dios se puso a ordenar el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire<sup>11</sup>. Con ello Platón lleva a cabo ese trabajo tan interesante y debatido por los físicos del siglo XX que consiste en reducir la física a matemática.

Pues bien, Platón resuelve su problema mediante su opción por lo inteligible. Lo hace contraponiendo el razonamiento verdadero, la enseñanza razonada, que es racional y no puede ser alterada por la persuasión, y que corresponde a los dioses y a unos pocos hombres, a la persuasión convincente, que es irracional, que puede ser alterada y de la que participan todos los seres humanos.

Las reivindicaciones de Platón desde el punto de vista del vitalismo y la razón práctica subrayan que el punto de partida de su discurso es con frecuencia un mito, que para él la filosofía tiene siempre carácter erótico, que aquello que pone en marcha a *eros*, el amor a la sabiduría, es la belleza, y que la conexión entre el filósofo y el saber tiene carácter inmediato y se establece en términos de persuasión, *peitho*, pues precisamente *Peitho* es una divinidad que pertenece al séquito de Venus y aparece en compañía de *eros*<sup>12</sup>.

Pues bien, en estos pasajes del *Timeo* parece que Platón se esfuerza precisamente por invalidar la belleza, el amor y la persuasión como inmediato y legítimo comienzo del saber, y por establecer el razonamiento verdadero e inalterable por la persuasión como fundamento legítimo para la filosofía. Sopesa ambas posibilidades pero rechaza la primera y se atiene a la segunda porque “a todos les es absolutamente evidente que [el demiurgo] contempló el [modelo] eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de sus causas”. Parece que a ese universo la belleza que le es propia, y que se puede tomar como punto de partida para el pensamiento es la de lo inteligible, la de los números, pero ninguna otra.

Ahora bien, ¿es que la única forma de acceder a la verdad o de establecerla es la demostración racional?, ¿es que no cabe verdad en la primera e inmediata captación de la belleza de una joven, de la utilidad del fuego, de la bondad de un acuerdo, de la sinceridad de un testimonio?, ¿es que no cabe verdad en todo aquello que no se alcanza por mediaciones racionales, que no puede ser lógicamente demostrado?. Pero, ¿no tienen que proceder las demostraciones de principios que, a su vez, no se pueden demostrar?, ¿es que cabe algún tipo de comienzo que no sea inmediato?

No hace falta esperar a Hegel y la *Ciencia de la Lógica* para saber que la primera mediación es una inmediación, y ni siquiera a Aristóteles para saber que los principios de la demostración son indemostrables. Está claro ya desde los presocráticos, incluso desde Parménides, que el pensar no puede comenzar por las mediaciones racionales.

En efecto, Parménides no dice que la tesis según la cual no se puede pensar que el no ser sea y que el ser no sea resulte de una demostración; dice que es inmediata. En concreto, dice que ese es “el camino de la persuasión (*Peitho*)”, y ni siquiera que sea evidente.

Persuasión, *Peitho*, es un arrobamiento que pone al persuadido en una

<sup>11</sup> *Timeo*, 53b

<sup>12</sup> Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, cit., pp. 63-88; Cfr. H. G. Gadamer, *Studi platonici*, 2 vols, Marietti, Genova, 1984.



situación nueva. Eso es lo que Parménides quiere decir, en unos términos del mismo tono que aquellos que siglos después utilizará Descartes al hablar de su descubrimiento del *cogito*.

Evidencia, en cambio, alude a la visión, a la relación con un objeto, a una proposición, a un aparecer que no implica arrobamiento o éxtasis en el vidente. La evidencia no es una secularización de la persuasión, es lo que la reemplaza cuando desaparece; se expresa con un término relacionado con las actividades de ver, aparecer, iluminar, y no con las de ser arrebatado o vencido, con las de oír, confiar, creer, obedecer<sup>13</sup>.

Para el Platón del *Timeo* parece que la belleza es la de los números, que persuadir es embaucar según la práctica de cierta sofística a la que combate, y que no hay criterio más seguro que la evidencia y el razonamiento, es decir, que solamente hay garantía de certeza en la visión intelectual, en la lógica, en la reflexión ensimismada.

Para el Platón del *Timeo* el conocimiento se fragua en el monólogo de la relación sujeto-objeto, es decir, en la teoría (*theoreo*= contemplación, meditación, especulación). Con ello, el conocimiento deja de pertenecer al ámbito dialogal, al mundo de la vida, al lenguaje ordinario y ha perdido toda relación con la gracia.

¿Por qué es irracional tomar la persuasión como lo más firme y lo primero? Quizá porque Parménides había insistido en que no se puede pensar que el ser no sea y que el no ser sea; quizá por eso Platón ha optado por lo inteligible e inmutable como lo real y verdadero, como el primer sentido del ser, conformando de esa manera un sentido de la razón y lo racional que va a marcar el resto de la historia de occidente.

Esa fue ciertamente la opción de Parménides, pero ¿por qué ese fue el camino de la persuasión para Parménides y Platón, y en cambio el de Heráclito fue otro?, y ¿por qué lo que fue el camino de la persuasión para Heráclito lo vuelve a ser también para Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger, Horkheimer y Adorno?

¿Por qué en los inicios de la historia europea la razón se construye culturalmente según un paradigma determinado por la actitud teórica que dura más de veinte siglos, y por qué en el siglo XX se empieza a construir según un paradigma determinado por la vida ordinaria y por la actitud práctica?

Quizá porque en el proceso cultural que va de Pitágoras a Platón se ha generado un plano de representación abstracta en virtud del cual las monarquías de origen divino ceden su lugar a las constituciones democráticas, el primitivo derecho de la fuerza cede su lugar a la ley escrita, los amuletos a la acuñación de moneda, las ceremonias litúrgicas a las representaciones trágicas, y los cantos sagrados a los relatos míticos, a la prosa y a la lógica. En virtud de esas prácticas, de esas corrientes culturales, resultaba “evidente” que lo inmutable era más real y más verdadero que lo cambiante y lo objetivo más verdadero que lo real.

De los ritos que *reproducen* (*performance*) la generación del cosmos a partir del caos se llega así a la actividad intelectual que *concibe* la génesis del mundo a partir del ser y que *piensa* lo real a partir de los primeros principios. Los primeros filósofos conciben así la filosofía, y los filósofos posteriores, también.

<sup>13</sup> Cfr. Liddell&Scott, *Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1991, voces *Peitho*, *Doxa*, *Dokeo*, *Phaino*.

El paradigma onto-teológico fragua al concebir el ser como uno y coextensivo con el pensar en la línea de Parménides, y la filosofía se inicia y se despliega determinándose según tres vías y tres vocaciones posibles.

Como *sophia*, en tanto que *retórica* en la línea que va de Gorgias, Sócrates y Platón hasta Kierkegaard y Nietzsche, que son los que más han propiciado la filosofía como un vivir.

Como *episteme*, en tanto que *lógica* en la línea que va de Aristóteles a Hegel y Husserl, que son los que más han aspirado a una filosofía como ciencia estricta.

Como *phronesis* (acción práctica), en tanto que *poética* en la línea que va del peripato a Marx y Heidegger, que son los que más insistido en la filosofía como actividad generadora de mundo humano.

Cuando la filosofía se despliega más como *sophia* su inspiración es la *retórica*, cuando se despliega más como *episteme* su inspiración es la *lógica*, y cuando se despliega más como acción práctica su inspiración es la poética, la contraposición de los caracteres, la puesta a prueba del *ethos*, del carácter, en el drama.

La filosofía en tanto que *episteme* es sobre todo propia de occidente, pero en tanto que *sophia* es propia de todas las culturas desarrolladas. La aceptación en el siglo XX de las filosofías orientales en occidente corresponde a una nostalgia de la *sophia* y a una decepción ante la ciencia, e implica un acercamiento de la filosofía a la religión y a la moral y un reagrupamiento junto a ellas.

En todos esos casos, la filosofía tiene como determinante una ontología con débil conciencia de sí misma. Quizá al alterarse las características de las prácticas en el siglo XX, la razón se formaliza en otros sentidos distintos, aunque probablemente es prematuro para aventurar qué nuevo o nuevos paradigmas de racionalidad se están generando.

Quizá hay que recurrir a otra perspectiva para dar cuenta de los cambios en el camino de la persuasión, de la quiebra de la unidad de la razón y de la ampliación de su sentido. Quizá una de las tareas filosóficas del siglo XXI es pensar nuevamente los sentidos de la razón, los sentidos de la unidad y los sentidos del ser.

### 3.- Diálogo, testimonio y persuasión. El enfoque hobbesiano y heideggeriano.

Tras la crítica del siglo XX a la razón ilustrada y a la modernidad, se abre paso y gana aceptación otra concepción del logos y de la conciencia que no se basa en el esquema sujeto-objeto, sino en el modelo del lenguaje ordinario o en la intersubjetividad.

Resumamos el planteamiento cartesiano. En la reflexión, uno puede suponer que no existen cuerpos y que no existe el mundo, pero no puede suponer "que yo no existiese", y por eso la proposición "pienso, luego existo" se puede "admitir sin escrúpulo como primer principio de la filosofía"<sup>14</sup>.

Ese principio firme de la filosofía y de toda ciencia, el yo, que puede ser

<sup>14</sup>R. Descartes, *Discurso del método*, cuarta parte.

engañado respecto del propio cuerpo, las propias sensaciones, etc., no puede ser engañado respecto de su propio pensar, y por eso puede decirse que es "en definitiva, una cosa que piensa, esto es, una mente, un alma, un intelecto, o una razón"<sup>15</sup>.

En el libro II, capítulo XVII de su *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Locke define la persona (*Person*) como "un ser inteligente que piensa, que tiene razón y reflexión y que tiene conciencia de sí mismo como sí mismo en diferentes momentos y lugares", añadiendo que "la misma autoconciencia es lo que constituye a la misma persona" y que "la misma alma sin la misma autoconciencia no constituye la misma persona"<sup>16</sup>.

Tanto a Descartes como a Hobbes, la escolástica medieval les lega una definición de conciencia que es un nombre latino, es decir, un modo de ordenar experiencias propio de los romanos. "Conciencia, en la acepción más propia de la palabra, designa relación del saber a algo, pues 'conciencia' equivale a 'ciencia con otro' (*cum alio scientia*)", y por eso se dice que la "conciencia es un espíritu corrector y un pedagogo asociado al alma, por el cual ésta se aparta del mal y se adhiere al bien"<sup>17</sup>.

A partir de ahí, Hobbes, en un contexto jurídico y político, analiza la conciencia en otra dirección. "Cuando dos o más hombres conocen el mismo hecho, se dice que son conscientes de ello mutuamente (*conscious of it one to another*), lo que es tanto como conocerlo conjuntamente. Y puesto que tales personas son los testigos más adecuados de los hechos de cada uno, o de un tercero, fue y siempre será reputado como muy mal acto el que cualquier hombre hable en contra de su conciencia, o el corromper o forzar a otro a hacerlo; consiguientemente, el testimonio de la conciencia ha sido siempre escuchado con la mayor diligencia en todo tiempo. Posteriormente, los hombres hicieron uso de la misma palabra metafóricamente, para el conocimiento de sus propios hechos secretos y pensamientos secretos, y por ello se dice, retóricamente, que la conciencia equivale a mil testigos. Y, finalmente, los hombres, vehementemente enamorados de sus propias nuevas opiniones, (aunque nunca han sido tan absurdas) y obstinadamente inclinados a mantenerlas, dieron también a aquellas opiniones suyas el reverenciado nombre de conciencia, como si quisieran que pareciese ilegal cambiarlas o hablar contra ellas, y así pretenden saber que son verdaderas, cuando lo más que saben es que ellos lo piensan así"<sup>18</sup>.

Lo más importante de lo que yo sé de mí son hechos: quién soy, dónde vivo, cuál es mi familia, en qué trabajo. Yo sé quién soy por el testimonio de mi conciencia, lo que cabalmente quiere decir por el testimonio de otros<sup>19</sup>. Desde esta

<sup>15</sup> R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Aguilar, Buenos Aires, 1973, meditación segunda, p. 58.

<sup>16</sup> Locke, J., *An Essay concernig Human Understanding*, Oxford U.P., Oxford, 1990, pp.335-336.

<sup>17</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a 13 c.

<sup>18</sup> Hobbes, *Leviathan*, cit., pag. 170. Esta consideración plural del sí mismo es cancelada completamente por Locke, pero vuelve a reaparecer en Hume y en la estela abierta por él. Cfr. Montes Fuentes, M<sup>a</sup> José, *La identidad personal en D. Hume*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1991.

<sup>19</sup> En esta línea se inscribe la crítica de Wittgenstein al solipsismo, al lenguaje privado y a Descartes. También sobre este punto inciden las críticas analíticas al modelo sujeto-objeto

perspectiva la afirmación "yo soy persona porque tengo conciencia" se convierte con la afirmación "yo soy nosotros".

Persona no es primariamente el que piensa, sino el que posee, el que posee acciones y palabras, y el que mediante ellas da testimonio. El que da testimonio lo da de otro y lo da ante otros, confirma ante otros lo que dice alguien. "Persona es aquel cuyas palabras o acciones son consideradas, bien sea como suyas, bien como representando las palabras y acciones de otro hombre, o de cualquier otra cosa a la que se atribuyan, verdaderamente, o por ficción. Cuando se consideran como suyas, se le llama entonces *persona natural*, y cuando se consideran como en representación de las palabras y acciones de algún otro, entonces es una *persona fingida (Feigned) o artificial*"<sup>20</sup>. Persona es el que representa. A uno mismo o a otros. Saber lo que significa ser persona y saber quién es una persona implica saber quién es el representante y quién es el representado, quién es el actor y en nombre de quién actúa, quién es el autor.

El análisis y la reflexión sobre la persona se despliega ahora desde una perspectiva política y jurídica retomando la tradición latina. "La palabra persona es latina. En vez de ella los griegos tienen *prósopon*, que significa *cara*, como *persona* en latín significa *disfraz (disguise) o apariencia exterior* de un hombre, enmascarado en el escenario (*counterfeited on the Stage*); y más en concreto algunas veces aquella parte que disfraza la cara, como una máscara o una visera. Y desde el escenario ha sido aplicado (*translated*) a cualquier representante de palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros. Por lo que una *persona* es lo mismo que un *actor*, tanto en el escenario como en la conversación común; y *personificar* es *actuar* o representarse a uno mismo, o a otro, y de aquel que actúa por uno se dice que es portador de su persona o que actúa en su nombre (y en este sentido lo usa Cicerón cuando dice *Unus sustineo tres personas; mei, adversariis, et iudicis*, yo solo llevo tres personas; yo mismo, mis adversarios y los jueces)"<sup>21</sup>.

#### 4.- El solipsismo de la evidencia y la intersubjetividad de la persuasión (*Peitho*).

En los momentos de mayor apogeo del racionalismo y el oficialismo de la cultura occidental y del cristianismo, el camino más obvio hacia Dios era el de demostrar su existencia y el de justificarla mediante la teodicea.

Se suponía que si no se demostraba racionalmente la existencia de Dios y no se justificaba su esencia haciendo compatibles con el mundo el conjunto de sus atributos, la fe no podía aceptarse como digna de una civilización que había

---

de autoconciencia, tal como lo propusieron Descartes o Hegel y lo mantiene actualmente la escuela de Heidelberg, particularmente Cramer y Henrich; cfr. Tugendhat, E., *Autoconciencia y autodeterminación*, F.C.E., Madrid, 1993. Cfr. Stefaan Cuypers, *Hacia una concepción no atomista de la identidad personal*, en Jorge V. Arregui, *Identidad personal*, en "Anuario Filosófico", XXVI/2, 1993, pp. 223-248

<sup>20</sup> Hobbes, *Leviathan*, cap. XVI. Ed. orig., pag. 123. Ed. esp. cit. pag. 255. Subrayado en el original.

<sup>21</sup> Hobbes, *Leviathan*, XVI; ed. or. pag. 123; ed. esp. pag. 255.

salido de su minoría de edad culpable, y demostrar era proceder racionalmente a partir de unos principios establecidos como axiomáticos, evidentes. Desde esta perspectiva la fe no solamente resultaba algo digno, sino incluso lógico, necesario y, por eso, verdadero.

Se sabía que los principios no necesitaban demostración porque eran evidentes, y lo evidente era...¿en qué consistía la evidencia? Se había olvidado hacía mucho tiempo que uno podía convencerse de algo no sólo porque fuera el resultado de una demostración, que es la palabra que aparece en la mayoría de los párrafos del Catecismo de Trento para expresar que lo que allí se contienen son verdades, sino también porque al oírlo o al verlo le parecía convincente, persuasivo. La verdad y lo verdadero pertenecían al orden de lo deducible, demostrable y necesario, pero no al de lo inmediato y perceptible.

En las demostraciones lo que media entre el principio y las conclusiones son leyes lógicas y actos mentales, pero en las acciones y relatos no existe esa mediación; en las primeras lo que hay son razonamientos, y en los segundos lo que media entre el acontecimiento y el relato es tiempo real, y lo que media entre los distintos momentos del relato es también representación del tiempo real. En la modernidad las afirmaciones no mediadas por leyes lógicas resultaban sospechosas, y por eso una fe basada en la realidad del culto y en los relatos de quienes presenciaron los acontecimientos decisivos de la historia de la salvación no estaba inculturada adecuadamente no podía aceptarse oficialmente.

Ese no era, desde luego, el sentir de la primera patrística griega y latina, que acuñó la fórmula *Lex orandi lex credendi*, según se reza, así se cree, y que expresa el valor persuasivo que tiene el culto por sí mismo. Hay una fe que resulta del culto, del contacto con el poder de Dios, y hay quizá una fe que deriva de la sabiduría de los hombres y que depende no de cómo se reza sino de cómo se despliegan los procesos racionales en determinado medio cultural.

La vinculación de la fe a las leyes de la razón y a los procesos racionales, es solidaria de la determinación epistémica y oficialista del cristianismo, de la interpretación técnica del pensar y de la burocratización de la gracia, y lleva a creer que Dios es algo a lo que se puede llevar a todo el mundo mediante un proceso racional técnico, y, desde luego, que es alcanzable mediante él. La teodicea, y todavía más los llamados *preámbula fidei*, los presupuestos racionales de la fe, pertenecen al cristianismo configurado según esas determinaciones.

Pero si la fe es una gracia que recibe el que escucha la palabra, hay otro modo de entenderla más acorde con las características de la gracia, a saber, según una articulación de la palabra que no procede demostrativamente, según procesos lógicos intemporales, sino según procesos existenciales, los cuales no se expresan en razonamientos, inductivos ni deductivos, sino en relatos, historias. Lo que se narra son acontecimientos reales, lo que media entre ellos y el relato es tiempo real, y lo que media entre los que narran y los que escuchan, también. Lo que resulta no es ninguna demostración, sino persuasión, si es que logra persuadir.

La persuasión, *Peitho*, pertenecía en Grecia al séquito de las gracias, y el persuadido era un agraciado, un redimido. Junto a ese aparecer constantemente al lado de las *Chárites*, la otra característica fundamental de *Peitho* es la ausencia de violencia, la gratuidad.

En efecto, *Peitho* es la divinidad que preside un mundo en el que aún no

se han separado la palabra racional y la palabra del corazón, el *logos* y el *pathos*; es el verbo que congrega y atrae sin dominar, sin obligar, por eso su antítesis es *Ananké* (necesidad), y por eso también va siempre en compañía de *Afrodita*. Es una fuerza primordial que actúa sin esfuerzo y sin forzar, la fuerza del amor, y por eso en ella se percibe la unidad de *eros* y *logos*, rota a partir del momento en que se constituyen autónomamente la lógica como ciencia y técnica de la verdad, la retórica como técnica de manipulación de los afectos y la poética (especialmente la tragedia) como expresión de los caminos del *ethos*<sup>22</sup>.

Por otra parte, *Peitho* comparte con las Gracias y con las Musas la ausencia de finalidad, de intencionalidad, es intercambiable con ellas y representan la gratuidad que da y atrae sin esforzarse y sin forzar. Al final de las *Euménides* de Esquilo, cuando Orestes perseguido por las Erinias que claman venganza se abraza como suplicante a las rodillas de Palas Atenea, la diosa, tras absolverle, para aplacar la furia de las divinidades antiguas, recurre a *Peitho*, que le brinda su apoyo. "Si es para ti sagrada la majestad de *Peitho*, de aquel que añade a mis palabras dulzura y encanto, entonces debes quedarte [con nosotros en Atenas]", le dice Palas, y le responde, "Me parece que utilizas conmigo el encanto de *Peitho*. Mi ira se ha aplacado"<sup>23</sup>.

La sistemática de lógica, retórica y poética llevada a cabo por Aristóteles, en la que se recogen las formas de división del trabajo y de organización social propias de una *polis* secularizada, da lugar a la desaparición de *Peitho* del horizonte vital de occidente. Su ocaso coincide con la instauración del modelo onto-teo-lógico, y su reaparición con la crisis de la modernidad.

La moderna razón epistémica establece la verdad en términos de proceso lógico, y por eso sus productos son más verdaderos y más mentales. La posmoderna razón narrativa refiere los hechos en términos de relato; por eso es más veraz o más embaucadora y se refiere a cosas más reales. Por eso la razón moderna es más solipsista o inmanentista y la razón posmoderna dialógica y más trascendente.

La persuasión, como el enamoramiento, es gratuito. Como el enamoramiento, se puede perseguir, desear, sin que por ello pierda su carácter de gratuito y de libre. Ese es el tipo de acción misionera y de evangelización del cristianismo posmoderno tras la quiebra del paradigma greco-ilustrado. A partir de entonces la difusión de la buena nueva es la propiciación de un encuentro en el orden existencial, y por eso la persuasión producida por la presencia del poder sagrado en el culto es la forma de difundirla propia de la posmodernidad.

El testimonio genera más certeza que la evidencia. El testimonio de Sócrates entregándose voluntariamente a la muerte, tal como es contado en la Apología de Sócrates, proporciona más seguridad en su tesis sobre la inmortalidad del alma que las demostraciones del Fedón sobre el carácter espiritual del pensamiento humano y, por tanto, del alma humana.

Puede ser que durante determinados periodos de la modernidad, o en el interior de algunos nichos culturales, la demostración haya generado más certeza que el testimonio para algunas personas singulares. Pero incluso en el caso de los filósofos amante de las ciencias, pueden encontrarse confesiones aleccionadoras

<sup>22</sup> Cfr. G. Carchia, *Retórica de lo sublime*, Técnos, Madrid, 1994, pp. 21-23.

<sup>23</sup> Esquilo, *Euménides*, vv. 885-86, 900.

sobre este punto. De entre ellos, el caso de Zubiri es particularmente digno de meditar, cuando afirma que la condición del filósofo es, sobre todo, la soledad, porque busca en solitario, y también la incertidumbre porque, afirma, ¿quién puede estar seguro de haber alcanzado la verdad cuando está sólo? ¿No necesitamos que la evidencia, esa en la que el propio intelecto se siente soberano, sea corroborada, acompañada y, por eso, confirmada, mediante la evidencia de otros?

La modernidad protagonizó la más extravagante de las aventuras cuando pretendió organizar la sociedad solamente sobre conocimientos verdaderos, o sea, sobre la ciencia, y cuando erigió la ciencia en criterio último para la interpretación pública de la realidad. No solo tenía que ser científica la ciencia para ser aceptable por los hombres. También tenía que ser científica la ética (*more geometrico*), tenía que ser científica la política (en concreto, el socialismo), y desde luego, la religión (*dentro de los límites de la razón*).

Los excesos racionalistas y cientificistas de la modernidad tuvieron también rendimiento positivo para el cristianismo, que se desplegó durante esos siglos en continua simbiosis en ese mismo ámbito cultural del occidente europeo, por lo menos en lo que se refiere a la depuración de los conocimientos filológicos y hermenéuticos de la historia cristiana. Es un tema en el que ahora no hace falta entrar. Pero aún así, se puede dejar claro que la razón científica monologante, que opera según el esquema sujeto-objeto, es quizá el peor camino para el desarrollo de una relación de suyo dialógica como es la de la religión. Por eso las demostraciones de la existencia de Dios y las grandes elaboraciones de la teodicea del siglo XVIII e incluso del XIX resultan ahora tan artificiosas.

Jacinto Choza  
Facultad de Filosofía. Universidad de Sevilla  
jchoza@us.es

## SOBRE LAS DISPOSICIONES MORALES DE FONDO<sup>1</sup>

Mariano Crespo. Universidad Católica de Chile

**Resumen:** En contra de ciertas posturas actualistas que consideran a las personas como meros “aglomerados” de actos, hay evidencias más que suficientes para mostrar que éstos muestran un “aire de familia” que va más allá de un simple parecido externo. Es precisamente este dato el que pretende explicar el concepto de “disposición moral de fondo” (*Gesinnung*). Es más, una teoría adecuada de estas disposiciones presenta una doble virtualidad: por un lado, constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral enfrentándose a todas aquellas teorías que reducen ésta a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a ésta y, por otro lado, un tratamiento apropiado de las disposiciones morales de fondo supone un indudable “enriquecimiento” de la vida moral abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona como, por ejemplo, la misericordia, el agradecimiento, el perdón, etc.

**Abstract:** Against some actualist positions according to which persons are just collections of actions, there is evidence that these actions have in common more than a mere similarity. This is what the concept of “moral basic tenor” (*Gesinnung*) tries to explain. Moreover, an adequate theory of the moral basic tenor has a double potentiality: on the one hand, it represents a way of making justice to moral action's richness against those theories which reduce it to a simple will's determination and the external conduct which corresponds to it, and on the other hand, this theory constitutes an unquestionable “enrichment” of moral life opening the door of it to largest fields which constitute persons such as mercy, forgiveness, gratitude, etc.

### 1. Introducción

Una de las preguntas centrales de la filosofía moral tiene que ver, precisamente, con el carácter del objeto mismo de su estudio. ¿En qué consiste, en sentido propio, aquello que llamamos “vida moral”? ¿Se trata de una simple “etiqueta” o nombre colectivo para agrupar una serie de actos que únicamente comparten el tener su origen causal en un mismo sujeto o, por el contrario, apunta a una unidad más profunda? Dicho en otros términos, ¿es la vida moral de las personas un “rosario” de acciones aisladas las unas de las otras o existe una unidad más profunda entre ellas de modo que hablar de “vida moral” de una persona sea algo más que hablar de una colección de actos con la misma causa eficiente? ¿Ha de ocuparse la Ética únicamente de los actos individuales o ha,

---

<sup>1</sup> El texto de este artículo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación. N°: 1060670 “Las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*). Un análisis fenomenológico de su estructura intencional y de su relevancia moral” financiado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (FONDECYT) del gobierno de Chile.



también, de “mirar” debajo de éstos intentando, permítaseme la amplitud de la expresión, “captar” de algún modo a la persona que se revela en éstos?

La dificultad propia de esta pregunta se ve aumentada por una nota característica de todas las cuestiones filosóficas centrales. Me refiero a la conexión existente entre ellas. Con éstas sucede algo semejante a cuando queremos extraer una única cereza de un conjunto de esas frutas. Al coger la cereza que queremos otras “vienen” con ellas. Así, preguntarse por la unidad de la vida moral de las personas remite no solamente a otras cuestiones específicamente éticas como, por ejemplo, la relación entre persona y acción, el modo en que aquella se revela en ésta, etc., sino también a cuestiones metafísicas de primer orden como, por ejemplo, la referida a aquello que constituye la unidad de la persona.

Sin querer entrar en cuestiones de tan hondo calado, este trabajo pretende ofrecer algunas pistas para responder a las preguntas formuladas más arriba. En contra de ciertas posturas actualistas que consideran a las personas como meros “aglomerados” de actos creo que hay evidencias más que suficientes para mostrar que éstos muestran un “aire de familia” que va más allá de un simple parecido externo. Estaríamos ante una cierta dirección cualitativa o “disposición moral de fondo” (*Gesinnung*<sup>2</sup>). Es más, pienso que una teoría adecuada de estas disposiciones presenta una doble virtualidad: por un lado, constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral enfrentándose a todas aquellas teorías que reducen ésta a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a ésta y, por otro lado, un tratamiento apropiado de las disposiciones morales de fondo supone un indudable “enriquecimiento” de la vida moral abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona como, por ejemplo, la misericordia, el agradecimiento, el perdón, etc.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> No resulta fácil traducir al castellano el término alemán *Gesinnung*. Se ha solido verter a nuestro idioma como “disposición de ánimo”. Ésta es, por ejemplo, la opción de García Morente en sus ediciones de la *Crítica de la razón práctica* (Espasa Calpe, Madrid 1913) y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Calpe, Madrid 1921, aunque a veces, sorprendentemente, elige “ánimo”. Martínez Marzoa, en su traducción de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza Editorial, Madrid 1969), vierte este término como “intención”. Por su parte, Frings y Funk - en su traducción al inglés de *El formalismo en la Ética y la Ética material de los valores* de Max Scheler (*Formalism in ethics and non-formal ethics of values: a new attempt toward the foundation of an ethical personalism*. Evanston: Northwestern University Press, 1973) traducen *Gesinnung* como “moral basic tenor”. La más problemática de estas opciones es, a mi juicio, traducir este vocablo como “intención”, traducción esta que, en el contexto de la filosofía moral kantiana, se suele reservar para *Absicht*. “Disposición de ánimo” tiene la ventaja de reflejar el carácter conativo de *Gesinnung*, pero presenta los inconvenientes de suscitar la impresión de que estamos hablando de una realidad semejante a nuestros cambiantes estados de ánimo y de no reflejar la permanencia de esta disposición. Por último, “moral basic tenor” pierde el carácter disposicional. En este trabajo he optado por “disposición moral de fondo”. Alternaré esta expresión con el original germano *Gesinnung*.

<sup>3</sup> De algún modo, ésta es la idea que subyace en mi libro *Das Verzeihen. Eine philosophische Untersuchung*. Carl Winter Verlag, Heidelberg 2002 (*El perdón. Una investigación filosófica*. Ediciones Encuentro, Madrid 2004)

Ha sido Kant quien, en el contexto de la discusión acerca del fundamento de los actos específicos de la voluntad, ha puesto en el tapete de la filosofía moderna la noción de disposición moral de fondo<sup>4</sup>. En este orden de cosas sería un error concebir estos actos como fundados exclusivamente en decisiones aisladas del agente moral. “Lo esencialmente bueno de la acción” - sostiene Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* - “consiste en la disposición moral de fondo (*Gesinnung*) que a ella lleva”<sup>5</sup>. La verdadera moralidad se cifra, pues, en esta disposición moral<sup>6</sup>. El filósofo de Königsberg consideraba que la *Gesinnung* constituye el principio interno de las máximas de la voluntad. Dicho más precisamente, la disposición moral de fondo es concebida como el fundamento subjetivo último de la adopción de las máximas<sup>7</sup>.

Casi 130 años después de la publicación de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Max Scheler - precisamente en diálogo crítico con Kant - volvió a llamar la atención sobre la importancia de la disposición moral de fondo. Ya en su tesis doctoral - dedicada a las relaciones entre los principios lógicos y los principios éticos - este autor pone de relieve el carácter de “concepto fundamental” (*Grundbegriff*) de la *Gesinnung* en la *Ética*<sup>8</sup>. Pero es sobre todo en su *Ética*<sup>9</sup> donde Scheler se ocupa de la

---

<sup>4</sup> Ciertamente, podría decirse que la teoría clásica de la virtud apunta a este tipo de cuestiones. Sin embargo, los análisis de Kant y de Scheler acerca de la disposición moral de fondo - sobre todo los de este último- apuntan a un estrato más profundo que el de las virtudes.

<sup>5</sup> I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Ak. IV, p. 416. En este pasaje García Morente traduce *Gesinnung* como “animo”, lo cual me parece problemático por las razones anteriormente aducidas. (Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de M. García Morente, opuscula philosophica, 18, Ediciones Encuentro, Madrid 2003, p. 50)

<sup>6</sup> “La verdadera moralidad no se mide según el resultado (*Erfolg*), sino según la bondad de la voluntad. El valor de las virtudes no consiste en las consecuencias útiles, sino en las disposiciones morales de fondo (*Gesinnungen*), esto es, en las máximas de la voluntad, las cuales de esta forma están prestas a revelarse en la acciones aunque el éxito no las beneficie. En las disposiciones morales de fondo y no meramente en acciones consiste el elevado valor que a través de ellas se puede y debe procurar la humanidad. El efecto subjetivo de la ley moral es la disposición moral de fondo adecuada a ésta y por ella necesaria de favorecer el mayor bien práctico posible. La disposición moral de fondo es el ‘primer fundamento subjetivo de la aceptación de las máximas’. Tiene que ser aceptada por el libre arbitrio, pues de lo contrario no podría ser imputada. Esta disposición moral de fondo o su fundamento supremo no es a su vez derivable de un ‘primer acto del arbitrio’. Ella es una “característica (*Beschaffenheit*) del arbitrio que (independientemente de si está funda en la libertad) le corresponde por naturaleza” (R. EISLER, *Kant Lexikon*, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1989, p. 202-203. Voz „Gesinnung“ (mi traducción.)

<sup>7</sup> “La intención [*Gesinnung*] [es] el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas”. Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI, p. 25 (*La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 34).

<sup>8</sup> M. SCHELER, *Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* in *Gesammelte Werke*, Band I. Frühe Schriften. Mit einem Anhang. Herausgegeben von Maria Scheler und Manfred S. Frings. Francke Verlag. Bern 1971, p. 95.

<sup>9</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1921). Siebte, durchgesehene und verbesserte Auflage herausgegeben von Manfred S. Frings. Bouvier Verlag, Bonn, 2000

disposición moral de fondo. Como tendremos ocasión de ver con cierto detalle, ésta no es sino una dirección de valor de las personas que constituye un “libre margen material apriórico para la formación de posibles intenciones, propósitos y acciones”<sup>10</sup>

Con independencia de las importantes diferencias acerca de la naturaleza y del acceso experiencial a la disposición moral de fondo existentes en los tratamientos de Kant y Scheler, ambos autores coinciden, a mi juicio, en dos puntos significativos. Por un lado, (a) ponen de relieve que dicha disposición tiene que ver con la(s) fuente(s) últimas de la moralidad, aunque difieren en el “grado de profundidad” en el que sitúan a esta disposición. Así, Scheler destaca el hecho de que nuestras intenciones pueden variar, mientras que una y la misma disposición moral de fondo puede persistir<sup>11</sup> En la misma intención puede haber propósitos muy diversos. Es más, “la intención depende ya en su formación de la respectiva experiencia vital del individuo” mientras que esto no sucede en la *Gesinnung*<sup>12</sup>. La disposición moral de fondo es hallada incluso cuando no se ha llegado a formar una intención determinada. Mientras que, como veremos, para Kant el “lugar” de la *Gesinnung* es la intención, para Scheler aquella tiene que ver ciertamente con ésta, pero se encuentra en un grado mayor de “profundidad”, a saber, en una fase anterior a la proposición del fin empírico de la voluntad<sup>13</sup>. Por otro lado – y en relación con lo anterior, (b) tanto Kant como Scheler consideran que lo esencialmente bueno de la acción consiste en la *Gesinnung*. De esta forma, nos encontramos ante el portador originario, no exclusivo, del valor moral.

En lo que sigue quisiera ocuparme, en primer lugar, de la naturaleza de la disposición moral de fondo. Tendremos ocasión de comprobar cómo Kant consideraba que se trataba de un elemento formal mientras que, por su parte, Scheler pensaba que se trataba de una dirección de valor con un claro contenido material. Una vez esclarecido, en la medida de lo posible, el “qué” de la disposición moral de fondo me ocuparé, en segundo lugar, de la posibilidad del acceso experiencial a ésta. Mientras que para Kant este acceso está, en última instancia, vedado para la inteligencia humana, para Scheler la *Gesinnung* es un “hecho absolutamente experimentable”<sup>14</sup>. En tercer lugar, aludiré a las relaciones entre disposición moral y acción para, posteriormente, referirme al interesante problema de un eventual cambio de la disposición moral de fondo. A continuación me referiré a algunas consecuencias – no del todo previstas por Scheler – de su modo de entender la *Gesinnung* para la teoría de la persona.

Antes de abordar las cuestiones que acabo de mencionar quisiera hacer una pequeña observación metodológica. Este artículo tiene como marco general las reflexiones de Kant y Scheler acerca de la disposición moral de fondo. Sin

---

(*Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción de Juan Miguel Palacios. Tercera edición revisada. Caparrós Editores, Madrid, 2001).

<sup>10</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 135; *Ética*, p. 188

<sup>11</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 184; *Ética*, p. 232

<sup>12</sup> *Ibid*

<sup>13</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 34; *Ética...* p. 56

<sup>14</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...* p.132; *Ética*, p. 184

embargo, mi interés es fundamentalmente de orden temático. Lo que quiero decir es que no pretendo ofrecer un repaso exhaustivo de las teorías de estos dos autores, sino, más bien, guiarme por los temas más importantes vinculados con este tipo de disposiciones. Este interés temático justifica el que en los diversos puntos que tratar acuda a aquel de estos dos autores que, a mi entender, ha reflexionado más agudamente sobre el punto en cuestión.

## 2. La “naturaleza” de la disposición moral de fondo

Como decía más arriba, el concepto de *Gesinnung* es utilizado tanto por Kant como por Scheler para referirse al carácter permanente o disposición de un agente que subyace y se refleja en las elecciones particulares<sup>15</sup>. En este orden de cosas, la necesidad de introducir un concepto semejante se hace patente si se tiene en cuenta una cierta carencia que Allison<sup>16</sup> cree ver en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, a saber, el centrarse en la dignidad moral de las acciones particulares podría crear la impresión de que Kant concibe estas acciones como fundadas en decisiones aisladas (a favor de la ley o de las inclinaciones) que no están en conexión con un agente moral permanente. Pensar así, considera Allison, sería incorrecto porque el concepto central de buena voluntad se refiere precisamente al carácter subyacente o disposición del agente. Sin embargo, Kant nunca discute directamente este carácter o disposición subyacente ni explica su relación con las acciones particulares. Al introducir Kant el concepto de *Gesinnung*, éste reconocería que las elecciones de los agentes racionales o, en sus palabras, las máximas que estos adoptan, tienen que ser concebidas en relación a la disposición del agente. De otro modo, estas elecciones y máximas no podrían ser imputadas y quedarían sin explicación.

En este respecto, la teoría kantiana de la *Gesinnung*, siempre según Allison, tendría una doble virtualidad: por un lado, el propósito sistemático de salvar la racionalidad de la decisión y, por otro lado, el permitirnos ver los actos y decisiones específicas de las personas como expresiones de una disposición subyacente, la cual, al mismo tiempo, puede ser objeto de evaluación moral y así proveernos de un medio para pensar la vida moral de una persona como un todo.

Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza específica de la disposición moral de fondo para Kant? Como recordábamos, este autor considera que ésta, en cuanto fundamento de todas las máximas particulares, es ella misma, a su vez, una

---

<sup>15</sup> Scheler considera muy importante el distinguir claramente entre *Gesinnung* y carácter, en el sentido psicológico de este último término. La diferencia fundamental viene dada por los diferentes modos de darse de ambos. “Puesto que la disposición de ánimo no es una aptitud, sino algo dado *actual e intuitivamente*, será fundamentalmente distinta de lo que comúnmente se designa como el ‘carácter’ de un hombre. Pues se entiende por tal, habitualmente, la causa constante, en él existente, de sus acciones particulares, las cuales son lo primero en oponérsenos desde fuera. El ‘carácter’ es siempre, según esto, una admisión meramente hipotética de algo que *nunca* nos es dado y que sólo es *admitido*, a base de la inducción, en la constitución de tal ser, de modo que las acciones dadas en la experiencia han de ser explicadas por ese supuesto” (*Der Formalismus* 137; *Ética*, 190-191)

<sup>16</sup> Allison, H.E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 136.

máxima, una “super máxima”, si se me permite la expresión. Para el filósofo de Königsberg la *Gesinnung* es la “mera forma en la que está puesta la intención” cuya única cualidad es su conformidad o no conformidad con la ley moral, excluyéndose de ella toda materia. Si la disposición moral de fondo tuviera materia, ésta –siempre según Kant– se vería “contaminada” por la determinación del querer por el “resultado” de éste. Dicha “contaminación” procedería, en última instancia, de la referencia de toda materia del querer y apetecer a nuestro estado sensible de placer. La acción moral de querer algo concreto es buena en la medida en que la forma de su intención es “puesta” de un determinado modo, a saber, de tal modo que todos los sujetos morales en la misma situación quieran lo mismo. Éste – libre de cualquier matiz de orden sociologista – es el sentido auténtico de la universalidad del imperativo categórico. En resumen, para Kant la *Gesinnung* no es sino una orientación formal a la ley moral<sup>17</sup>.

La *Gesinnung* buena (o moral, en sentido auténtico) es aquella que se somete a la ley; aquella en la que el verdadero motor de la voluntad es la ley pura moral misma; es la que está en la base del obrar por deber; es la que se adecua completamente a la ley moral<sup>18</sup>. Por su parte la *Gesinnung* mala consiste en “la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)”<sup>19</sup>

Por su parte, Scheler se refiere a las consecuencias que, según él, se derivarían de la concepción de Kant. La más importante de ellas consistiría en la identificación de la disposición moral de fondo buena con la disposición moral de fondo conforme a la ley y de la disposición mala como aquella que obra contra la ley y que, por tanto, sigue el dictado de las inclinaciones<sup>20</sup>. Scheler considera, que frente a la “uniformidad” con la que Kant concebiría la *Gesinnung* – como conforme a o como contraria a la ley moral – existiría, al menos dentro de la disposición moral de fondo buena, toda una serie de matices.

El punto de partida del análisis que Max Scheler realiza de las “disposiciones de ánimo” coincide con el objetivo fundamental de su crítica a la filosofía moral

---

<sup>17</sup> Algunos autores han puesto en cuestión recientemente que ésta sea la única concepción de la disposición moral de fondo en la obra de Kant. Por esta razón, sostienen que la crítica de Scheler – dirigida contra este modo de entender la *Gesinnung* – constituye sólo un aspecto de la noción de disposición de ánimo en Kant, a saber, el concebido en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1785) y en la *Crítica de la Razón Práctica* (1788). Kant habría modificado su concepción en escritos más tardíos como, por ejemplo, *La Religión...* (1793) y la *Metafísica de las costumbres* (1797). No puedo entrar en esta cuestión interpretativa. Permítaseme tan sólo remitir a los dos principales autores que han puesto de manifiesto este modo supuestamente diferente de entender la disposición moral de fondo: ALPHÉUS, K., *Kant und Scheler*, Bouvier Verlag, Bonn 1981 LAI, Shen-chon, *Gesinnung und Normenbegründung. Kants Gesinnungsethik in der modernen Diskussion*, Deutsche Hochschuledition, Band 71, Ars Una, Neuried 1998

<sup>18</sup> I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, p. 124 (*Crítica de la razón práctica*, Trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid 1975, p. 207)

<sup>19</sup> I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI, p. 30; *La religión...*, p. 39.

<sup>20</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 187; *Ética*, p. 134

kantiana, a saber, mostrar la existencia de una ética material *a priori*. Circunscribiéndonos más a nuestro tema, Scheler considera que no toda ética que haga de la “disposición moral de fondo” portadora primaria del valor moral ha de ser necesariamente una ética formal. En Kant sucedía así dado que la *Gesinnung* era entendida - como acabamos de ver - como la “forma de la posición de la intención” excluyendo así que aquella tuviera materia. En estos términos kantianos se hace pues imposible - siempre según Scheler - una consideración material apriórica de las disposiciones morales de fondo, objetivo éste de los análisis schelerianos. En suma, la *Gesinnung*, a la cual adscribimos valor o disvalor moral, es algo mucho más originario que una mera orientación formal a la ley moral. Se trata de una tendencia hacia valores positivos o negativos.

De esta forma llegamos a una de las características más importantes de la disposición moral de fondo según Scheler, a saber, su naturaleza conativa o tendencial. Según este autor existen cinco tipos de tendencias<sup>21</sup>: en primer lugar, nos encontramos con el fenómeno de que “algo aspira en nosotros” sin darse claramente “la salida de un estado”, ni tampoco “una referencia a algo”. Es lo que sucede, por ejemplo, en el caso del desasosiego o intranquilidad en los cuales no sabemos bien por qué se dan. Una segunda forma de tendencia es la “tendencia de salida o separación”. Se caracteriza por darse como una “salida de” un estado concreto, aprehendido como tal, pero no tiene un objetivo determinado. La tercera forma de tendencia se presenta cuando ésta manifiesta una “dirección” clara, pero sin un “contenido de imagen”. Es lo que sucede, por ejemplo, con lo que habitualmente se caracteriza como “anhelo”, “tener ganas de algo”, etc. Un cuarto tipo de tendencia es el consistente en la tendencia a un objetivo con un componente de valor y un contenido de imagen. Como señala Juan Miguel Palacios, esta forma de tender “viene determinada por un contenido de valor al que apunta, pero aun esta última no va acompañada de conocimiento alguno que pueda suponer un objetivo (*Ziel*).”<sup>22</sup> En quinto y último lugar, nos encontramos con la volición en sentido estricto dirigida a un fin “cuyo componente de imagen se encuentra representado de manera precisa y cuya existencia en la realidad es pretendida por un yo volente que supone su poder de hacerlo y está dispuesto a poner los medios para conseguirlo”<sup>23</sup>

Pues bien la disposición moral de fondo es una tendencia de la tercera clase. Se trata de una dirección de valor, sin un contenido de imagen pero con un cierto contenido de valor. Somos capaces de identificar esta dirección de valor cuando hayamos un valor adecuado a ella o cuando experimentamos otra valor como oponiéndose a ella.<sup>24</sup> A nosotros nos interesa destacar aquí que la disposición

<sup>21</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 54ss; *Ética*, p. 81ss.

<sup>22</sup> J.M. PALACIOS, “Preferir y elegir en la ética de Max Scheler”, en *Revista de Occidente*, N. 250, Marzo 2002, p. 43.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Sánchez-Migallón explica muy gráficamente esta característica de este tercer tipo de tendencias: “Cuando don Quijote sale en busca de aventuras dignas de un caballero, sabe muy bien qué busca, aun sin tener la más remota idea figurativa de qué concretas situaciones cumplirán su anhelo; y por ello identificará enseguida los entuertos que se siente llamado a resolver y desechará los que no respondan a su noble ideal. O también

moral de fondo se diferencia, por un lado, de aquellas tendencias en las cuales o bien su punto de partida o bien su punto de llegada no tiene un contenido de imagen claro y, por otro lado, de los actos de la voluntad en los cuales el contenido de imagen del fin está claramente identificado. A pesar, sin embargo, de esta indefinición en lo que se refiere a su contenido de imagen, el contenido de valor de la disposición moral de fondo está claramente identificado. La mayor parte de las veces somos conscientes de esta disposición cuando encontramos algo que la contradice. Es lo que, *mutatis mutandis*, sucede en el ámbito estético cuando queremos, por ejemplo, re-decorar nuestra habitación. Aunque el contenido de imagen de nuestra tendencia no está claramente definido, somos capaces, en virtud del contenido de valor de esa tendencia, de identificar un determinado objeto como cumpliendo o decepcionando dicha tendencia. Como afirma Scheler, “los objetivos de la tendencia – no están representados ni juzgados de ningún modo; ni por sus elementos de valor, ni por sus elementos de imagen. Están dados en la tendencia misma, o en la percepción sentimental, simultánea o precedente, de los componentes de valor incluidos en la tendencia”<sup>25</sup>.

La dirección de valor (*Wertrichtung*) en que consiste la disposición moral de fondo marca los límites dentro de los cuales se forman las posibles intenciones, propósitos y acciones. Relacionado con esto es preciso recordar cómo Scheler distingue en la acción siete niveles o aspectos que pueden variar independientemente unos de otros y que pueden portar valores morales de modo específico<sup>26</sup>. Estos siete aspectos son: (1) la situación actual y el objeto de la acción, (2) el contenido que ha de ser realizado mediante la acción, (3) el querer ese contenido, (4) los grupos de actividades enfocadas hacia el organismo, que llevan al movimiento de los miembros (el „querer-hacer), (5) los estados de sensaciones y sentimientos enlazados con esas actividades, (6) la realización vivida del contenido mismo (la «ejecución») y (7) los estados y sentimientos causados por el contenido realizado. Pues bien, el tercer aspecto de los mencionados, a saber, el querer el contenido de la acción, presenta a su vez cinco niveles. Éstos son la disposición moral de fondo (*Gesinnung*), la intención (*Absicht*), la deliberación (*Überlegung*), el propósito (*Vorsatz*) y la decisión (*Entschluss*). Dado su carácter fundante, la materia de valor de la disposición moral de fondo penetra todos los grados de la acción hasta su resultado<sup>27</sup>. Sin embargo, sería un error pensar que esta “penetración” del valor de la disposición moral de fondo en las fases subsiguientes de la acción es una dirección de “ida y vuelta”, esto es, que el valor de aquella depende, de algún modo, del resultado de la acción o del éxito de ésta.<sup>28</sup>

---

vivimos lo mismo cuando tenemos una ‘idea’ clara del ambiente que queremos crear en una habitación antes, sin embargo, de haber elegido los muebles y artículos decorativos concretos”. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, Colección Astrolabio, Eunsa, Pamplona 2006, p. 23.

<sup>25</sup> M. SCHELER, *Formalismus*, p. 195; *Ética*, p. 89)

<sup>26</sup> M. SCHELER, *Formalismus*, p. 141; *Ética*, p. 195)

<sup>27</sup> M. SCHELER, *Formalismus*, p. 135; *Ética* 188)

<sup>28</sup> Esta posibilidad es rechazada abiertamente por Scheler. Cf. *Ética*, 238/177. Cf. GW2 137/F 120. Cf. también SPADER, P. H., *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development and Promise*. Fordham University Press, New York 2002, pp 130-133.

Al mismo tiempo, Scheler se encarga de señalar que la materia de valor de la disposición moral de fondo entra no solamente “en intenciones, propósitos y acciones, sino ya también en el *deseo* y sus expresiones manifestativas; empapa también la *vida fantástica* de la tendencia hasta los sueños y fantasmagorías, y puede llegar a aparecer incluso exteriormente, en los casos en que la voluntad y la facultad de obrar desaparecen; por ejemplo, en abulias y apraxias patológicas de toda índole, en los *fenómenos de expresión*, en la sonrisa, los gestos, etc.”<sup>29</sup>

### 3. Sobre el acceso experiencial a la disposición moral de fondo

En el apartado anterior nos hemos ocupado de las dos formas principales de considerar en qué consista la disposición moral de fondo. Una de ellas era la defendida por Kant según el cual la *Gesinnung* era un elemento puramente formal mientras que Scheler, precisamente en diálogo crítico con Kant, sostiene que esta disposición constituye una dirección hacia determinados valores y, por consiguiente, es un elemento material. Estas consideraciones generales acerca de la disposición moral de fondo han de completarse con la consideración de otra cuestión fundamental, a saber, la de la posibilidad del acceso experiencial a la misma. Dicho con otras palabras, ¿es posible y si lo es, hasta qué punto, conocer la disposición moral de fondo?

La respuesta de Kant a esta pregunta es clara. En este orden de cosas, el filósofo de Königsberg considera que es imposible saber si una acción conforme al deber (legal) ha sido llevada a cabo por deber o no, en definitiva si es buena o no. La raíz de esta imposibilidad se encuentra en el no poder acceder a los principios íntimos de las acciones, las máximas, los cuales brotarían precisamente de la disposición moral de fondo. Según Kant son sólo las intenciones materiales y empíricas las que se nos dan en la experiencia. Ello no sucede con la *forma* de la posición de estas intenciones, a saber, con la *Gesinnung*.

Scheler señala con especial agudeza que este modo de pensar de Kant es deudor, en última instancia, de “colocar” el a priori en la *función* volitiva y no en la materia del querer<sup>30</sup>. Ello llevaría al filósofo de Königsberg a sostener un criterio negativo del bien moral. Una voluntad buena es aquella que se realiza contra las inclinaciones. De esta forma Kant habría hecho del “contra la inclinación” “un elemento constitutivo del conocimiento acerca de si el querer es bueno”<sup>31</sup>

Esta imposibilidad de un acceso experiencial a la forma de la posición de las intenciones de los sujetos morales hace imposible que pueda juzgarse – al menos con la certeza que brota de la experiencia - acerca de la maldad o bondad morales de las personas<sup>32</sup>. Solamente un ser omnisciente sería el único que

<sup>29</sup> M. SCHELER, *Formalismus*, p. 188; *Ética* 135.

<sup>30</sup> M. SCHELER, *Formalismus*, p. 91; *Ética*, p. 130

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ak. VI, p. 31.



conocería a fondo mi disposición moral de fondo<sup>33</sup>. En definitiva, sólo Dios “ve” en el corazón del hombre.

Lo que acabamos de decir afectaría no solamente al conocimiento de la disposición moral de fondo que está en la base de las acciones ajenas, sino también –aunque no lo parezca a primera vista– a las acciones propias. Ciertamente, parece difícil el poder conocer en sentido estricto si una acción conforme al deber realizada por otro agente ha sido efectuada realmente por deber o no. Pero incluso en el caso propio Kant parece sostener que tampoco sería posible saber –en el sentido fuerte de este término– cuál es la *Gesinnung* que nos ha llevado a obrar en un determinado sentido. ¿Hasta qué punto podríamos estar seguros que aquello que nos lleva a obrar conforme al deber, por ejemplo, tratar respetuosamente a nuestros alumnos, es el deber mismo o algún tipo de inclinación, por ejemplo, el obtener un buen resultado en la evaluación docente?

En oposición a Kant, Scheler sostiene que la disposición moral de fondo es «un *hecho* absolutamente *experimentable*»<sup>34</sup> y que sostener lo que el filósofo germano sostiene equivale a una suerte de escepticismo práctico-ético<sup>35</sup>. Scheler no piensa que esta experiencia de la *Gesinnung* sea una experiencia derivada, fruto de la deducción, de la inducción o de cualquier tipo de experiencia comparativa “sino que somos *conscientes* a la vez que de la disposición de ánimo *misma*, de su *persistencia* y su *independencia* respecto a la cambiante experiencia vital. Sin embargo, la disposición de ánimo es también un objeto de *experiencia* si bien de una experiencia muy de *otro* tipo que la inductiva”<sup>36</sup>.

Es precisamente la posibilidad de tener algún tipo de experiencia de la disposición de ánimo lo que permite, a juicio de Scheler, hablar de “una consciente comunidad en la disposición moral de fondo”<sup>37</sup>. Dicho en términos negativos, si no hubiera acceso experiencial alguno a la *Gesinnung*, sería imposible juzgar que varios individuos comparten tal disposición. Lamentablemente, los análisis de Scheler con respecto a este último punto no son mucho más explícitos.<sup>38</sup>

---

<sup>33</sup>Trato ahora de relacionar este concepto con el objeto de la razón práctica, y hallo que el principio no moral admite como posible este objeto, más que bajo la presuposición de un creador del mundo de *suprema perfección*. Tiene éste que ser *omnisciente* para conocer mi conducta hasta lo más íntimo de mi disposición de ánimo, en todos los casos posibles y en todo el porvenir; *omnipotente*, para darle la consecuencia adecuada Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. V, p. 194 (*Crítica de la razón práctica*, p. 273)

<sup>34</sup> M. SCHELER, *Formalismus*, p. 132; *Ética*, p. 184.

<sup>35</sup> “Pero aunque la vieja sentencia: ‘sólo Dios ve el corazón del hombre’ puede tener justificación educativa frente a todo precipitado enjuiciamiento, el desplazar el depositario del valor moral a un sitio en que ha de permanecer esencialmente invisible e irreconocible – como se sigue de las definiciones kantianas – es un proceder que tan sólo se distingue verbalmente del escepticismo práctico-ético” (*Der Formalismus...*, p. 187; *Ética*, p. 134)

<sup>36</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...*, p. 132; *Ética*, p. 185

<sup>37</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 133; *Ética*, p. 185

<sup>38</sup> Scheler no deja claro, a mi juicio, si esta *Gesinnung* compartida por un grupo o comunidad de individuos es la misma o si cada uno de estos individuos posee la suya propia, la cual tendría algún rasgo en común con la de los otros miembros del grupo. No queda,

#### 4. Disposición moral de fondo y acción

En un apartado interior nos referíamos al “lugar” de la disposición moral de fondo en la teoría de la acción de Max Scheler. Veíamos como ésta constituye el elemento más importante de lo que Scheler denomina el “querer” el contenido que ha de ser realizado por la acción. Con respecto a esta teoría son dos los aspectos que nos interesa destacar. En primer lugar, es importante no perder de vista el carácter fundante que tiene la disposición moral de fondo en tanto que su materia de valor “penetra” los demás elementos de la acción. Dicho de otro modo, el valor de las intenciones, de los propósitos, de los resultados mismos de la acción están determinados por el valor originario de la disposición de ánimo. Ahora bien, y este es el segundo aspecto de la teoría de la acción de Scheler que nos parece importante, la disposición moral de fondo tiene un valor independiente de toda experiencia y del resultado de la acción<sup>39</sup>. En este apartado, quisiéramos detenernos en el análisis de las relaciones entre disposición moral de fondo y acción o, si prefiere, en la “manifestación” de la primera en la segunda.

Scheler sostiene, como veíamos con anterioridad, que la disposición moral de fondo es, de alguna forma, “aprehensible” en la acción. De hecho considera que ésta remite, en cuanto expresión o símbolo, a aquella. Visto desde la perspectiva de la disposición moral de fondo, puede decirse que ésta se “verifica” en la acción. En este orden de cosas, puede decirse que la deliberación constituye el “puente” entre la disposición moral de fondo y la realización de la acción. De esta forma, “la acción es “vívica como confirmadora de la disposición de ánimo en una vivencia de cumplimiento práctica y peculiar”<sup>40</sup>. El paso al frente dado por Maximiliano Kolbe en Auschwitz constituye una verificación o cumplimiento de la disposición moral de fondo que animaba la vida de esta persona al igual que el beso de Judas a Jesús revela aquella disposición que estaba en la base de su vida moral<sup>41</sup>.

En relación con la manifestación o verificación de la disposición moral de fondo en las acciones de las personas existen, a mi juicio, dos aspectos que conviene señalar. Por un lado, sería incorrecto pensar que esta manifestación tiene lugar, por así decir, de un modo “mecánico”, como si el propio sujeto no pudiera, de alguna forma, ser dueño de esta verificación. Si ello fuera así, el núcleo de la vida moral de las personas sería perfectamente transparente, legible, en sus acciones. Pensar así supondría ignorar el hecho que la función expresiva o

---

pues, claro hasta qué punto sería posible hablar de algo así como de “disposiciones morales de fondo colectivas”.

<sup>39</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...*, p. 238 (*Ética*, p. 177)

<sup>40</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...*, p.135 (*Ética* 194)

<sup>41</sup> Los ejemplos que aquí utilizamos corresponden a acciones individuales especialmente significativas que por sí mismas “verifican” la disposición moral de fondo. Sin embargo, la vida moral de las personas no está constituida solamente por este tipo de acciones. Ello no quiere tampoco decir que la *Gesinnung* se manifieste sólo en este tipo de acciones especialmente significativas.

simbólica de las acciones puede verse también “distorsionada”. Lo que quiero decir es que las acciones pueden también “velar” u ocultar la disposición de ánimo. De hecho, las personas pueden –con mayor o menor éxito– utilizar sus acciones a fin de “esconder” su auténtica *Gesinnung*<sup>42</sup>. Es el caso, por ejemplo, del marido infiel que colma a su mujer de regalos a fin de ocultar su infidelidad. Por otro lado, resulta también interesante preguntarse cómo se produce esta “revelación” de la disposición moral de fondo en las acciones, la cual permite el “acceso experiencial” a aquella a través de éstas. Referido a esto, creo que es necesario tener en cuenta que este acceso puede verse favorecido u obstaculizado por condiciones ajenas al conocimiento mismo. En este orden de cosas, el amor a una persona hace posible la comprensión de su *Gesinnung* mientras que una actitud negativa como el odio dificulta este acceso. Como señala Scheler, “lo que, en primer término, nos proporciona la intuición de ese su ser ideal e individual de valor es la ‘comprensión’ de su fuente más central, comprensión facilitada por el amor a la persona misma. Ese amor comprensivo es el gran constructor y (...) el gran artista plástico que, de entre la mezcla de las distintas partes empíricas aisladas (y a veces en sólo una acción o un gesto expresivo) es capaz de intuir y trazar las líneas de su esencia de valor”<sup>43</sup>

Desarrollando algunas de las ideas de Scheler en torno al modo de darse de las personas y teniendo en cuenta que la *Gesinnung* de éstas constituye un elemento central de lo que éstas son, podría incluso pensarse en una cierta “radicalización” de lo que acabo de decir. Podría incluso cuestionarse que la disposición moral de una persona sea estrictamente objetivable. Como es sabido, este autor considera que una persona “jamás puede darse en el ‘saber’, sino que es vivida individualmente; así pues, no es ningún ‘objeto’, ni mucho menos una ‘cosa’”<sup>44</sup>. Lo que de otras personas se nos puede dar objetivamente se reduce a: “1) al cuerpo físico ajeno; 2) a la unidad del cuerpo vivo; 3) al yo y al ‘alma’ (vital) correspondiente”<sup>45</sup>. Sólo a aquellos que han adoptado una actitud “especial” frente a otra personas podrán tener un acceso –no objetivante– a la disposición moral de fondo de otra persona. Es lo que le sucede al discípulo frente al maestro. En la medida en que aquel quiere seguir a su prototipo moral –desde una actitud de querer “vivir lo mismo que él”– se le abrirán las puertas de la disposición moral de fondo de éste.<sup>46</sup> Scheler considera que la persona sólo no “puede sernos dada ‘coejecutando’ sus actos”<sup>47</sup>

### 5. ¿Puede cambiar la disposición moral de fondo?

Como decíamos al inicio de nuestro trabajo, la discusión acerca de la disposición moral de fondo tiene que ver, en última instancia y como su nombre indica, con las fuentes de la moralidad. A pesar de las diferencias de tratamiento

<sup>42</sup> Dejo aquí de lado la cuestión de hasta qué punto esto es del todo posible.

<sup>43</sup> M. SCHELER, *Der Formalismus...* p. 480; (Ética, p. 635)

<sup>44</sup> M. SCHELER, *Wesen und Formen der Sympathie*, p. 168 (*Esencia y formas de la simpatía*, 233)

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*

de la misma en Kant y en Scheler, *ambos autores coinciden en habérselas con una cuestión moral fundamental. Precisamente por ser la Gesinnung la raíz última de la vida moral de las personas, salta a la vista que no se trata de algo que pueda cambiar de la noche a la mañana. Ciertamente, la disposición moral de fondo de una persona puede experimentar variaciones – los casos más claros son los de las conversiones morales – pero estos cambios, piensa Scheler, no serían fruto de una suerte de “retroalimentación” de nuevas intenciones sobre la Gesinnung en virtud a que, por ejemplo, los resultados efectivos hayan sido diferentes de los previstos. Por consiguiente, en el caso de que se produzca un cambio de disposición moral de fondo, éste se produciría “independientemente de toda formación de intenciones”*<sup>48</sup>

Con otras palabras, si la especificación material de la disposición moral de fondo no es, en modo alguno, resultado de la acción sobre el sujeto moral, no parece que haya espacio para que la *Gesinnung* varíe. En cualquier caso, resulta claro que una eventual variación de la disposición moral de fondo imprimiría a la totalidad de la vida del sujeto una orientación completamente diferente.

Como claramente ha hecho ver Sánchez-Migallón comentando la posición de Scheler, si el componente de valor de la disposición moral de fondo “define el umbral de la variación posible de acciones en su margen axiológico apriorístico” (...), es imposible forjar una intención, o decidirse por un propósito, que caiga fuera del ámbito posibilitado la disposición de ánimo; es algo que sencillamente no puede querer, pues ¿de dónde se alimentaría su querer?”<sup>49</sup>

Este punto es de capital importancia a fin de entender en qué consiste la educación de la persona humana y su formación. Si lo que la acción educativa pretende es que el pupilo aprenda no simplemente un catálogo de “buenas conductas”, sino que adquiera la actitud interior de la cual brotan estas conductas o que modifique la disposición que éste tiene, esta acción no tiene perspectivas de éxito si se la entiende como la repetición de una serie de actos.

Por consiguiente, si donde se juega la bondad o maldad de las personas es, en última instancia en su disposición moral de fondo, en el “tenor moral básico” del cual brotan las acciones individuales, cualquier aspiración a ser mejor no pasa simplemente por una serie de leyes que cumplir y/o de acciones que realizar, sino

---

<sup>48</sup> “La “disposición de ánimo”, decíamos, puede determinar la formación de intenciones, y está en su *esencia durar* mientras cambian las intenciones respecto a la misma cosa. Esto no significa que la disposición de ánimo no pueda, a su vez, sufrir variaciones; pero siempre que acaece tal cambio en la *disposición de ánimo* no podrá éste *nunca* reducirse a que los actos de la voluntad y las acciones hayan tenido resultados *distintos* de los esperados, ni tampoco que la disposición de ánimo haya cambiado, en definitiva, merced a la formación de nuevas intenciones. Más bien varía la disposición de ánimo *primaria e independientemente* de toda formación de intenciones; de aquí que una variación en la disposición de ánimo da una nueva *orientación* a toda la vida, como podemos observar, por ejemplo, en el caso de las “conversiones” morales. Mas, por otra parte, y también por esta razón, la “disposición de ánimo” es *inaccesible* a la mera acción educadora. Pues solamente *puede* ser objeto de una *educación* aquello que en un hombre, mediante un *obrar* de otra manera, que podemos alcanzar por procedimientos puramente educativos, se muestra *dependiente* para la formación de sus movimientos volitivos ulteriores. Por el contrario, como muy bien hace notar Kant, es *esencialmente* imposible cambiar o influir en la “disposición de ánimo” por medio de la educación” SCHELER, M., *Der Formalismus...*, p. 136; *Ética*, p. 189

<sup>49</sup> Cf. SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S.: op.cit., p. 26

que ha de apuntar a la disposición moral misma. De esta forma, como afirma Sánchez-Migallón, “la meta de la vida moral no es una forma últimamente determinada por acciones, sino una bondad en forma personal. Es lo que sucede en el caso de las conversiones morales como, por ejemplo, en la de San Pablo. A esta idea de persona buena la llama Scheler ‘prototipo’ o ‘modelo’”<sup>50</sup>. La relación en que está la persona con el contenido de personalidad del prototipo es el seguimiento<sup>51</sup>

La relación del discípulo con el prototipo moral no consiste en repetir las mismas acciones que éste, sino en intentar adecuar la propia disposición moral de ánimo a la de éste. La relación de una persona con el prototipo (*Vorbild*) apunta a la disposición moral de fondo de éste, a su ser mismo como persona<sup>52</sup>. Lo que el discípulo pretende no es simplemente imitar u obedecer a su prototipo, sino adentrarse en su disposición moral de fondo misma. Este adentrarse en la *Gesinnung* del prototipo está comprendido en la actitud de entrega a éste.

### 6. Disposición moral de fondo y persona

Como es de sobra conocido, la sección sexta de la *Ética* de Scheler está dedicada a su teoría de la persona. En el marco de este trabajo no puedo detenerme en una presentación crítica de los elementos de esta teoría. Permítaseme tan sólo recordar que Scheler defendía una visión no sustancialista de la persona según la cual ésta no existe “tras” o “sobre” los actos, sino únicamente como realizadora de dichos actos. En cada acto se halla la persona toda. No hay un ser permanente, una suerte de “identidad personal individual”, sustrato de estos actos<sup>53</sup>.

Ahora bien, si la persona es simplemente el sustrato o “ejecutor unitario” de los diversos actos<sup>54</sup>, “la unidad de ser concreta y esencial de actos de la esencia más diversa que en sí (...) antecede a todas las diferencias esenciales de actos”<sup>55</sup>, si la persona existe únicamente en la realización de actos intencionales<sup>56</sup>, la noción de *Gesinnung* desempeñará en Scheler un papel importante (incluso mayor que el que le atribuye el propio Scheler). Conocer a una persona significaría, pues, conocer su disposición moral de fondo en cuanto que ésta constituye el origen del cual brotan sus actos. Ahora bien, este darse de la persona, de su *Gesinnung*, no será al modo de un objeto, sino al “modo de la co-realización o la pre-realización o post-realización de sus actos. En tal co-realización o pre—realización o post-realización de los actos de otra persona no hay tampoco objetivación”<sup>57</sup>.

<sup>50</sup> SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “El seguimiento y los valores en la ética de Mach Scheler”, *Scripta Theologica* 39 (2007/2), p. 411

<sup>51</sup> Sobre el seguimiento cf. *Der Formalismus...*, segunda parte, sección VI, cap. 2, 4, ad VIa, *Ética*, pp. 731-744

<sup>52</sup> Cf. *Der Formalismus*, p. 560-561 (*Ética*, p. 735)

<sup>53</sup> Cf. por ejemplo *Der Formalismus*, p. 515 (*Ética*, p. 395-397)

<sup>54</sup> Cf. *Der Formalismus*, p. 510ss. (*Ética*, p. 392ss.)

<sup>55</sup> *Der Formalismus*, p. 513 (*Ética*, p. 393-394)

<sup>56</sup> *Der Formalismus*, p. 389 (*Ética*, p. 521)

<sup>57</sup> *Der Formalismus*, p. 386ss; *Ética*, p. 517 ss.

## 8. Conclusiones

El análisis de las disposiciones morales de fondo que, de la mano de Kant y Scheler, hemos realizado en este trabajo ofrece varios resultados significativos. En primer lugar, creo que este análisis constituye una confirmación de dos aspectos centrales que mencionábamos al inicio, a saber, el que (1) una teoría adecuada de este tipo de disposiciones constituye un modo de hacer justicia a la riqueza de la acción moral enfrentándose a todas aquellas teorías que reducen ésta a una simple determinación de la voluntad y a la conducta externa correspondiente a ésta y (2) el que un tratamiento apropiado de las disposiciones de ánimo supone un indudable “enriquecimiento” de la vida moral abriendo las puertas de la misma a amplias zonas que componen la estructura de la persona como, por ejemplo, la misericordia, el agradecimiento, el perdón,;

Por lo que respecta a (1), tanto Kant como Scheler muestran la necesidad de ir más allá de la mera conducta externa a fin de determinar la moralidad de las acciones. La conducta externa constituye tan solo la punta del iceberg de nuestra vida moral. Sería un análisis sumamente empobrecedor reducir la consideración de la vida moral de las personas a aquella parte “más visible” de ellas. Ya desde antiguo los filósofos morales han sido conscientes de que la moralidad de las acciones y, por ende, su bondad o maldad se juega en un plano mucho más profundo. Aunque dos acciones tengan “apariencias” muy semejantes, pueden ser expresión de realidades morales más profundas muy diferentes. Así, las vidas de un estoico y de un epicúreo, vistas desde fuera, pueden ser muy semejantes. Sin embargo, los motivos que les llevan a obrar de ese modo –aparentemente idéntico– son muy diferentes. Mientras que uno, por ejemplo, es morigerado por amor a la virtud, el otro lo es por amor al placer. El mismo Kant insiste en que la moralidad de las acciones “conforme al deber” se decide, en última instancia, en su ser realizadas “por deber” o “por inclinación”. Es precisamente a este nivel más profundo al que apunta la disposición moral de fondo. Para el filósofo de Königsberg el hombre moralmente bueno es aquel cuya *Gesinnung*, esto es, cuya forma de “poner” su intención se adecua a la ley moral universal. Para Scheler, el hombre bueno es cuya *Gesinnung* se orienta a los valores respetando la jerarquía que existe entre ellos. En cualquier caso, es en este “nivel” en el que se cifra la moralidad de las personas. Otro problema, relacionado con esta cuestión, pero, en última instancia, diferentes, es el del conocimiento que nosotros podamos tener de este estrato, ya sea del ajeno o del propio.

En cuanto a (2) creo poder decir que el “viaje” al centro moral de las personas pone de relieve cómo la moralidad de las personas no puede ser vista exclusivamente a través de sus acciones<sup>58</sup>. Hay toda una serie de respuestas que no terminan en acciones en sentido propio como sucede, por ejemplo, en las respuestas afectivas o en las cualidades permanentes de las personas. Estas

---

<sup>58</sup> A este punto se refiere Yanguas en su estudio sobre la intención fundamental en Dietrich von Hildebrand: YANGUAS, J.M., *La intención fundamental. El pensamiento de Dietrich von Hildebrand. Contribución al estudio de un concepto moral clave*. Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1994, p. 81

respuestas tienen su punto de anclaje en la disposición moral de fondo de las personas. Por tanto, prestar atención a ésta significa atender a su cualidad moral última.

Las consideraciones de Kant y Scheler, apuntan, pues a estas cuestiones fundamentales. Sin embargo, ellas no me parecen libres de críticas en, al menos, algunos puntos. Me refiero al modo en el que, por ejemplo Scheler interpreta el darse de la persona se da en sus actos (o, si se prefiere, en el lenguaje de este autor, la forma en la que la *Gesinnung* de una persona se verifica en los actos), el acceso experiencial a la disposición moral de fondo y las reservas de ambos autores con respecto a la posibilidad de variación de la disposición moral de fondo.

En primer lugar, y en conexión con algunas de las observaciones realizadas al inicio de este epígrafe conclusivo, concuerdo con Scheler en que la “calidad” moral de las personas se juega en su *Gesinnung*. Dicho de otro modo, la persona se revela como tal en esta disposición moral de fondo. Ahora bien, a mi juicio, son dos los aspectos problemáticos de la forma en la que este filósofo interpreta tal “revelación”. Por un lado, pareciera como si este darse de la persona fuera un tanto “mecánico”. Así, Scheler afirma “una *auténtica* disposición de ánimo, en contraposición a una ficción engañosa suya, determina *forzosamente* (aunque no unívocamente) una *acción volitiva que le corresponde*”<sup>59</sup>. Resulta difícil compaginar esta afirmación de Scheler con la posibilidad – fácilmente observable – que tiene el sujeto de “desviarse” o de ocultar su *Gesinnung*. Este último sería, como comentaba más arriba, el caso del adúltero que llena de regalos a su mujer a fin de esconder su infidelidad. Ciertamente, el grado de “desvío” con respecto a la disposición moral de fondo está marcado por ella misma, pero, en cualquier caso, no me parece que una *Gesinnung* buena garantice automáticamente que todas las acciones que surjan a partir de ellas sean necesariamente buenas. Por otro lado, dudo que esta “revelación” de la persona en la acción sea, por así decir, “completa”. De algún modo, parece existir un núcleo más íntimo al cual parece difícil que los otros agentes morales tengan acceso.

En segundo lugar, y en conexión lo que acabo de decir, creo que la forma adecuada de comprender el acceso experiencial a la disposición moral de fondo está a medio camino entre la negación de éste (Kant) y la afirmación de que se trata de un hecho absolutamente experimentable (Scheler). Es claro que siempre nos podrán caber dudas acerca de las razones últimas que han llevado a una persona a obrar de una determinada forma y no de otra. Es más. Creo que podría decirse que a veces es también difícil conocer con absoluta seguridad qué es lo que a nosotros nos ha movido a obrar así, a conocer en sentido estricto el motivo de nuestra acción. La cuestión decisiva aquí es determinar qué grado de conocimiento es el que tenemos de nuestros propios motivos. Quizá no se trate de un conocimiento apodíctico, pero sí de la “calidad” suficiente como para “saber” por qué hacemos algo y no otra cosa. En cuanto a mis reservas sobre la posición de Scheler ya han sido mencionadas en el párrafo anterior. Tengo mis dudas que la *Gesinnung* de una persona pueda darse completamente en sus acciones hasta el punto de que se afirme que se trata de un “hecho absolutamente experimentable”.

---

<sup>59</sup> SCHELER, M., *Der Formalismus...*, p. 193 (*Ética*, p. 139)

En tercer y último lugar, tanto Kant como Scheler son reacios a admitir la posibilidad de una variación de las disposiciones morales de fondo. Con ello apuntan a un dato, a mi juicio, evidente, a saber, al hecho de que – debido a la “profundidad” de estas disposiciones en la vida moral de las personas – no se trata de algo que pueda modificarse con facilidad. Ciertamente, existen las conversiones morales, pero tienen más bien un carácter excepcional. Sin embargo, no me parece adecuado rechazar cualquier tipo de – permítaseme la expresión – “retroalimentación” de las acciones sobre la disposición de ánimo. El “precio” de insistir tanto en la permanencia de la *Gesinnung* frente a la variedad de acciones es la duda acerca de la imputabilidad de algo en cuyo origen y modelación el sujeto moral parece tener poco que ver. ¿Cómo ser responsable de una disposición moral de fondo que en modo alguno puede ser “moldeada”, modificada, por mis propias acciones morales? En este orden de cosas, la distinción introducida por Dietrich von Hildebrand entre “postura moral fundamental” (*Grundstellung*), entendida como una postura de hecho respecto de los valores morales, e “intención fundamental” (*Grundintention*), en tanto actitud consciente frente a estos valores, se revela como especialmente prometedora<sup>60</sup>.

Para concluir, quisiera decir que este carácter central de la cuestión de la disposición moral de fondo de las personas se manifiesta en otro problema fundamental que ha ocupado desde antiguo la atención de los filósofos morales ¿Hasta qué punto nuestra propia *Gesinnung* ejerce algún tipo de influencia en nuestro conocimiento moral? ¿Podemos decir, por ejemplo, que el hombre moralmente bueno percibe los valores mejor que el hombre dominado por el orgullo? Y al revés: ¿hasta qué punto el conocimiento moral influye en la vida práctica del ser humano? Expresado de otra manera: ¿cómo influye la “fineza” de la percepción de los valores morales en la vida moral cotidiana? <sup>61</sup>. De lo que, en última instancia se trata aquí no es sino de la relación entre vida moral y conocimiento moral.

Mariano Crespo  
Facultad de Filosofía  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
Campus San Joaquín. Vicuña Mackenna 4860, Macul  
6904441 Santiago Chile  
[mcrespos@uc.cl](mailto:mcrespos@uc.cl)

---

<sup>60</sup> C. HILDEBRAND, D.v., *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, Max Niemeyer Verlag, Halle 1922 (Moralidad y conocimiento ético de los valores. Trad. J.M. Palacios, Ediciones Cristiandad, Madrid 2006) Cf. Yanguas, J.M., op.cit.,

<sup>61</sup> A este aspecto me he referido en mi artículo “La ceguera al valor moral. Consideraciones en torno a la antropología integral de Dietrich von Hildebrand” en SELLÉS, J.F. (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX. M. Scheler, D. von Hildebrand, M. Merleau-Ponty, J.P. Sartre y H. Arendt*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria, Pamplona 2003, pp. 45-59.



## LA AMENAZA DE LA PREHISTORIA

Observaciones sobre la comprensión levinasiana de la historia

Ángel E. Garrido-Maturano. CONICET-UNNE, Argentina

**Resumen:** El presente trabajo se ocupa de la filosofía levinasiana de la historia. En su primera estación, proto-historia, reconstruye la hipótesis levinasiana acerca del origen del estado y las instituciones de las que trata la historia. En la segunda, historia, aborda la cuestión de la alienación de la subjetividad por la objetividad histórica. En la tercera, trans-historia, analiza la noción de “juicio divino” como instancia que no se subsume en los hechos históricos, pero que opera en la historia renovándola y salvaguardando el rol protagónico de la subjetividad singular en la historia por encima de las estructuras institucionales. Este estudio persigue dos objetivos correlativos. En primer lugar, explicitar la amenaza que entraña el proceso de deshumanización inherente a la propia constitución objetiva de la historia Y, en segundo lugar, indicar la vía para una posible rehumanización de la historia.

**Abstract:** The present work is in charge of the Levinas's philosophy of the history. In their first station, proto-history, reconstructs the hypothesis levinasiana about the origin of the state and the institutions of those that it treats the history. In second o'clock, history, approaches the question of the alienation of the subjectivity for the historical objectivity. In third o'clock, trans-history, analyzes the notion of divine "trial as instance that not you subsume in the historical facts, but that it operates in the history renovating it and safeguarding the protagonistic list of the singular subjectivity in the history above the institutional structures. This study pursues two correlative objectives. In the first place, explicitar the threat that involves the process of inherent deshumanización to the objective own constitution of the history and, in second place, to indicate the road for a possible rehumanización of the history.

### Introducción

Esta colaboración aborda un problema que estimo central del pensamiento de E. Levinas acerca de la historia, a saber: la cuestión de la tensión entre dos fenómenos concomitantes: por un lado, el *riesgo* de que la violencia que necesariamente ejerce el discurso histórico sobre la subjetividad concreta termine suprimiendo el rol protagónico del “hombre de carne y hueso” en la historia y lo convierta en un mero “objeto histórico”; y, por otro, la *posibilidad* que tiene el sujeto de, operando en la historia, trascender la propia historia y, de ese modo, rescatar su subjetividad de la objetivación. Expresado de modo más sintético, pero tal vez equívoco, podría decirse que se trata de la tensión entre la historización de la subjetividad y la subjetivización de la historia. Afirmo que se trata de una cuestión crucial porque lo que se juega en la resolución de esta tensión no son una posibilidad y un riesgo cualesquiera, sino una posibilidad y un riesgo decisivos. La posibilidad no es nada más ni nada menos que la de la historia misma como *historia humana*, como historia del y para el hombre, es decir, la posibilidad

de que el hombre concreto sea el actor y la meta de los acontecimientos históricos. Y el riesgo, por el contrario, no es nada más ni nada menos que el del retorno de la pre-historia, es decir, el riesgo de que, como lo hacían las potencias ciegas de la naturaleza en los tiempos en que el hombre era aún más animal que hombre, una fuerza o entidad abstracta convierta a los hombres concretos en cosas, en objetos, y determine, a espaldas de sus voluntades y necesidades, el curso de los acontecimientos.

El análisis de la tensión entre la objetivación del sujeto en la historia y la capacidad del sujeto de, operando en la historia, trascender su objetivación y renovar la historia será desplegado en este trabajo a lo largo de tres estaciones: la proto-historia, la historia y la trans-historia. En la primera estación nos ocuparemos de reconstruir en sus puntos esenciales la hipótesis levinasiana acerca del origen del estado y de las instituciones que constituyen los objetos de los que por excelencia se ocupa la historia. En la segunda estación explicitaremos el mecanismo de alienación de la subjetividad por la objetividad histórica; alienación que resulta tanto de la constitución de la voluntad como del carácter universal e institucional de la historia. En la tercera y última analizaremos la noción *fenomenológica* levinasiana de “juicio divino”, en tanto ella constituye una noción trans-histórica, es decir, una instancia que no se subsume ni en los hechos históricos ni en el relato de esos hechos, pero que opera en la historia permitiendo que esta siga viva como lo que hemos llamado más arriba historia humana.

### ***1 Primera estación: proto-historia.***

#### ***1.1 Objetividad y lenguaje***

Quisiera comenzar recordando aquí una vez más los dos consabidos significados del término “historia” que son estrictamente complementarios: historia como el curso de los eventos e historia como el relato (escrito u oral) que se hace de ellos. Se trata de significados complementarios porque, por una parte, los eventos no narrados pierden toda objetividad y sucumben en el olvido, y, por otra, todo relato histórico lo es de acontecimientos objetivos. Si se acepta este punto de partida, entonces habrá que aceptar también que los hechos históricos lo son en cuanto constituyen acontecimientos objetivos dichos en el relato histórico oral u escrito. Por ello mismo la historia, en tanto un modo de lenguaje que objetiva y determina acontecimientos, comparte con el lenguaje objetivo las condiciones que lo hacen posible como tal. Por ello se me permitirá una breve digresión para referirme a tales condiciones de posibilidad del surgimiento primero del lenguaje y luego de su carácter objetivo.

¿Cuál es, pues, el sentido, esto es, aquello sobre la base de lo cual es posible el surgimiento del lenguaje? A esta pregunta da Levinas una respuesta concreta: aquello que permite el surgimiento del lenguaje e instaura la significación originaria es el encuentro con el rostro del otro hombre que, con su mera exposición y por su mera expresión *dice* su fragilidad y su mortalidad, esto es, dice su exposición a mis poderes. De este modo el rostro me interpela a responderle –me convierte en responsable por su fragilidad y mortalidad– y cuestiona toda representación que haga de él y todo poder que sobre él pretenda ejercer. Esta manifestación del Otro como rostro no es un evento anterior o preparatorio

del lenguaje y de la ética. Por el contrario, ella inaugura el discurso y la relación ética, esto es, la relación de responsabilidad para con el otro y la correlativa puesta en cuestión del ejercicio de mi poder. Es la pregunta o cuestión primera que inicia el lenguaje. Sin embargo, aunque el lenguaje se origina en el encuentro con el otro antes de todo sistema y de toda escisión entre significante y significado, él indiscutiblemente llega a ser también un sistema de signos ¿Cómo puede el lenguaje objetivarse y devenir Dicho y sistema a partir de la epifanía de lo no objetivable por excelencia: el Decir del rostro que me torna responsable por él? La responsabilidad por el Otro no impide la racionalidad y objetividad del discurso. Por el contrario, “un mundo cuerdo es un mundo en el que hay Otro” 1. Si así no fuese, las cosas se agotarían en sensaciones mudas de gozo o sufrimiento. Ellas adquieren una significación racional y objetiva y trascienden la condición de elementos que me provocan gozo o sufrimiento, porque hay otro a quien puedo referirle lo que ellas son. Al designar una cosa lo hago para otro. El Otro es así la condición de la significación objetiva y temática del lenguaje.

Ante esta primera respuesta al tema de la relación entre lenguaje y objetividad surge un problema del que Levinas es consciente. Explicado a partir de esta necesidad de ofrendarle al otro, que me sale al encuentro como rostro, las cosas por la palabra, ¿no se disuelve el lenguaje en una experiencia intersubjetiva, en lugar de alcanzar objetividad y universalidad? La respuesta, que ya está en ciernes en *Totalidad e infinito* y que se desarrollará de modo acabado en *De otro modo que ser o más allá de la esencia* pasa por la cuestión del tercero: el tercero también me mira en los ojos del otro que es un representante de todos los prójimos. En la epifanía del rostro no sólo aparece un rostro determinado, sino que, a la vez, se halla co-presente de modo inmediato la humanidad toda. Por ello, dándome por completo al otro, corro el riesgo de hacer injusticia al tercero. Su aparición equivale, pues, al límite de la responsabilidad y al nacimiento de la cuestión: “¿Qué deberé hacer con justicia?” El lenguaje objetivo como sistema universal e inteligible en el que se designa todo lo que es nace de la presencia del tercero y de la necesidad de ofrecer el mundo a todos por la palabra. En cuanto de allí nace es todavía desinterés y para-otro. El lenguaje objetivo, en razón de su origen primordial, no resulta del intento de determinar el ser para someterlo a mi poder, sino del de sistematizarlo para ponerlo a disposición de todos. De ahí la necesidad de códigos, leyes, instituciones y, finalmente, del estado en tanto la institución en la cual se articulan todas las demás instituciones, es decir, de allí la necesidad de todo aquello que deja documentos y de lo que, por tanto, hay historia.

He aquí, pues, en esta necesidad de objetivar el mundo y el lenguaje para hacer justicia también al tercero la proto-historia, esto es, la condición originante de la historia misma. En efecto, si la historia es historia objetiva y documentable, lo es de instituciones objetivas y documentadas. Por lo tanto, aquello que explica el surgimiento de estas instituciones que articulan la sociedad explica también el surgimiento de la historia. En su origen primero y primordial, en la protohistoria de la historia, habría que ver, más allá de la mera invención de la escritura, el intento de hacer justicia al tercero con esta escritura. Si somos fieles

---

1 Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. D. Guillet, Salamanca, Sígueme, 1977, p. 222; sigla: *TI*.

a la hipótesis levinasiana que ve en la responsabilidad por el tercero el origen del mundo objetivo del que se ocupa la historia, entonces habremos de concluir que esta última, concebida de acuerdo con su origen primordial, sería la narración de los acontecimientos a través de los cuales el hombre ha intentado –y casi siempre fracasado– realizar un mundo humano, esto es, un mundo justo en el que todos los hombres responden por todos los demás. Habría que preguntarse por la razón de este fracaso, que no es casual, pero aún antes de ello habría que analizar más a fondo esta extravagante hipótesis de Levinas.

### 1.2 La extravagante hipótesis

En *Ética e infinito* Levinas formula la extravagante hipótesis a modo de opción entre dos posibilidades opuestas: “Es extremadamente importante saber si la sociedad en el sentido corriente del término es el resultado de una limitación del principio de que el hombre es un lobo para el hombre o si, por el contrario, ella resulta de la limitación del principio de que el hombre es para el hombre. ¿Proviene lo social, con sus instituciones, sus formas universales, sus leyes [y su historia] de que se haya limitado las consecuencias de la guerra entre los hombres o de que se haya limitado lo infinito [la responsabilidad] que se abre en la relación ética de hombre a hombre?”<sup>3</sup> Levinas escoge sin dudar la segunda opción para explicar el origen y los fundamentos de la sociedad y sus instituciones. En la economía de su pensamiento, Levinas descarta de plano la hipótesis de Hobbes y de las filosofías que, de un modo u otro, le son sucedáneas en lo que respecta al origen del estado y de la sociedad, es decir, en lo que respecta al objeto o materia de la historia. Y no le faltan razones para hacerlo, pues, como bien escribe el filósofo: “No es seguro que la guerra estuviera al comienzo. Antes de la guerra estaban los altares”<sup>4</sup>. Dicho de modo fenomenológico: la trascendencia del rostro y la relación originaria de responsabilidad entre los hombres que esa trascendencia inaugura, la cual para Levinas conforma el testimonio mismo del paso de Dios entre los hombres, preceden lógicamente a la lucha de uno contra otro. En efecto, la condición de posibilidad de la guerra no radica en el hecho empírico de una multiplicidad de existentes que se limitan mutuamente y que compiten por los recursos. La limitación sólo es posible en una totalidad en la que las partes se determinan recíprocamente en función de esos límites que las separan y las definen. Por ello mismo, la limitación no es por sí misma amenaza contra la identidad ni sinónimo de guerra de todos contra todos. La guerra no supone la limitación, sino una pluralidad de voluntades antagónicas, separadas o trascendentes las unas de las otras, y no limítrofes en el marco funcional de una totalidad. En la guerra los hombres se niegan a limitarse, se niegan a pertenecer a un todo orgánico, rechazan toda ley y ninguna frontera los detiene. Cada uno se identifica no

2 Tomo el término extravagante del artículo de Miguel Abensour, “L’extravagante hypothèse”, en: Nathalie Frogneaux et Françoise Mies (éds.), *Emmanuel Lévinas et l’histoire. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix*, Paris / Namur, Les Éditions du Cerf / Presses universitaires de Namur, 1998, pp 161-187.

3 Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 85.

4 Emmanuel Levinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967, p. 234.

por su lugar en el todo, sino por sí mismo, por su propia voluntad diferente, inconciliable con la del enemigo. En tanto ello ocurre la guerra supone la trascendencia del rostro y la originaria responsabilidad infinita de uno por otro. La guerra no está antes de los altares, sino que los altares son su condición de posibilidad, pues sólo los seres absolutamente separados, pero próximos unos de otros, y, por ende, responsables unos por otros, pueden asumir o no esa responsabilidad y, por propia voluntad personal, fundar la paz o instaurar la guerra. En tal sentido escribe Levinas: “Sólo los seres capaces de la guerra pueden elevarse a la paz. La guerra, como la paz, supone seres estructurados de otro modo que como partes de una totalidad.”<sup>5</sup> La relación originaria entre los hombres no es, pues, la guerra. A ella le preceden los altares. La guerra sólo puede acontecer allí donde hubiere sido posible la paz, y la limitación y el derecho allí donde *ya* existía sociedad. Dicho de otro modo: la paz, el diálogo, el encuentro con el rostro y la relación originaria de responsabilidad que tal encuentro inaugura constituyen “el suelo invisible de todas las relaciones humanas, incluso de las bélicas”<sup>6</sup>.

Ahora bien, si esto es así, si la extravagante hipótesis no es tan extravagante como a primera vista pudiera parecerlo, la protohistoria de la historia, esto es, el origen de las instituciones que conforman la sociedad y, consecuentemente, el origen de los acontecimientos objetivos y documentados que constituyen el objeto de la historia, no radica en el intento de objetivar el individuo en función de su inserción en una totalidad, sino que, por el contrario, las estructuras históricas resultan del cara a cara originario y del intento de hacer justicia al tercero. Las estructuras históricas surgen, pues, de lo propiamente humano del hombre, a saber, el no encerrarse en su propio *conatus*, sino estar ya siempre ex-puesto fuera de sí, sintiéndose concernido y responsable por todos. En esa responsabilidad padecida se advierte, para Levinas, aquello que hace al hombre hombre y a la historia humana. Pero, por cierto aquello que hace al hombre hombre no es algo hecho por el hombre, sino, precisamente, padecido. En tal padecimiento que da origen a la historia se advierte la huella del paso de Dios entre los hombres. Al comienzo de la historia estuvieron los altares.

## 2 Segunda estación: historia

### 2.1 La tragedia de la voluntad humana

Pero los altares también se derrumban. Las obras históricas terminan haciéndole injusticia, no sólo al tercero, sino a los mismos sujetos que las produjeron. Analicemos en sus puntos centrales este proceso por el cual la obra necesariamente llega a ser infiel a su gestor.

El sujeto se separa, esto es, construye su identidad y se asegura un “en lo de sí” a través de las realizaciones objetivas de su voluntad, que Levinas denomina “obras” en el sentido más amplio del término. Una obra lo es tanto una cosa o un producto cuanto una institución. Y la obra por excelencia, en la cual una sociedad realiza su identidad y cada individuo articula la suya propia dentro

---

<sup>5</sup> *TI*, p. 235.

<sup>6</sup> Stephan Strasser, *Jenseits von Zeit und Sein. Eine Einführung in Emanuel Levinas' Philosophie* (Phaenomenologica 78), Martinus Nijhoff, Den Haag, 1978, p. 122.

de esa sociedad, es el estado, que, como bien lo ha visto Hegel, constituye la encarnación u objetivación misma del espíritu en el conjunto de sus relaciones. En este sentido, la voluntad individual encuentra en el estado su suprema realización y “el resto de sus inquietudes y de sus agitaciones pone de manifiesto la ilusión, la ideología, lo meramente subjetivo”<sup>7</sup>, que, como tal, escapa a la historia y está destinado a perderse en el olvido de lo tan sólo pasajero. “Pero la voluntad no queda expresada en su obra”<sup>8</sup>; está sólo re-presentada pero no presente en las instituciones que articulan el conjunto de sus obras. Por lo que, en el mundo objetivo, la voluntad resulta susceptible de ser interpretada no a partir de sí misma, sino a partir de las intenciones e intereses de los otros que disponen de ella, disponiendo de sus obras. La voluntad, que quiere separarse de los otros y realizar su subjetividad por sí misma en sus obras, queda convertida en objeto del otro en función de esas mismas obras. He aquí la “tragedia de la voluntad humana”<sup>9</sup>: el hecho de que, tratando de realizar su propio “en lo de sí”, el sujeto necesariamente se aliene. Este proceso de desapropiación, por el cual una obra se ofrece a los designios de una voluntad extraña, trae como consecuencia que la voluntad no tenga otra opción que realizarse a la par que se traiciona. Y sobre la base de esta traición se escribe la historia.

## 2.2 Historia y alienación

La historia universal es la historia de las obras objetivas. Los acontecimientos históricos se encadenan como una sucesión de obras, pues voluntades sin obras no constituyen historia alguna: no hay historia puramente interior<sup>10</sup>. Y como en la historia universal no es el autor quien determina el sentido de sus obras sino el historiador, el sentido que la historia le confiere a la obra de un hombre o de un pueblo representa siempre una alienación respecto de la voluntad que la generó; más precisamente: el sentido histórico de la obra es aquel sentido alienante que los vencedores le han impuesto y de acuerdo con el cual la han transmitido. Así, la obra, en la cual se encadenan los acontecimientos históricos, marca el límite de la interioridad; y la voluntad se ve reducida a quedar presa de esos acontecimientos que narra el historiador. Mientras que *un ser que habla*, esto es, que es capaz de expresarse y asistir a la manifestación de su propia obra, puede cuestionar la manipulación que de ella se haga, rehacerla y defenderla del destino al que quiera someterla una voluntad extraña, *un ser del que solamente habla* la historia se halla desvalido contra la objetivación que ésta le imponga a sus obras y contra el curso de los acontecimientos que de tal objetivación resulte. El reino de la historia es el reino de “objetividades mudas”, de “obras completas”, de “realidades terminadas”. El patrimonio que ha heredado este reino no es sino un conjunto de voluntades muertas. Muertas porque ya no son dueñas del sentido —del por qué y del para qué— de sus propias obras. Por el contrario, este sentido deviene un “contra-sentido”, un sentido contrario al sentido que dio origen a la

---

<sup>7</sup> Emmanuel Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, Paris, Fata Morgana, 1994, p. 167; sigla: IH.

<sup>8</sup> TI, p. 239.

<sup>9</sup> Tomo la expresión de Stephan Strasser, *op. cit.*, p. 123.

<sup>10</sup> *Ibid.*

obra. Este es el absurdo de la historia. Pero, como bien lo sabe Levinas, “lo absurdo tiene un sentido para alguien”<sup>11</sup>. Ese alguien son los vencedores que escriben el destino al que se han de someter los acontecimientos históricos. El destino no es un sino que precede a la historia y al cual ella se hallaría entregada. “El destino es la historia de los historiógrafos, narración de sobrevivientes, que interpretan, es decir, utilizan las obras de los muertos.”<sup>12</sup> Y la distancia que hace posible que se escriba ese destino que violenta las voluntades subjetivas se mide por el tiempo necesario para que la voluntad se ausente completamente de su obra, por el tiempo necesario para que se pueda hablar de “objetividad histórica”. Un tiempo que puede ser acortado con el filo de la espada. La historiografía es, por tanto, para Levinas, el modo como los sobrevivientes se apropian de las obras de las voluntades muertas; reposa sobre una usurpación y produce una reversión: convierte el “para el otro” que alienta en el origen de toda obra, en el “para nosotros” que guía los trazos de la pluma de los vencedores.

Pero si esta usurpación es posible ello se debe no meramente al capricho de los historiógrafos, sino esencialmente a que el querer, al realizarse en una obra, al realizarse históricamente, se escapa a sí mismo, y esto es precisamente lo que abre a la historiografía la posibilidad de alienar la voluntad subjetiva e imponerle un destino extraño. Por ello la historia, que en su origen primordial surgía de lo que hace humano al hombre, se deshumaniza y deviene historia de obras cósmicas. ¿Cómo se sale, pues, de esta aporía? ¿Cómo recobra la historia su humanidad?

Ante esta situación la primera vía que un sujeto podría verse tentado a tomar es la vía heroica: encerrarse en sí cual un ermitaño, negarse tosudamente al juicio de la historia, y llegar, en un extremo de estoicismo, a preferir la muerte en soledad a la usurpación y la servidumbre a intereses extraños. Es una vía falsa. Este encierro es también un modo de obrar de la voluntad, y el ostracismo es también una obra. La voluntad heroica “confirma por su obra la voluntad extraña a la que se quiere negar”<sup>13</sup>. Su heroísmo, que la lleva hasta sacrificar la propia vida para rechazar altivamente servir a los propósitos de la historia, se revela absurdo cuando lo que quieren quienes escriben los registros de la historia es precisamente la muerte de los héroes. La voluntad tendrá, entonces, que defenderse del juicio que sobre sus obras pronuncia la historia de un modo más fructífero que el mero heroísmo.

### 2.3 La apología de la voluntad y el juicio de la historia

¿Cómo llevar adelante dicha defensa? ¿Cómo, para usar el término de Levinas, habrá de concebirse la *apología* de la subjetividad ante el tribunal de la objetividad histórica? En el marco del juicio histórico, cuyo veredicto es formulado por el sobreviviente para quien la voluntad aparece como resultado y como obra, la causa de la subjetividad está perdida. Su apología no puede, pues, basarse en obras, ni siquiera heroicas. ¿Significa ello que a la voluntad sólo le queda justificarse ante el juicio del Dios omnisciente, que lee hasta los secretos escondidos en

---

11 *TI*, p. 241.

12 *Ibid.*

13 *TI*, p. 244

los más remotos intersticios de la conciencia? ¿Será como conciencia religiosa, capaz de arrepentirse y pedir perdón por sus malas intenciones, que la voluntad humana puede defenderse de toda alienación? De ningún modo. Levinas no encara la solución al problema de la alienación en la historia por el camino de la relación íntima entre Dios y su criatura. Y ello porque esta “solución”, además de escapar a todo análisis fenomenológico, no resuelve el problema de fondo, a saber: cómo hacer para que lo que mueva la historia no sean los intereses de los vencedores, sino aquello extravagante que la originó: la limitación de una responsabilidad infinita padecida por la subjetividad. Precisamente porque manteniéndose en el plano de la conciencia religiosa la subjetividad no puede “ser-para” la rehumanización de la historia, puede afirmar Levinas que “proclamar la universalidad de Dios en la conciencia, mientras que los pueblos que se desgarran entre ellos desmienten de hecho esta universalidad, no es sólo preparar la irreligión de un Voltaire, sino contrariar la misma razón.”<sup>14</sup> En este sentido hay que darle la razón a Hegel y su doctrina del espíritu objetivo: la interioridad no puede reemplazar la universalidad. La voluntad individual no realiza su querer fuera de las instituciones universales, sociales y políticas, que constituyen el objeto de la historia. Por tanto, la voluntad, si es que quiere defenderse de la alienación, ha de conseguir que su apología sea efectiva *a través* de la historia. No contra ella, como el héroe; ni fuera de ella, como el místico, sino a través de ella, pues la voluntad libre sólo “muere sobre lo real” gracias a las instituciones. “La libertad se graba sobre la piedra de las tablas en las que se inscriben las leyes.”<sup>15</sup> Sólo de modo institucional se aseguran la justicia y la libertad para el hombre. Sin embargo, el riesgo de este punto de vista hegeliano radica en que la voluntad, por no quedar reducida a la mera interioridad, termine siendo sometida al juicio del cual quiere, en su apología, defenderse: el juicio de la historia. Este juicio es pronunciado por aquellas formas de orden público que se imponen y universalizan a lo largo de la historia; por antonomasia los estados nacionales, en cuanto ellos representan la institución más universal en la que se objetiva la libertad individual y de la cual propiamente hay historia.

Nos hallamos, pues, nuevamente ante la misma aporía que mencionábamos más arriba, a saber, cómo puede la subjetividad operar en la historia sin por ello quedar alienada en las estructuras objetivas que constituyen la historia, ni recaer en la insignificancia de los meros buenos deseos. La salida de esta aporía ha de combinar dos factores. Por un lado, la subjetividad ha de defenderse obrando en la historia, de otro modo se hundiría en la mera interioridad. Pero, por otro lado, ha de defenderse ante un tribunal distinto del tribunal histórico, que juzga por contumacia. Ha de defenderse en un juicio en el que se reconozca al individuo en su singularidad única e invisible y en el cual el sujeto no quede reducido a obras ni considerado indirectamente en tercera persona, sino que pueda asistir a su propio juicio y hacer uso de la palabra. Se requiere, entonces, que el juicio en el que la subjetividad debe permanecer apologéticamente presente se haga en nombre de lo invisible y contra los acontecimientos evidentes que conforman la historia<sup>16</sup>. Pero, a la vez, es necesario también que lo invisible de

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *TI*, p. 255.

<sup>16</sup> *Cf. Ibid.*



algún modo se exprese, para evitar así que la historia conserve el derecho a tener la última palabra. La idea de un juicio de Dios representa precisamente la idea límite de un juicio que tiene en cuenta a la subjetividad en su singularidad invisible a los ojos del historiador. Sólo Dios considera el agravio que implica juzgar a la singularidad por principios universales, y sólo su juicio, pese a su majestad, no hace acallar la voz apologética. Tal juicio, sin embargo, no puede consistir en aquello que antes descartamos, a saber, la relación íntima entre un Dios que lee las intenciones invisibles, meramente subjetivas, y una voluntad que se arrepiente. Tampoco puede pensárselo en términos numinosos y escatológicos, pues tal juicio ya no operaría en la historia, sino que estaría fuera de ella. Pero si no puede tratarse del juicio de Dios concebido en términos teológicos clásicos, entonces “¿cómo se lleva a cabo concretamente esta situación que se puede llamar juicio de Dios, y a la cual se somete la voluntad que quiere en verdad y no sólo subjetivamente?”<sup>17</sup>

### 3 Tercera estación: trans-historia

#### 3.1 El juicio de Dios

Se puede elucidar la concepción levinasiana del “juicio de Dios” respondiendo estas tres preguntas: ¿qué es lo juzgado?; ¿cómo concretamente acontece el juicio?; y ¿cómo lo juzgado puede defenderse en el juicio? Comencemos intentando elucidar la primera pregunta.

El juicio de Dios juzga una subjetividad invisible que es “anterior” y más originaria que el conjunto de sus obras juzgadas por la historia. Se trata de una subjetividad invisible en las estructuras sociales y sus documentos históricos, precisamente por ser más antigua que toda estructura y todo documento. Se trata, retomando el concepto con el que iniciamos esta colaboración, de la que podríamos llamar subjetividad proto-histórica. En efecto, aquella subjetividad a la que la historia siempre comete injusticia, a la que siempre aliena de su deseo originario, es la subjetividad que padece su exposición a los otros como responsabilidad por ellos. Aquella subjetividad que Levinas en *De otro modo que ser* llama “*si mismo*”. Se trata de una subjetividad expuesta en acusativo como un “heme aquí” que siente que, aun cuando no lo haga o no lo haga suficientemente, tiene que responder por todo y por todos y que, de cara a los rostros que la interpelan, se halla conminada a ir más allá de su *conatus* y ser no sólo “para-sí”, sino, “para-todos”. Esta subjetividad, absolutamente singular, pues la responsabilidad que padece, surgida de su peculiar exposición, es intransferible, y su padecimiento, como toda afección, es cuestión estrictamente suya, es aquella que una y otra vez es agraviada por el juicio universal de la historia. Ella también es la subjetividad juzgada en el juicio de Dios.

Pasemos a la segunda pregunta: ¿cómo concretamente acontece este juicio? Para que el juicio acontezca y la historia no tenga la última palabra, es preciso que lo invisible de algún modo se exprese, que lo que está antes de la historia no sea sepultado por la historia, sino que una y otra vez emerja en ella e interrumpa diacrónicamente su continuidad sincrónica. Ahora bien, el aconteci-

---

<sup>17</sup> *TI*, p. 258.

miento que se da en la historia, pero que para la historia pasa desapercibido; el acontecimiento que, justamente por pasar desapercibido, cuestiona la pretensión sincrónica de la historia de poder *re-presentar* (esto es, reunir en el presente de la representación histórica) todo los acontecimientos humanos, es precisamente el acontecimiento por el cual lo invisible es invitado una y otra vez a salir de su invisibilidad y expresarse o, lo que es lo mismo, por el cual lo juzgado es invitado a someterse al juicio de Dios. Tal acontecimiento no es otro que el cotidiano y, sin embargo, para la historia *extra-ordinario* acontecimiento de la *epifanía del rostro del otro*. Esto que Levinas llama “epifanía del rostro” acaece cuando “la viuda, el huérfano y el extranjero”, en su estatuto o condición de olvidados de la historia, *me* expresan en su rostro el agravio que la historia les ha infligido y que es correlativo al agravio que sufre la subjetividad responsable. “El extranjero, la viuda, la huérfana son excepciones a las reglas sociales, jurídicas y morales usuales. Su condición es una incondición (...). El extranjero, la viuda, la huérfana son sólo paradigmas que sirven para explicitar la singularidad del singular y su situación. Su subjetividad singular es, considerada desde el punto de vista de los sistemas objetivos, una excepción. Ningún principio usual conviene a su caso. Si es juzgado según reglas generales, entonces se le comete necesariamente injusticia.”<sup>18</sup> Precisamente cuando el rostro de aquel con quien la historia comete injusticia me expresa esa injusticia y me acusa por medio de su expresión misma (epifanía), yo soy invitado a hacer efectiva en la historia, pero sin que la historia pueda subsumirla y objetivarla, es decir, *a través de* la historia, esa subjetividad proto-histórica que la historia ya siempre ha traicionado. En otros términos, estoy llamado a actualizar la *proto*-historia y hacerla devenir *trans*-historia. Por medio de la epifanía del rostro del sojuzgado y del agraviado por la historia, la subjetividad es invitada a hacer visible su singularidad invisible y, así, a comparecer ante el juicio. Si Levinas llama a este juicio, que nada tiene que ver con el juicio escatológico o con la lectura que podría hacer Dios de las intenciones secretas de los hombres, juicio divino, ello se debe a que a través del rostro del otro Dios me interpela y me retrotrae a mi responsabilidad originaria. Desde este momento la subjetividad puede comportarse de modos diferentes: puedo rechazar la invitación, hacerle oídos sordos y simular que no he percibido la inculpación que el rostro me formula<sup>19</sup>, pero puedo también sentirme concernido por y conminado a responder a la acusación del rostro. Si hago esto último, me someto al juicio de Dios. Someterse al juicio de Dios significa, pues, sacar mi voluntad del egoísmo hacia el que la conduce su temor animal a la muerte y su impulso natural por ser e imponerse (*conatus*) y retrotraerla a su condición proto-originaria y específicamente humana de responsable y capaz del sacrificio por el otro. Levinas expresa bellamente este acaecimiento del juicio de Dios como una dialéctica entre vida y muerte: “La voluntad está bajo el juicio de Dios cuando su miedo a la muerte, se invierte en miedo a cometer asesinato.”<sup>20</sup>

El juicio divino considera al sujeto en su singularidad extrema en cuanto

---

<sup>18</sup> Stephan Strasser, *op. cit.*, p. 139.

<sup>19</sup> Esta es la actitud que Derrida denomina “*Allergie*”. Cf. Jacques Derrida, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, trad. (alemana) de Reinhold Werner, München, Carl Hanser Verlag, 1999, p. 118.

<sup>20</sup> *TI*, p. 258.

lo que somete a juicio es su bondad, es decir, su capacidad de vaciarse de sí y responder a la epifanía del rostro. La llamada a la responsabilidad a través de la epifanía del rostro –el juicio de Dios– no aliena a la subjetividad, porque no la disuelve en el proceso de articulación de sus obras en una totalidad objetiva –en una institución histórica–, sino que le deja defenderse por sí misma. Decir “sí” al llamado, modo en la que la subjetividad prosigue en persona con su apología, no significa buscar excusas, sino asumir un lugar privilegiado frente a las responsabilidades que me singularizan y en las cuales nadie puede reemplazarme ni de las cuales nadie tampoco puede desligarme. Defenderme de la alienación, proseguir mi apología, significa no poder ocultarme, ser estrictamente yo mismo como portador de responsabilidades intransferibles. La persona se encuentra, pues, confirmada en el juicio divino y no reducida a un lugar en una totalidad. “Pero esta confirmación no consiste en halagar sus tendencias subjetivas y en consolarse de su muerte, sino en existir para otro, es decir, en cuestionarse y en rechazar el asesinato más que la muerte.”<sup>21</sup> El juicio en el que se juzga la interioridad más profunda del sujeto no se deja guiar por la objetividad e impersonalidad histórica. La interioridad del sujeto es más antigua que la historia (es proto-histórica) y se inserta en horizontes más originarios y más vastos que la historia y “en los que la historia misma es juzgada”<sup>22</sup>. Sin embargo, ha de quedar claro que someter a un sujeto al juicio que va más allá del juicio de la historia no es suponer detrás de la historia visible otra historia oculta llamada juicio de Dios, que, al igual que la primera, sigue su curso providencial a espaldas del sujeto y lo usa para realizar sus fines. Colocarse bajo el juicio de Dios, lo que acaece *en esta historia* a través de la epifanía de los rostros que la historia olvida, es exaltar la subjetividad llamándola a ser moralmente responsable más allá de las leyes y de los intereses que ellas representan. Colocarse bajo el juicio de Dios es asumir el llamamiento a no dejar que las estructuras e instituciones históricas reduzcan la subjetividad a un mero dato, y hacer efectiva la expresión concreta de cada subjetividad en la historia. El resultado del juicio de Dios es, pues, un *trans-torno* en la historia. *Trans-torno* que *pro-duce* también una *re-orientación*: no son ya los procesos históricos objetivos quienes orientan la existencia del hombre concreto, sino el hombre concreto quien transpasa esos procesos y reorienta el curso de la historia.

Sin embargo, ¿nos ha abierto el análisis del modo en que acaece el juicio de Dios un camino que nos conduzca más allá de la aporía que hemos señalado en este trabajo? ¿Cómo puede la subjetividad ir allende la mera interioridad de las intenciones y hacer visible su respuesta a la acusación que Dios le dirige desde el rostro de la viuda, del huérfano y del extranjero, sin que esa respuesta devenga una obra objetivable y sin que la subjetividad se vea alienada por su obra? Esta cuestión exige el paso de la segunda a la tercera pregunta de las tres que enmarcan el análisis de la noción “juicio de Dios”, a saber: ¿cómo la subjetividad puede llevar a cabo su apología?

### 3.2 Más allá del estado

Preguntarse cómo puede el sujeto llevar adelante su apología en el juicio

---

<sup>21</sup> *TI*, pp. 259-260.

<sup>22</sup> *TI*, p. 260.

divino sin alienarse, implica preguntar cómo puede el sujeto obrar en la sociedad más allá de la institución que por antonomasia con-forma la sociedad, diseña ese orden y establece sus leyes, a saber, el estado. Mas preguntar cómo puede el sujeto ser efectivo en la sociedad más allá del estado y de los diferentes aparatos institucionales que se conjugan y consuman en él equivale, a su vez, a preguntar cómo puede el sujeto ser efectivo en la historia más allá de la historia, esto es, cómo puede *atravesar* la historia, ser *trans-histórico*, en cuanto la historia se consume como historia de los estados. Pero este “más allá de la historia” nos remite también a un “más acá”, al “más acá” que hemos denominado proto-historia. Ser efectivo más allá del estado y de la historia, pero en el estado y la historia, implica re-actualizar o re-novar a cada instante la extravagante hipótesis que pone en el origen de la sociedad la responsabilidad infinita por el otro y no la guerra limitada entre todos. Mas si la extravagante hipótesis que da origen a la historia no ha de re-caer en la alienación que el modo de constitución de la historia implica, entonces la recuperación del gesto inaugural protohistórico no puede cuajar en instituciones, debe ser de otra naturaleza. De allí que cuando Ricoeur formula la pregunta acerca de “¿cuáles instituciones podrían nacer de la generosidad sin que sea necesario recurrir a la otra hipótesis que pone la violencia a la base de la conquista de la paz”<sup>23</sup> o, más claramente aún, cuando plantea la cuestión de “bajo cuáles condiciones ‘la extravagante hipótesis’ podría generar las estructuras de una institución digna de ser llamada estado”<sup>24</sup>, lo haga de una manera capciosa. En estos términos la aporía no tiene solución. De lo que se trata, como observa M. Abensour<sup>25</sup>, no es de pensar *el estado de otro modo*, sino de pensar un *de otro modo que el estado en el estado*. De otro modo que el estado porque la efectividad trans-histórica de la subjetividad, para no alienarse en obras y no poner el curso de la historia de espaldas al hombre concreto, no puede ser institucional. Pero “en el estado”, porque el estado tiene su propia legitimidad en cuanto la buena voluntad sólo puede realizarse y alcanzar al tercero a través de las instituciones objetivas que imparten justicia a todos. De lo que se trata, pues, es de una relación dialéctica en la que el estado político evita que la actitud ética de la subjetividad termine siendo estéril, y la efectividad ética de la subjetividad en el estado evita que éste termine convirtiéndose en el reino de una razón impersonal, que, subordinando los deberes del estado a las “razones de estado”, disuelva la ética en la política y construya “un sistema tal que el otro y el yo, rebajados a la condición de articulaciones, jueguen el rol de momentos [suyos] y no de origen [y fin último del propio estado]”<sup>26</sup>.

Levinas – esto es indisputable – no responde de un modo concreto y definitivo cómo es posible un *de otro modo que el estado en el estado*. Y ello porque, si hubiese una respuesta definitiva, la efectividad de la subjetividad cuajaría en esquema, estructura y alienación. Sin embargo, en sus escritos da indicios notorios acerca de qué actitudes pueden concretar esta efectividad *sui generis*. El más claro de esos indicios se encuentra –a mi parecer– en un pequeño texto llamado

---

23 Paul Ricoeur, “L’histoire autrement”, en: *Emanuel Levinas et l’histoire*, p. 301.

24 *Ibid.*

25 M. Abensour, *op. cit.*, p. 183.

26 M. Abensour, *op. cit.*, p. 179.

“Principios y rostros.”<sup>27</sup> Allí es analizada filosóficamente la visita que Nikita Kruschev hizo a Francia en tiempos de la guerra fría. Levinas comienza dándole la razón a la indignación de la prensa gala por la alocución pronunciada por Kruschev en televisión la noche anterior a su partida. El discurso del líder ruso fue calificado por el periodismo de largo, aburrido, propagandístico y repleto de lugares comunes. Se habría tratado de un discurso inaceptable en el que Kruschev intentó justificar una democracia muy particular: sin partidos, sin conflictos y sin clases, pero también sin otra libertad que la del estado. Levinas, aunque le da la razón a la prensa, sin embargo se asombra de que no se hayan percatado de que este tipo de doctrina es el fruto maduro del pensamiento occidental, que siempre se ha reído de lo meramente subjetivo, que ha considerado las crisis de conciencia individuales “síntomas de histeria”, y que ha visto la igualdad, la fraternidad y la libertad, consideras individualmente, como jurisdicción de una moral abstracta. Por el contrario, para occidente, es el Estado el que constituye la encarnación misma del espíritu, y en él se realiza la humanidad del hombre. En consecuencia, el estado sin contradicciones representa la plena satisfacción del individuo y la consumación de su humanidad. De esta premisas del pensamiento occidental a la conclusión encarnada por el estado soviético, representado en aquel entonces por N. Kruschev, o cualquier otro estado totalitario, ya sea en términos políticos, económicos o militares, hay sólo un pequeño paso. Se trata meramente de hacer la inferencia. Vemos aquí en acto, con ocasión del *discurso* de Kruschev en Francia, la aporía de la historia que nos ocupó en este artículo, a saber, el hecho de que, si no se quiere recaer en la vida interior estrictamente subjetiva, no hay en la historia otra universalidad que la del estado y otra libertad que la del todo. Sin embargo, y esto es lo sorprendente, el propio Kruschev, mientras que con sus Dichos, vale decir, con sus principios y su discurso, reafirmaba esta aporía, con su Decir, esto es, con su expresión y su rostro, abría un camino más allá de ella. En efecto, basta con centrar la atención no en el discurso de Kruschev, no en sus Dichos, sino en su Decir, en el gesto de haber viajado, de estar presente y ex-ponerse al diálogo cara a cara, para encontrar, más allá de los principios, una posible salida a la aporía. Y esta salida no es obviamente ni una obra ni una buena intención, sino algo que no puede ser englobado ni en el concepto de obra ni en el de intenciones subjetivas, a saber, la *actitud* por la cual un sujeto concreto se hace presente, asiste a su propia manifestación y dice con la exposición de su rostro su voluntad de paz. De este modo el Decir de un sujeto abre en la historia un nuevo curso a espaldas de los principios y de los sistemas, pero de cara al otro y asumiendo la responsabilidad individual por la paz para todos. No los Dichos del Sr. Kruschev, sino su viaje, constituyeron una *actitud fecunda*, en cuanto abrieron a todos una nueva posibilidad: la de la paz, basada ya no en la física, en el temor al estallido nuclear, sino en la humanidad, en el encuentro cara a cara y en el diálogo interpersonal. Por ello, en una reflexión que me atrevería a calificar de sabia, afirma Levinas en relación no con el discurso (con lo Dicho), sino con el gesto del viaje (con el Decir) del dignatario ruso lo siguiente: “En un sistema donde sólo cuentan los principios de una razón impersonal, este viaje, contra todo sistema, afirma la necesidad de una buena voluntad personal y de una intención moral, de una coexistencia sin sistema. Él prueba, más allá de las

---

27 E. Levinas, “Principes et visages”, en: *IH*, pp. 166-169.

estructuras universales, la importancia de la relación de particular a particular, de hombre a hombre, la necesidad del hombre de ver detrás del principio anónimo el rostro del otro hombre.”<sup>28</sup>

Lo central de este ejemplo es evidenciar que hay una salida a la aporía. Esa salida acaece cuando el hombre singular asume su singularidad ética y, más allá de leyes y estructuras históricas, pero más allá también de las meras buenas intenciones, se hace responsable por la vida y las posibilidades de sus prójimos o, lo que es lo mismo, se somete al juicio de Dios. Tal sometimiento pasa concretamente por lo que denominamos *actitud fecunda* y consiste en un *acontecimiento-gesto* (en el doble sentido de la palabra gesto: el de una acción hecha en persona y el de la expresión a través de esa acción del ánimo o actitud que mueve al sujeto a llevarla a cabo) *a través del cual en cada caso se hace posible la vida y la dignidad de la vida de los otros hombres*. Lo que determina que un acontecimiento sea también un gesto no es la obra en la que se concreta, sino las posibilidades que para los otros abre ese acontecimiento-gesto y que representan, respecto del curso precedente de los eventos históricos, una interrupción, un quiebre dia-crónico de su continuidad sincrónica, un transtorno y una re-orientación. En efecto, el acontecimiento-gesto abre un futuro nuevo, porque antes de él no estaban dadas ni respondían a la lógica de las estructuras históricas las posibilidades que él hizo *efectivamente* posibles. Y rompe con el carácter determinante del pasado histórico, porque, aunque encuentra su ocasión en la situación histórica pasada, ella no es su causa, sino que aquello que lo motiva es un pasado más antiguo que cualquier pasado histórico: la protohistoria de la subjetividad.

Los acontecimientos-gestos trascienden cualquier objetivación en una obra, porque, en tanto gestos en pro de la vida del otro, ellos no se agotan en la obra a través de la cual se realizan, sino que siguen significando más allá de sí mismos en las vidas que han hecho posibles. Pero no por ello se limitan a buenos deseos subjetivos, porque en tanto acontecimientos implican una acción en la realidad y el trans-torno, por obra de esa acción, del curso de los acontecimientos históricos. Estos acontecimientos-gestos, que no pueden ser determinados ni definidos por anticipado, porque en cada caso y en cada situación concreta son diferentes, se dan siempre en el estado, porque no implican la disolución violenta de toda estructura, sino su reorientación. Pero van más allá del estado, justamente porque las libertades y dignidades humanas que hacen posibles son aquellas que hubieran resultado abstractas para el estado, sus razones y su universalidad. Se podrá objetar que tales acontecimientos-gestos son provisorios, asistemáticos y contingentes y que, por tanto, no representan una solución definitiva al problema de la alienación del sujeto por la obra en la historia. Respondo a ello que, ciertamente, todo esto es verdad.

En efecto, los acontecimientos-gestos son necesariamente provisorios, porque cada momento histórico lo es. Cada situación histórica concreta exige un gesto diferente e indeterminable por anticipado, y ningún acontecimiento-gesto conduce a la historia a su fin, pues ello equivaldría a volver a sojuzgar al sujeto particular a una totalidad abstracta y objetiva de cosas considerada definitiva. Por el contrario, estos acontecimientos-gestos deben renovarse continuamente para evitar que las estructuras en que quiere apresárselos se consoliden como

---

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 169.

definitivas, esto es, para evitar cualquier fin de los tiempos que haga virar la historia en destino y transforme al sujeto de protagonista de la historia en víctima de un destino. Sólo a través de estos acontecimientos-gestos y de la actitud fecunda que trasuntan se hace posible, precisamente por su carácter provisorio y no definitivo, la continuidad de la historia a través de rupturas. Continuidad que no radica en el autodespliegue de las posibilidades y funciones del todo, sino en la sucesión de generaciones, donde cada generación subsiguiente trae lo nuevo a la historia, pero donde también cada generación precedente hace posible la vida y la novedad que traen aquellos que les siguen. Y rupturas que no necesariamente equivalen a cataclismos violentos, sino que se trata, si se quiere, de microfracturas, de rupturas muy pequeñas, pero lo suficientemente grandes como para darle un lugar al juicio de Dios a través del juicio histórico. También es cierto que se trata de una solución asistemática. Y lo es, en primer lugar, porque el origen de la actitud fecunda y de los acontecimientos-gestos a través de los cuales se realiza es la libertad humana, que, por su propio arbitrio, asume ponerse bajo el juicio de Dios. Y la libertad, por cierto, no se deja reducir a un sistema. Pero, en segundo lugar, porque no sólo por su origen, sino también por su meta estos acontecimientos-gestos son asistemáticos, pues no persiguen la construcción de nuevos sistemas, sino que cuestionan éticamente de modo fundamental a los existentes y procuran evitar que se conviertan en totalitarios. Podría decirse que ellos actualizan una y otra vez un momento de anarquía en el sistema, más precisamente aquel momento proto-originario de responsabilidad por todos, que es anterior a todo *arjé*, pero que constituye el porqué y el para qué de los sistemas y sus respectivos *arjés*. No es menos cierto que son contingentes: volver a la historia humana es una posibilidad y no un destino para el hombre. Y, finalmente, también es cierto que no constituyen una solución definitiva al problema de la alienación histórica de la voluntad en la obra, porque, aunque en su acaecimiento mismo, que es siempre una irrupción inenglobable por la historia, y en las posibilidades que abren, que son igualmente trascendentes a toda historicidad, no son objetivables, devienen con el paso del tiempo ellos también temas objetivos y, por tanto, desvirtuables. De allí la necesidad de renovación constante de estos gestos. Renovación que constituye el verdadero desafío que nos plantea el ahora. Sin embargo, aunque hay que confesar que los acontecimientos-gestos no representan una solución definitiva al problema de la alienación histórica del sujeto, también habrá que aceptar que ellos permiten que el problema no se convierta en definitivo. Esto último no me parece poca cosa.

### 3.3 La pequeña bondad

¿Podríamos identificar esto que he llamado actitud fecunda que se realiza en acontecimientos-gestos, a “*la petite bonté*”, a aquellos pequeños gestos de generosidad que en las situaciones extremas, como las que relata Vassili Grossman en *Vie et Destin*, son el último recurso del que dispone el hombre concreto? ¿Podríamos identificarla con esos actos generosos que en “los tiempos sombríos”, los del nazismo y todos los demás nazismos que le siguieron y que aún continúan en tantas partes del mundo, preservan la esperanza de una comunidad humana futura? M. Abensour piensa que “no se puede reducir, como se lo hace a veces, el

pensamiento de Levinas a la pequeña bondad”<sup>29</sup>. Yo me pregunto qué es y cuáles son los límites de la pequeña bondad, y si ella implica en verdad una reducción o no del pensamiento de Levinas. Ciertamente hay diferencias de alcance, debidas a las distintas posibilidades sociales, entre el gesto de Juan XXIII cuando, movido por su compromiso personal con la paz y enfrentando la oposición de las estructuras de poder, recibe a la hija de Kruschchev en el Vaticano, y el gesto de un prisionero que comparte, en un campo de concentración ruso, una colilla con otros cautivos. Sin embargo, yo no veo en lo que a la naturaleza del acto atañe diferencia alguna. En ambos casos, hombres concretos más allá de las estructuras que los contienen y de sus responsabilidades legales, por propia y libre decisión dan testimonio a través de gestos personales de su responsabilidad ilimitada por los otros, y la asumen hasta el límite mismo de sus posibilidades respectivas. De este modo han preservado, cada uno de ellos a su forma y en su contexto, la posibilidad de una comunidad humana futura. Si estos gestos, que no terminan en una obra, sino que mantienen viva la esperanza en una confraternidad humana, son considerados “pequeña bondad”, pues entonces no temo en afirmar que la alternativa a la aporía pasa por “*la petite bonté*”, por las pequeñas o grandes fracturas que los hombres introducen en los sistemas totalitarios e inhumanos, y por el renovado intento de transformarlos, a través de estos gestos y sus consecuencias fecundas, en humanos. En cuanto a si la filosofía de Levinas se reduce a esta “pequeña bondad”, sólo quiero recordar las palabras del propio Levinas, quien repetidas veces manifestó que toda su filosofía se resume al gesto del saludo, al “buenos días señor”, o al “por favor, usted primero”.

“La pequeña bondad” no es un destino, es una posibilidad histórica. Podemos subestimarla por contingente, desestimarla por ineficaz esfuerzo individual. Podemos aplicarle “la sonrisa despectiva con la que ciertos maestros en pensar que sólo la universalidad cuenta arrojan su ‘esto no tiene ninguna importancia’ cuando es cuestión de lo subjetivo”<sup>30</sup>. Pero entonces, si renunciamos a la crítica ética fundamental que estos gestos implican, habremos de correr el riesgo de que estructuras que han sido generadas por el hombre y para el hombre, llámense estados nacionales, globalización, transformaciones económicas, constitución de una sociedad industrial internacional, o como quiera llamárselas, se nos impongan como un *factum* insuperable, como un destino suprahumano o como la voluntad inescrutable del ser. Si así sucede, los hombres, en lugar de someterse libremente al juicio de Dios, se someterán a fuerzas ciegas que los dominan, cual las potencias inexorables de la naturaleza dominaron a los primitivos. Esta es la pavorosa amenaza que se cierne sobre la humanidad actual: que los hombres, llegados al fin de la historia, se resignen alegremente al retorno de la prehistoria<sup>31</sup>.

---

29 M. Abensour, *Emmanuel Levinas et l'histoire*, p. 186.

30 E. Levinas, *Les imprévus de l'histoire*, p. 167.

31 Cf. E. Levinas, « Sur l'esprit de Genève », en: *Les imprévus de l'histoire*, p. 165.



## EL PAPEL DE LO AHISTÓRICO EN EL PROGRAMA DE NIETZSCHE

Rafael Haro Sancho. IES Leopoldo Querol. Vinaroz

**Resumen:** El peso de la historia se convierte en el lastre que dificulta el paso al superhombre. Nietzsche apela a la sinrazón que se instala en la conciencia colectiva a partir de la llegada de los elementos socráticos y sus respectivas formulaciones en la tradición occidental. Por eso lo “ahistórico” se convierte en premisa posibilitadora e imposibilitadora.

**Abstract:** The weight of the history turns into the ballast that impedes the step to the *Übermensch*. Nietzsche appeals to the unreasonableness that one installs in the collective conscience from the arrival of the socratic elements and his respective formulations in the western tradition. Because of it not history turns into premise possibility and unpossibility.

La concepción de lo ahistórico en Nietzsche es absolutamente esencial para la comprensión de lo que en otros términos será la nueva visión de lo humano. El recorrido en la segunda consideración inactual se perfila en evolución desde un primer intento de conciliación: superhombre e historia a la constatación de su imposible y su derrumbe, aún de los ejemplos que atan, ciñen al individuo, a las perspectivas que se pretenden destruir. La concienciación nietzscheana de la imposibilidad de olvido, obliga a lo nuevo no a lo evolucionado. Su moral, su filosofía, su advenimiento del superhombre son, también, el reparo de un error, error histórico de 2000 años. No la vuelta atrás, sino el surgir sin. No puede existir memoria ya que la comparación no pertenece al superhombre: No podemos reparar en nada.

La escritura podría ser susceptible de celo. ¿Cuál es el papel de Nietzsche? Él es el profeta.

Continúa atado al otro. También a lo otro.

Podríamos hacer un intento de descripción de la filosofía nietzscheana como si, desde fuera, el filósofo, dispusiera, filantrópicamente, de un análisis detallado del hombre y de su historia. No hay ninguna crítica gratuita, ningún balance sobran-te en los errores de la tradición occidental. Hay primeramente un criterio de verdad, un criterio anterior a los martillazos. ¿Cuál es ese criterio, al fin y al cabo, el punto de salida de Nietzsche? Si centramos este estudio en concretar ese punto sólo se puede afirmar, en un ejercicio de síntesis, que la auténtica verdad nietzscheana es el reencuentro del hombre con la vida, ese redescubrimiento del ser hombre es consecuencia inevitable del desenmascaramiento de todos los valores.

En ningún caso la vida es una cosa a hacer, en ningún caso la vida es un proyecto con características fuera de ella misma. El hombre es lo que es y no lo que se ha hecho del hombre, aunque este hacerse del hombre sea por parte del hombre mismo. El descubrimiento no es nuevo, aunque sí lo son la virulencia y la satisfacción con que se hacen explícitas. El hombre es lo que es, una constante anima-

lidad partícipe indisoluble de su biología, y una quizás, intermitente racionalidad. Los hechos son el estar del hombre en el mundo compartiendo por un lado su propia constitución, y por otro, los seres y cosas diferentes a él en la tierra. Este es el punto de partida.

He resumido lo que el hombre es y con quién está el hombre, veamos ahora qué es lo que el hombre tiene: lo que el hombre tiene es a un sí mismo no genérico, lo que el hombre tiene es su propia vida, y esto es todo lo que hay. Ni construcciones metafísicas, ni religiones pueden negar los hechos. Las posturas consoladoras sólo despistan al ser, lo entretienen, lo engañan; pero también, lo atan a condicionantes ficticios que ocultan la verdad al hombre.

El ocultamiento de la verdad<sup>1</sup> es también el ocultamiento del hombre, de la vida. Nietzsche ataca ese ocultamiento. Era la mentira. El papel de la crítica, dirigido a frentes diversos, es especialmente importante y contundente en el ataque a la moral; metafísica y ciencias positivas ocultan de la misma manera la verdad, ensueñan al hombre, pero de otra parte, la coadyuvante más absoluta del hombre, ahora sí genérico, es la moral, nuestra moral occidental.

¿Por qué señalar especialmente la moral occidental como marco primigenio en la crítica nietzscheana? La respuesta es fácil. No se trata del descubrimiento de lo hipócrita, no tendría ningún valor, tampoco la aversión a la costumbre. Se trata de una crítica a la figura más coercitiva de todas, figura que acelera su crítica más allá de la moral, es la crítica violenta del Dios único; también, en este punto, se recoge la diatriba contra la metafísica, metafísica particularizada en Platón, es él, el filósofo griego quien, a juicio de Nietzsche, sentará las bases del error<sup>2</sup>. Expresamente en la creación, en el invento de una figura consolatoria por antonomasia. Ahí está el engaño del ser, el gran engaño. El idealismo, las formaciones “en sí”, son otro tanto de encubrimiento. La pregunta por el qué de las cosas, por el en sí, pasa a ser la pregunta por el quién. El en sí ya ha mostrado su imposibilidad, sólo la voluntad y su poseedor pueden sobrepasar el momento en que se detuvo la historia: *“La pregunta ¿Quién? es la única que nos conduce a la esencia. porque la esencia es solamente el sentido y el valor de la cosa; la esencia viene determinada por las fuerzas en afinidad con la cosa y por la voluntad en afinidad con las fuerzas.”*<sup>3</sup>

Nietzsche es consciente de la fuerza de la invención, la creencia o no en la misma, no modifica en absoluto su realidad, tampoco no modifica la imposibilidad de su conocimiento. Lo que se juzga es al Dios en la tierra, presencia artificial que ancora el hombre, es su gran lastre. El impedimento absoluto de su realización.

También Nietzsche lastra. Lastra aunque asesine. No hay olvido absoluto del engaño. Por eso el hombre debe partir de cero. Psicológicamente es imposible.

1 *“Así pues, ¿qué es la verdad? Un ejército móvil de metáforas, metonimias, antropofomismos; con otras palabras, una suma de relaciones humanas que, acrecentadas, transmitidas y adornadas por la poética y la retórica, y a consecuencia del largo uso, aparecen a los ojos del pueblo como inalterables, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que son metáforas que han perdido ese carácter, monedas que han perdido su valor y ya no pueden ser consideradas como tales, sino como simple metal.”* en “Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral”

2 Interesantísimo el balance que Nietzsche hace en “Cómo el mundo acabó convirtiéndose en una fábula” (Crepúsculo de los ídolos. en bibliografía, pág. 51 y 52.

3 VP, I, 204.

Quizás es el salto cualitativo hacia el superhombre, salto que ha de considerar la superación de la historia. Nacer, de alguna manera, sin precedentes, o recomenzar antes de Sócrates. Obviar de la memoria los siglos que nos preceden. La completud del hombre, su estado ideal, su plenitud como ser sólo pueden estar en él mismo.

Antes de continuar quiero hacer dos precisiones, la primera mi afirmación sobre la filantropía del filósofo de Sils-Maria. La segunda va dirigida a la negación de Dios. Las dos concreciones se pueden apreciar desde el *Así habló Zaratustra*, respecto la filantropía observamos la intención del filósofo de dar a conocer la verdad: “¡Mira! Yo estoy hastiado de mi sabiduría como la abeja que ha recogido demasiada miel, yo tengo necesidad de manos que se extiendan. Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura, y los pobres con su riqueza. (...) Yo amo a los hombres.”<sup>4</sup>

Nietzsche actúa de profeta y de apóstol pero no de muchedumbres, lo es de “compañeros de viaje” porque la verdad no es fácil, debe atacar la presencia de dios, esquilmarla, ridiculizarla para poder desatar al hombre que será superior<sup>5</sup>. Ese apostolado si queremos de carácter aristócrata atañe a la verdad de uso, la visión de Zaratustra lo es. Nietzsche no entra en justificaciones metafísicas por eso ataca frontalmente la metafísica, por eso niega la existencia de dios en arrebatos coléricos que le hacen perder “tiempo”. La muerte de dios es lo obvio, el papel de Nietzsche la comunicación y la liberación del que aún es hombre.

Ante la irrupción de la verdad, ya conocida, de la muerte de Dios: Eckhart<sup>6</sup>, por ejemplo o Feuerbach por no extenderme, no caben más planteamientos que los conocidos como nihilismos. Posturas ante la desaparición “por inanición” de dios llevan al desengaño, o sea la pretensión de Nietzsche, el hecho de dejar de ser engañado. Consecuencias diversas, también negativas en Schopenhauer, por ejemplo ; no en nuestro autor que tiene la solución, la superación del nihilismo. Esa superación es el superhombre, pero ese superhombre tiene una carga que será superada por el eterno retorno de lo mismo, pero antes del advenimiento del superhombre hay que superar el lastre de la historia. El peso que se ha convertido en losa de sepulcro. Hay que saltar cualitativamente para conseguir llegar al nuevo hombre nietzscheano: “Los más preocupados preguntan hoy: ¿Cómo se conserva el hombre? Pero Zaratustra pregunta, siendo el único y el primero en hacerlo: ¿Cómo se supera al hombre?”<sup>7</sup>

4 AHZ. Alianza editorial. Traducción de Sánchez Pascual, páginas 31 y 32.

5 “Mas a la mañana siguiente llegó a mí una nueva verdad: entonces aprendí a decir: -Qué me importan el mercado y la plebe y el ruido de la plebe y las largas orejas de la plebe !- Vosotros hombres superiores, aprended esto de mí: en el mercado nadie cree en hombres superiores. Y si queréis hablar allí, ¡bien! Pero la plebe dirá parpadeando “todos somos iguales”. (...) ¡ante Dios-todos somos iguales !”

Ante Dios!- Mas ahora ese Dios ha muerto. Y ante la plebe nosotros no queremos ser iguales. ¡Vosotros hombres superiores, marchaos del mercado! o.c. pág 382.

6 En el caso del medieval maestro Eckhart citar las contradicciones lógicas que se dan en el concepto de Dios: ...”hago ver que en Dios no hay ni ente ni ser, porque -si la causa es una causa verdadera- no hay nada que esté formalmente en la causa y en eso que ella causa.”Ref. “Quaestio disputata: Utrum in Deo sit esse et intelligere” en editorial Laia dentro del volumen de Eckhart ; “Obres Escollides”, Barcelona 1983, pág. 42.

7 AHZ, 383.

En el bosquejo que sigue se intenta responder a la pregunta que podemos formularnos sobre la posibilidad del salto cualitativo. El salto solamente podemos entenderlo desde la reformulación de todo lo que el hombre ha sido. No es, a mi entender, la consecuencia del nihilismo optimista de Nietzsche, nihilismo que podríamos pensar fingido pues, con la desaparición de la figura consoladora el hombre aparece pobre ante sí mismo, desprotegido. Schopenhauer es quien conciencia nuestro autor, pero Schopenhauer se queda en el pesimismo más lacerante. La voluntad aparece en “El mundo como voluntad y representación” como inútil. Todo es representación por eso la voluntad es “fuerza sin meta”. En Nietzsche el auténtico mundo real es el denostado por filósofos y religiosos, pero Nietzsche ofrece una posibilidad de superación, pero esa posibilidad obliga a eliminar en el hombre todos los resquicios de ideologías y teologías, no una eliminación de características memorísticas, no un olvido<sup>8</sup>. No se trata de un avance en la concepción del hombre sino el advenimiento de un nuevo hombre sin ningún tipo de carga moral o metafísica.

El trazado del presente trabajo intentará mediar entre el concepto de la historia al modo nietzscheano: “...tenemos necesidad de la historia para vivir y obrar”<sup>9</sup> y la necesidad de la condición no-histórica: “...Ningún artista, ningún general alcanzaría su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haberlas deseado y haber aspirado previamente a ellas en una semejante condición no-histórica.”<sup>10</sup> todo ello enmarcado dentro de la superación del nihilismo nietzscheano, como solución en los temas del superhombre y el eterno retorno.

Y para concluir con esta presentación un fragmento de Fernando Savater en *Nihilismo y acción*:

*“Los refinamientos de la sabiduría y la cultura toda son telones que tratan de ocultarnos la podredumbre que constituye nuestra finitud, cuya abierta presencia nos resulta insoportable. “Saber, con toda su vitalidad, que uno se muere y no poder ocultarlo es un acto de barbarie. Toda filosofía sincera reniega de los títulos de la civilización cuya misión consiste en tamizar nuestros secretos y disfrazarlos de efectos buscados”<sup>11</sup>. Sabernos mortales no sólo es ser conscientes de nuestro paulatino acabamiento sino también de los estúpido de las tareas cotidianas de la llamada “vida”, que amueblan insatisfactoriamente la miseria que la muerte disolverá. Proclamar estas verdades es intolerable y necesario. Esta es la aterradora función de “decirlo todo” que Sade exigió a la filosofía, pese a los temblores que este radicalismo suscitase.”<sup>12</sup>*

### 1. De la denuncia del nihilismo.

Leemos en Eugen Fink<sup>13</sup>: “Nietzsche es la sospecha de que este camino<sup>14</sup> ha sido

8 El “olvido” en Nietzsche será tratado más ampliamente en el apartado 4 de este trabajo.

9 CI, II, prefacio.

10 CI, II, I, pág. 57.

11 Cioran. *Précis de decomposition* París, Gallimard, p.17. Citado en *Nihilismo y acción*, pág. 40.

12 Savater, F ; *Nihilismo y acción*. Madrid, Taurus. 1970. pág. 40.

13 Fink, E ; *La filosofía de Nietzsche*. Alianza. AU 164. Madrid, 1986. págs. 9 y 10.

14 Hace referencia expresa a la tradición cristiana durante estos 2000 años.

*un camino errado, de que el hombre se ha extraviado, de que es necesario dar marcha atrás, de que resulta preciso renunciar a todo lo que hasta ahora se ha considerado como "santo" y "bueno" y "verdadero". Nietzsche representa la crítica más extremada de la religión, la filosofía y la ciencia, la moral (...). Nietzsche lucha con una entrega total, pero no realiza una destrucción conceptual de la metafísica, no la desmonta con los mismos medios del pensar conceptual del ser, sino que repudia el concepto, lucha contra el racionalismo, se opone a la violación de la realidad por el pensamiento (...), invierte los valores occidentales, posee una voluntad de futuro, un programa, un ideal (...). Tiene una oscura profecía para el futuro; es el mensajero del nihilismo europeo.*" El fragmento de Fink nos puede introducir en una observación que hay que tener en cuenta a la hora de valorar las críticas a la filosofía y a la religión. Nietzsche es consciente de la imposibilidad de ellas de poder acercarnos al contenido de la verdad. No se trata de una crítica gratuita, ni tampoco podemos pensar que se trate de consideraciones que olviden las "razones" de la metafísica y de la religión. En el análisis nietzscheano a la filosofía de Kant se llega a la conclusión de que el filósofo de Königsberg sólo justifica lo que ya cree; algo parecido a las valoraciones que se podrían hacer al método cartesiano: *"El placer kantiano por delimitar los dominios aparece al fin libremente, jugando sólo en la "Crítica del juicio"; en ella aprendemos lo que ya sabíamos desde el principio; la crítica de Kant no tiene otro objeto que el de justificar, empieza por creer en lo que critica."*<sup>15</sup> Si Kant es tratado, en un principio, respetuosamente, ahora es el perpetuador del engaño. La verdad, la verdad en mayúsculas que se pretende responder desde las tres esferas de la crítica, es una verdad indescubrible, pero en todo caso inamovible; el enmascaramiento, la promesa, el mismo intento de acceder a la verdad es lo que históricamente ha limitado las posibilidades de autorrealización del hombre. Lo que ha habido a nivel histórico es un engaño constante sobre la verdad. *"Metafísica y moral religiosa cumplían, pues, tanto una función cognoscitiva como, y de modo especial, una función vital, social. En este sentido Nietzsche no reniega del pasado y es generoso y comprensivo con él, aunque no sea parco en crítica. Pero lo que le resulta insufrible es ese enmascaramiento del pasado a través de conceptos metafísicos modernos. Más insufrible le resulta aún la incapacidad crítica del hombre medio moderno que no se rebela y admita compromisos sucios con quienes le abruman astutamente con las viejas cargas, revestidas de falsa modernidad. Si no hay conocimientos absolutos, si no es posible la "Verdad", nadie puede trazar de forma dogmática la frontera entre el bien y el mal; nadie puede imponer las viejas sumisiones."*<sup>16</sup>

El descubrimiento del engaño no es, como se citaba en la presentación, nuevo. Las consecuencias, tampoco. El decaimiento ante la falsedad de los valores tradicionales arrastra al hombre al nihilismo más tremendo, recordemos Schopenhauer, ya no se trata de imposibilidad de llegar a la verdad, sino que posiblemente la verdad sea la representación misma. El nihilismo es, pues, la consecuencia lógica en el pensamiento de un ser que aparece ahora como "arrojado". En Nietzsche ese nihilismo es concebido como necesario para la superación. El hombre, el todavía

15 Deleuze, G; *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama. 1986. pág. 128.

16 Sanjuán, A; prólogo a *El Anticristo* Edita Manuel Sanjuán. Zaragoza, 1988. págs. 16 y 17.

hombre, se preguntará qué puede hacer en un mundo donde sus valores no han sido más que fingimientos, en un mundo donde ni la metafísica, ni la religión, ni la ciencia dan respuestas, y es más mienten ante el “terror” de la respuesta. Hay que asesinar a Dios, hacerlo con ensañamiento aunque Dios podía estar ya caído. La muerte de Dios es publicitada por Nietzsche, pero observemos, primero que esa publicación Nietzscheana de la muerte de Dios, ese apostolado en comunicar la nueva verdad<sup>17</sup> tiene un aspecto de creencia. Efectivamente Dios ya estaba muerto antes de él<sup>18</sup>, Sartre en la utilización de Dostoyevski patentizará literariamente las consecuencias. No sólo la libertad, también la soledad. La verdad en Nietzsche sobre el problema de Dios lo convierte en ateo, sin dudas. Lo necesita para poder gritar por el hombre, para poder reivindicarlo. La ausencia de Dios permite el relajamiento, pero a nivel filosófico desvincula al hombre de toda posterioridad. Siguiendo a Emmanuel Mounier el drama de la existencia está en el fin de la existencia. El ateísmo en Nietzsche es absolutamente necesario para poder contrarrestar la fuerza de ese Dios con su carácter vital. El nihilismo donde queda el hombre después del descubrimiento, después del engaño, sólo puede superarse con la afirmación de lo que hay, con la vida misma y su temporalidad. Con el superhombre.

En segundo lugar, y reconociendo el esfuerzo por superar la contradicción observamos como nuestro autor debe proceder con extrema cautela. Aceptando la liberación que supone el vitalismo, aceptando el orgullo por la tierra, aceptando incluso la voluntad de poder, vemos como existe, todavía el ancla que detiene al hombre en su proceso de superación, esa ancla está presente en la memoria, es la historia, es el miedo que permanece a nivel psicológico en todo hombre. El miedo a morir y la necesidad de creer y crear dioses consolatorios. Ése es el lastre, el primer peso a contrarrestar. Schopenhauer quedó sumergido en el pesimismo y fue incapaz de emerger. Nietzsche debe afirmar el valor de la vida con suficiente fuerza para que se produzca el total desprendimiento de ese “lastre”: *“Vivir significa: rechazar de continuo algo que quiere morir. ¡Vivir significa ser cruel con todo lo que en nosotros y fuera de nosotros se debilita y envejece. ¿Significará vivir no tener compasión de los agonizantes, los desgraciados y los viejos? Significará ser asesino incesantemente? Y, sin embargo, el viejo Moisés dijo: no matarás.”*<sup>19</sup>

La crítica queda fundada sobre toda posibilidad de justificar a Moisés. Para evitarlo, para evitar la incesante presencia es necesaria la ahistoria, la negatividad que deshile las formaciones psicológicas de toda nuestra tradición. Otra consideración: al igual que se ha producido un engaño en la moral y en la metafísica, hay engaño en la historia. El hombre no sólo pesa de pasado desde su nacimiento, sino que ese peso está confundido, oscurecido: *“A todo gran hombre, se le atribuyen, en los siglos que le suceden, todas la cualidades y todas las virtudes del siglo en que ha vivido - y de este modo las mejores cosas son oscurecidas por la piedad que sólo ve en ellas imágenes santas a las que se ofrecen reliquias de toda especie - hasta que acaban por quedar completamente cubiertas y envueltas y aparecen más*

17 “Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que Dios ha muerto!” AHZ, pág. 34.

18 Nietzsche no mata a Dios, sólo publica el acta de defunción.” Ref. Ramón Valls Plana.

19 LGC, LI, fr.26.

*bien como objetos de fe que de contemplación.”*<sup>20</sup>

A fin de cuentas las críticas de Nietzsche tanto a la moral, la metafísica, las ciencias positivas, la cultura en general, no son las que desencadenan el nihilismo. La sensación de “vacuidad” ya estaba presente, presente pero mantenida olvidada, de alguna manera, como amenaza al sistema. La opción, precisa y violenta, comunica el estado de las cosas y ofrece solución. Pero la solución ha de pasar por el hecho de admitir el horror, la verdad desnuda, el drama si queremos. La tradición enajenaba al hombre de la verdad, la verdad es en ella misma terrible, pero es la verdad.

Heidegger conferirá los resultados ontológicos de la verdad, Nietzsche se mueve en el plano antropológico y grita. Es el grito desgarrado de Munch que se convertirá en carcajada, en asentamiento y asentimiento del ser en la tierra y en el tiempo. Si el grito de Munch resume la trayectoria existencialista en ese límite del lenguaje, esa extrañeza fija ante la incompreensión, la carcajada dionisiaca reta al ser. Por eso Dioniso encarnará al héroe trágico: *“De la sonrisa de ese Dioniso surgieron los dioses olímpicos, de sus lágrimas, los seres humanos.”*<sup>21</sup>

La denuncia del nihilismo no pretende sólo la comunicación, no es el visionado borroso de un hombre que “añora” a Dios. La denuncia va más allá, pretende el borrado de todo, la eliminación de todo vestigio. El nacimiento en el vacío cultural y en la plenitud de la tierra. El superhombre, la gran “esperanza” debe “autoaniquilar” la moral en todas sus variantes, esta es la apuesta de Nietzsche, el gran juego: *“Hasta qué punto la autoaniquilación de la moral es todavía una parte de su propia fuerza. Nosotros los europeos tenemos dentro de nosotros la sangre de quienes murieron por su fe; hemos tomado la moral de un modo terrible y en serio, y no hay nada que no le hayamos sacrificado de alguna manera. por otro lado: nuestra sutileza espiritual ha sido lograda esencialmente por la vivisección de la conciencia. Aún no conocemos el “hacia donde” somos arrastrados, tras habernos separado de este modo de nuestro antiguo suelo. Mas este mismo suelo no nos ha proporcionado la fuerza que ahora no empuja hacia la lejanía.”*<sup>22</sup>

Si nos quedáramos aquí derivaríamos a un existencialismo del tipo sartriano. La moral, la tradición nos continúa atando a la mentira, en Bataille, en su libro sobre Nietzsche, esa razón “ilógica” de manifestación moral es producto del miedo<sup>23</sup>. Hay que atacar la razón ya que en “este miedo” será capaz de “autoengañar” al ser.

El objeto de la tesis que deseo mantener es que quizás la parte de “resquebrajamiento” con la historia que debe producirse entre el hombre y el superhombre, la parte de salto cualitativo que le corresponde, es, quizás imposible. Y Nietzsche es consciente de la penetración psicológica de la visión del pasado que ha llegado hasta nosotros, por eso debe, como capítulo fundamental para la superación del nihilismo, añadir un contenido que aparece siempre en progreso a lo largo de su obra. Se trata de un contenido que podríamos pensar casi metafísico, se trata del

<sup>20</sup> Nietzsche ; *A los espíritus libres*. págs. 82-3.

<sup>21</sup> NT, Pág. 97. edición citada en bibliografía.

<sup>22</sup> Bataille, G ; *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. tr. F. Savater. ed. Taurus. Madrid 1972. pág. 102.

<sup>23</sup> *“La construcción y la expansión de una moral de la cumbre supone un ocaso por mi parte, supone una aceptación de las reglas morales proveniente del miedo.”* Id. pág. 63.

eterno retorno. La promesa para el superhombre que Nietzsche no acabó de precisar en sus escritos.

Cabe decir que nuestro “abocamiento” al nihilismo es debido a la búsqueda más allá de lo reconocido. Nietzsche utiliza, en este caso, la tragedia. La tragedia, la gran tragedia griega tiene dos vertientes, por un lado la “expresión” que produce el éxtasis, es lo dionisiaco, y por otro, como presencia constante, la imagen del coro, que supone el “reconocimiento”, la sátira de lo que hay. El coro reproduce el fondo mismo, la fuerza de la realidad. La magia del coro ante el éxtasis es no olvidar la realidad y decirla de modo soportable.

Será en *El nacimiento de la tragedia* donde Nietzsche fije la esencia de la verdad y la solución al nihilismo: *“El mundo carece de justificación moral, y sólo puede ser comprendido desde un punto de vista estético: como expresión del poder de Dioniso.”*<sup>24</sup>

*“¿Qué ocurriría si día y noche te persiguiese un demonio en la más solitaria de las soledades diciéndote: Esta vida, tal como al presente la vives, tal como la has vivido, tendrás que vivirla otra vez y otras innumerables veces, y en ella nada habrá de nuevo ; al contrario, cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño de su vida, se reproducirán para ti, por el mismo orden y en la misma sucesión ; también aquella araña, y aquel rayo de luna, también este instante ; también yo. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto de nuevo y con él tú, polvo del polvo ?...”*<sup>25</sup>

Respondiendo “sí”, se da sentido a la vida, el instante del sí es el absoluto vital, todos los demás instantes son relativos. La única superación del nihilismo es en Nietzsche, el superhombre, la única forma de advenimiento de éste es un constante contestar “sí” al enano.

Todos los tipos de teísmos proceden desvinculando a la vida de todo contenido real, alejan, en nombre de Dios, al hombre de la verdad. Al igual, las ciencias y la misma filosofía. Nuestro terror atávico parece obligarnos a taparnos con una manta de pretensiones y ocupaciones que nos hagan olvidar nuestra verdad. Es evidente que el contenido de la verdad a la que me refiero puede ser puesta en tela de juicio. ¿Qué es la verdad ? La respuesta nietzscheana ya la conocemos, también las diferentes adecuaciones que posibilitan la existencia de Dios en un salto que es cualitativo<sup>26</sup> ; el trabajo científico riguroso y exacto se entretiene respondiendo “los enmedios” de las preguntas, distraen, como el médico de Montesquieu, al hombre de su auténtica preocupación. Lo que no se supera es el espanto, es el conocerse como nacido para morir, se olvida, se finge deseado como solución a las creencias, se viste de mensaje científico y se extravía en el ser, pero forma parte de nosotros. Este ha sido el juego de la razón, engañar al hombre, un no atreverse ingenuo que salta incluso las barreras de la imaginación. La filosofía también ha jugado a este juego: *“Contra Leibniz, que pensaba que quien muere descontento se condena, los nihilistas se arriesgan a morir condenados antes que aceptar sumisamente la condena a morir. No niegan la existencia de Dios sino el derecho de Dios a existir. La protesta ante la muerte y el mal no comporta la inexistencia de Dios sino que exige su existencia como el único fundamento adecuado*

24 Frenzel, I: *Nietzsche*. Edita Salvat. Prólogo de M. Morey. Barcelona 1984. pág. 78.

25 *La Gaya Ciencia*. en bibliografía, pág. 166. af. 341.

26 También: “El mejor de los mundos posibles” de Leibniz.



en la protesta.”<sup>27</sup>

Pero la existencia de Dios no modifica la condición humana si es incomunicable<sup>28</sup>. Los argumentos tanto de la religión, como de la ciencia, como de la metafísica “inventan” desde su salida un ensueño, ensueño que pierde al hombre. Es también un salto por excelencia, es nuestro burladero, burladero que siempre repicará en nuestros oídos aún las brumas humeanas y el ateísmo más ortodoxo. Nuestra actuación siempre se moverá en el terror y temblor de la duda, esa es la herencia de la historia<sup>29</sup>, es lo que ha llegado a nosotros desde Sócrates, la no actuación el “hombre clavo<sup>30</sup>” gime constantemente en el horror. Nuestra misma presencia en la tierra es un acto de afirmación, acto que para seguir afirmando al hombre debe negar: *El origen de la negación es anterior al de la especulación afirmativa pues una primera negación marcó el comienzo de la conciencia y el final del paraíso.*<sup>31</sup>

El nihilismo no debe, y mucho menos en Nietzsche, ser un término de evolución, es más “no puede ser un estar continuo”: *“El ateísmo en la acepción que aquí consideramos auténtica, es una condición en la que el hombre no puede permanecer: aparece como una clara intuición en el alto error de algunos insomnios pero sólo dura un momento, pese al cual y sobre cuyo olvido edificamos el frágil andamiaje de nuestra vida cotidiana.”*<sup>32</sup> Uso aquí ateísmo en el sentido primero de negación, esta postura pudiendo ser acusada de dogmática es la más vacía, es la consecuencia directa del olvido de la historia, frente al agnosticismo es más auténtica, pues compromete al ser, mientras el agnóstico juega a su antojo aunque atado en los límites de lo establecido. Lo establecido es lo que hunde al hombre, lo que lo cosifica en una determinación racionalizada por el peso de una razón que responde al miedo: *“El hombre advierte que la razón lo impulsa a soportar con paciencia fatigas que odia, a perseguir el brillante oropel de trabajos que detesta e inclusive a olvidar la muerte que le horroriza: todo ello para evitar la pérdida de pequeñeces cuyo despojo le espantaría aún más.”*<sup>33</sup>

Ante la fabulación o la razón inaprehensible del hombre en sí o del hombre de carne y hueso, aparece en Nietzsche una superación que va más allá, una superación producto de la *manía* de nuestro autor, y es interesante, en este punto, considerar las palabras de Colli donde dice con el aval imprescindible ahora de Platón: *“Apolo y Dionisos tienen una afinidad fundamental, precisamente en el terreno de la “manía”; juntos abarcan completamente la esfera de la locura, y no faltan apoyos para formular la hipótesis - el atribuir la palabra y el conocimiento a Apolo y la inmediatez de la vida a Dionisos - de que la locura poética sea obra*

27 Fernando Savater, obra citada pág 42-3.

28 “Si Dios fuese lo que se ha dicho de Él sería suerte.” Bataille, o.c. pág. 126.

29 Esa es la crítica de Nietzsche “en el supremo momento de redimir a su tiempo del positivismo y del historicismo.” Savater, o.c. pág. 15.

30 El hombre clavado a la cruz, producto del resentimiento donde: “las fuerzas reactivas “proyectan” una imagen abstracta y neutralizada de la fuerza ; una fuerza similar separada de sus efectos será *culpable* de actuar, meritoria, al contrario, si no actúa ; más aún se creará que hace falta más fuerza (abstracta) para reprimirse que para actuar.” En Deleuze, página 173.

31 Ídem.

32 Ídem, pág 46.

33 I. Kant. Citado en *Nihilismo y acción*, pág. 24.

*del primero, y la erótica del segundo.*”<sup>34</sup> Podemos colegir que la solución “racional” histórica es fruto de una locura, la locura que resulta de la comprensión del destino y de su negación histórica. El hombre traspasa su humanidad, se aliena en una cabriola suicida creando dioses y respuestas con “supuesto” carácter de verdad, se desviste al mito de su atractivo para rebautizarlo en favor del engaño. La cabriola nietzscheana no pretende alienar al hombre, sino superarlo. Quizás es un empeño imposible pues la memoria ofrece su carga moral, quizás el advenimiento del superhombre, su necesidad para retornar al hombre lo que el hombre es, sea la única salida al nihilismo. El hombre tal como es, herencia también de su historia, no puede ser él mismo el superhombre, pero al hombre comunicado, el que *intuye él mismo la verdad* posee ya la clave: “*La grandeza del hombre está en ser puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso.*”<sup>35</sup>

Partiendo del nihilismo y planteando, Nietzsche, una solución al mismo frente el budismo y el pesimismo de Schopenhauer, es lícito preguntarse si la solución no es un “inventó” del tipo distraccionista. Si aceptamos la felicidad como meta del hombre y ponemos el terror atávico a la muerte como la negación más absoluta a esa felicidad, o sea, lo que temporaliza y limita toda actuación podemos, de nuevo, preguntarnos si la solución teísta no es la más consoladora frente la realidad que nos envuelve. Ante los modelos budistas o los existencialismos, ante la ciencia, también, el hombre es capaz de intuir su finitud de manera trágica, actuar o no actuar no tienen excesiva importancia, de un lado, el hombre clavo que omite toda acción que pueda suponer mala consciencia y que piensa como actúa, se aviene con el mundo y con lo que se dice del mundo: “*Aceptad un yugo, nos repiten todos, y seréis felices ; sed algo y seréis liberados de vuestras penas.*”<sup>36</sup> Estas palabras simplificarán el hecho de conciencia de la mayoría, aquellos que aceptan la felicidad “posible”. Por eso es tan importante en Nietzsche la crítica al resentimiento y a la mala conciencia, por eso su genealogía sobre el bien y el mal, sobre lo bueno y lo malo. La conciencia, en cuanto principio de individuación, en tanto que primado exclusivo representado por el solipsismo cartesiano, puede pensarse inmortal, al menos mientras exista el hombre, al modo como entendemos el trabajo de las hormigas ; aún así nuestro hombre actual entiende el mundo y su vida como realización, como acción<sup>37</sup>, pero no la acción entendida como un “activar sus reacciones” <sup>38</sup> sino un ansioso movimiento infinito que amarga al hombre y sólo acaba con la muerte. El hombre de Nietzsche, el todavía puente, intuye también la solución, el paso necesario y único para intentar la felicidad “absoluta”, “*El mundo y nuestra propia existencia se nos ofrecen necesariamente como un enigma*”<sup>39</sup>, así lo entendían los griegos, así aceptaban su paso como héroes trágicos.

---

34 Giorgio Colli ; *El nacimiento de la filosofía*, en bibliografía, pág. 17.

35 AHZ, pág 36.

36 E.M. Ciorán ; Précis. pág. 222. citado en *Nihilismo y acción*. pág. 68.

37 “La acción pretende acabar con la distancia entre el sujeto y el objeto, pero el proyecto se revela como inacabable y la distancia se mantiene siempre.” obra citada, pág. 76.

38 G. Deleuze ; *Nietzsche y la filosofía*. en bibliografía. pág. 158.

39 A. Schopenhauer ; *El mundo como voluntad y representación*. Apéndice.

## 2. *El modelo de superación.*

Nietzsche nos obliga a enfrentarnos al modelo griego, pero coge el tópico y lo modifica: Grecia es el modelo, pero no el modelo que tradicionalmente se nos ha transmitido. La patria griega, al modo de Hölderlin y en el sentido nietzscheano, es convertida en modelo ideal. El techo de Grecia está en la época de la tragedia y de los presocráticos. Se desplaza, de esta manera, el tiempo de esplendor ático. Altera la cronología y ataca un invento que él cree un obstáculo para entender Grecia y la serenidad griega. Serenidad que se mantuvo mientras duró la tensión entre las tinieblas y la luz. Entre Dioniso y Apolo. Cuando se supera la tensión y llega Sócrates se desencadena la guerra.

Podemos pensar que el llamado “modelo ideal” es un esquema falseado que utiliza Nietzsche para contrarrestar el peso del platonismo-cristianismo<sup>40</sup>; para retomar el hilo de la historia al comprobar la falsación de la misma, la visión que ha llegado hasta nosotros extraviada de criterios de verdad por “necesidades morales”. La crítica en este punto, en tanto que orden histórico viene a reivindicar la figura antiguamente asesinada, la figura de Dioniso el valiente. De todos modos no debemos creer que la pretensión nietzscheana está en un retomar la historia a partir del siglo VI a.C. y negarla a partir de Sócrates. La idea, pienso, es un demostrar que hubo una época “feliz” de la humanidad en que no había engaños. Dice en *El nacimiento de la tragedia* sobre el arte dionisiaco: “somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el mismo instante en que, por así decirlo, nos hemos unificado con el inmenso placer primordial por la existencia y en que presentimos, en un éxtasis dionisiaco, la indestructibilidad y eternidad de ese placer. A pesar del miedo y de la compasión, somos los hombres que viven felices, no como individuos, sino lo único viviente, con cuyo placer procreador estamos fundidos.”<sup>41</sup>

El modelo griego es elegido porque no se va más allá de la representación. No hay nada, ni se pierde el tiempo ni se desvalija la vida. Se asume la carga de misterio, la tragedia, pero al mismo tiempo se vive con los caracteres extásicos del ditirambos.

*“El concepto de destino, enormemente influyente entre los griegos, les quitó muy poco el gusto por la acción, hasta el punto de que un impulso desatinado de autodestructividad hizo que la historia griega fuera brevísima en comparación con las inmensas fuerzas latentes en aquel pueblo.”*<sup>42</sup>

Con todo se admira la capacidad vital, el hombre se afirma como existente y aún con el mito tiene capacidad de obrar. Es necesariamente libre, y libertad entendida desde todos los puntos de vista, no hay limitaciones históricas ni resentimientos. Se acepta lo oscuro, la animalidad, se acepta, en una palabra, el ser del hombre y su estar en la tierra. Pero no se puede retornar al inicio, no se puede borrar la mala consciencia, el resentimiento. Hay que superarlo.

Quizás el hombre era un niño en Delfos, niño asesinado por la interrogación socrática, éste impone límites, leyes, morales; en virtud de qué?

40 “¿Qué sería del amor cristiano sin el poder del resentimiento judaico que lo anima y lo dirige?” GM, I.8.

41 NT, 17 pág. 138-9.

42 Giorgio Colli; *El nacimiento de la filosofía*. en bibliografía. pág. 38.

*“El dios indica al hombre que la esfera divina es ilimitada, insondable, caprichosa, insensata, carente de necesidad, arrogante, pero su manifestación en la esfera humana suena como una norma imperiosa de moderación, de control, de límite, de racionalidad, de necesidad.”*<sup>43</sup>

El griego conoce la esfera divina, él también quiere ser ilimitado, insondable, caprichoso, insensato, carente de necesidad y arrogante. Es el niño que quiere. Es el éxtasis de la tragedia, lo otro es el coro. La pretensión socrática queda ceñida en el intento de arrimo del hombre a los dioses, intento que impone la manifestación moral. Sócrates es el engañador pero también él se engaña, duda pero aborrece la tierra, pierde la tierra de vista al intentar darle un sentido. La condena a Sócrates, la cicuta, es la primera batalla perdida contra la dialéctica.

La tensión entre las dos grandes fuerzas, la de Dioniso y Apolo, la de la embriaguez y la armonía, son el punto de partida, con la victoria de Apolo se pierde la naturaleza en favor del conocimiento, y en ese conocimiento, en ese intento se pierde la vida. En el momento en que Nietzsche coloca sueño-embriaguez se está diciendo que la vida es digna de ser vivida y no sólo de ser conocida. La naturaleza se complace del sueño, del mundo apariencial.

El griego se integra en la naturaleza a través del arte, pero ese arte no es mimético de objetos, sino de fuerzas, es la intensidad estética de la propia naturaleza encarnada en Dioniso. El hombre en éxtasis dionisiaco se ha convertido en artista porque participa de las fuerzas de la naturaleza. Eurípides rompe, es imitador de las formas no de las fuerzas. Olvida la verdad de Dioniso: Para el hombre sería mejor no haber nacido; el griego contrarresta la fuerza trágica con el mundo olímpico. Apolo levanta un velo que cubre la verdad de Dioniso mas la verdad está ahí<sup>44</sup>. El velo apolíneo no finge, pero sitúa la vida como digna de ser vivida, no se trata de una mentira piadosa, es el contrapeso a la tragedia. Por eso se acepta la desmesura, hay que reconocerla.

Nietzsche analiza la tragedia antigua y hace balance, hasta Eurípides<sup>45</sup> se producía una especie de salvación por el arte, después se convertirá en espíritu de la música. La sensibilidad salva al pueblo, es el sentir lo que hace vivir. El único mensaje de la tragedia está en el fondo en el placer. Con Eurípides-Sócrates se produce la ruptura, ellos racionalizan un proceso místico de comunión popular, “sólo el que sabe es justo”, el saber manda sobre el sentir. El sentimiento es criminalizado y desaparece el sentimiento común. Morey resume la ley suprema de Eurípides: “Todo para ser bello ha de ser racional.”

Sin duda es a partir de este momento cuando empieza a formularse el engaño, engaño que se fija con la invención del dios único y la pérdida de la sabiduría dionisiaca.

Analicemos antes el sentido de la pérdida, pérdida que va suponer el activo de las fuerzas reactivas, la victoria de estas y la aparición en escena del hombre-

---

43 Ídem, pág. 39.

44 “Lo peor de todo es para ellos el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez.” en NT, 3. pág.53

45 En Eurípides sobrevive una forma degenerada de la tragedia, con él aparece la “serenidad del esclavo”.

esclavo-moral<sup>46</sup>. Este es el resultado de un error histórico, la tensión entre fuerzas se ha roto y el paso siguiente, con la colaboración de los moralistas ha hecho que el hombre se sumerja. La vida aparece como un auténtico valle de lágrimas y el hombre obedece a la tradición histórica, tradición histórica que transmutó los valores de la Grecia clásica, valores que sí eran morales frente al encubrimiento del cristianismo: *“Dígase lo que se diga, lo cierto es que el cristianismo ha tratado de librar al hombre del peso de los compromisos morales, creyendo que le mostraba el camino más corto hacia la perfección.”*<sup>47</sup> O sea la tradición que mueve nuestra cultura pensaba estar en posesión de la verdad: *“Aún seguís diciendo que la verdad del cristianismo se demuestra por la conducta virtuosa de los cristianos, por su firmeza ante el dolor, por su fe inquebrantable y, sobretodo, por su difusión y aumento a pesar de todas las persecuciones. Esto es lamentable. Sabed que todo esto no prueba nada ni a favor ni en contra de la verdad ; que la verdad no se demuestra por la veracidad, sino por otros procedimientos, y que ésta última no constituye en modo alguno un argumento en favor de la primera.”*<sup>48</sup>.

La crítica más dura en Nietzsche es la dirigida a la moral, primeramente porque se adhiere a la tradición histórica no siendo moral<sup>49</sup>, y en segundo lugar porque la superación del nihilismo debe trascender el peso de esa moral y eso supone trascender el peso de la historia.

Para acabar leemos en Severino: *“El enfoque tradicional del hombre europeo consiste, para Nietzsche, en predisponer un remedio y una amenaza contra la amenaza y el terror del devenir. Y el “sentimiento de seguridad” es el elemento decisivo de la disposición de ese reparo y de esa defensa. El sentimiento de seguridad produce, en efecto, la “voluntad de verdad”, o sea la voluntad de que exista un ordenamiento verdadero del mundo, que se refleja en los principios de la metafísica (o sea de la episteme), la moral y el cristianismo.”*<sup>50</sup>

La pretensión de verdad la despierta Sócrates y sigue hasta el Idealismo, esa pretensión de verdad, imposible por otra parte, es la inmoralidad en Nietzsche, lo que coarta la auténtica realización del ser, del hombre en definitiva. Se elige Grecia, la Grecia de los presocráticos, la del mito trágico, la de los cultos de Eleusis. Se elige la vivencia trágica que es capaz de carcajearse, de vivir en definitiva. Nietzsche elegirá como metáforas ciertos animales, el uso de ellos supone aceptar la no historia. El águila no tiene memoria de su pasado, no tiene pretensión de futuro, sólo vive el presente con auténtica voluntad de poder. El hombre sí tiene memoria, sí tiene historia, incluso está amenazado con un futuro que acaba siendo aterrador, por eso el salto a la esperanza nietzscheana supone la aparición del superhombre, la ruptura con la tradición histórica y sus conceptos, conceptos que atan y restringen al hombre confundiendo libertad y necesidad.

46 “Si eres para ti un objeto de aburrimiento y un espectáculo tan feo, haces bien en pensar en los demás antes que en ti.” *Aurora*. cit. bibliografía. p.131, pág 120.

47 O.C. p.59, pág. 69.

48 O.C. p.73, pág. 79.

49 “El sometimiento a las leyes de la moral puede deberse al instinto de esclavitud, a la vanidad, al egoísmo, a la resignación, al fanatismo o a la irreflexión. Puede tratarse de un acto de desesperación o de un sometimiento a la autoridad de un soberano. En sí, no tiene nada de moral.” O.C. p. 97, pág. 93.

50 Emanuele Severino ; *La filosofía contemporánea*. “Más allá del remedio: Nietzsche”. Pág. 106.

Sí, en efecto, Nietzsche entierra a dios, pero éste ha tenido una vida muy larga, cada hombre, cada escena, cada memoria acaba remitiéndonos a él. Para el advenimiento del superhombre se debe enterrar tanto a dios que no exista ni rastro de su tumba.

De nuevo planteo la pregunta: ¿Es posible el salto del hombre al superhombre? ¿Es el eterno retorno, a fin de cuentas, una “esperanza”, para el nuevo hombre?: “Yo os enseño el superhombre. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de ellos mismos; ¿y queréis ser vosotros el reflujo de esa gran marea, y retroceder al animal más bien que superar al hombre?”<sup>51</sup>

### 3. El Olvido.

El tema del olvido será, como antes he citado, fundamental en los aspectos que permitan llegar al superhombre. Será la imposibilidad de olvido, la *incapacidad de olvido*, la que impedirá al hombre dar su salto más decisivo. A partir de ella, Nietzsche, elaborará los temas sobre el resentimiento y la mala conciencia. Ha de quedar claro este punto pues de su resolución entenderemos la posibilidad del superhombre. Leemos en *La genealogía de la moral*, “Criar una bestia que pueda prometer: ¿no es esta concretamente la labor paradójica que se ha planteado la naturaleza por lo que hace al hombre? No es propiamente este el problema del hombre...? El hecho de que este problema se haya resuelto en gran medida ha de parecer más sorprendente a aquel quien sepa apreciar perfectamente la fuerza de reacción contraria, la fuerza de la capacidad de olvido. La capacidad de olvido no es ninguna pura *vis inertiae* (fuerza de la inercia), como cree la gente superficial. Antes es un poder activo y positivo en el sentido más estricto de la contención y el refrenamiento...”<sup>52</sup>. En Nietzsche la capacidad de olvido es la piedra absoluta sobre la que empezar a edificar. El olvido renueva la conciencia<sup>53</sup> y posibilita la vida en el sentido que nos ocupa. Si el hablar nietzscheano comienza con una crítica nos hallamos ahora frente las razones que hacen que el hombre se comporte como un esclavo de su propio vagar. No se trata de sugerir, simplemente, una solución, una enmienda a la vacuidad existencial al modo budista, sino de analizar a todos los niveles el peso que conmina al hombre al letargo de su estado. Ese peso, matizado en la religión<sup>54</sup>, la metafísica y la ciencia como sustituto de nuestros miedos atávicos se concreta en la misma historia. Es el peso de la historia lo que cada vez más imposibilita al hombre como tal, ese peso, esa raíz anclada en el inconsciente colectivo no puede ser erradicada del hombre como por ejemplo, el hecho religioso en los países soviéticos. Esta es la razón por la cual el hombre deber ser superado, el hombre debe ser el paso al superhombre en un olvido de esa historia que lo agrede. El hombre objeto de la crítica de Nietzsche es el resentido, es más, lo que caracteriza la navegación de estos últimos dos mil

---

<sup>51</sup> AHZ; pág. 34.

<sup>52</sup> GM, II, 1.

<sup>53</sup> “La conciencia nace allí donde muere la traza mnémica.” citado por Deleuze, pág. 158.

<sup>54</sup> “La religión oculta más o menos... los principios de los que proviene directamente: el peso de las premisas negativas, el espíritu de venganza, el poder del resentimiento.” Deleuze, pág. 172.

quinientos años ha sido el resentimiento. Los orígenes de éste quedan claros, la percepción psicológica queda definida como *el hombre reactivo*: “*El consciente reactivo se define por las trazas mnémicas, por las huellas duraderas. Es un sistema digestivo, vegetativo y rumiante, que expresa la imposibilidad puramente pasiva de sustraerse a la impresión una vez recibida.*”<sup>55</sup> El hombre criticado no puede reactivar sus fuerzas activas porque hay una fuerza activa que le aniquila la voluntad, la reacción es su misma voluntad. Al no reactivar, al no renovar su conciencia, aparece el resentimiento: “*una reacción que simultáneamente se convierte en sensible y deja de ser activada*”<sup>56</sup> esta es la enfermedad. La ausencia de energía. El hombre reactivo es la infeliz herencia de la historia, la acción pasada, la historia le hace reaccionar de manera sensible y esa misma reacción deja de ser activada. Se para el hombre en lo que hubo y aparece el resentimiento “*creador y generador de valores, el resentimiento de aquellos seres privados de la verdadera reacción, la de la actividad, que sólo se consideran indemnizados mediante una venganza imaginativa.*”<sup>57</sup> Nietzsche ataca a este mismo hombre privándole de toda posibilidad de felicidad: “*Lo que absorbemos se hace tan poco patente a nuestra conciencia durante el estado de digestión como el proceso múltiple que tiene lugar en nuestro cuerpo mientras asimilamos nuestro alimento... De lo que se puede deducir inmediatamente que ninguna felicidad, ninguna serenidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, ningún goce del estado presente podrían existir sin la facultad de olvido.*”<sup>58</sup> El olvido es fuerza activa frente a la realidad, necesita también de las fuerzas reactivas para cargar y renovar de energía la conciencia.

De todas formas las apreciaciones nietzscheanas y sus contactos freudianos chocan con el hombre actual, es a ese hombre a quien hay que superar activando sus fuerzas reactivas en un constante progreso, haciéndole olvidar el peso que tiene su conciencia abúlica. “*El resentimiento es el triunfo del débil como tal, la sublevación de los esclavos y su victoria en tanto que esclavos. Y es en su victoria donde los esclavos forman un tipo. El tipo del señor (tipo activo) vendrá definido por la facultad de olvidar, así como por el poder de activar las reacciones. El tipo del esclavo (tipo reactivo) vendrá definido por la prodigiosa memoria, por el poder del resentimiento...*”<sup>59</sup> No habrá superación si no hay olvido<sup>60</sup>, el hombre aún no superado es víctima de *una excitación demasiado fuerte* y no puede reaccionar, no se atreve. Hay una transvaloración<sup>61</sup>: “*malo es el que actúa, el que no contiene su actuación, o sea el no considera la acción desde el punto de vista de las consecuencias que tendrá sobre terceros. Y el bueno, ahora, es el que contiene su actua-*

---

55 Deleuze, pág. 159.

56 Ídem, pág. 161.

57 GM, I, 10.

58 Citado por Deleuze, pág. 160.

59 Deleuze, pág. 165.

60 “Nietzsche insiste sobre esta capacidad de obrar algo, sobre esta facultad de no olvidar nada, sobre la naturaleza profundamente reactiva de esta facultad que hay que considerar bajo todos los puntos de vista. Un tipo, en efecto, es una realidad a la vez biológica, física, histórica, social y política.” En Deleuze, pág. 163.

61 “El bueno de la ética se ha convertido en el malo de la moral, el malo de la ética se ha convertido en el bueno de la moral... el bien y el mal son valores nuevos” En Deleuze, pág. 171,

*ción: y es bueno precisamente por esto, porque remite cualquier acción al punto de vista del que no actúa...*" 62 La excitación a la que se hacía y que eclipsa la reacción<sup>63</sup> es caracterizada por el dolor y tiene un segundo momento: el paso del resentimiento a la mala conciencia. Ésta, representada por el sacerdote cristiano, es una consecuencia del resentimiento, es la represión de nuestros instintos en una interiorización asfixiante del hombre, cabe preguntarnos ahora sobre la ficción donde habita el dolor, el dolor entendido como interiorización del dolor mismo, el sentimiento de culpa sobre la ficción que anula las fuerzas activas. En Nietzsche, el dolor habita en la cultura.

#### 4. Historia en Nietzsche.

Cita Morey a Nietzsche: *"Qué sugiere la tremenda necesidad historicista de la insatisfecha cultura moderna, ese rodearse de incontables otras culturas, el frenético afán de saber, si no la pérdida del mito, la pérdida de la patria mítica, del seno materno mítico? Pregúntese si el desenvolvimiento febril e inquietante de esta cultura es otra cosa que el ávido asir y abalanzarse sobre el alimento que es propio del hambriento, y quién está dispuesto a dar de comer a tal cultura que por más que trague no puede saciar su hambre no puede saciar su hambre y a cuyo contacto el alimento más fuerte y saludable suele trocarse en historicismo y criticismo"*.<sup>64</sup> Se avanzará a partir de este punto hasta la denuncia del nihilismo pero también, a partir de aquí, comienza el análisis nietzscheano de la historia y con el la necesidad de reencontrar la genealogía de la moral. ¿Qué tenemos, en principio una definición de cultura que se presenta como adiestramiento y selección, y esta cultura es *"la actividad prehistórica del hombre"* cuya actividad es capacitar al hombre en activar sus fuerzas reactivas. Se cultiva el olvido como actividad genérica y la memoria como promesa. El objetivo de la cultura en el sentido citado es la creación del hombre poderoso con perspectiva de futuro. Un hombre libre definido por la capacidad de activar sus fuerzas reactivas. Es lucha, sin duda y dolor, aprehenderse de tal manera, mas el hombre se presenta ahora libre, con capacidad de olvido y visión de mañana, eso causa dolor, el no cumplir con lo prometido, es la concretización de la justicia cósmica expresada por Anaximandro<sup>65</sup>, el dolor de no olvidar, de no afirmarse como hombre en la promesa. Es la justicia que emana de la cultura, el hombre es deudor, el tali3n en la esfera humana, lo que le obliga a verse como responsable de sus fuerzas reactivas. Aceptemos la obligaci3n de evoluci3n, de hombre en tr3nsito huyendo de su primitivismo y dentro de lo genérico. Desde el punto de vista prehist3rico observamos la formaci3n de la conciencia, o sea lo que la cultura hace, pero si bien ese refuerzo de la conciencia en cultivar la capacidad de olvido es positivo hay un

62 Deleuze, pág. 171.

63 "Al dejar de ser activadas, las fuerzas reactivas proyectan la imagen invertida. Y esta proyecci3n reactiva es lo que Nietzsche llama una ficci3n: ficci3n de un mundo suprasensible en oposici3n a este mundo, ficci3n de un Dios en contradicci3n con la vida." En Deleuze, pág 176.

64 Miguel Morey ; El joven Nietzsche y el filosofar. Articulo en *La genealogía de la modernidad*. pág. 103.

65 "Pues se pagan pena y retribuci3n por su injusticia segun la disposici3n del tiempo" o el delito en Calder3n tan citado en Schopenhauer.



punto donde esa actividad infringirá daño al hombre, hombre que aún vive en el instante: *“Como es posible inculcar nada en esta inteligencia del instante, en parte apática y en parte nerviosa, en esta capacidad viva del olvido, de manera que siempre sea algo actual... ? Este problema antiguo y primitivo, tal como es posible pensarlo no fue resuelto precisamente con respuestas y medios delicados. Probablemente no hay nada tan terrible y misterioso en toda la prehistoria del hombre como su mnemotecnica”*<sup>66</sup> y precisamente esa mnemotecnica es la capacidad que se convierte en obligación de prometer, se convierte también en hábito, pues lo importante es la necesidad de habitar, no el hábito en sí. Tenemos a favor de la cultura vista desde el punto de vista histórico el equilibrio entre las fuerzas activas y reactivas, equilibrio siempre en tensión que se consigue por la facultad de olvido y que relaciona al hombre con la deuda haciéndolo responsable, la justicia misma que avalará el proceso cuando se produzca desequilibrio entre fuerzas. Aparecerá el dolor, pero un dolor puro que equivale a la pena causada. Lo que nace es el hombre *activo, libre y poderoso*, pero el afán de memoria proporciona al hombre el carácter de futuro. Nos movemos todavía en lo genérico, es la evolución del hombre, repito, aún lejos del instante<sup>67</sup> y del principio de individuación.

Desde el punto de vista post-histórico, saltando las consideraciones nietzscheanas sobre la autodestrucción de la justicia, que era medio para e incluso de la capacidad de prometer que también lo es, llegamos a la manifestación del hombre producto de la cultura: *“El producto de la cultura no es el hombre que obedece a la ley, sino el individuo soberano y legislador que se define por el poder sobre sí mismo, sobre el destino, sobre la ley: el libre, el ligero, el irresponsable.”*<sup>68</sup> Este sería el punto álgido de la evolución, el medio de la cultura desaparecerá en el producto, el individuo es lo engendrado finalmente: *“La cultura es la actividad genérica del hombre ; pero al ser todo esta actividad selectiva, produce al individuo como a su objetivo final donde lo genérico es suprimido.”*<sup>69</sup>

Desde el punto de vista histórico cabe decir con Deleuze: *“De la cultura hay que decir al mismo tiempo que ha desaparecido desde hace mucho tiempo y que todavía no ha empezado. La actividad genérica se pierde en el noche del pasado, como su producto en la noche del futuro.”*<sup>70</sup>

Aquí la auténtica crítica y denuncia, el aletargamiento, enmarañamiento del hombre en su prehistoria, y es más, no sólo el pararse, sino el confundir e infundir al hombre lo reactivo, reactivo que incluso da al hombre conciencia histórica. Todo ha sido fingimiento, desequilibrio y victoria de esas fuerzas reactivas en nombre de Apolo, de Platón, de Cristo. Hasta lo más ingenuo, la ciencia: *“La segunda Consideración intempestiva denuncia el peligro que entraña la forma cómo se desenvuelve en nuestro medio la vida científica ; cómo ella socava la vida y envenena la vida -resiéntese la vida de ese engranaje y mecanismo deshumanizado de la impersonalidad del trabajador, de la economía falsa de la división del tra-*

66 GM. II.3. en edición citada pág. 90.

67 “La revelación del instante estremece el corazón del hombre ; pero esto no es más que el último momento, la aparición de la individuación, en la estructura corpórea del hombre, de un conocimiento anómalo.” En G. Colli: *Después de Nietzsche*. en bibliografía pág. 48

68 Deleuze. pág. 193.

69 Ídem.

70 Id. pág. 194.

bajo. *Malógrese el fin, la cultura: el medio, el moderno cientificismo -barbariza... En esta disertación, la conciencia histórica de la que tanto se enorgullece este siglo ha sido desenmascarada por vez primera, siendo mostrada como enfermedad, como síntoma típico de decadencia.*"<sup>71</sup> Hay un conformamiento, una confusión entre los contenidos activos y reactivos. Hay una degeneración que también lo es del hombre. Se ha invertido la moral y triunfan los débiles. La selección elige a los miserables, la historia ya nace degenerada<sup>72</sup>.

Nietzsche necesita precisar aún más la crítica al historicismo, debe ir más allá, es el fundamento de su filosofía. En la segunda intempestiva se definen los tres tipos de historia la anticuaria, la crítica y la monumental, su vigorosa descripción anticipa, ya, el resultado...

Y es necesario ver aquí la lucha de Nietzsche con su tiempo. ¿Quién es capaz de olvidar? Podríamos preguntarle. Todo el vitalismo capaz de encender la llama del superhombre queda pequeño ante la inmensidad de la tragedia o acaso el superhombre prefiere no saber, mantenerse en el presente perceptual del animal<sup>73</sup> sin sueño ni ensueño. También es eso vivir de manera no histórica, pero no es lo que el hombre quiere, no es lo que el hombre puede aún como refugio psicológico. Quizás, a fin de cuentas, la gran constatación nietzscheana acaba en este punto. Gran parte de todo su esfuerzo ha sido destinado a la destrucción, no sólo a la denuncia. Hemos llegado al *amanecer* pero hay que sobrepasarlo y no convertirlo en estancia, la estancia sería ella misma nulidad, nihilismo en el sentido schopenhaueriano, hay que trascender, llegar al mediodía: "*Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, acaso el aparente?... No!, al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente.*"<sup>74</sup> El traslado al mediodía supera la concepción del tiempo cristiano<sup>75</sup> en favor del cíclico. La construcción queda parada, nuestro autor debe proceder con extrema cautela, hacer ver que el salto va hacia una nueva humanidad. No se trata sólo de la pretensión no-histórica, de la capacidad de olvido de *La Genealogía de la moral*, no se trata de la transvaloración, sino del sustento de esa valoración. En 1874 cuando escribe la segunda Intempestiva no ha pensado aún el eterno retorno, es la pieza salvífica que le falta para mantener ese olvido necesario, para descargar al hombre del peso del historicismo. Nietzsche es consciente que sin el eterno retorno no puede llegar el superhombre. No es únicamente la pieza que falta a una estructura, es la posibilidad de esa estructura, la que afirma eternamente la vida. Será en *La Gaya Ciencia* en 1881 cuando escribe por primera vez sobre el eterno retorno<sup>76</sup> buscando, quizás, algún contenido metafísico. Resulta importante ver la manera nietzscheana de romper un esquema que a nivel psicológico ata el individuo, estoy refiriéndome a la relación causa-efecto, para romper esa relación hay que romper con la teleología impulsada por el espíritu historicista. La *obligación*

71 Miguel Morey; *Friedrich Nietzsche, una biografía*. pág. 50.

72 "El triunfo de las fuerzas reactivas no es un accidente en la historia, sino el principio y el sentido de la historia universal." En Deleuze, pág. 195.

73 *Consideraciones intempestivas* II,1.

74 *Crepúsculo de los ídolos*. pág. 52.

75 "Historicista, que piensa el tiempo como una línea recta, camino de un telos..." en Vattimo; *Introducción a Nietzsche*. pág. 97.

76 *La Gaya ciencia*. 341.

*moral del olvido* debe tener su contrapartida, esta contrapartida es lo que Vattimo bautiza con el significado cosmológico del eterno retorno<sup>77</sup>.

La búsqueda de Nietzsche le hará cambiar su concepción de superhombre, clarificar la doctrina del instante y formular un eterno retorno a modo de “esperanza vital” para que el hombre superior realice ese asalto a la nueva humanidad. Pero dicho movimiento es imposible, serían precisos cataclismos que borrarán el paso del hombre durante los últimos dos mil quinientos años, sería preciso retrotraerse en el tiempo y que Zaratustra hablase con los hijos de Heráclito. Fundamentar la voluntad de poder requiere un entorno, entorno que posibilite la decisión como libertad y necesidad siempre en vistas al carácter cíclico del eterno retorno, pero Nietzsche se da cuenta del peso de la historia, se da cuenta que el hombre superior, el que tiene que ser puente hacia el superhombre debe despojarse de ese peso, pero “*en el hombre superior hay todavía demasiada nostalgia por el Dios muerto*”<sup>78</sup>. Será la “evitación” de esa nostalgia, la mirada al pasado que puede convertirnos en sal, lo que ocupará realmente los posibles de la superación: “*El crítico sin angustia, el anticuario sin piedad, el que conoce lo sublime sin poder realizarlo: he aquí plantas que se han hecho extranjeras en su suelo nativo y que a causa de ello, han degenerado y se han convertido en cizaña.*”<sup>79</sup>

Finalizando, volver a insistir en que todo gira en busca de la posibilidad del hombre ahistórico, no sólo la adecuación de los tres tipos de historia señalados en la *II Consideración Intempestiva*, es el salto, también psicológico, en el que el hombre volverá a encontrarse a sí mismo, necesariamente libre. La mirada al vacío, el horror, serán superados por la afirmación, por la auténtica voluntad de poder que sólo puede serlo con la tesis cosmológica del eterno retorno. A mi juicio, Nietzsche no resuelve este punto, por eso insiste e insiste en el hombre capaz de crear valores para que nuestra visión de lo histórico, envenenada fundamentalmente por el cristianismo, desaparezca de la consciencia colectiva; pero ante esto Nietzsche deberá cambiar la perspectiva del superhombre. El tema oculto es el problema de la historicidad del hombre, tal y como dice Fink, y es ese problema el que obliga al constante movimiento. La afirmación a la vida, el constante crear valores, el papel desestabilizante de la suerte, el instante sublime que desea su repetición, son las fuentes que llevarán al filósofo a la obra de arte, a lo máximo que puede darse el hombre a sí mismo.

“...sino para, más allá del espanto y la compasión, ser nosotros mismos el eterno placer del devenir.”<sup>80</sup>

### 5. Bibliografía.

Nietzsche, Friedrich; *El nacimiento de la tragedia*. traducción: Andrés Sánchez Pascual. Primera edición en LB, 1973, octava reimposición 1988. edita Alianza editorial. Madrid 1988.

*Aurora*. traducción: E. López Castellón. Edita M.E. Editores. Madrid, 1994.

*La Gaya Ciencia*. traducción: P. González Blanco. edita SARPE, cesión de José J. de Olañe-

<sup>77</sup> *Introducción a Nietzsche*. pág. 103.

<sup>78</sup> Miguel Morey; *Friedrich Nietzsche, una biografía*. pág. 96.

<sup>79</sup> CI, II, pág. 63.

<sup>80</sup> CI. pág 136.

ta, Barcelona, 1984.

*Así hablo Zaratustra*. traducción: A. Sánchez Pascual. Alianza editorial, Madrid, 1972

*Genealogía de la moral*. traducción al catalán: Joan Leita. Edita 62. Barcelona, 1995.

*Crepúsculo de los ídolos*. traducción: Andrés Sánchez Pascual. Primera edición en LB, 1973, Séptima edición 1984. Edita Alianza, Madrid, 1984.

*A los espíritus libres*. edita Mario Acosta editor, Barcelona, 1980.

*El Anticristo*. traducción Anselmo Sanjuán. edita M.S., Zaragoza, 1988.

*El libro del filósofo / Retórica y lenguaje*. tr. Ambrosio Berasain. edita Taurus, Madrid, 1974.

Andreas Salomé, Lou: *Nietzsche*. tr. Luis Pasamar. Primera edición 1978, cuarta edición 1986. Edita Zero, Madrid, 1986.

Bataille, Georges: *Sobre Nietzsche, voluntad de suerte*. tr. Fernando Savater. Edita Taurus, Madrid, 1972.

Colli, Giorgio: *El nacimiento de la filosofía*. tr. Carlos Manzano. Primera edición 1977, Cuarta ed. 1987. edita Tusquets. Barcelona, 1987.

*Después de Nietzsche*. edita Anagrama. Barcelona, 1978.

Deleuze, Gilles: *Nietzsche y la filosofía*. tr. Carmen Artal. primera ed. 1971, segunda 1986. ed. Anagrama. Barcelona, 1986.

Fink, Eugen: *La filosofía de Nietzsche*. tr. Andrés Sánchez Pascual. edita Alianza. Primera edición en AU, 1976. sexta reimpresión, 1984. Madrid, 1986.

Frenzel, Ivo: *Nietzsche*. tr. Pilar Blanco. prólogo M. Morey. Edita Salvat. Barcelona, 1984.

Morey, Miguel: *Friedrich Nietzsche, una biografía*. edita Archipiélago. Barcelona, 1993.

El joven Nietzsche y el filosofar. artículo en *La genealogía de la modernidad*. págs. 103-116.

Savater, Fernando: *Nihilismo y acción*. edita Taurus. Madrid, 1970.

Severino, Emanuele: *La filosofía contemporánea*. págs. 106-120. edita Ariel. Barcelona, 1987.

Vattimo, Gianni: *Introducción a Nietzsche*. tr. Jorge Binaghi. Ed. Península-62. Barcelona, 1987.

Rafael Haro Sancho  
rafharsas@yahoo.es

## EL OCASO DE LA IMAGINACION

Una aproximación etno-filosófica del miedo a los viajes.

Maximiliano Korstanje. Universidad de Palermo, Argentina

**Resumen:** En el siglo XXI, a pesar de los avances tecnológicos en materia de información y locomoción cada vez más personas sienten pánico y temores extremos a los viajes. El siguiente artículo intenta ser una meditación filosófica de las causas que subyacen tras ese problema. Se ha utilizado el método de exposición por autor en donde se realiza un resumen crítico de los aportes y limitaciones de cada uno en la materia. Desde una perspectiva sincrética, se considera al miedo a los viajes como causado por la pérdida de imaginación propia de la era capitalista, y cuyas dos máximas exponentes son la avidez de conocimiento y el amor romántico.

**Abstract:** In the XXI century, in spite of the technological advances regarding information and locomotion more and more people feel panic and extreme fears to the trips. The following article is aimed at a philosophical meditation of the causes which underlie after that problem. The exhibition method has been used by author where is carried out a critical summary of the contributions and limitations of each one in the matter. From a critic perspective, we consider the fear to trips is caused by the imagination declination in capitalism era, whose two maximum exponents are the avidity of knowledge and the romantic love respectively.

### **Introducción**

*“Las personas que empiezan despacio y que difícilmente se familiarizan con las cosas, tienen a veces la cualidad de la aceleración constante, de forma que nadie puede saber, en última instancia, donde las puede llevar la corriente”*<sup>1</sup>. Hermosa frase de F. Nietzsche que resume en parte el problema que se planteará en la siguiente meditación.

Los enfoques existentes sobre la filosofía del turismo descansan en tres elementos principales: el turista, su medio de locomoción y el anfitrión que lo recibe. La situación del fenómeno se funda sobre una de las necesidades humanas de evasión y descanso. La división del trabajo impone cierta disciplina de la cual el individuo busca desprenderse temporalmente: esas son las vacaciones, espacio mítico consagrado a la restitución<sup>2</sup>. El vacacionar turístico no implica quedarse a vivir en un lugar específico –aunque pueda suceder-, ese accionar se configura como un acción dialéctica de relación con ese otro –hombre o lugar- visitado. En consecuencia, el desplazamiento está condicionado por un estímulo o motivo que

---

1 Nietzsche, F. *El caminante y su sombra*. Madrid, M. E. Editores, 1994, pág. 164.

2 Guzmán, J. J. “Algo de Filosofía en torno al turismo”. *Gestión Turística*, número 1, volumen 1 Diciembre, 2007, pág. 72-87.

le da nacimiento. Por general, este es el interés del turista o viajero lo cual no es otra cosa mas que su visión del mundo. La experiencia turística puede comprenderse desde la visión del turista, en el ser turista y la relación construida con el sistema turístico<sup>3</sup>.

La pregunta que entonces subyace es: ¿por qué a pesar de los medios de locomoción disponible que unen ciudades en horas o minutos u otras comodidades en alojamiento, un grupo cada vez mayor de personas comienza a temer a los viajes?, ¿Qué aportes puede hacer la filosofía para entender este fenómeno?. Según estadísticas de fuentes no estatales –privadas- se estima que 40 millones de estadounidenses, de entre 18 a 54 años de edad, padecen algún tipo de trastorno de ansiedad entre los cuales se citan el pánico, las fobias y los trastornos obsesivos compulsivos o de estrés post-traumático. Con respecto a las fobias, la misma fuente considera que comienzan a manifestarse desde la niñez<sup>4</sup>. Según otras fuentes del Instituto Gubel de Investigación y Docencia, el 20% de los argentinos sufre algún tipo de fobia, número se cree que va en aumento<sup>5</sup>. ¿por qué las mujeres temen más que los hombres?, ¿cuál es la relación de la edad en este tema?.

Paradójicamente, la estigmatización y la culpa en los pacientes involucrados hacen muy difícil la construcción y manejo de estadísticas preparadas con fuentes censales primarias. En este contexto, el presente ensayo intenta llegar por medio del pensamiento teleológico a la comprensión del miedo o pánico a ciertos medios de locomoción como el auto, el tren o el avión entre otros. Para un correcto desarrollo del trabajo se ha escogido el método de contenido por autor, el cual primero permite analizar críticamente la exposición de los pensadores involucrados y luego se construye una perspectiva propia con los aportes que unos y otros hacen al respecto<sup>6</sup>.

### ***Una discusión inicial***

El mundo se encuentra en sus primeros años del tercer milenio frente a cambios repentinos y constantes. Desde este punto de vista, algunos autores como Aparicio presentan una gran incógnita: *“las primeras décadas del tercer milenio constituirán para la humanidad el paso a una nueva dimensión, a un nuevo orden, el ingreso a lo desconocido. Un obligado salto al vacío con grandes dudas respecto de si lo que vendrá será mejor o peor. Dos son las grandes diferencias de los procesos vividos con anterioridad. Cuantitativamente, la transformación que estamos empezando a transitar será obligadamente global. Nadie podrá sustraerse a sus*

3 Panosso Neto, A. “Filosofía del Turismo: una propuesta epistemológica”. Estudios y Perspectivas en Turismo, volumen 16, número 4, 2007, pág. 392.

4 Fuente: Medical Center of University of Chicago. Material extraído el 13-07-08 en <http://www.uchospitals.edu/online-library/content=S03846>.

5 Fuente: “Fobia Social: afecta al 20% de los argentinos y va en aumento”. Artículo escrito por Mariana Iglesias, Clarín. Extraído el 13-04-08 en <http://www.hipnosisnet.com.ar/fobia-social-problemas-tratamientos.htm>.

6 Cabe aclarar que cada uno de los autores discutidos trata temas diferentes en su esencia y desde su propia perspectiva; pero todos ellos tienen ejes teóricos compartidos relacionados al espacio, el tiempo, el desplazamiento y el miedo.

efectos. Cualitativamente implicará un cambio tan profundo que equivaldrá a todo lo culturalmente desarrollado por el hombre hasta la fecha”<sup>7</sup>. Citando al matrimonio Toffler, según el autor las civilizaciones se encuentran frente a una revolución genética cuya fuente de poder serán: la riqueza, la violencia y el conocimiento.

En su desarrollo posterior Aparicio se vuelca al papel durkheimiano de la anomia, y por ser un personaje también de fin de siglo no es extraño que el profesor de Burdeos, también se encontrara preocupado por el tema del cambio. El punto central, como se ha mencionado, en la discusión es el conocimiento y el desarrollo tecnológico del siglo que recién comienza<sup>8</sup>. Pero, el autor sugiere inicialmente tres ideas que son interesantes de discutir: a) la omnipresencia a nivel mundial del régimen capitalista y su dinámica “cosificadora”, b) el conocimiento puesto en manos del egoísmo, y c) el triunfo del materialismo, el hedonismo y el terrorismo (entre otros) como formas de hegemonía nivel mundial. Por último y en su exposición, el autor llama a retornar a los viejos valores los cuales (de alguna u otra manera que no específica) ayudarían a humanizar a la civilización occidental y cristiana<sup>9</sup>.

El texto de referencia tiene algunas cuestiones que deben ser discutidas, como por ejemplo su evidente posición hacia el futuro y su preferencia. En efecto, si la proyección intenta partir de un presente para llegar a inferir en un futuro, la prospectiva viene del futuro a modificar los datos del presente. Un futuro deseable implica, entonces, toda una serie de prácticas acorde para alcanzarlo, algo similar a las estructuras míticas de origen escatológico. Esta tendencia, en filosofía corre el riesgo de anteponer ante los otros las explicaciones de un problema a las cuales no se arriba por medio del pensamiento, sino del deseo. Como acertadamente lo explica Berbeglia cuando señala “*si hay una constante en la historia intelectual de los últimos cien años ella tantea la forma de una pregunta que inquiere acerca del futuro, hasta el extremo de que esa constante ha hecho nacer incluso un género literario, el de la ciencia ficción, en la mayoría de cuyos cuentos y novelas se privilegian los análisis del porvenir, lejano o inmediato*”<sup>10</sup>.

Sin embargo, el trabajo de Aparicio presenta varios aspectos que ameritan continuar siendo desarrollados. Por lo expuesto, se analizará filosóficamente el rol que

---

7 Aparicio, J. E. “El desconcierto frente al umbral de un nuevo orden”. Revista *Documenta Laboris*. IV Jornadas de Psicología Social, 10, 2005, Univ. Argentina John F. Kennedy. Pág. 10.

8 Entre otras cosas, también puede observarse el mismo sentimiento en Freud, otro personaje de fin de siglo. Véase *El Malestar de la Cultura*.

9 Como crítica subyacente al texto de referencia, cabe mencionar que no existe un desarrollo filosófico previo que explique realmente como el conocimiento, la tecnología y el egoísmo se conjugan o se conjugarán en el nuevo milenio. La filosofía no es un arte de adivinación sugirió Hegel cuando le preguntaron sobre el futuro de los Estados Unidos. Quizás, por demasiado escatológica la reflexión de Aparicio no pueda ser discutida como una meditación filosófica pero aporta elementos que son interesantes de analizar.

10 Berbeglia, C. E. “Futurología científica o esperanza emotiva”. Revista *Documenta Laboris*. IV Jornadas de Psicología Social, 10, 2005, Univ. Argentina John F. Kennedy. Pág. 22.

el conocimiento, el capitalismo y el hedonismo ejercen con respecto al miedo a viajar.

***Immanuel Kant. El conocimiento y lo sublime terrorífico.***

Uno de los aportes de la filosofía kantiana al tema del conocimiento es su clasificación en *puro y empírico*. En efecto, el conocimiento puro es independiente de la experiencia y se da a priori, podemos pensar en un destino sin comprobación y sin ningún tipo de experiencia previa con él mismo. Por el contrario, el empírico se encuentra atado a la experiencia. Para Kant, tanto los pensamientos puros como empírico son necesarios dando como resultado los juicios analíticos y sintéticos. Al igual que el caso anterior, el juicio analítico es construido por medio de la razón a priori, por ejemplo cuando decimos que 1 más 1 es dos, mientras que el juicio sintético es producto de la percepción y en consecuencia es factible de error.

Para el autor, existen dos categorías en su *tesis de la representación*: por un lado, están las intuiciones que muy bien pueden definirse como los objetos que me son dados singulares e inmediatamente; por el otro se encuentran los conceptos los cuales son representaciones generales referenciales mediatas. A diferencia de los lógicos, Kant sostiene que todo análisis es intuitivo y conceptual a la vez. En cierto punto, los objetos no son presentados y somos nosotros seres simbólicos los que a través de la intuición los explicamos.

En cuanto al espacio Kant explica que éste debe ser considerado como intuición a priori debido a que por externo sólo nos es dado; así "*el espacio es una representación necesaria, a priori, que está a la base de todas las instituciones externas. No podemos nunca representarnos que no haya espacio, aunque podemos pensar muy bien que no se encuentren en él objetos algunos*"<sup>11</sup>. Por el contrario, la representación del tiempo debe ser comprendida como interna al sujeto, entonces por tal experimentado a posteriori. El tiempo adquiere sentido sólo dentro del sujeto y una vez salido de él no significa nada. Su validez filosófica es con acuerdo a los fenómenos. Siguiendo esta explicación, el tiempo, tampoco es un concepto empírico derivado de la experiencia. Por ende, no existe como determinación objetiva.

Todos los objetos en el mundo podrían desaparecer inmediatamente pero no el tiempo. Según esta tesis, el cambio está contenido en tiempo y espacio (lo cual es analíticamente correcto), por ejemplo un turista no puede comenzar sus vacaciones antes de que lleguen (sus vacaciones). En analogía, las decisiones internas son posibles gracias a las nociones de perspectiva del tiempo y del espacio. No obstante, ¿cuál es la influencia del tiempo en el deseo de viajar y cómo ha de fluctuar ese deseo en la extensión del tiempo?. Kant va a poder resolver esto (recién) en las tres analogías de la percepción con respecto a la sustancia: a) *permanencia*, b) *sucesión* y c) *simultaneidad*.

La analogía de la *permanencia* de la sustancia consiste en considerar a todos los fenómenos en el tiempo. Pero, éste último como tal no puede ser percibido. Por

---

11 Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004, Pág. 52.



consiguiente, la percepción del tiempo se halla dentro del objeto (sustancia). Esto explica que todo cambio es percibido en *aprehensión*. La segunda analogía, la de *sucesión* se comprende la variación de los fenómenos según la percepción. Kant introduce a la imaginación como el elemento que articula el tiempo y la percepción subjetiva y así explica las razones por las cuales el deseo experimenta fluctuaciones en cuanto a su intensidad y el momento del viaje<sup>12</sup>. Como advierte M. Korstanje “*Si a 2 días de Navidad me pregunto ¿tengo ganas de viajar?, la intensidad de ese deseo haya variado en comparación con la misma pregunta 40 días antes de esa fecha. En este sentido, el tiempo contiene la imaginación*”<sup>13</sup>. La tercer analogía, es la simultaneidad y se expresa sobre la intuición empírica en ejemplos como la música o los paisajes; una melodía o un paisaje es una suma de componentes que aislados no tienen más sentido que un ruido o un accidente geográfico, pero es la simultaneidad la que da sentido a la concatenación de todos o componentes que hacen a la belleza de un paisaje. ¿Cuáles son los aportes de Kant en relación al miedo a los viajes?.

Acorde a la pregunta planteada se puede afirmar que Kant va a abordar la influencia del miedo al espacio recién en otra obra titulada *Lo bello y lo sublime*. En esa obra, de una innegable calidad, el filósofo alemán afirma que toda sensibilidad adquiere un carácter subjetivo, simplemente debido a que cada uno tiene su propia visión del mundo y de las cosas puestas en él. Para el caso de la belleza, sólo ésta se produce cuando se está frente a un objeto que causa alegría mientras que la sublimidad se experimenta cuando junto a esa atracción surge también un sentimiento de terror; tanto que “*la emoción es en ambos agradable, pero en muy diferente modo*”<sup>14</sup>.

Por otro lado, existen grados de lo sublime acorde a la conmoción que causa el sentimiento en nosotros: a) lo sublime terrorífico, b) lo noble y, c) lo magnífico. Los grandes desiertos o paisajes desolados son (a menudo) causa de leyendas terroríficas, nos apabullan, nos da terror pensar quedarnos solos y aislados en esos parajes. En parte, lo bello puede ser pequeño mientras que lo sublime encierra cierta magnificencia. En uno de sus pasajes, Kant señala “*lo sublime ha de ser siempre grande; lo bello puede ser también pequeño. Lo sublime ha de ser sencillo; lo bello puede estar engalanado. Una gran altura es tan sublime como una profundidad; pero a esta acompaña una sensación de estremecimiento y a aquella una de asombro; la primera sensación es sublime terrorífica, y la segunda noble. La vista de las pirámides egipcias impresiona, según Halmquist refiere, mucho más de lo que por cualquier descripción podemos representarnos; pero su arquitectura es sencilla y noble*”<sup>15</sup>.

---

12 Op. Cit. Pág. 160.

13 Korstanje, M. “Filosofía del Desplazamiento: un enfoque comparativo entre la lógica formal y la crítica de la razón pura en Kant”. Material en prensa revista Dilema (Diciembre). Volumen XII, número 2, 2008.

14 Kant, I. *Lo Bello y lo sublime: metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Ediciones del Libertador, 2007, pág. 10.

15 Op. Cit. Pág. 11.

En el desarrollo de su obra, Kant establece un vínculo entre la belleza y los *temperamentos* (personalidades) humanos, conservando aspectos inherentes a su filosofía moral pero mezclados a preceptos y silogismos estéticos. Su amplitud de conceptos se orienta a la construcción de una teoría universal sobre la belleza, la magnificencia y su vínculo en las relaciones humanas; de ahí que Kant no se contente exclusivamente con un análisis exhaustivo pero focalizado sobre la estética sino que infiera cierta amplitud y aplicabilidad general en su teoría. Sobre eso, basamos nuestra crítica a la obra de Kant aun cuando nos aporta elementos teóricos que son de suma utilidad para la construcción de nuestro objeto de estudio; el temor a los viajes debería ser comprendido como una forma de lo *sublime terrorífico*, del desamparo experimentado por determinado sentimiento de estar en el mundo; cuando el sujeto siente que el mundo es demasiado grande, es posible que se asuste y se recluya sobre lo ya conocido o en el declinar de la imaginación.

### **Jorge Santayana. La filosofía del viaje.**

El filósofo español Jorge Santayana escribe este ensayo aproximadamente por 1912 para –según sus instrucciones– ser publicado “después de su muerte”. El mismo comienza con una pregunta: “¿ha reflexionado alguien jamás acerca de la filosofía del viaje?. Pudiera valer la pena”<sup>16</sup>. Así, el autor comienza su ensayo haciendo referencia a la creencia aristotélica sobre los vegetales y su relación con el suelo. Por el contrario, el hombre al igual que los animales posee movilidad y traslación. A diferencia de los vegetales, los animales pueden migrar y desplazarse de un lado hacia otro en busca de alimentos. Pasar de vegetal a lo animal es completísima revolución. Todo queda literalmente vuelto al revés, los vegetales no anhelan y no persiguen.

Al respecto, Santayana escribe “*ser sensible a las cosas lejanas, aunque acontezca, de nada sirve y nada significa en tanto que no haya órganos para soslayar o dar caza a tales cosas antes de que el organismo las absorba, y por tanto es la posibilidad de viajar lo que da significado a las imágenes de los ojos y la mente que, de otra forma, serían meras sensaciones y un estado mortecino del propio ser. Al tentar al animal a que se mueva, estas imágenes se convierten en vaticinios de algo ulterior, en algo que capturar y que gozar. Afilan su atención y lo llevan a imaginar otros aspectos que la misma cosa quizá se atreva a tomar. Por ello, en lugar de decir que el hecho de poseer manos ha dado al hombre superioridad, sería más agudo decir que el hombre y los demás animales deben su inteligencia a sus pies*”<sup>17</sup>.

Según el filósofo español, el animal y el hombre persiguen lo “pintoresco” y en esa acción se encuentra el motivo último de cualquier viaje siendo su más trágica expresión la migración. En su escrito recorre toda una tipología de los diferentes viajeros y los motivos que marcan su travesía y su trajinar. Como inmigrante en una tierra extraña, Santayana se extiende sobre el problema de aquellos que

16 Santayana, J. “Filosofía del viaje”. A Parte Rei, número 15 (Mayo), 2001, pág. 1.

17 Op. Cit. Pág. 2

deben viajar para adaptarse a nuevas costumbres. El inmigrante busca nuevas tierras siente repulsión por el lugar en que nació y la contempla como algo negativo; a su vez pone en contraste un ideal donde se despoja de todos sus males y a donde se moviliza. En el país extranjero, se enfrenta con un nuevo idioma, costumbres e ideas que toma como propias pero las cuales casi nunca podrá incorporar en su totalidad, “el exiliado para ser feliz debe nacer de nuevo”<sup>18</sup>. Pero el caso del explorador parece diferente. El explorador busca nuevas tierras para apropiarse y conquistarlas. Si siente curiosidad y aún en su necesidad científica de descripción tiene deseos de apropiación. El vagabundo por el contrario, camina al azar y sus descubrimientos serán producto del mismo. El vagabundo tiene la tendencia de engañarse a sí mismo, escapándose de todos lados para no encontrarse. Su predisposición a la no adaptación lo empuja a estar yéndose de todos lados. Por último, Santayana se refiere al turista como aquel sediento de hechos y bellezas de mente abierta y curiosidad “amable”.

La mente humana adquiere conocimiento por medio de los viajes, y la falta de lo extranjero. Al respecto, el autor afirma “no creo que la frivolidad, la disipación de la mente y el disgusto por el propio lugar de nacimiento, o la imitación de los modales y las artes extranjeros sean enfermedades graves: matan pero no matan a nadie que merezca salvación”<sup>19</sup>. Esta frase no es un rasgo de etnocentrismo, sino todo lo contrario un ensayo de complementariedad humana. Un hombre que viaja y aprende de otras culturas, valora la propia suya y honra su lugar de nacimiento. Así, “un hombre conocedor del mundo no puede desearlo; y si no estuviera satisfecho de lo que de él le ha correspondido (que, después de todo, incluye ese conocimiento salvador), poco respeto mostraría por todas esas perfecciones extranjeras que dice admirar. Todas son locales, todas finitas, y ninguna puede ser sino lo que le acontece ser; y si tal limitación y semejante arbitrariedad fueren allí bellas, el viajero no tendrá sino que buscar en lo hondo el principio de la propia vida”<sup>20</sup>.

Ahora bien, si se analiza atentamente la meditación de Santayana se observa que a diferencia de otros autores, posee una visión positiva del turista. Si en Augé (como se verá a continuación) el viaje turístico será considerado un producto de la sobre-modernidad y de la falta de vínculo, en Santayana el turista es aquel que se traslada de lo acostumbrado hacia lo extraño, y ello es sabio ya que destruye los prejuicios y conserva “ágil la mente”. En el recuerdo de aquello que nos ha sido nuevo, y a diferencia del emigrante, el turista valora su propia tierra y costumbres. En la satisfacción de conocer el mundo no hay ambición, ni mucho menos deseo de conquista, sino aceptación del “otro” diferente. En este sentido, el viajero y el turista –aun con sus limitaciones- adquieren una dimensión positiva y emancipadora en la meditación de Jorge Santayana. Si se sigue esta forma de análisis, el conocimiento elimina la posibilidad y la presencia del temor. Este a su vez, está más presente en el ansia de posesión y en aquel que no aprecia su propia tierra.

Como acertadamente sostuvo Derrida, el extranjero está sometido a las reglas de

---

18 Op. Cit. Pág. 3.

19 Op. Cit. Pág. 5.

20 Op. Cit. Pág. 5.

la hospitalidad pero éstas no aplican sin un patrimonio y lugar de origen definidos. Nadie aloja en su hogar a un completo desconocido, sin identidad, o sin referencias de un pasado<sup>21</sup>. Pero no todo conocimiento alcanza sabiduría, y en aquel que vaga sin rumbo (vagabundo) no hay placer, ni satisfacción. Es posible que el conocimiento (superficial) genere el efecto inverso y genere temor en el vagabundo. Ese temor que todo el tiempo lo obliga a seguir en viaje. ¿Cuál es la posición de M. Augé al respecto?

### **Marc Augé. *El desplazamiento y la creación de lugar***

El término no lugares fue acuñado por el etnólogo y filósofo francés Marc Augé. En el año 1992 escribió *Non-lieux. Introduction a une antropología de la submodernité*, cuya edición en español se tradujo como *Los No Lugares, espacios de anonimato*. Para el autor “si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar”<sup>22</sup>. La tesis central de Augé, es que los no lugares surgen como espacios de anonimato producto de los viajes modernos en donde no hay identidad ni conocimiento del otro. Si el lugar es hogar antropológico como espacio productor de identidad, entonces un “no lugar” reconvierte la territorialidad. En palabras del propio autor, después de definir un “no lugar” como un espacio de no identidad, dice “la hipótesis aquí defendida es que la sobremodernidad es productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos y que, contrariamente a la modernidad baudelairiana, no integran los lugares antiguos”.<sup>23</sup>

Entre los elementos analíticos que forman un no lugar se encuentran: a) una saturación de sentido de hechos presentes producto de la sobre-modernidad, b) la superabundancia espacial del presente, producida por los medios de transporte y la comunicación, c) la exacerbación del ego provocado por el universo de la territorialidad. En resumen, la condensación de presente olvida la historia, los lazos sociales y propia identidad del viajero quien a su vez, se convierte en un portador de la sobremodernidad. El anonimato, de aquellos quienes transitan por un no lugar que puede ser una ruta, un aeropuerto o una Terminal de buses, desarticulan los procesos de vínculo con el territorio. En este contexto, las fobias y los temores a viajar no serían otra cosa más que reacciones equilibrantes por el exceso de anonimato.

No obstante, la postura y el desarrollo del autor parecen insuficientes en cierto sentido por tres motivos principales. En primer lugar, su retórica y su método hacen en ciertos párrafos al texto sumamente ambiguo y confuso. Segundo, el autor no puede precisar cuales son las causas que generan un no lugar como así tampoco los contextos específicos por los cuales un lugar se convierte en un no lugar. Por último, si se parte del supuesto inicial que existen ciertos procesos

<sup>21</sup> Derrida, J. *La Hospitalidad*: Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2006, Pág. 63

<sup>22</sup> Augé, M. *Los no lugares: espacios de anonimato*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1996, pág. 83.

<sup>23</sup> Op. Cit. Pág. 83.

macro-estructurales generadores de no lugares como ser la sobre modernidad y los viajes, no queda del todo claro cual es el papel subjetivo del hombre en ese proceso. Si un lugar, puede ser convertido o reconvertido en no lugar por la interpretación del sentido de ese tiempo y espacio, entonces como explicar aquellos procesos donde se produce el efecto contrario: las muertes en las rutas que construyen sentido para los deudos, las huelgas laborales en las terminales aeroportuarias, el recuerdo de un inmigrante que retorna después de muchos años, y el festejo de miles de personas tras un triunfo deportivo (entre otros muchos)<sup>24</sup>. Sobre este último punto, Augé se va a referir en *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* cuando sugiere, “lo que para algunos es un lugar, puede ser un no lugar para otros y viceversa. Un aeropuerto, por ejemplo, no tiene la misma condición a los ojos del pasajero que ocasionalmente pasa por él y a los ojos de aquel que trabaja en ese lugar todos los días”.<sup>25</sup>

### ***El mundo contemporáneo***

El autor considera que tanto el territorio como las construcciones simbólicas alrededor de éste forjan la identidad de grupo; así “*el espacio de la antropología es necesariamente histórico, puesto que se trata precisamente de un espacio cargado de sentido por grupos humanos, en otras palabras, se trata de un espacio simbolizado. Esta simbolización, que es lo propio de todas las sociedades humanas, apunta a hacer legible a todos aquellos que frecuentan el mismo espacio cierta cantidad de esquemas organizadores, de puntos de referencias ideológicos e intelectuales que ordenan lo social. Estos temas principales son tres: la identidad, la relación y, precisamente la historia*”<sup>26</sup>.

Pero, ¿cual es la acción de la historia en ese proceso?. Específicamente, Augé divide la historia como forma de registro de los hechos empíricos pasados de la historia experimentada y rememorada simbólicamente, cuya construcción persigue las dinámicas propias del grupo. En toda sociedad coexiste un movimiento tendiente a “la historia pasada” preocupado por la tradición y otro a “la historia futura” orientado hacia lo que va a venir. En este contexto, la modernidad actúa reduciendo las lejanías, los espacios y modificando las formas de alteridad. El otro, ya no es un ser “lejano, exótico y diferente”, sino que se encuentra -real o imaginariamente- cercano integrado a un mundo más amplio. En este sentido, el autor sugiere “*el otro, sin los prestigios del exotismo, es sencillamente el extranjero, a menudo temido, menos porque es diferente que porque está demasiado cerca de uno*”.<sup>27</sup>

Por otro lado, la (post)modernidad “crea pasado inmediato” en forma desenfrenada; en otras palabras, todos los días se viven acontecimientos pasados e históricos

---

24 Korstanje, M. “El Viaje: una crítica al concepto de no lugares”. *Atenea Digital*, 10 (Otoño), págs. 211-238.

25 Op. Cit. Pág. 147.

26 Augé, M. *Hacia Una Antropología de los Mundos contemporáneos*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998, pág. 15

27 Op. Cit. Pág. 25.

que desdibujan la línea divisoria entre actualidad e historia. El constante pasado inmediato, genera modificaciones en las formas de concebir la alteridad y la territorialidad. Pero, ¿por qué el acercamiento debería generar miedo?

El vínculo o la relación es el criterio por el cual Augé define un lugar de aquello que no lo es. El autor considera dos ejes analíticos en cuanto a las representaciones de la modernidad: a) el binomio lugar y no lugar, y b) modernidad y sobre-modernidad. En este sentido, un espacio empírico puede ser comprendido como un “no lugar” cuando carece de vínculo e historia común. Por tanto, el traspaso de uno a otro estará marcado por la simbolización subjetiva. *La sobre-modernidad* se distingue de la modernidad por tres factores claves: una aceleración de los hechos históricos (condensación de presente), un encogimiento del espacio y una individualización de las referencias comunes. Ello conlleva a una pérdida del vínculo y en consecuencia en un sentimiento generalizado de angustia y el miedo.

Las grandes ciudades están experimentando en sus centros una gran saturación de imágenes lo cual atrae a miles de viajeros y turistas por medio del espectáculo; pero por otro lado, este proceso despersonaliza las relaciones territoriales e históricas entre los actores. En los espacios urbanos predominan el consumo, las imágenes, las redes de información, medios de difusión, y la escenificación del mundo en detrimento de las relaciones humanas y la tradición. En parte, el acercamiento despersonalizado es el que genera temor. En otras palabras, el extranjero se acerca no como invitado sino como personaje anónimo. La modernidad ha encontrado una crisis de sentido que no es otra cosa que una crisis de alteridad. Hoy la identidad se impone a la alteridad. “*El endurecimiento de las categorías hombres/mujeres o nacionales/inmigrantes en una serie de países y fenómenos presentados a veces exageradamente como fenómenos de resurgimiento o de retorno (resurgimiento de los nacionalismos, retorno de lo religioso) atestiguan más bien el predominio de la lógica de la identidad sobre la lógica de la alteridad*”<sup>28</sup>. Por lo tanto, en la imposibilidad de concebir al otro como tal, se lo ha extranjerizado (extrañado).

### ***El turismo como objeto de crítica***

Pero ¿qué relación tiene ese malestar al viaje?, ¿es el miedo al viaje un fenómeno derivado de la sobre-modernidad?. Marc Augé, no va a responder a esas cuestiones sino en la tercera de sus obras analizadas, titulada *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes* en la cual despliega toda su capacidad y argumentación retórica. Entonces, Augé dirige su crítica hacia las “formas estereotipadas” de viaje que genera el turismo, ficcionalizando el mundo y creando personas en espectáculos. En este sentido, “*el viaje imposible es ese viaje que nunca haremos más. Ese viaje que habría podido hacernos descubrir nuevos paisajes y nuevos hombres, que habría podido abrirnos el espacio a nuevos encuentros*”<sup>29</sup>. En efecto, las compañías turísticas “cuadriculan la tierra”, creando diversos recorridos,

---

28 Op. Cit. Pág. 87.

29 Augé, M. *El viaje imposible: el turismo y sus imágenes*. Barcelona, Editorial Gedisa, 1998, pág. 15.

formas de estadias en espacios reservados para el no contacto. Las agencias de viajes son (según Augé) *“las primeras responsables de convertir a unos en espectadores y a otros en espectáculos. Quienes se equivocan de papel, como es sabido, se ven prontamente estigmatizados y si es posible se los envía de vuelta en charters a sus lugares de origen”*<sup>30</sup>.

En este sentido, el autor sugiere que es menester volver a aprender a viajar, para poder aprender a ver nuevamente; ¿ello implica que viajamos ciegos?. Claro que una cosa es realmente viajar y otra hacer turismo, escribe el mismo Augé, pero esta no parece ser la cuestión central sino comprender la relación que existe (si es que existe) entre el miedo y el viaje?, o ¿es el miedo un resultado de la ficcionalización embriagante producida por el turismo moderno?. Nuevamente, Augé sugiere que el turismo crea sobre-realidades producidas por la ficcionalización; este espectáculo que pone cualquier realidad lista para ser observada sin más esfuerzo que sólo mirar un folleto o una pantalla, crea visiones “instantáneas”; en analogía con Disneylandia, el turismo permite visitar lo “no existente”<sup>31</sup>.

La accesibilidad a los destinos turísticos, como ser una playa, está supeditada a las diferencias y desigualdades propias de la sociedad; pero en esos escenarios la imaginación y la memoria se funden bajo ciertos recuerdos en donde uno pasa el tiempo, y el tiempo transcurrido sólo se recupera allí<sup>32</sup>. En los pasajes sucesivos, el autor advierte *“hubo un tiempo en el que lo real se distinguía claramente de la ficción, un tiempo en el que se podía infundir miedo contando historias aun sabiendo que uno las inventaba, un tiempo en el que iba a uno a lugares especiales y bien delimitados (parques de atracciones, ferias, teatros, cinematógrafos) en los que la ficción copiaba a la realidad. En nuestros días, insensiblemente, se está produciendo lo inverso: lo real copia a la ficción. El menor monumento de la más pequeña aldea se ilumina para parecer una escenografía”*<sup>33</sup>.

¿Que factores coadyuvan en la formación de estas escenificaciones?. La respuesta del autor a esta pregunta es, el primero de ellos es el turismo, seguido del crecimiento de las imágenes, la ecología, la lucha de clases y la demografía entre otros. La privacidad está puesta al servicio del no conflicto, o mejor dicho, al de la segregación entre los diferentes grupos: los ricos viven en sus residencias, alejados de los pobres; los ancianos reclusos a geriátricos aislados de sus familias, etc. Los centros turísticos (ficcionalizados) serán el futuro del mundo real. En esta tesis, Augé invierte (quizás en concordancia con Séneca) el sentido del verdadero viaje, del viaje turístico continuo. Si la modernidad creaba sentido de pertenencia, y el viaje adquiría un sentido relacional entre los hombres; el turismo y la sobre-modernidad se recluyen sobre lo falso. Por tanto, se comprende al turismo como un proceso de ficcionalización del viaje (auténtico) y de la creación de “otredad”. Siguiendo esta línea de pensamiento, no existe miedo a los viajes sino sólo a los desplazamientos o al turismo. En consecuencia, el recluso descansa sobre el

---

30 Op. Cit. Pag. 16.

31 Op. Cit. Pág. 31.

32 Op. Cit. Pág. 43.

33 Op. Cit. Pág. 57-58.

firme suelo de lo real y todo viaje implica un miedo natural. Las representaciones orquestadas permiten desligarse del miedo al otro, que no es más que el miedo a viajar. El turista encarna ese otro ficcionalizado, representado estereotípicamente mientras que el inmigrante golpea la puerta de la realidad como otro cercano no contemplado por la sobre-modernidad.

Tanto en la descripción de los no lugares, como en el Viaje Imposible, el autor relata su impresión de lo aparente, de aquello precisamente que sus ojos captan. Se trata de “una ideología de la mirada” (en sus propios términos) que llega al conocimiento por todos los órganos sensitivos (experiencia). Por tanto, su interpretación no se refiere tanto al objeto en sí, sino a una prolongación de su propia experiencia o a lo que Kant llamará juicio sintético<sup>34</sup>. Filosóficamente, esta postura puede ser considerada como hermenéutica (como interpretación del contexto). No obstante, la construcción de Augé con respecto al viaje y al turismo requiere también ser sometida ante los ojos de la crítica por varios motivos que se exponen a continuación. Más específicamente, existe una confusión entre lo aparente y lo subyacente. La tendencia del autor a considerar lo aparente como subyacente y viceversa, no permite una clara lectura del problema. Además, no queda claro el motivo por el cual la “sobresaturación de imagen” debe influir sobre los individuos disminuyendo sus vínculos relacionales, o mejor dicho, como la imagen desdibuja la historia y la memoria.

En el sentido expuesto, la hermenéutica se establece como una herramienta o una técnica de conocimiento filosófico (explicación sobre el como) pero no postula ni invierte la naturaleza propia del mismo (explicación sobre el que). El viaje es viaje, la imagen es imagen y el sueño es sueño para la hermenéutica. Como acertadamente, criticara H. Belting en su trabajo sobre la imagen, “*la producción de lo imaginario está supeditada a un proceso social, por ello la ficción no ocupa necesariamente el lugar de lo imaginario. El propio Augé, quien afirma esto, tiene que admitir que una imagen no puede ser otra cosa que una imagen. El poder que recibe vive únicamente del poder que nosotros el otorgamos. Este nosotros, sin embargo, no es en modo alguno tan anónimo como para que el yo se extinga de él*”<sup>35</sup>.

El autor sugiere a Augé, que la virtualidad de una imagen no depende del anonimato ni del vínculo, sino del sentido social puesto sobre el objeto. De todos modos, el abordaje de Marc Augé (a pesar de su carácter algo profético y futurista) algo ha dejado como aporte en la relación de la imagen con el viaje. En otras palabras, el poder de la imagen para confeccionar los escenarios imaginativos en los que el yo estará inserto durante el viaje (predisposición). Al imaginar el nuevo destino, se ponen en juego construcciones pictóricas y semánticas previas provenientes de la literatura, el cine, la imagen, y los medios masivos de comunicación entre otros tantos. En realidad, no significa que el turismo genere ficcionalización del mundo y falta de relación, sino que su inicio (turismo) coincide con una construcción real o falsa puesta de antemano. ¿Aclara P. Virilio las dudas que deja la

---

34 Kant, I. *Crítica de la razón Pura*. Buenos Aires, Ediciones del Libertador, 2004.

35 Belting, H. *Antropología de la Imagen*. Buenos Aires, editorial Katz, 2007, Pág. 102



lectura de los trabajos de M. Augé?

**Paul Virilio. *El motor de la imagen***

Al igual que M. Augé, Virilio está concentrado en analizar el papel de la imagen en la modernidad y como esta afecta, de alguna u otra manera, la vida cotidiana de los hombres. Aun cuando ambos partan de análoga preocupación, diferentes serán sus correspondientes desarrollos en cuanto a la causa del problema sobre el cual meditan. En el siguiente apartado se discuten críticamente dos de los trabajos de P. Virilio, *el Arte del Motor* dedicado en primera instancia al análisis de la imagen y de los medios tecnológicos en el mundo moderno y *Ciudad Pánico*, obra la cual se refiere a la fractura del mundo luego del atentado al World Trade Center en 2001 en conjunción al afloramiento de los miedos urbanos.

En consecuencia, en *El Arte del motor*, Virilio sostiene que los medios masivos de comunicación industriales ejercen un poder sobre la población en general que raramente puede ser controlado. Cualquier intento por censurar la información transmitida por estos medios es vano, como así también las omisiones en las cuales estas grandes cadenas comerciales caen para modelar la opinión pública acorde a sus intereses. En uno de sus párrafos el autor dice “*cuando la cuestión no consiste tanto en saber a qué distancia se encuentra la realidad transmitida, sino a qué velocidad viene a mostrarse su imagen sobre nuestras pantallas, es posible preguntarse, en efecto, si los medios industriales no alcanzaron un umbral de tolerancia que sería menos deontológico que etológico*”<sup>36</sup>. En efecto, el autor reconoce en el hombre una capacidad natural para comunicarse con otros, como así también una habilidad para adaptarse y sobrevivir a su entorno. La distinción entre lo que creemos real de aquello que no lo es, implica la acción de ponerse en lugar del otro; esta proximidad audiovisual une a los hombres dentro de un mismo territorio, con signos compartidos y experiencias comunes. Pero, la mediatización de la imagen a través de las cadenas de consumo industriales produce el efecto inverso, masifican la heterogeneidad en cuanto a un solo espectador; sin ir más lejos, en el teatro comenta el autor, cada espectador ve su propia obra mientras que en el cine todos ven e interpretan lo mismo.

En consecuencia, para Virilio no puede hablarse de información sino de complejo informacional. Estas constantes sobrecargas de virtualidad generan en el hombre soledad, reclusión y malestar. El acercamiento de las distancias y la revelación del secreto, inventan a un otro enemigo. La naturalización de lo real y su imposición crean hegemonía y control; pero, ¿porqué afirmar que demonizan al otro?, o ¿no debería generar un efecto contrario?.

Al respecto, y aunque al igual que Augé, Virilio no puede responder a esa cuestión en forma específica. El autor entonces advierte “*con la aceleración ya no hay el aquí y el allá, sólo confusión mental de lo cercano y lo lejano, el presente y el futuro, lo real y lo irreal, mezcla de la historia, las historias y la utopía alucinante*

---

36 Virilio, P. *El Arte del Motor: aceleración y realidad*. Buenos Aires, ediciones el Manantial, 1996, Pág. 17.

de las técnicas de comunicación”<sup>37</sup>. Luego explica, si la distancia conserva la historia y las costumbres, es decir, los pueblos más lejanos aún se parecen más extraños y “congelados en el tiempo”, entonces el acercamiento hará que los hombres se crean más contemporáneos que ciudadanos. Las gacetas y los diarios íntimos de viajes han dado lugar los periódicos y cadenas informativas; de la crónica privada se ha pasado la publicación masiva. A la vez que se tecnologizan y aceleran los tiempos de las publicaciones también lo hacen los transportes y la forma de viajar; por lo tanto, en Virilio desplazamiento espacial y transmisión informacional son anverso y reverso de un mismo problema.

¿Es el acercamiento geográfico y psíquico una forma de declinar la imaginación?. En efecto, si lo es; y entonces Virilio afirma “*la prensa ejercerá así un control casi absoluto sobre la industria del libro, tendrá sobre las artes, las letras, el pensamiento, una influencia que ningún príncipe ... se ha atrevido a pretender hasta entonces, escribiría Luis Veuillot, quien afirmaba que las revistas terminarían por matar al libro. No serán las revistas o los premios literarios amañados los que lo matarán, y la literatura de las grandes distancias se agotó al mismo tiempo que las distancias geográficas, con el efecto de empequeñecimiento provocado por la aceleración de las técnicas de transmisión y transporte*”<sup>38</sup>. Pero Virilio refuerza la apuesta y entabla una relación entre información, transportes y la guerra. Esta última, ha dado como resultado el surgimiento de la información sistematizada, como también las nuevas innovaciones en materia de transporte. Asimismo, el ejército debe responder por sus actos en la guerra pero al igual que los medios nunca lo hacen. En sí, todo movimiento implica una ceguera temporaria. El mundo que miramos, está pasando y en el desplazamiento, o mejor dicho en la aceleración del mismo, se pierde la mirada. Esta forma de relacionar aceleración y observación une (parcialmente) el pensamiento de Virilio al de Augé.

Sin embargo, Virilio se encuentra interesado en un desarrollo diferente y enfoca sus esfuerzos en el papel de la maquina como forma artística. La velocidad es puesta al servicio de quien puede pagarla, hoy día los viajeros de primera clase conectan dos ciudades en tres horas mientras los de tercera hacen el mismo trayecto en seis. Los inicios de la era industrial trajeron para los hombres un exceso de trabajo y una disminución de su tiempo, como también una gran mortalidad por los esfuerzos físicos diarios. “*El advenimiento del motor, al permitir a la mayor cantidad de personas tener una vida más larga, creo una nueva aprehensión del tiempo, la de un exceso de tiempo ligado a una menor cantidad de movimientos del cuerpo pesado y a la naturaleza diferente de sus rendimientos motores, cierta ociosidad que al relativizar nuestras acciones relativizaba también nuestros pensamientos*”<sup>39</sup>. Los progresos en materia de comunicación verbal, audiovisual y física transformaron la forma de comprender el desplazamiento. Ya no existe la idea de un *aquí* para un *allí*, sino de un *ser ahí* y un *no ser ahí*. Las incomodidades del viaje de hace siglos, se transforman en una gradual pérdida de sensaciones; hoy día una película (generalmente de moda) reemplaza el tránsito y las

---

37 Op. Cit. Pág. 45.

38 Op. Cit. Pág. 57.

39 Op. Cit. Pág. 92.

sensaciones que se pueden experimentar por parte del viajero. El hombre continúa viajando por medio de la mirada, pero ese paisaje es puesto a voluntad por un motor virtual. Asimismo como en Augé, Virilio está convencido que el turismo también es una puesta en escena que incurre en la deslocalización de lo local pero con un interés de dominio: “*el actual turismo internacional renueva una vez más esa violencia colonial, con la implantación de clubes de vacaciones o palacios que en lo sucesivo se parecen a puestos avanzados, en regiones la mayoría de las veces miserables y hostiles*”<sup>40</sup>. En pocas palabras, el turismo y la hegemonía del capital deben su existencia a la aceleración motriz.

Ahora bien, si los medios de locomoción reducen el tiempo de traslado, ¿no implicaría ello mayor disponibilidad de tiempo para el sujeto?, y si es como dice, ¿por qué se empecina el autor en sostener el agotamiento final del tiempo por la velocidad?. Si el espacio se agota en el tiempo, entonces existe más, ¿cómo se emplea?. En este sentido, Virilio sugiere que ese tiempo de sobra es utilizado en ocupaciones inútiles, alienantes, y absurdas. El exceso de velocidad implica un sentimiento de inferioridad y de angustia por el cual se recurre a la idea de poder “dominar el propio destino” por medio de mecanismos que distorsionan la propia realidad (como por ejemplo la droga). La partida es análoga a la vida y la llegada a la muerte, la aceleración constante las confunde; y así, “*a partir de ahora ya no se sube, se cae*”<sup>41</sup> escribe elocuentemente Virilio al referirse a los nuevos deportes extremos practicados por cada vez más turistas; pero entonces ¿qué papel juega el miedo y cual es su relación con la velocidad y lo vertiginoso?, ¿es una superación del super-hombre nietzscheano?<sup>42</sup>. El tiempo dedicado a lo alienante, es ocupado por los medios de la información y en ese contexto, la democratización del acceso a esa velocidad genera anomia, desocupación, desolación y miseria. “*Turistas de la desolación*” es el nombre que P. Virilio les da a estos “errantes viajeros”. Finalmente, para el autor, existe un pasaje del “super hombre” hacia un “hombre excitado”; esto se traduce en la frase “*cuanto más aumenta la velocidad más se incrementa el control*”<sup>43</sup>.

La información reemplazará en un futuro no muy lejano al mundo de los trans-

---

40 Op. Cit. Pág. 98.

41 Op. Cit. Pág. 102.

42 Cabe sobre el paso del Superhombre al hombre sobreexcitado, una aclaración: P. Virilio explica que todo exceso se basa en un placer más allá de toda ley. Las sociedades sedentarias están más sujetas a experimentar excesos en comparación con las nómades. Los medios masivos de locomoción han aumentado el tiempo ocioso de los hombres modernos, lo han inmovilizado en su estar; éste tiempo se ocupa por una virtualidad localizada en un espacio físico. En palabras del mismo autor, “*como la deslocalización entraña a su vez una incertidumbre sobre el lugar de la acción efectiva, el preposicionamiento se hace imposible, lo que vuelve a poner en cuestión el principio de la anticipación. Al perder el ¿Dónde? Su prioridad sobre el ¿Cuándo?, y el ¿Cómo?, queda una duda, menos acerca de la eficaz verosimilitud de la realidad virtual que sobre la naturaleza de su localización y, en consecuencia, acerca de las posibilidades mismas de controlar el medio ambiente virtual*”. Op. Cit. Pág. 167. Un ejemplo, de lo expuesto lo representa el GPS el cual ejerce una doble función orientar al sujeto moderno en cuanto a una localización específica pero a la vez mantenerlo controlado.

43 Op. Cit. Pág. 140.

portes, anulando el mundo de los sentidos, y en consecuencia del vínculo; de repente “todo llega” sin que sea necesario partir. Todo se precipitará sobre el hombre, el cual será un blanco fácil del asedio y la falta de imaginación. Citando a Pascal, Virilio no se equivoca cuando señala “*nuestros sentidos no perciben nada extremo. Demasiado ruido nos ensordece. Demasiada luz nos deslumbra. Las cantidades extremas son nuestras enemigas. Ya no sentimos, sufrimos*”<sup>44</sup>. Empero, el autor no trata una causalidad directa entre viaje y miedo; es decir, no es el miedo un producto del viaje sino sólo una expresión proyectada de una causa anterior. De hecho, el temor es un sentimiento humano genuino positivo frente al avance de la modernidad y la tecnificación alienante. Entonces, cabe cuestionarse ¿cuál es el tratamiento que el autor hace sobre el miedo?, ¿en qué contextos éste se transforma en pánico?, y ¿cuál es el papel de la urbanidad en ese proceso?.

### ***El miedo y el pánico en las grandes urbes***

Las grandes ciudades pueden ser para algunos lugares desconocidos a los cuales temer. Sin embargo, la ciudad de mediados de siglo XX se ha transformado en una aglomeración “memorial de un pasajero objetivado”. El hábito de descubrir por un lado orienta pero a la vez promueve una ceguera temporaria. La sistematización de conocer evita el reconocimiento; la búsqueda frenética por encontrar evita el reencuentro. En efecto, como sostiene Virilio “*inversamente, cuando el descubrimiento se convierte en hábito, en acostumbramiento al espacio de los barrios, y comenzamos a orientarnos, esa visión clara desaparece para dejar lugar a una ceguera propicia al reconocimiento automático de los lugares*”<sup>45</sup>. La arquitectura urbana tiende a fomentar la comunicación bajo un clima de indiferencia absoluta. Dice entonces el autor, “*en efecto, si la torre habitacional ha reemplazado a la colina, a la fortaleza y a su campanario, es porque era el único medio de alcanzar el cielo y extenderse verticalmente. De aquí en más, con el jet supersónico o el cohete, la torre se ha motorizado. Se ha despegado del suelo como de su gravedad para emerger hacia lo más alto, adquiriendo así la velocidad de liberación de la gravedad terrestre*”<sup>46</sup>. Si no fuera por el “montacargas” luego transformado en ascensor, las grandes edificaciones no hubieran sido posibles; éstos conectan más de cien pisos en minutos en analogía a los grandes medios de locomoción.

En la era del “conformismo mediático” y la “estandarización de la producción”, los hombres tienden a conformar su mundo en tiempo real. La lógica de la modelización de la globalización lleva a la demagogia del accidente por el accidente mismo (sea este local o global). Al respecto Virilio explica “*crear el accidente más que el acontecimiento... romper el encadenamiento de causalidad que caracteriza tan bien a la normalidad cotidiana; esa clase de expresionismo es buscada hoy en día universalmente*”<sup>47</sup>. Nuevamente el autor insiste con su tesis de la confusión entre la partida y la llegada, el despegue de un avión puede confundirse contra las

---

44 Op. Cit. Pág. 142.

45 Virilio, P. *Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros el Zorzal, 2007, Pág. 17.

46 Op. Cit. Pág. 28.

47 Op. Cit. Pág. 37.

Twin Towers, el zarpe de un buque con su mismo naufragio.

En analogía a lo expuesto, Bauman afirma toda sociedad líquida de consumidores se ve inserta en un tiempo “puntillista”, pulverizado, discontinuo plagado de eventos, incidentes, accidentes, y aventuras cada uno de ellos encerrados sobre la no dimensionalidad; en el universo puntillista la tasa de abortos de la imaginación es altísimo<sup>48</sup>. En parte, todo medio de desplazamiento es creado para sucumbir. Crear un acontecimiento, accidente, tragedia o atentado, es hoy en día romper la cotidianeidad y la homogeneidad de los comportamientos sociales. Citando a Layard, Bauman sostiene que la felicidad puede ser alcanzada por medio de satisfacer ciertas necesidades, pero esa satisfacción tiene un umbral específico y pasado dicho límite el consumidor no sólo no encuentra la felicidad añorada sino que se somete a un “yugo hedonista”<sup>49</sup>. En consecuencia surgen sentimientos antisociales de inconformismo, inseguridad, infelicidad, depresión o estrés en aquellos grupos en donde predomina la riqueza y el consumo acelerado. Para Bauman, el consumo moderno desafecta los vínculos, socava la confianza en el otro, y profundiza los sentimientos de miedo e inseguridad. Por otro lado, la promesa de satisfacción continúa sólo es posible en la insatisfacción real de los consumidores; cuando el deseo no es plenamente satisfecho puede prescindir de los límites. El mercado de consumo no promueve la razón puesta al servicio de la toma de decisiones en el consumidor, sino precisamente su contralor la irracionalidad forjada en un decisión producida por sobrecarga de información y el vaciamiento de la imaginación. Como resultado, el consumidor (sujeto capaz de abstracción) pasa a ser un bien consumible y consumido.

Retomando el argumento de Virilio -al igual que M. Augé y Z. Bauman-, se observa que el accidente subvierte la condensación de presente en detrimento al pasado y la sincronización de las emociones humanas. Tal como pensó, M. Weber cuando postuló la profecía de la “jaula de hierro”, existe una dinámica industrial tendiente a relegar y controlar las emociones y los sentimientos. Las guerras y los conflictos, son convertidos en temibles dramas pasionales con nuevos episodios cada “tres horas”; la velocidad de propagación de las diferentes imágenes llega en minutos a los hogares de los televidentes con el fin de crear un “misterio del miedo”<sup>50</sup>. El miedo pasa a ser así no sólo un mecanismo de control político sino también un bien de consumo o “fetichismo de la subjetividad”<sup>51</sup>.

En este sentido, la compleja tesis de Virilio se esmera por probar que la imposición de la imagen informativa genera una psicosis colectiva. El miedo es un ingrediente básico de la fantasía, pero su teatralización persigue fines de hegemonía política. Esta figura de dominio se construye tanto por lo transmitido como por

---

48 Bauman, Z. *Vida de Consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, pág. 52.

49 Op. Cit. pág. 69.

50 Virilio, P. *Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros el Zorzal, 2007. Pág. 41

51 Bauman, Z. *Vida de Consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, págs. 39-41

lo excluyente, como las diversas bombas arrojadas por el ejército estadounidense en poblaciones civiles; y cuya constatación se encuentra ausente en cualquier museo. Por ese motivo, Virilio denomina Ciudades-Pánico a las aglomeraciones cuya catástrofe más evidente es su propio existir.

El caos y el desorden transmitidos por los medios informativos llevan a la reclusión de los hombres en grandes ciudades, con la esperanza de encontrar seguridad por medio de mecanismos sustitutivos como el consumo generalizado. Entonces, el autor afirma *“a la hiperconcentración megalopolítica se agrega no sólo el hiperterrorismo de masas sino también una delincuencia pánica que reconduce a la especie humana a la danza de muerte de los orígenes, convirtiendo nuevamente a la ciudad en una ciudadela, o dicho de otro modo, en un blanco para todos los terrores, domésticos o estratégicos”*<sup>52</sup>. En el voyeurismo de la tragedia existe una política de la riqueza, la aceleración y la acumulación. La pérdida de la localización física (domicilio) completa la visión aterrorizante de lo externo; el temor infundido funciona como forma de distracción y aprehensión ritual. El afuera comienza aquí esboza la idea de que el colonialismo mercantil tome una naturaleza “extravertida” fuera de cualquier localización geográfica y el “crepúsculo de los lugares”. Los medios siempre están anunciando una gran “catástrofe” anulando así el Estado de derecho. En otras palabras, la crisis y el miedo como forma de institución refuerzan el sentido de la desmesura y legitiman el valor de mercado por sobre el humano, y así éstos dejan de “ser” para simplemente “valer”. El derecho que apunta a “proteger al más débil” se transforma “en el derecho de ejercer la fuerza por el más fuerte. De esa forma, se genera una escenificación del vínculo y una cosificación del pasado y la emoción.

Si se tuviera que catalogar al pensamiento de Virilio en dos palabras, se podría decir: audaz y apocalíptico. Audaz, porque en parte intenta construir lenta y contestariamente una forma moderna de vivir; apocalíptico debido a su constante preocupación por el devenir de un futuro incierto (casi profético). Claro que entonces, hay que comprender que la filosofía no es una ciencia de la adivinación sino de la explicación. Más específicamente, los puntos importantes en Virilio versan sobre tres ejes principales: a) la desregulación del tiempo genera un vacío cuyo espacio es ocupado por los medios de la información y el consumo; b) el turismo debe ser comprendido como una forma virtual de enajenación y separación entre los hombres; c) el miedo adquiere una función política desde el habitar urbano y moderno.

El temor al viaje, finalmente, se explicaría como un triunfo del pánico informativo. Desde el inicio hasta el fin del viaje, nada puede perturbar al viajero, pues éste ya deja de ser un viajero para transformarse en un turista; su partir es idéntico a su llegada. Lo desconocido se torna conocido en un espacio sin localización histórica. Temer al viaje implicaría hacer más turismo. Pero, ¿qué pasa con los profesionales organizadores de viajes turísticos?, ¿pueden ellos temer al viaje?. Estas incógnitas son el punto débil de la tesis de P. Virilio por dos motivos, en

---

<sup>52</sup> Virilio, P. *Ciudad Pánico: el afuera comienza aquí*. Buenos Aires, Libros el Zorzal, 2007, Pág. 98.

primera instancia, si todo viaje turístico es desolador por su artificialidad y su falta de causalidad, en el temor a organizar viajes existe un retorno al principio de causalidad desde la artificialidad.

Por ejemplo, los turistas desconocen todos los obstáculos reales (Causa-efecto) los cuales debe afrontar un agente de viajes para organizar una excursión. En este sentido, es posible que el turista no tema hacer un viaje turístico mientras su agente de viajes sí tema viajar. Mientras el turista se disocia del eje causa-efecto, su agente lo vive en su labor cotidiana. En la praxis se da un devenir de lo ideal y lo práctico desde el rol y la experiencia. Por lo tanto, la alusión a los medios como formas doctrinarias de imposición unidireccional del miedo y el consumo queda en cierta forma cuestionada y reducida a una variable causa-efecto real que no ha desaparecido. El segundo problema, es precisamente no contemplar el mundo trabajo y ocio complementariamente sino como invasivos y excluyentes. Tener mayor tiempo es mayor alienación, y tener más trabajo es estar inmunizado contra el exceso. Esto no resuelve las preguntas fijadas en la introducción sobre ¿por qué mientras unos temen al viaje otros no?, ¿Por qué existe un temor mayor en mujeres que en hombres?, ¿Cuál es su relación con la edad?. Además existen testimonios de pánico a viajar en la antigüedad clásica como confirmara C. Suetonio con respecto a Octavio. ¿Cómo culpar a la modernidad entonces?. Es exactamente, el problema de lo “profético” que presenta como único en el futuro un fenómeno presente sin deparar en la historia de otras culturas. En complemento a lo expuesto, el mismo L. N. Séneca, contemporáneo de los Claudios, se había visto seriamente preocupado en la compulsión que los romanos tenían por la evasión y el viaje. Es precisamente, de éste filósofo de donde se extraen las hipótesis más interesantes.

### ***Lucio Anneo Seneca. El miedo como estar de espaldas a la vida***

De alguna u otra manera, los viajes han cautivado a los filósofos clásicos y medievales. Entre ellos, en las próximas líneas se discutirá la posición de Lucio Anneo Séneca, filósofo romano-español contemporáneo de los emperadores Cayo César Germánico (Calígula), Claudio Nerón César, llegando a ser consejero personal de éste último.

Asimismo, en sus *Cartas Morales a Lucilo*, el filósofo escribe “*por lo que siento, concibo buenas esperanzas, ya que no andas vagando y no te afanas en cambiar de lugar. Estas mutaciones son de alma enferma; yo creo que una de las primeras manifestaciones con que un alma bien ordenada revela serlo es su capacidad de poder fijarse en un lugar y de morar consigo misma ...a los que pasan su vida corriendo por el mundo les viene a suceder que han encontrado muchas posadas, pero muy pocas amistades*”.<sup>53</sup>

En la conformación del Alto Imperio, las costumbres romanas experimentan un cambio sustancial. Se pasa de una rígida moral campesina, a la importación de

---

<sup>53</sup> Séneca, L. A. *Cartas Morales a Lucillio*. Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, Tomo I, carta II, pág. 16.

las más extravagantes costumbres y con ellas se promueve la exacerbación de los placeres mundanos, y el lujo ostentoso de ciertos grupos patricios. La filosofía estoica se declara, en consecuencia, enemiga directa de las nuevas costumbres y comienzan a reivindicar un retorno a la austeridad y al sosiego del espíritu<sup>54</sup>. Aun cuando sumariada, la explicación que antecede ayuda a comprender la posición de Séneca con respecto al uso y abuso de los viajes. En sí, ello no significa que el filósofo estuviera en contra de los desplazamientos, mas bajo ciertas circunstancias los promueve, pero si con respecto al viaje como símbolo de distinción social. En sus cartas, tituladas *Los viajes no curan el espíritu*, Séneca asume que “¿por ventura crees que sólo a ti te ha sucedido, y te admiras de ello como de algo nuevo, si en un viaje tan largo y por tanta variedad de países no has conseguido liberarte de la tristeza y la pesadez del corazón?. Es el alma lo que tienes que cambiar, no el clima. Ni que cruces el Mar, tan vasto, ni que, como dice nuestro Virgilio se pierdan ya tierras y ciudades, los vicios te seguirán dondequiera que vayas”<sup>55</sup>. Viajar no necesariamente es ir “errante” o cambiar de lugar; el desplazamiento continuo lleva a despojarse de las obligaciones y los obstáculos de la vida y “cualquier cosa que hagas los haces contra ti mismo, y hasta el movimiento te daña porque sacudes a un enfermo”.<sup>56</sup>

A propósito de esta frase, el propio Séneca —en su vejez— cae en cama producto de una enfermedad por la cual (paradójicamente) su médico le recomienda emprender un viaje<sup>57</sup>; y entonces, sugiere “¿Qué se saca de atravesar el mar y de cambiar de ciudad?. Si quieres huir de estas inquietudes que te atormentan, no precisa estar en otro paraje, sino ser otro. Hazte cargo que has ido a Atenas o a Roda: escoge una ciudad a tu gusto ¿Qué importan en tu caso las costumbres de ese lugar, tu aportas las tuyas. ¿Crearás un bien la riqueza y la pobreza te dará tormento; y algo más mísero aún, la pobreza imaginaria?. Ya que, por mucho que poseas, como hay que posee más que tú, te crees necesitado de todo aquello en que aquel otro te aventaja”.<sup>58</sup>

¿Qué significan exactamente estas declaraciones últimas y cual es su impacto en el problema estudiado?. Para un correcto análisis de esta cuestión conviene separar el problema del viaje en Séneca en tres dimensiones: la primera, hace referencia a la ambición como forma de expansión del conocimiento sensible, viajar es conocer más paisajes, costumbres y pueblos pero a la vez no lleva a la “sabiduría”, ya que el espíritu se niega así mismo. En segunda instancia, el ansia de posesión traerá consigo temor a la pérdida. En efecto, “será tan grande la demencia de la ambición, que ya no te parecerá que exista nadie detrás de ti si existe siquiera uno sólo delante. Tendrás a la muerte por el peor de los males, siendo la realidad que

54 Robert, J. N. *Los Placeres en Roma*. Madrid, Editorial Edaf, Págs. 26-37.

55 Séneca, Lucio Anneo. *Cartas Morales a Lucillio*. Buenos Aires, Ediciones Orbis, 1984, Tomo I, carta XXVIII, pág. 71.

56 Op. Cit. Pág. 72.

57 Se recuerda, que en la antigua Roma los viajes no sólo tenían una función onírica sino también terapéutica. En ocasiones, los médicos aconsejaban a sus enfermos cambiar de climas y paisajes para restituirse de su convalecencia.

58 Op. Cit. Tomo II, Carta CIV, Págs. 132-133



*únicamente tiene de malo aquello que la precede: ser temida. Te asustarán no sólo los peligros sino las alarmas; y vivirás siempre agitado por cosas vanas*"<sup>59</sup>. En otras palabras, quien mucho tiene mucho quiere y teme perder. Finalmente, el movimiento adquiere una naturaleza alienante y negada por cuanto pone al hombre de espaldas a la vida. De esa forma, se teme aquello a lo cual se niega. Es ridículo, que un mortal (el cual por sólo serlo morirá) tema a la muerte, como también que quien posea algún bien tema perderlo. Las riquezas, el oro y la plata no compran la libertad, asimismo los viajes no curan el espíritu ni crea a los oradores o a los doctores, tampoco sosiega la ira o los vicios. El mensaje principal de Séneca versa en una crítica a la voluptuosidad y con ella a las nuevas costumbres romanas de ostentación y estatus.

Luego de esta lectura, se podría construir la siguiente hipótesis de trabajo: *el temor o el miedo surge de la negación de la vida, y quien incurra en ella necesita del movimiento para no enfrentarla, pero a la vez quien más viaja más temor se experimenta*. También, el conocimiento juega en contra del hombre cuando se aleja de la medida y sigue las reglas de la voluptuosidad<sup>60</sup>. Esta última idea, no obstante, exige un refinamiento conceptual y explicativo de mayor alcance a desarrollar en las siguientes líneas.

### ***¿Presión normativa o crisis existencial?***

Algunos autores sostienen que las neurosis colectivas se deben a crisis de sentido, a vacíos existenciales por los cuales se toma una postura nihilista ante la vida; los poderes y la influencia del destino son la obsesión del hombre moderno<sup>61</sup>. Al margen de los adelantos tecnológicos como formas de bienestar, el vienés S. Freud sugería la idea de que la angustia humana tuviera su origen en el sentimiento de culpa insertado por las normas culturales y la severidad del super-yo (necesidad de castigo). En realidad, no era la cultura material y los adelantos en materia de ingeniería el aspecto que causaba angustia, sino la autoridad que la misma cultura imponía. La presión del medio exterior, y la tensión entre el yo y esa misma autoridad, dan por resultado la aparición de ciertas neurosis o comportamientos patológicos; por tal motivo podría no ser tan extraño que ciertos individuos ante la severidad del entorno en la cual se desempeñan experimenten mayor temor en comparación con otros; y además que éste mismo sentimiento

---

59 Op. Cit. Pág. 133.

60 Jean Marie Robert explica el mito de Psique y voluptas de la siguiente manera "*el placer toma pues el aspecto de cáncer obligado en toda la civilización, un mal que todos toman por un remedio de la existencia, pero que contribuye a la larga a su decadencia. Es precisamente esta expansión del goce lo que hemos querido conocer mejor de la civilización romana, tomando el término placer en su sentido más amplio, aplicado a los más variados dominios de la vida cotidiana y que en latín se llama voluptas, del nombre mismo de la hija de Amor y Psique*". Robert, J.N. *Los Placeres en Roma*. Madrid, Editorial Edad, pág. 14.

61 Oro, R. O. "Vigencia y proyección de las neurosis colectivas". *Revista Documenta Laboris*. IV Jornadas de Psicología Social, 10, 2005, Univ. Argentina John F. Kennedy. Págs. 119-120. – Frankl, V. *Teoría y Terapia de las neurosis: iniciación a la logoterapia y al análisis existencial*. Barcelona, Editorial Herder, 1992.

utilice los códigos cognitivos disponibles (conocimiento) para generar temor<sup>62</sup>.

En *Estudios de Psicología Primitiva*, B. Malinowski dice haber encontrado una relación entre el pasaje del individuo al clan del tío materno en las Tobriand y el Complejo de Edipo propuesto por Freud; no sólo ello, Malinowski afirma que no es la posición social (padre o madre) lo que genera un sentimiento de ambivalencia y oposición en el sujeto por sí mismo, sino la imposición normativa; por creencias específicas relacionadas a la no participación del padre en la concepción del hijo, en las tribus melanesias la madre, y más tarde el tío materno, son los encargadas de imponer y hacer cumplir las normas de grupo; en este sentido, el principio descrito por Freud se da pero a la inversa y los sentimientos de hostilidad y temor surgen del niño hacia la madre o a posteriori sobre su hermano<sup>63</sup>. El padre biológico se mantendrá como un fiel compañero del niño. ¿Crisis de sentido o presión normativa?. Si se observa el trabajo de Malinowski y la excelente descripción sobre las costumbres tribales y las complejas relaciones de los hombres con sus normas, no existe evidencia de temor excesivo o fobia hacia los viajes o algún objeto específico<sup>64</sup>.

Entonces, se podría suponer que el miedo a los viajes es un fenómeno de las sociedades modernas y cuyo caso obedece a un vaciamiento de sentido en la vida de los hombres como pensaba Frankl. No obstante, estudios de etnólogos realizados en la cultura Aymará han demostrado que existe un sentimiento análogo a la fobia a la que denominan “susto” o “pérdida del “ajayú” y que se da en contextos de viaje o ambientes desconocidos<sup>65</sup>. Por otro lado, testimonios de C. Suetonio también llevan a confirmar que existía en el emperador romano Augusto un miedo excesivo a viajar en climas de tormenta<sup>66</sup>. En consecuencia, parece algo precipitado afirmar que la presión normativa o el vacío existencial son causales de un sentimiento de malestar o culpa y que éstos generan miedo; y que ello además es un fenómeno de la modernidad como sugieren Virilio, Augé. En otras palabras, es posible que la presión del medio, la modernidad o el vaciamiento del sentido y los medios de comunicación sean parte del problema, pero existe otra dimensión aún más profunda que permite comprender el fenómeno y que no ha sido analizada aún.

### **Conocimiento, imaginación y miedo**

Desde su nacimiento el niño se comunica con los otros por medio de la risa y el llanto, pero a medida que se va desarrollando adquiere todo un código simbólico

62 Freud, S. *El Malestar de la Cultura*. Madrid, Editorial Alianza, 1998, Pág. 77-78.

63 Malinowski, B. *Estudios de Psicología primitiva*. Barcelona, Editorial Altalaya, 1998, Págs. 211-218.

64 Malinowski, B. *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*. Buenos Aires, editorial Planeta-Agostini, 1985.

65 Fernandez Juárez, Gerardo. “Tutela de las Sombras: enfermedad y Cultura en el altiplano Aymará”. En *sustentos, aflicciones y postrimerías de los indios de América*, Madrid, Casa de América, 2000, Pág. 157 - Albó, Xavier. “La Experiencia Religiosa Aymará”. En *Rostros Indios de Dios: cuadernos de investigación*. La Paz, CIPCA, ISBOL, UCB, 1992, p. 93.

66 Suetonio, Cayo. *Los Doce Cesares*. Madrid, Editorial Sarpe, 1985.

de comunicación al que llamamos lenguaje<sup>67</sup>. Cuando el estímulo externo no encuentra un código y en consecuencia no puede ser comprendido, automáticamente se dispara hacia la imaginación. Si se escucha una canción, cuyo idioma se desconoce pronto la imaginación ayudará a construir un sentido a esa continuidad de sonidos y ruidos (como bien ya lo ha explicado Kant). Por tanto lo conocido y lo desconocido operan en cuanto a un código específico. Este hecho refleja la posición de la epistemología en cuanto a la limitación del conocimiento; el conocer humano por sí mismo encierra una limitación –tanto del tiempo como del espacio–.

El mundo conocido y presente siempre implica una pregunta sobre el desconocido y futuro<sup>68</sup>. En un eje conceptual, lo otro se construye desde el tiempo y el espacio. El mí se encuentra aquí y ahora, mientras el otro lo hace allá y en otro tiempo. El límite y la frontera, puede ser corrido acorde a lo explicado por Augé, pero existe un mundo imaginado más allá de ellos; los viajeros españoles medievales se imaginaban dragones y monstruos gigantescos más allá del mundo conocido; los romanos no viajaban más allá de sus limes o bosques, por miedo a la diosa Diana o al temible Pan<sup>69</sup>; por tanto todo espacio conocido, implica uno que no lo es tanto. En el espacio y tiempo desconocidos opera la imaginación y la fantasía como formas de construcción de sentido<sup>70</sup>. Es un *temor a lo desconocido* operante desde la ilusión, pero cuando la ilusión se esfuma aparece otro miedo que es paralizante; una especie *terror desde lo conocido*. Las privaciones del medio y la corrosión de la propia corporeidad son paleadas por medio de las ilusiones; éstas son parte inherente de la imaginación cuya función más compleja puede entenderse como un mecanismo de evasión ante el principio de la realidad, tal cual es. Esto explica el origen de la motivación y motorización por el cual un niño y más tarde un hombre se lanzan más allá de los límites en busca de sentimientos placenteros. Mientras el temor a lo desconocido impulsa hacia adelante, el terror desde lo conocido lo hace pero hacia atrás.

El problema del tiempo se presenta en el hombre en forma doble, en primer lugar en la irreversibilidad del pasado y en la incertidumbre del futuro<sup>71</sup>; pero éste no es angustiante por sí mismo sino por repentino. Así, el ritual, nos explicara B. Malinowski, es uno de los mecanismos sociales orientado a prevenir lo espontáneo y sus efectos negativos. Su función es recordar y revivir los hechos traumáticos para reducir, de esa forma, el impacto disgregador de aquello en donde reina la impotencia<sup>72</sup>. El acto de no poder es el principio del signo en el hombre que divide su mundo en un presente, pasado y futuro<sup>73</sup>. Pero existe un pesar, el cual

---

67 Mead, G. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1999. – Searle, J. *La Construcción de la Realidad Social*. Barcelona, Editorial Paidós, 1997. – Schutz, A. *El Problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.

68 Mead, G. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1999. Pág. 149

69 Solá, M. D. *Mitología Romana*. Buenos Aires, Editorial Gradifco, 2004, Pág. 66-77.

70 Freud, S. *El Malestar de la Cultura*. Madrid: Editorial Alianza, 1998, pág. 24.

71 López Alonso, A. O. “La predicción desde el desequilibrio”. *Revista Documenta Laboris*. IV Jornadas de Psicología Social, 10, 2005, Univ. Argentina John F. Kennedy. Pág. 98.

72 Malinowski, B. *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona, Editorial Planeta, 1994.

73 Eagleton, T. *La idea de cultura: una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona, Editorial Paidós, 2001.

no ha sido debidamente desarrollado cuando se pierde la esperanza en el propio futuro bajo el principio de la predestinación.

Si todo destino es fijado de antemano, no hay nada que el hombre pueda hacer para deshacerse de él, como ha desarrollado E. Fromm en su tratamiento del capitalismo moderno y el miedo a la libertad; el hecho de que todo hombre tenga fijado su futuro genera una enorme angustia que sólo puede ser afrontada con una actividad y trabajo excesivo<sup>74</sup>. En concordancia con Kant, Santayana y Séneca, el movimiento continuo reduce la desesperanza o el declinar de lo imaginario; quien todo lo ve y lo sabe no necesita desplazarse porque ya está ahí y allá, tampoco necesita conocer, ni odiar porque todo lo comprende<sup>75</sup>. La naturaleza de la aventura es que implica un posible fracaso por lo cual se convierte en atractiva y digna de ser vivida<sup>76</sup>. La aventura perdería su característica intrínseca si se supiera de antemano el desenlace de la campaña o de las acciones seguidas. La finitud y la ignorancia son partes esenciales de la felicidad humana. Nadie se lanzaría hacia lo desconocido ya que no habría tal condición. Por tanto, se puede afirmar que la ignorancia –en su medida justa– cumple un papel profiláctico y funcional en la vida de todos los hombres; su negación es negación de lo humano. Sin ella, no existiría la pasión por el viaje ni por el conocimiento sino sólo terror inspirado desde un conocimiento total.

Paradójicamente, un médico cirujano especializado en cuestiones cardíacas se aterroriza cuando un familiar cercano sufre una dolencia en el corazón; o también un joven profesional agente de viajes teme viajar por los problemas que de antemano ya conoce en la organización de los mismos. El conocimiento, que lo lleva a desempeñarse como un “buen profesional” le indica una y otra vez, en forma caótica y desmesurada, todas las posibles complicaciones que podría experimentar su ser querido. Freud parece haberse dado cuenta de ello cuando afirmó “*existen dos maneras de ser feliz en esta vida, una es hacerse el idiota y la otra serlo*”. En ese instante, el conocimiento se vuelve contra el ser angustiándolo e interpeándolo. El conocimiento científico atenta contra la ilusión y la imaginación. Quien más conoce, más teme no por conocer sino por no imaginar. En el conocimiento total no existe libertad ya que no existe la decisión, quien todo lo sabe, no debe decidir porque ya sabe lo que sucederá (ausencia de sabiduría).

Por lo tanto, en el declinar de la imaginación también cae la libertad. El joven agente organizador de excursiones como el cirujano no teme en sí a los problemas, sino a la pérdida de su libertad. Esta se fundamenta por el vínculo que une a uno con otro. Ya lo dijo Stuart Mills “la libertad de uno finaliza cuando comienzan los derechos del otro”<sup>77</sup>. Claro que, la relación afecta a la decisión. Decidir un acto sobre una operación condicionado por el conocimiento del otro, es como operar con un chaleco de fuerza. La impersonalidad le da al cirujano libertad de decidir y de actuar acorde a su decisión. Por lo tanto, las posturas de Augé y Viri-

---

74 Fromm, E. *El miedo a la libertad*. Buenos Aires, Barcelona, Editorial Paidós, 2000.

75 Berlín, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Editorial Alianza, 1988.

76 Simmel, G. *Sobre la aventura: ensayos de estética*. Barcelona, Ediciones Península, 2002.

77 Stuart Mill, J. *Sobre la Libertad*. Madrid, Editorial Alianza, 1997.

lio deberían ser invertidas; no es la impersonalidad o la familiaridad del vínculo aquello que genera miedo, sino precisamente su ausencia. En el miedo al viaje existe, es cierto, sobrecarga informativa pero también afectiva. Sin más es precisamente, esa tensión lo que genera el miedo y por lo cual la experiencia se construye contraria al “ser ahí” en un “estar ahí-con”.

El principio del amor se fundamenta por negación al conocimiento, mensaje que no se ha entendido con toda claridad en relación al mito (creacionista) judeo-cristiano de Adán, Eva y el árbol de la sabiduría. Nuevamente, Occidente ha ridiculizado y burlándose del papel que tienen tanto la ignorancia como el amor en la vida de los hombres<sup>78</sup>. Lo expuesto explica porque las fobias se manifiestan (principalmente) en personas de entre 30 a 40 años, ello no es por la presión del ambiente laboral como se cree sino por un declinar de la imaginación en post de un conocimiento fáctico, cuya máxima expresión son las técnicas legales racionales del trabajo moderno<sup>79</sup>. Los niños por medio del juego se mueven en su imaginación con un “otro imaginado”, en cambio los adultos carecen de esa imaginación cuando empiezan a competir en la reglamentación deporte o de su vida laboral<sup>80</sup>. Por eso la incidencia del *terror desde lo conocido* es mucho menor en niños (aunque exista) si se compara con los adultos. Como correctamente advierte, Z Bauman “*en la cultura consumista elegir y ser libre son nombres de una misma condición, y considerarlos como sinónimos es apropiado si tomamos en cuenta que uno sólo puede abstenerse de elegir a costa de perder su libertad*”.<sup>81</sup>

Pero ¿cuál sería la explicación con respecto a la mujeres?. Por la misma razón, el romanticismo (deformación del amor) ha incorporado el papel de la mujer como un objeto de consumo, plausible de un “amor erótico” y de manipulación sin fronteras o privaciones; pero éste sólo adquiere un valor de cambio y no de reconocimiento verdadero. Según un estudio en el I. M. A de un grupo de 384 pacientes

---

78 No es del todo extraño que algunos libros considerados apócrifos por la Iglesia Católica como ser el Libro de Urantia propugnen en la lucha entre Lucifer y Miguel un intento por imponer la lógica con respecto al amor. En efecto y según el texto mencionado, Lucifer (portador de la luz) increpa a Dios por su idea de mantener unido al universo por medio del amor. Según el serafín rebelde, gracias “al amor” el Universo habíase sumergido en el caos y el desorden; el colapso no sólo era inminente sino podría ser evitado si Dios le concedía un co-gobierno; en este contexto, sólo la imposición de la lógica y la jerarquía (oligarquía) de los más poderosos puede llevar a un nuevo orden en donde primen la lógica y el equilibrio. Podría decirse, que este personaje es uno de los primeros tecnócratas del cielo y fue acompañado en su revuelta de otros serafines como Satán (príncipe de Satanía), Caligastia y Daligastia entre otros. Para mayor detalle véase *El Libro de Urantia*. “La Rebelión de Lucifer”. Documento Número 53. Urantia Foundation. Disponible en [www.urantia.org](http://www.urantia.org). También existe evidencia en textos hebraicos, de la tensión entre el sentimiento y la lógica en la rebelión del Arcángel Samael cuando Dios le pide que se incline ante el Hombre como signo de veneración. Para más detalle véase, Graves, R. y Patai, R. *Los Mitos hebreos*. Madrid, Alianza Editorial, 2000.

79 Weber, M. *Ensayos de sociología contemporánea*. Buenos Aires, Ediciones Planeta Agostini, 1985.

80 Mead, G. *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1999.

81 Bauman, Z. *Vida de Consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. Pág. 119.

tratados con fobia social, el 70% era mujeres mientras un 58% no tenía un pareja estable<sup>82</sup>. Si se traza un eje conceptual desde el siglo V A.c hasta la modernidad, se verá (sin dudas) que la mujer pasó de estar recluida en una total privacidad en las casas a una exposición pública casi constante y alienante. Si bien la mujer ingresa a nuevos puestos laborales, y comienza a participar en actividades reservadas para los hombres, éstos últimos continúan manteniendo el uso oligopólico del capital, el poder y la fuerza sobre ella.

Paradójicamente, el amor romántico ensalza el papel de la mujer, pero cada vez menos hombres escogen una mujer estable, propugna la libertad de elección pero no comprende a aquellos que no han decidido acorde a sus parámetros Hombre-Mujer (tildándolos de enfermos o desviados); y finalmente, se mercantiliza en objetos rituales que preservan su presencia como “el día de los enamorados”, pero cada vez más personas dicen tener problemas para conseguir una pareja. En tal contexto, la mujer sólo ingresa a la vida pública como “trofeo” o “bien de consumo” por medio de la figura del “romanticismo”. Como no podía ser de otra forma, el “amor romántico” también tiende hacia la pérdida de la ilusión por cuantiosos caminos: sobre-excitación, cosificación y exposición<sup>83</sup>.

La imaginación también opera desde la privacidad, y ante la publicidad se desvanece. En otras palabras, desde la privación de aquello que nos limita podemos imaginar -en un sentido ideal- otro ambiente, u otra posibilidad de ser. Si nada limitara al ser y todo fuese público o estuviese expuesto, entonces no existirían los límites. Quizás, la misma falta de reglas de las cuales se quejaba R. Scruton cuando proponía volver a los valores jerarquizados de la Edad Media<sup>84</sup>. Del conocimiento a la ignorancia total hay grados y magnitudes a los cuales sólo se accede por los límites. En la exposición sistematizada surge el fin de los límites como individuo y con ellos el fin del ideal (análogamente como pensaron Virilio y Augé). Quizás la idea de Super-hombre en Nietzsche y su desprecio por la moral, no lo hayan dejado ver el papel del terror que terminó con su propia vida<sup>85</sup>.

Lo cierto es, entonces, la fobia (y dentro de ella la fobia a los viajes) puede explicarse filosóficamente -por medio del modelo propuesto- como una consecuencia del conocimiento moderno y el amor romántico. Ambos representan dos caras de una misma moneda, el deseo de los hombres *a ser dioses* y el terror que inmediatamente se deriva en el anhelo de “control total”: *la declinación de la imaginación y la libertad de elección*; al temor de Dios que caracterizó el pensamiento en la

---

82 Datos del Centro IMA. Material disponible en <http://www.hipnosisnet.com.ar/fobia-social-problemas-tratamientos.htm>.

83 Más específicamente, Bauman habla de la exposición del “yo interior” en una escena pública: “*los adolescentes equipados con confesionarios electrónicos portátiles no son otra cosa que aprendices entrenados en las artes de una sociedad confesional –una sociedad que se destaca por haber borrado los límites que otrora separaban lo privado de lo público, por haber convertido en virtudes las obligaciones públicas el hecho de exponer abiertamente lo privado*”. Véase Bauman, Z. *Vida de Consumo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007. Pág. 14.

84 Scruton, R. *Cultura para personas inteligentes*. Barcelona, Editorial Península, 2001.

85 Nietzsche, F. *Así, habló Zaratustra*. Madrid, Edición Plaza, 2003..

Edad Media debería ser reemplazado por el *terror de ser Dios* propio de la modernidad.

En este sentido, la ignorancia no sólo es humana sino imprescindible para la vida. Pero toda meditación comienza y finaliza con dudas, si se siguen los grandes aportes de Séneca en la materia, inmediatamente surge otra cuestión a analizar. ¿Ha sido la no comprensión del dolor el factor que ha impulsado a Occidente a desdeñar de la ignorancia y la finitud?

Maximiliano Korstanje  
Facultad de Ciencias Económicas  
Universidad de Palermo, Argentina.

## AIÓN, KHRÓNOS, ZEITLICHKEIT. ¿Qué tiempo originario?

Aida Míguez Barciela. Universitat de Barcelona

**Resumen:** Partiendo de la imposibilidad de encontrar entre las palabras del griego antiguo habitualmente traducidas por «tiempo» (entre ellas *khrónos* y *aión*) expresión alguna correspondiente a la noción de «el tiempo que infinitamente sigue», exponemos una vía para pensar la relación hermenéutica entre el papel de la temporalidad finita en la estructura de *Ser y tiempo* de Heidegger y la averiguación en torno a tales palabras griegas.

**Abstract:** Starting from the impossibility of finding among the ancient Greek words usually translated by "time" (for instance: *khrónos* and *aion*) any expression which corresponds to the notion of "the time that infinitely continues", I expound a way to think the hermeneutic relation of the role of the finite temporariness in the structure of Heidegger's *Being and Time* with the inquiry into such Greek words.

### I. Hacia el significado «inicial» de *aión* y *moíra*

Es sabido que de la noción moderna de «tiempo» es constitutivo el carácter de representación resultante del haberse abstraído algo que, con razón, aunque exigiendo aclaraciones, podemos identificar con el carácter primario de la semántica del *es* griego, eso que otras veces aparece como la esencial originariedad de la Grecia arcaica y clásica. Plantearemos dos cuestiones cuyo desarrollo permita determinar más exactamente en qué sentido hablamos de la posibilidad de darnos cuenta del carácter derivado del horizonte de sentido moderno (nombrado aquí como «el tiempo»), exponiendo con ello cómo la posibilidad de hacernos cargo de nuestra secundariedad es ya en sí misma una posibilidad hermenéutica, la posibilidad de apertura de un espacio en el cual nosotros, intérpretes modernos, podemos intentar oír el significado «inicial» de ciertas decisivas palabras griegas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Con «inicial» no nos referimos al significado más antiguo de una palabra, sino más bien a su uso atemático. No pretendemos, por tanto, asentar positivamente nada respecto a qué sería *lo expresamente* significado por una cierta palabra, pues la dimensión inicial en la cual tiene vigencia su uso atemático sólo «es» (se manifiesta, acontece) como pérdida de ella misma. Para oír eso que hemos llamado el «significado inicial» de ciertas palabras del griego arcaico y clásico necesitamos no tanto establecer como lo contrario, es decir, necesitamos destacar el tono de fondo (*Grundstimmung*) que nosotros no oímos inmediatamente, y que era, sin embargo, el ámbito en el cual la palabra resultaba comprensible para un hablante



### 1.1. Interpretar el límite

Una de tales palabras decisivas es *aión*. En eso que anacrónicamente llamamos la «poesía» griega, en el decir de Homero o de Píndaro, los usos de *aión* dan como significado la «vida», la «duración» o el «tiempo de la vida»<sup>2</sup>: Aquiles sabe que su *aión* será breve y lo acepta sin rodeos, renunciando a la posibilidad de obtener un *deròs aión*<sup>3</sup>, una vida larga que le conduzca a la vejez. Él mismo se refiere en otra ocasión a la pérdida de Patroclo diciendo que su *aión* «ha quedado muerto» (*Il.* 19.27), es decir, Aquiles menciona la «vida» del amigo en atención al cumplimiento que la constituye como entera, el mismo cumplimiento que hace posible que, mientras él duerme, Patroclo se le acerque en cuanto *psykhé*, es decir, siendo ya la figura unitaria que tiene lugar precisamente cuando uno ha abandonado el ámbito de la presencia. En estos y otros lugares del *corpus* griego, *aión* nombra la distensión entre el nacimiento y la muerte, la vida que mueren los mortales.<sup>4</sup> A veces se nombra con la palabra *moira* la ley constitutiva de esta distensión: según sus usos comunes, *moira* significa o bien la «adjudicación de parte» o bien la «parte» que uno obtiene en un reparto: el «lote» asignado de tierra, la «porción» de carne en un banquete o la «sección» de ámbito cuando se habla del gran reparto entre los dioses.<sup>5</sup> Cuando de lo que se trata es del reparto que es la vida misma, *moira* es «la» *moira*, el término y el límite puros, la parte a secas (por eso esta palabra puede significar ruina y muerte), si bien esto nos pone a nosotros, intérpretes modernos, en la tesitura de intentar pensar una parte y un trecho (el «tiempo de vida» que designa *aión*) sin referencia a una extensión o

---

griego antiguo. Los recursos de los que nos valgamos para resaltar eso «otro» griego (las traducciones, las exégesis) no serán la «base preparatoria» sobre la que, más tarde, discutir sobre «el pensamiento» o «la tesis» en los que se inscriben tales palabras, sino que la verdadera tarea de comprensión de lo griego reside en poder apuntar a eso «otro». Por otro lado, decimos «decisivas» porque lo que en ellas oye un griego tiene que ver con eso que siempre tiene lugar sea lo que sea que tiene lugar, es decir, el «fondo sobre el cual» de la presencia, eso que Heidegger llama a veces *die Lichtung*.

<sup>2</sup> Cf. Schadewaldt, W.: *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, pp. 304s.: «Neben diesen (sc. *zoé* und *bíos*) steht Aion als die in sich abgeschlossene Lebenszeit».

<sup>3</sup> *Iliada*, 9.415. Cito por la edición de Munro-Allen, Oxford, 1920.

<sup>4</sup> Verse privado de *aión* (*Il.* 22.58) o que el *aión* te abandone (*Il.* 5.685) es morir; a veces *aión* aparece junto a *psykhé* dejando atrás el cadáver del muerto (*Il.* 16.453). Conviene puntualizar que en griego *aión* no significa, «además» del trecho de vida, la «eternidad». La operación interpretativa sobre el conocido pasaje del *Timeo* cae en el círculo vicioso consistente en entender el citado pasaje sobre la base de un significado de *aión* construido precisamente sobre cierta interpretación del mismo y, en general, del pensamiento de Platón, cf. Martínez Marzosa, F.: *El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Universidad de Murcia, 1985, pp. 27ss..

<sup>5</sup> *Moira* es el nombre activo del verbo *meíromai*, que significa «obtener en parte», «recibir adjudicación». Que la palabra que significa «lote», «porción», a veces también «medida», sea no sólo algo divino, sino lo supremamente divino, eso que incluso Zeus debe acatar, es un testimonio más de que la finitud es en Grecia la noción ontológica primaria. En esta línea podría entenderse también el que Heráclito (B 53) oiga en *aión* la esencia de eso que sobre todo tiene el mando.

un todo infinitos. En la misma línea, *móros* (una variante de *moîra*) es un modo de decir la «muerte» porque ante todo es otra palabra para decir la adjudicación propia, y hablar de adjudicación cuando lo que está en juego es el reparto básico que llamamos «vida» supone remitir a eso que convencionalmente se traduce por «destino»: *moîra* y *aîsa* son el destino por cuanto éste no es más que la porción adjudicada, el camino (*oîtos* tiene que ver con avanzar, ir) que a la vez consiste en caer y acabar (*pótmós* como lo que cae sobre uno; la caída, el desplome<sup>6</sup>). De ahí que ni la dicha de Príamo ni la riqueza de Agamenón desvelen su auténtico rostro hasta que éstos mueren, pues sólo con el fin de la vida puede decirse (verse, captarse) cuál era realmente el «destino» (la parte, la figura) del uno y del otro.<sup>7</sup> Así, cuando un griego hace referencia a un «recibir parte» a secas (*moîra* como adjudicación) a lo que se refiere es al morir; por esto *moîra*, *móros* y *thánatos* van juntos (cf. *Il.* 3.101-102, 24.132, etc.), y por esto el *aión*, el «tiempo» que para uno empieza con el nacimiento, está siempre ya remitido al *mórsimos êmar* (cf. *Il.* 15.613, 21.100, 22.212, etc.), el día determinado, el día de la de-limitación. Así, la «parte» que a uno le toca como «ser» es ya ella misma «no-ser», es muerte. Desde *aión* como tiempo concedido y *moîra* como parte y adjudicación llegamos a la finitud como semántica del «es» griego, y con esto encaja el hecho de que cuando *moîra* aparece en sentido enfático, por ejemplo cuando Héctor dice algo así como que a la «parte» nadie permanece oculto una vez que ha nacido (cf. *Il.* 6.488-4898), lo que en realidad ocurre es una tensa referencia al límite que constituye el ser del hombre (cf. también *Il.* 5.629, 12.116, 22. 303 y otros). No casualmente la *moîra* presencia la ocasión cuando por primera vez se abre para uno el mundo<sup>9</sup> y se constituye el tiempo: el nacimiento (cf. *Il.* 24.209-210).

<sup>6</sup> Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, s.v. *pípto*.

<sup>7</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, 1100a. Cf. también Heródoto I 86.3: «ninguno de los vivos es feliz», Simónides 16 P («Siendo hombre, no digas nunca qué va a ocurrir... ni viendo a un hombre feliz cuánto tiempo lo será»), así como los versos finales de Sófocles, *Edipo Rey*.

<sup>8</sup> Ciertas palabras que habitualmente traducimos por «destino» (por ejemplo *moîra*, *aîsa*, *pótmós*) significan cosas del tipo parte, porción, caída; de otro modo no se entendería que el «destino» de alguien pudiese ser no sólo dichoso o desgraciado, sino breve o duradero (*Il.* 1.416). La visión de la muerte como caída aparece no sólo en el propio verbo «caer» como modo de decir «morir», sino también en los numerosos símiles de la *Iliada* que comparan la muerte de un guerrero en la batalla con el desplome de un árbol, o la de los soldados con manojos que caen por obra de unos segadores (11.67-69); tal vez sea éste el testimonio más antiguo del recurrente *Es ist ein Schnitter, der heißt Tod*.

<sup>9</sup> Etimológicamente la palabra moderna «mundo» (*Welt*, *world*) no proviene de la griega *kósmos*, sino de *aión*, y esto quizás porque primariamente sólo hay «mundo» en la apertura que es la existencia, es decir, en la distancia entre el nacimiento y la muerte, que es justamente lo que hemos encontrado como significado inicial de *aión*. En griego *kósmos* significa «orden», por ejemplo el orden de las filas de un ejército en guerra, también «adorno, embellecimiento», pero no «el mundo», noción para la cual no encontramos un equivalente en los decires griego-arcaicos: cuando en la *Iliada* (15.187-193) se alude al mar, el cielo o la oscuridad que los dioses reciben en parte no aparece un sustantivo que se corresponda con lo que nosotros llamamos «el mundo», sino que *pánta* nombra ahí lo más englobante de todo (cf. Cancik, H., Schneider, H.: *Der Neue Pauly*. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart-Weimar, 1996, s.v. *Welt*).

Poniendo en juego nuestra capacidad de oír la dimensión inicial en la cual eran dichas determinadas palabras griegas hemos dado con la finitud como semántica del «es» griego (recordemos: sólo la muerte hacía comprensible la vida). Conviene subrayar que en tal capacidad interviene decisivamente la exigencia de ponerse en claro con el propio tiempo, de no perder de vista nuestra condición de modernos, sino reconocer que la exégesis a través de la cual tratamos de oír el significado inicial, no-temático (digamos: preontológico) de aquellas palabras griegas es un proceso conceptual nuestro, nuestro peculiar esfuerzo por entender algo que en moderno no es vinculante, a saber: que «ser» sólo es posible en relación a un término; que lo primero es la distancia; que sin final no es posible ni el comprender ni el haber ni tampoco, por tanto, el reconocimiento de cosa.<sup>10</sup> Permanecer conscientes de nuestra condición conlleva admitir que cada vez que constatamos que *aión* significa el trecho finito lo hacemos dando sin embargo por supuesto la continuidad ilimitada, presuponiendo, por tanto, la noción de algo en lo cual toda delimitación es accidental y suprimible, un momento más en el continuo. Sin embargo, la propia exigencia (tardo)moderna de mantener con claridad la diferencia de los puntos de partida, el griego y el moderno, puede ser también un modo de establecer cierto control sobre la proyección irrestricta de nuestras categorías obvias. Esto implica que nuestra capacidad de escuchar palabras que no pueden ser dichas sin más en una lengua moderna esté en directa relación con el grado de problematización de nuestros supuestos del que seamos capaces, los mismos supuestos que siempre ya operan en nuestro inmediato acercamiento a un texto griego. Con todo, la posibilidad de ganar cierta distancia respecto a los propios supuestos ni los elimina como tales ni nos sitúa «fuera» de la modernidad. Se trata más bien de, frente al mero estar-en-ello, optar por verlo, aceptarlo, lo cual implica, como siempre, una distancia, la distancia necesaria para comprender y hacerse cargo. La problematización se muestra así como una manera para *poder leer* habiendo ganado la actitud crítica consistente no en superar nuestra condición de modernos, sino en soportarla y exhibirla, por lo que la distancia que esclarece lo propio se muestra como aquella desde la cual puede emprenderse la comprensión de eso que en el propio esclarecimiento aparece como lo «otro», a saber: Grecia. En esta medida es la distancia interna una posibilidad hermenéutica. Por otro lado, percibir sin engaños la inadecuación de nuestro acceso inmediato (esto es: no neutral, sino mediado por una carga de supuestos) a los textos griegos, así como el carácter insuperable de la distancia, no legitima vaciedades generalistas inhibitorias de confrontarnos con lo griego, sino que nos obliga tanto más a plantear con total seriedad el intento de interpretación, pues podría ser que precisamente en hacer notar el fracaso de la comprensión resida nuestro

<sup>10</sup> Como consecuencia de esto aparecen las ambigüedades que inevitablemente afectan a nuestra capacidad de oír ciertas palabras griegas: así, al traducir un verbo como *ekteleutáo* nos resulta inevitable distinguir entre un «cumplir» en tanto que realizar (*vollenden*), y un «terminar» en tanto que hacer desaparecer (*beenden*). El verbo griego significa «llevar a fin», y esto, el «fin», es para un griego cumplimiento sin que haya dualidad de sentidos: término es acabamiento, y acabamiento no es mera desaparición, sino, por el contrario, constitución de figura, posibilidad de reconocimiento y captación. En otras palabras: la ambigüedad sobre si el «fin» connota un estado de perfección o de carencia (si el acabamiento es positivo o negativo) tiene sentido sólo para nosotros.

éxito, es decir: tal vez la distancia que abre un espacio para dialogar con los textos griegos tenga sentido sólo si acepta que el diálogo está de algún modo frustrado de antemano, que la distancia es, en efecto, pura distancia, y no establecimiento de un *novum* en el que alcanzar positivamente el otro lado. Quizás seamos tanto más leales a la Grecia antigua cuanto más intensamente comparezca la imposibilidad de superar el propio punto de partida, cuanto más clara sea la conciencia que reside en aceptar que en lo que Hölderlin llama el libre uso de lo propio reside la verdadera tarea y la decisión por venir. Sólo en este sentido se nos impone «acercarnos» a Grecia.

### 1.2 La decisión por venir

Decíamos que la relevancia de nuestro punto de partida constituye una especie de delimitación –no eliminación, ni siquiera debilitación– de la noción de infinitud que lo constituye. Ésta podía comportarse como posibilidad hermenéutica, es decir, abrir una cierta distancia desde la que intentar oír el significado inicial de palabras como *moîra* y *aión*, palabras que nos remitían a la finitud como lo primero, al tiempo como intervalo y a ser como de-terminación y delimitación. Introduzcamos unos versos de Píndaro (fr. 131b) en cuya lectura tiene suma relevancia lo dicho hasta el momento<sup>11</sup>:

El cuerpo de cada uno sigue a la muerte, fuerte en extremo.  
 Pero viviente queda todavía la figura  
 Del *aión*. Pues sólo ésta procede  
 De los dioses. Y duerme mientras los miembros todavía actúan, pero  
 A los que duermen, en muchos sueños,  
 Les muestra de goces y sufrimientos el discernimiento viniente.

De entrada nos llama la atención que la contraposición homérica «ellos mismos–las almas» (*Il.* 1.3-5) sea aquí la contraposición «cuerpo–imagen», pero, en tanto que la exégesis intrahomérica del «alma» conduce a identificarla con la «imagen», es decir, con el *eidolon*<sup>12</sup>, la dificultad estribaría más bien en seguir la pista de la historia de la palabra *sôma*, que en Homero designa únicamente el cadáver, mientras que en Píndaro la situación se ha vuelto más equívoca, pudiendo *sôma* significar también el cuerpo vivo, noción para la cual en Homero sólo encontramos plurales colectivos del tipo «los miembros», justo la expresión que más abajo emplea el propio Píndaro para referirse al hombre cuando todavía vive. También sería interesante observar la introducción del sueño (*óneiros*, no *hýpnos*) no sólo en continuidad con la aludida exégesis intrahomérica del «alma», sino con ciertos fragmentos de Heráclito (pensamos sobre todo en B 21) en los que la pre-

<sup>11</sup> Cito por la edición Snell-Maehler, Leipzig, Teubner, 1980. Los versos constan en el conjunto de canciones que los alejandrinos titularon *thrênnoi*. El *thrênos* («canto fúnebre») es un tipo de composición poética de la que ya los poemas homéricos dan noticia (cf. *Il.* 24.720s.).

<sup>12</sup> La palabra *eidolon* es un diminutivo de *eidós*: el «aspecto» y la «figura», el «ser» con ese para nosotros matiz de brillo y belleza. En Homero caracteriza, junto con *psykhé*, la presencia de los muertos que habitan el Hades, también la figura que a veces revela un sueño, o incluso el fantasma con el que un dios substituye en el campo de batalla al favorito raptado.

sencia de la muerte queda del lado del «estar despiertos», si bien entonces la contraposición con «dormir» no implica a *óneiros*, sino a *hýpnos*. Aquí nos interesa sobre todo prestar atención al último verso del fragmento, el que dice qué es lo que muestra la figura del *aión* en *pollois oneirois*.

La palabra griega que hemos traducido por «discernimiento» es *krísis*, sustantivo del verbo *krineîn*, que significa «separar», «distinguir», «discriminar»; poner esto como esto y aquello como aquello; conceder lugar, escoger; «decidir» en el sentido de separar determinando, de ahí que en estos versos la *krísis* sea «de lo uno y de lo otro», esto es: la determinación de lo uno como uno y lo otro como otro, los goces como goces y los sufrimientos como sufrimientos, determinación que, en efecto, sólo es posible una vez que acontece la clausura de la muerte. Desarrollemos esto. La *krísis* no sólo es algo que aparece «en muchos sueños» y de la que es relevante decir que viene, es decir, presentarla sin presentarla, sino que precisamente ella es eso que la imagen o figura (*eidolon*) del *aión* que queda viviente «muestra». Pero, ¿por qué lo que queda muestra lo que viene?, ¿cómo se relacionan «figura que queda» y «decisión que viene»? Quizá su relación consista en que «lo sido» es «venidero», lo acontecido aquello que está por llegar. Figura y decisión son dos aspectos de lo mismo<sup>13</sup>, por eso a veces la figura que de la vida queda pone de manifiesto la *krísis* que siempre se aproxima, la determinación, la decisión total que acontece en el haber alcanzado figura unitaria (*eidolon*). Así, lo que *en todo caso se acerca* y consiste en *acercarse* es la inminencia del final, final que es a la vez la decisión de lo uno y de lo otro, pues, como hemos visto, sólo la muerte concede sentido (discrimina, cierra en unidad) a todo aquello que contemplado desde el punto de vista de la vida («mientras los miembros») es pura alternancia, ahora esto, ahora lo otro, unas veces dolor y otras goce.<sup>14</sup> El advenir puro, esto es: la no-presencia que, sin embargo, siempre ya está por llegar, es la decisión que delimita; por eso el sentido, la figura de conjunto de la vida, adviene justo con

<sup>13</sup> «Quedar» (*leípo*) es una forma de «venir» (*ephérpo, hérpo*), por eso «el tiempo que queda» (*ho loipós khrónos*: N. 7.68, fr. 133) es el tiempo que está por llegar, cf. Slater, W. J.: *Lexicon to Pindar*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969, s.v. *loipós*: «future, yet to be». En esta línea cabría interpretar el «aguarda» de la fenomenología de la muerte que ocurre en Heráclito B 27, cf. Lizano, M.: «Heráclito sobre la muerte: ἡμῶν ἄρτι μὲν ὄντων ἄρτι μὲν ὄντων», *Emérita* LXXII, N. 1, 2004, p. 80.

<sup>14</sup> Heródoto I 32.4: πῶς ἂν ἴδῃς τὴν ἀθανάτων ἀνθρώπων ἀνταλλαγὴν –del que hace eco Aristóteles, cf. nota 7–; I 84.6: ἀεὶ οὐδὲν ἐστὶν τῶν ἀνθρώπων ἐπιπέσει ἄσφαλῶς ἕως. La alternancia cuyo sentido se plasma en el cese de la muerte es el cambio de lo uno en lo otro que abre la existencia humana en tanto que posibilidad, poder ser ahora rey y ahora esclavo. Por eso tal vez la asociación de *aión* con los días cambiantes en I. 3.18 y en la conversación de Solón con Creso. Que a la pluralidad esencialmente indecisa de los días de la vida le pertenece el sentido del cierre suena en la expresión, común en Píndaro, *mórsimos aión*, traducida convencionalmente como «tiempo asignado» (O. 2.10), pero también «tiempo de la muerte» (I. 7.41s.). Se trata de que el *tiempo* esencial es, en definitiva, la discriminación de lo uno y de lo otro (dolor y goce) que abre la *psykhé* del mortal; por eso otro de los adjetivos atribuidos al *aión* es *thnatós* (N. 3.75), y si de alguien en una encrucijada se dice que «escoge *aión*» (N. 10.59) con ello se hace referencia precisamente a su decidirse a morir; los dioses no escogen *aión* por lo mismo que tampoco tienen *psykhé*; éstos son los distintivos de ese ser que solemos llamar el «hombre» y que los griegos llamaban simplemente el «mortal». Por otro lado, algo discernido (*kritós*, adjetivo derivado de *krineîn*) es algo que es, de ahí que *kritós* contenga el matiz de «destacado», «distinguido» o «prestigioso», cf. Slater, *op. cit.*, s.v. *kritós*.

la *krísis* de la muerte. En la muerte no queda vida alguna, sino la mera imagen de la vida, y si sólo ella «es de los dioses» es porque el hombre sólo muriendo se hace inmortal, sólo dando con el límite de la no-presencia conquista un «es» definitivo.<sup>15</sup> En otras palabras: si *aión* es el «tiempo de la vida» es porque la vida, en el fondo («en sueños»), es muerte.

Por otro lado, nada nos permite suponer que la decisión tiene lugar «después» de la muerte, primero porque ella aparece en sueños, no «después»; segundo, porque la figura que muestra la *krísis* no vive «más allá» de la muerte, sino que ella misma es la muerte cristalizada, el final que como posibilidad extrema atraviesa cada vida, por más que el modo fenomenológicamente adecuado de asumirlo sea precisamente anticipar su inminencia, captarla como porvenir que se acerca y no como acontecimiento que «después» vendrá. Una mínima sobriedad hermenéutica nos inhibe de proyectar aquí, y en general en todos los modos de Píndaro para decir de algún modo la no-presencia en cuanto tal, nuestro modo habitual de representarnos la muerte, dependiente él mismo de nuestra representación obvia de tiempo y presencia. Lo que está en juego en el fragmento de Píndaro es más bien la distinción de dos modos de acontecer: el acontecer «mientras los miembros actúan» y el acontecer «dormir»; si el primero es menos adecuado para hacerse cargo de la muerte, si mientras el hombre actúa el *eidolon* duerme, es tal vez porque la pluralidad del actuar no facilita una visión de conjunto de quien, actuando, unas veces se ocupa de esto y otras de lo otro, careciendo siempre de algo, a saber, de completud, definición y sentido global; sin embargo, al cesar la dispersión del actuar despiertos el *eidolon* que como posibilidad extrema habita al hombre puede anunciarse como tal, como la única decisión, como el único «todo-a-la-vez» al que el mortal tiene alcance.<sup>16</sup>

Esta fenomenología de la muerte sitúa el fragmento en continuidad con otros textos del *corpus* griego en los que se trata de reconocer el substraerse como substraerse y la posibilidad como posibilidad (el fin como fin y el límite como límite). Nos interesa aquí observar la conexión entre el que la *krísis* definitiva sea la que viniendo se aproxima (*ephérpoisan*) y el que la palabra *khronos*, que en Homero se emplea poco y nunca como sujeto de oración<sup>17</sup>, aparezca en Píndaro,

<sup>15</sup> «Cumplir» el *aión* es morir, como nos enseña de nuevo el relato de Heródoto I 32.5: «sobre eso que me preguntas no puedo decirte antes de que oiga que tu *aión* ha concluido (*teleuté-santa*) bellamente». Sobre la relevancia del verbo *teleutáo* en el contexto que nos ocupa, cf. *infra*.

<sup>16</sup> Esta reserva metodológica nos impide aceptar la propuesta de interpretación en clave dualista que ofrece el comentario de Cannatà Fera, M.: *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990, pp. 190ss.. Tal tendencia interpretativa lee más (lee neoplatónicamente más) en eso de que sólo «la imagen del *aión*» es «de los dioses»: Píndaro no «combina» la concepción homérica del «alma» como «sombra» con la «creencia en un alma inmortal» en una especie de ataque de orfismo o pitagorismo; Píndaro expone aquí y en otros lugares que la muerte es el final de todo, y si nos resulta difícil comprender las maneras de decir ese absoluto final (no tránsito ni continuación en un más allá), entonces lo primero que se impone es hacer relevante la dificultad misma.

<sup>17</sup> Cf. Fränkel, H.: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, C. H. Beck, 1955, pp. 1-3, donde se plantea que la relevancia del tiempo ocurre cuando algo se interrumpe, se demora, no está, falla, etcétera. Sin estos «estados negativos» el tiempo no se convierte en objeto de atención.

como ocurre con aquí con *krísis*, acompañado no sólo de expresiones del tipo «mo-verse», «acercarse» e incluso «alzarse» (cf. *O.* 6.97: *ephérpon*, *O.* 8.28: *epantéllon*; *P.* 1.57: *prosérponta*, etc.), sino también de «cumplir» y «llevar a cabo» (cf. *N.* 4.43: *hérpon... telései*, *O.* 8.29: *prásson*). En una ocasión (*O.* 10.7) dice el poeta que él, *khrónos*, sobreviene desde lejos, y lo hace como *ho méllon khrónos*, como el tiempo inminente, a punto de venir, con las dificultades que a un moderno plantea el tratar de pensar un venir sin referencia a un «ahora», es decir, un venir que no sea pensado como un todavía-no-ahora, todavía-no-presente. Por el contrario, en griego el tiempo no «pasa», sino que se aproxima caminando; el «pasado» no es «tiempo», sino lo de «antes» (*prósthén*), lo de «una vez» (*póte*) o lo «antiguo» (*pálai*). En griego no operan los «tres modos del tiempo» solidarios de que el punto «en el tiempo», y, con él, la actualidad del «ahora», sea la noción vinculante.<sup>18</sup> Según ciertos usos de la palabra *khrónos* en Píndaro, «tiempo» tiene que ver más con ausencia que con presencia, más con lo no-esperado que con lo esperado, con posibilidad y no con realidad.<sup>19</sup> «Tiempo» es el advenir en su calidad de tal, el mismo advenir que encontramos en la semántica del verbo *méllein* que a veces acompaña a *khrónos*<sup>20</sup>; el advenir por el cual la esperanza tiene al hombre, quien, carente de previsión y ciego para lo que está por llegar, no sabe nunca, a diferencia del dios, cuál es el final que se acerca (*O.* 12.7-12 y *N.* 11.43-44).

Si «tiempo» dicho en griego no expresa la línea del tiempo, si esta palabra significa o bien el intervalo y la duración (*Frist, Zeitdauer*)<sup>21</sup> como lo primero (el «entre» que también mencionaba *aión*), es decir, sin presuponer la representación de una serie ilimitada en la cual suprimirse, o bien el porvenir que sobreviene, descubre y cumple, no nos sorprende que, por un lado a), el tiempo pueda ser, como *nómos* en el propio Píndaro (fr. 152) y *pólemos* en Heráclito (B 53), «padre de todas las cosas» (*O.* 2.17), pues tanto las dos nociones que hemos dado como exégesis de *khrónos*, a saber: finitud y cumplimiento, son, en efecto, las nociones griegas de *ser*; ni, por otro lado b), que una de las palabras clave para captar la

<sup>18</sup> Es esencial que la primariedad del «tiempo-lapso» no sólo sea una cuestión léxica, sino algo concerniente a la estructura misma de la lengua griega: la observación fenomenológica del paradigma del verbo griego expone que en el cruce de dimensiones del que ahí se trata la «línea del tiempo» no está expresada por la dimensión «tiempo» (ni «modo»), sino que ésta (a saber: la dimensión cursivo, factivo y estativo o, también: presente, aoristo y perfecto) significa el intervalo y los tres aspectos de la comparecencia del intervalo, cf. Martínez Marzoa, F.: *Lengua y tiempo*, Madrid, Visor, 1999, pp. 15-23.

<sup>19</sup> Fränkel, *op. cit.*, p. 11: «Nur Zukunft, die Gegenwart werden will und wird: das ist die Zeit». Fränkel recoge también los versos 646s. de Sófocles, *Ajax*: «para cada cosa, el tiempo –grande, sin número– hace aparecer lo no-manifiesto, y oculta lo que aparece».

<sup>20</sup> El participio neutro singular con artículo del verbo *méllein*, *tò méllon* (*O.* 2.56), puede ser, como se ha apuntado, un modo de referirse a la muerte misma, es decir, un modo de reconocer el venir en tanto que venir, de decir la irreductibilidad a presencia, eso que a un moderno tantas dificultades causa, cf. Martínez Marzoa, F., *El decir griego*, Madrid, Visor, 2006, pp. 46-49. Una fenomenología de la muerte correspondiente a la segunda oda olímpica aparece quizá al final del primer estásimo de Antígona, donde «lo por-venir» (*tò méllon*) con lo que sin recursos tropieza el hombre no es sino la muerte: Hades solo (Soph. *Antíg.* 360ss.).

<sup>21</sup> De ahí que a veces *khrónos* nombre la «edad de la vida», y el adjetivo *khrónios*, además de «tarde», signifique (como también ocurre con el correspondiente derivado de *aión*: *aioníos*) «tener una duración», «ser duradero».

temporalidad básica griega sea el «día», y decimos «temporalidad básica» insistiendo de nuevo en el hecho de que para entender algo del tiempo de los griegos debemos esforzarnos por poner entre paréntesis nuestra noción ordinaria de tiempo, observando que, por el contrario, y como hemos visto a propósito de *aión* y *psykhé*, «tiempo» es en griego primariamente «un» tiempo, es distancia y determinación, y ésta, la de-limitación, es la condición para que quepa atribuir propiamente un «es».22 En la misma línea, «tiempo» como «venir» es ausencia y negatividad en un doble sentido: por ser apertura, posibilidad que descubre la presencia de lo ente; por ser delimitación y término. Lo que viene es, en última instancia, inconcebible, no-esperado; «tiempo» es a la vez posibilidad y finitud, de ahí que el venir en cuanto venir, la irreductibilidad a presencia, sea para un griego la noción de completud y de ser, algo que también podría ilustrarse tomando en consideración eso de que «cada cosa tiene su dios» y «todo está lleno de dioses».

Del día se dice a veces que es «hijo del sol» (*O.* 2.33) porque él es el ámbito, la luz en la que aparece lo que en cada caso, enfrente, aparece, y tal vez por eso, porque el día es presencia de cosas y las cosas son siempre pluralidad cambiante, Píndaro dice en la segunda oda olímpica (vv. 31-37) algo así como que los mortales, precisamente ellos, no saben si el día terminará sin temblor, pues el dolor y la tranquilidad son las corrientes que se alternan en la vida humana, y si uno ahora goza en prosperidad divina, también luego la *moira* trae dolor, estando también éste sujeto al cambio «en otro tiempo», cambio en relación al cual se dice a veces que en Grecia las relaciones de «tiempo» son fundamentalmente relaciones de «justicia», pues justicia (*dike*) consiste en dar pago *desde* la injusticia (*adikía*), es decir: justicia es alternancia que sobreviene: es vuelco, movimiento, medida: tiempo.23 Ahora bien, no acertaríamos a comprender el día como una noción griega de tiempo si lo estuviésemos entendiendo como unidad «en» el tiempo; tampoco como el «hoy» en el sentido del «ahora». Lo que ocurre es que la unidad encontrada que llamamos «día» constituye ella misma la noción que hay de tiempo, es decir, el *día* es el *tiempo* dicho en griego porque es lo que nosotros llamamos «espacio de tiempo» o, en otras palabras, porque es «un» tiempo delimitado de suyo, y no, en cambio, «el» tiempo ilimitado. Los usos que encontramos en Homero indican que con expresiones del tipo «aquel día cuando...» no tanto se ubica cronológicamente como se alude a la ocasión, al contenido, a la situación y

<sup>22</sup> Por eso el tiempo puro –el mismo para todos– es muerte, *cf.* «pero común llega la ola de Hades» (*N.* 7.30). Por otro lado, que un griego pueda mencionar la muerte con una palabra que dice algo así como la invisibilidad y la no presencia nos confronta de nuevo con la primaria adecuación fenomenológica de su decir.

<sup>23</sup> En calidad de vuelco y cambio, el tiempo es un correctivo frente al predominio y la unilateralidad en el que consiste la injusticia, *cf.* Homero *Il.* 4.155-170; Solón fr. 24.3 («en la justicia del tiempo»); fr. 3.14-16 («...no custodian las leyes sagradas de la justicia, que callando conoce a la vez lo acontecido y lo que va a ser luego, y de todos modos retribuye con el tiempo»); Hesíodo *Erg.* 754 («pues con el tiempo habrá, también sobre esto, terrible pago»). La conexión de «tiempo» y «cambio» en Simónides 22 P («Y en poco tiempo todo lo cambia el dios»), Píndaro *O.* 12.10-12 («...en breve tiempo el dolor cambia en profundo goce»), *P.* 4.291s. («pero en tiempo, al cesar la brisa, (hay) cambios de velas»), *I.* 3.18 («pero *aión*, con los días que giran, cambia ahora esto en aquello, ahora aquello en esto»), Sófocles, *Edipo Rey*, 1212ss. («te ha descubierto a ti, sin quererlo, el tiempo que todo ve, y da justicia...»).



la presencia del caso.<sup>24</sup> Por eso del día se dice que «trae» (cf. *Il.* 8.541, Hdt. I 32.4), que entrega (es) la posibilidad de lo uno y lo otro.<sup>25</sup> Asimismo, el punto de vista del análisis narratológico descubre que por ejemplo el ritmo temporal de la *Iliada* lo marca un «gran día», lo cual nos conduciría a hablar del carácter fenomenológico primario del decir homérico, pues si el centro de la *Iliada* es una gran dilación que cubre muchos cantos es porque ahí, en la mañana que se extiende hasta la noche, toda posibilidad está en juego.<sup>26</sup> Y cuando Alcán dice en una ocasión (*Parth.* 37-39) que de quien hasta el final teje el día sin lágrimas cabe decir que es feliz no podemos evitar pensar que de algún modo el día es, como *aión*, el tiempo-todo de la vida humana. Por último: si el día es, como todo esto sugiere, el abrirse el mundo, la luz que se arranca de y se hunde en la no-presencia, hablar de cierto alguien marcado esencialmente por el día (Arq. 68 D, Semon. 1.1-5; Pi. *P.* 8.95-96, etc.) —y esto es: por la alternancia de noche y día, de nacer y perecer: por el intercambio mismo, cf. Heráclito B 6—, no es sino decir originariamente la condición mortal del hombre.

La palabra griega que aquí está en juego, a saber, *ephámeros* (o *epámeros*), no sólo palidece al traducirse por «efímero», sino que pierde por completo su especificidad: en nuestro modo de hablar cotidiano todo puede ser efímero, un hombre tanto como un animal, y esto significa que vive poco o que su vida es pasajera y frágil; en cambio, decir originariamente al hombre como *ephámeros* es decir así como que el ser que a falta de un nombre mejor llamamos «hombre» es precisamente aquel entregado al «día»<sup>27</sup>, ese que consiste en la alternancia

<sup>24</sup> Así se refiere Helena al día de su nacimiento (*Il.* 6.345), pero también Príamo (3.189) al día de la llegada de las Amazonas, donde para nosotros resulta más claro que no se trata de ubicación en el tiempo. Expresiones como el «día del regreso», el «día libre», etc. son muestras de lo mismo. Por otro lado, la expresión *émati toi* no sólo se refiere a días del «pasado», sino también (sin que el demostrativo cambie necesariamente a *keínoi*) a días «presentes» y «futuros»; cf. Fränkel, *op. cit.*, pp. 24-25, de Jong, I.: *Narrators and Focalizers. The presentation of the story in the Iliad*, London: Duckworth, Bristol Classical Press, 2004, pp. 234-237.

<sup>25</sup> Cf. Schadewaldt, *op. cit.*, pp. 122-127, que a propósito de Arquíloco escribe, p. 123: «der Tag wird nicht als Zeitpunkt in einer Kette verstanden, sondern konkret wie ein Gefäß, das uns alle umgibt unter der Glocke des Himmels und in dem doch jeder wieder ‚seinen‘ Tag hat, bestimmt durch die Dinge, die ihm begegnen. Auch wir kennen noch den griechischen Begriff des Ephemeren, was eben dies bedeutet».

<sup>26</sup> El gran día del combate sin Aquiles se extiende desde el amanecer del canto 11 hasta la caída de la noche del 18, cf. Schadewaldt, W.: *Iliasstudien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 44, que a propósito de la dilación que abre este día escribe: «Man hat daran Anstoß genommen, daß der Dichter sehr rasch über den Morgen hinwegschreitet, während den Rest des Tages dann das weit ausgedehnte Geschehen bis zum S (Sonnenuntergang S 239ff.) füllt. Aber der abstrakte Ablauf der Zeit bedeutet hier wie sonst für Homer wenig. Homer sieht und beachtet die Zeit vorwiegend in ihrer dinglichen Erfülltheit. Die Schilderung der letzten beiden Drittel des Tags ist unverhältnismäßig länger, weil der Nachmittag erst die Fülle der entscheidenden Taten bringt». Sería interesante analizar las distintas maneras homéricas para marcar tiempo, no sólo el modo de referirse al nacer-crecer-perecer de la noche y el día, sino las indicaciones del tipo «el tiempo de...», por ejemplo el tiempo para el banquete que al leñador le llega después del trabajo (sobre las nueve o las diez), o el momento cuando el campesino desunche al buey (después del mediodía).

<sup>27</sup> Fränkel, *op. cit.*, p. 23, traduce el *epámeroi* de la octava oda pítica por «Tageswesen», dando como gramaticalmente posibles dos interpretaciones: «das was auf Tag ist» y «das

que el día trae, pues si bien la piedra y el animal son aquello que son, sólo el hombre *puede ser* ahora esto y ahora lo otro, sólo él no puede pensarse como algo presente, sino como proyecto y apertura que atraviesa de un lado al otro el ámbito total de la presencia, lo cual quiere decir que, pudiendo serlo todo (si bien nunca todo-a-la-vez), el hombre no es nunca definitivamente *nada*, o, lo que es lo mismo, sólo *es* cuando la incertidumbre y la provisionalidad de *tò ephémeron* cesa, es decir, cuando muere, por eso únicamente la felicidad de los muertos no es fugitiva (cf. fr. 13428), por eso lo «mejor» –y esto significa siempre en griego lo cumplido, lo finito, lo que es– es no haber nacido o, en todo caso, morir-se cuanto antes.<sup>29</sup>

Reincidamos otra vez sobre lo mismo: el porvenir (*khronos*), tomado estrictamente, es acabamiento (*aión, teleutá*); lo que sin paliativos viene es el terminar, por eso la decisión es el porvenir, pues decidir es determinar. Este acabamiento, este tenerse-en-el-fin, comporta completud, felicidad (*ólbos*), por eso también los que se adelantan al final (los participantes en los *teletai*, los «ritos», fr. 131a30) son los felices, y lo son siempre, es decir, han alcanzado el tiempo-todo soportando los dos lados. Fr. 137:

Feliz aquel que ve aquello y va bajo tierra:  
 Conoce el fin de la vida;  
 Conoce, donado por Zeus, el principio.

## II. La temporalidad originaria en *Sein und Zeit*

Retomamos la cuestión de qué carácter tiene nuestro modo de referencia al significado «inicial» de ciertas palabras griegas. La dejaremos esbozada de manera que se aclare un poco en qué sentido hemos hablado aquí de abrir un espacio hermenéutico.

was Tag auf sich hat», de lo cual extrae al menos tres posibilidades de significado: 1. arrojado al día, lábil, 2. diario, cotidiano, 3. de un día, de vida breve. Cf. Chantraine, *op. cit.*, s.v. *émar*.

<sup>28</sup> No es éste el lugar para exponer una exégesis de la cristalización de esta dicha definitiva en diferentes imágenes poéticas, no sólo en los trenos, sino en la segunda oda olímpica, desmarcándonos de las interpretaciones escatológicas predominantes.

<sup>29</sup> Son muchos los lugares del corpus griego que atestiguan esta sabiduría, cf. por ejemplo Teognis, 425-428, Sófocles, *Edipo en Colono*, 1224, Heródoto I 31.

<sup>30</sup> El fr. 131a (Ólbioi d' ἔπαιτεῖ ἀΐσιν ὄλβων τελετῶν) suele preceder en las ediciones al 131b, y ha sido objeto de numerosas enmiendas. La lectura *teletῶν* en lugar de *teleutῶν* no alteraría el sentido del fragmento: lo que está en juego en los *teleta...* (los ritos, las fiestas, especialmente las dedicadas a Dioniso) es el reconocimiento del fin, *teleutῆ*. La muerte, como la fiesta, libera de los esfuerzos, las penurias, los trabajos de la vida; con ella se alcanza eso que un griego llama *ólbos*, la felicidad en el sentido de prosperidad, brillo, riqueza. En tanto que la prosperidad del mortal corre siempre el riesgo de cambiarse en su contrario, el adjetivo *ólbios*, usado enfáticamente (casi como un término técnico), puede referirse, como ocurre con *eudaímon* y *mákar*, a la dicha cumplida de los muertos (o los que se han anticipado a la muerte: los que han participado en la experiencia del no-ser), pues sólo un muerto o un dios puede soportar sin daño la extrema felicidad; sólo muriendo alcanza el mortal la vida feliz de los inmortales (Heráclito B 62). Cf. Cannatà Fera, *op. cit.*, pp. 187-209.

Que la estructura de la parte publicada de *Sein und Zeit* (SZ31) está marcada por el giro que conlleva la imposibilidad de pensar integridad y figura sobre la base de algo que precisamente aparece de mano de esa constatada imposibilidad, a saber: la secuencia ilimitada del «ahora» que implícitamente operaba como fondo del análisis, es una conocida observación de la cual se desprende la que resulta ser condición esencial para el modo de comprensión hermenéutica que antes introdujimos diciendo que sólo en la asunción de nuestros supuestos – no eliminando ni fundando nada nuevo– puede abrirse la distancia que permita percibir de algún modo la dimensión inicial en la cual eran dichas palabras como *aión* y *moira*. En la medida en que la distancia es distancia interna y no, en cambio, un salto exitoso, el giro es insuperable, por lo que la operación de hacer relevante la configuración de lo nuestro ha de producirse constantemente, renovarse una y otra vez en el trabajo con los textos; por eso decíamos también que la distancia abierta en tanto que posibilidad hermenéutica coincide con la constante exigencia de que acontezca un examen de lo propio, de que una y otra vez se manifieste el carácter secundario de nuestro insustituible fondo de sentido.

Antes dijimos que la noción de finitud era lo que cabía dar como significado inicial de la palabra *aión*, e «inicial» no era sino un modo de referirnos a esa dimensión en la que los griegos se movían, conforme a la cual decían, pero que no tematizaban. Esta exégesis permanece, sin embargo, nuestra del todo, pues nuestro intento de apuntar a esa dimensión inicial en la que ser es finitud ocurre desde nuestra inmediata incapacidad de pensar consecuentemente el límite. Esta consciencia, digamos, ambigua y escindida, tiene que ver con el hecho de que en la parte publicada de SZ la problemática del sentido repita *en dirección contraria* la trayectoria griega, pues si aquí la pregunta va desde la infinitud como fondo incuestionado del análisis hacia la finitud como condición para pensar completud y unidad (el ser del *Dasein* no puede pensarse en la mera dispersión del seguir indefinido<sup>32</sup>), lo que con Grecia ocurre es justamente contrario: siendo *khronos* inicialmente la distancia cualificada y el intervalo lo primero, la actitud fenomenológica produce el giro hacia la descualificación e indiferenciación del «tiempo-ahora» (*nûn*), es decir, hacia la uniformidad y continuidad ilimitada que se sigue precisamente de tomar en consideración aquello que siempre ya tiene lugar sea lo que sea que tiene lugar, o sea: el «tiempo-lapso», la distancia cualificada y finita. A una con esto ocurre que la noción de límite deja de tener propiamente sentido, sólo «hay», o mejor, «no hay» (pues en Grecia siempre valdrá que ser es límite, que lo carente de límite es no-ente<sup>33</sup>), el ahora y ahora y ahora.<sup>34</sup> Decir que este

<sup>31</sup> Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.

<sup>32</sup> Y por eso acontece la cuestión hermenéutica (§ 65): «¿cómo surge a partir de la temporalidad finita el tiempo infinito?»

<sup>33</sup> Que la falta de delimitación es insustancialidad comparece en las arquetípicas imágenes del castigo de aquellos que de uno u otro modo no supieron reconocer el «fin» y, por ello, están condenados a trabajos imposibles de acabar, Sísifo, Ixión o las Danaides, cf. Rohde, E.: *Psique*, tr. W. Roces, FCE, México *et al.*, 1948, p. 140 con nota.

<sup>34</sup> Cf. *Der Neue Pauly*, *op. cit.*, s.v. *Zeitkonzeptionen*, sobre la puesta en conceptos de la pérdida que es la propia «Grecia» en la *Física* de Aristóteles: «Im Unterschied zum *kairós* (dem handlungstheoretisch bedeutsamen Begriff des günstigen Augenblicks, der für eine inhaltlich qualifizierbare Gelegenheit steht) ist der formale Begriff des *nyn* rein funktional bestimmt: Das *nyn* („Jetztpunkt“) dient zur Eingrenzung einer bestimmten Zeitdauer und

vuelco o pérdida o desarraigo es algo específicamente griego es lo mismo que apuntar que la dimensión de partida era allí la distancia cualificada y, por tanto, finita: si de *kairós* decimos a veces que es el «instante» no podemos dejar de añadir que ahí se trata no del instante en abstracto, sino del momento justo, la oportunidad que llega, por tanto, no estrictamente del «instante», sino más bien de la ocasión acertada, lo cual comporta la presencia de un contenido, una cualificación, algo que no es posible pensar sobre la base del continuo ilimitado.<sup>35</sup> Correspondiéndose a la inversa con la situación griega, la noción de temporalidad finita que aparece en SZ una vez que se retoma la pregunta por el sentido – temporalidad a la que en efecto se le reconoce primariedad frente al carácter fundado y secundario del tiempo del «ahora»–, no es punto de partida, pues mientras la cuestión del sentido permanece desplazada, el sentido operante es precisamente la secuencia ilimitada de los «ahora», la falta de sentido, la misma que llama la atención sobre sí en la imposibilidad de seguir pensando las estructuras encontradas sin admitir que ser es límite, que ser es abstraerse; tampoco es, sin embargo, punto de llegada, pues con *Zeitlichkeit* no se nombra sino la ruptura del obvio *die Zeit*, y precisamente descubriendo que éste sí es de suyo un punto de llegada.<sup>36</sup> Así, el hecho mismo de que nosotros tengamos que retornar de algún problemático modo a la primariedad fenomenológica de la distancia finita impide que ésta pueda ser proclamada como la «nueva» noción de sentido: señalar una temporalidad originaria no sustituye el fondo de obviedad que opera en ausencia de cuestión, aunque sí pone a la luz la incongruencia moderna frente a la constatación fenomenológica de que la finitud es lo primero. En otras palabras: lo que en SZ se descubre es que «el tiempo» es fenomenológicamente secundario; que lo primario es *lo otro*, *lo otro* respecto a la modernidad, la época donde, paradójicamente, opera como sentido algo que en sí mismo es secundario. Quizá la búsqueda heideggeriana de una temporalidad finita originaria (*ursprüngliche endliche Zeitlichkeit*) a partir de la que exponer el concepto vulgar de tiempo no sea sino ya un modo de recibir aquello primario sobre cuya retención se sustenta la noción de tiempo que vale, de ahí que prestar atención a esa temporalidad previa a la nivelación que supuso el «primer vuelco» implique hacer sonar de algún modo y a lo lejos aquello cuyo esfumarse dejó «el» tiempo como horizonte de la modernidad, si bien debe quedar claro que este «sonar» no supone ni huida ni alternativa alguna, sino precisamente la exigencia de permanecer sin engaños en la secunda-

---

vermittelt in sich zwischen Verganem und Zukünftigem, so daß es als Unterteilung wie als Kontinuitätsprinzip der erstmals in ihrem Kontinuumscharakter betonten Zeit fungiert. Vor dem Hintergrund dieser Doppelfunktion des *nyn* legt Aristoteles auch als erster die Betonung auf den Kontinuumscharakter der Zeit, den er von dem analogen Kontinuumscharakter der Veränderung und diesen wiederum von demjenigen der Größe herleitet. Das Kontinuum wird dabei (in einer wiederum als zirkulär angreifbaren Definition) als etwas Ausgedehntes und in sich Zusammenhängendes bestimmt, das sich immer weiter zerlegen läßt - und zwar nicht in Unteilbares, sondern in Teile, die selbst wiederum in Teilbares, also in Kontinua, teilbar sind».

<sup>35</sup> En Homero el adjetivo *kairios* califica con frecuencia el lugar decisivo en el cuerpo del guerrero, allí donde la flecha resulta mortal, cf. Autenrieth, G., Kaegi, A.: *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999, s.v. *kairios*.

<sup>36</sup> Martínez Marzoa, F.: “Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 23, N. 1, 2004, pp. 156-158.

riedad de ese horizonte, de soportarlo con los ojos abiertos.<sup>37</sup> Expresémoslo provisionalmente también así: *Zeitlichkeit* es, en cuanto quiebra del secundario *die Zeit*, la aproximación hermenéutica al primario –y por tanto no-pensado– *khrónos* griego, por lo cual, si cabe hablar de una presunta coincidencia entre, por un lado, la noción de *Sinn von Sein* que aparece en *SZ*, y, por otro, aquello conforme a lo cual decían los dicentes griegos, sólo puede ser en el sentido de comprender la vocación del proyecto *SZ* como ya hermenéutica, es decir, como ya un esfuerzo por comprender esos y otros decires.\*

### Referencias bibliográficas

- Autenrieth, G., Kaegi, K.: *Wörterbuch zu den Homerischen Gedichten*, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1999.
- Cancik, H., Schneider, H.: *Der Neue Pauly*. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart-Weimar, 1996.
- Cannatà Fera, M.: *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990.
- Chantraine, P.: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968.
- Fränkel, H.: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, C. H. Beck, 1955.
- de Jong, I.: *Narrators and Focalizers. The presentation of the story in the Iliad*, London: Duckworth, Bristol Classical Press, 2004.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 2001.
- Lizano, M.: "Heráclito sobre la muerte", *Emérita* LXXII, N. 1, 2004, pp. 79-93.
- Martínez Marzoa, F.: *El sentido y lo no-pensado. (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Universidad de Murcia, 1985.
- Martínez Marzoa, F.: *Lengua y tiempo*, Madrid, Visor, 1999.
- Martínez Marzoa, F.: "Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger", *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 23, N. 1, 2004, pp. 156-158.
- Martínez Marzoa, F.: *El decir griego*, Madrid, Visor, 2006.
- Martínez Marzoa, F.: "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en Duque, F. (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, 2008, pp. 67-81.
- Rohde, E.: *Psique*, tr. W. Roces, FCE, México et al., 1948.

<sup>37</sup> Que para desestabilizar la noción corriente de tiempo se recurra precisamente a nociones de temporalidad constituye una evidencia de que no hay sustitución: lo que está en juego es el descubrimiento mismo del fundamento de *die Zeit*, es decir, no la proclamación de una nueva noción de tiempo, sino el reconocimiento de cuál es el modo de acontecer el «tiempo» en la modernidad. Si con ello apuntamos hacia algo primario, entonces nuestro único acceso a un «primario» no es nada más que el reconocimiento de la secundariedad del secundario que es el tiempo *moderno* (cf. Martínez Marzoa, F.: "El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea", en Duque, F. (ed.), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, 2008, pp. 67-81). Por otra parte, si cabe hablar a partir de esto de algo así como una «superación» de la modernidad, entonces ésta no radica en otra cosa que en hacerse cargo de que ésta es el mundo, la estructura o la época definida por el hecho de que la verdad sea compatibilidad con la secuencia ilimitada, esto es: la asunción de la mercancía, la ausencia de comunidad, el enunciado, etcétera. Respecto al problema de hasta qué punto Heidegger es siempre consecuente con que la tarea consista en soportar y no en proclamar una nueva verdad, cf. *ibid.*

\* El presente artículo retoma una comunicación que leí en el VIII Congreso Internacional de Ontología en el mes de Octubre de 2008 bajo el título "*Moira, aión, khrónos* y la noción de «Zeitlichkeit» en *Sein und Zeit*. La posibilidad de un espacio hermenéutico". Su realización ha contado con el soporte del Departament d'Universitats, Recerca i Societat de la Informació de la Generalitat de Catalunya y del Fondo Social Europeo.

- Schadewaldt, W.: *Iliasstudien*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966.  
Schadewaldt, W.: *Die frühgriechische Lyrik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.  
Slater, W. J.: *Lexicon to Pindar*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969.

Aida Míguez Barciela  
Departament d'Història de la Filosofia, Estètica i Filosofia de la Cultura  
Universitat de Barcelona  
[amiguezbarciela@ub.edu](mailto:amiguezbarciela@ub.edu)

APORÍAS GENEALÓGICAS:  
Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical<sup>1</sup>

Oscar Moro Abadía. Memorial University of Newfoundland (Canada)

**Resumen:** Varios autores han definido la genealogía nietzscheano-foucaultiana como una filosofía crítica que tiene como objetivo principal demostrar que aquellos valores considerados universales o eternos son, en realidad, históricos y contingentes. La genealogía sería, por tanto, una estrategia de defundamentación de aquello que en el presente se considera como incuestionable. Tomando como referencia esta definición, el objetivo de este artículo es examinar hasta dónde llegaron Nietzsche y Foucault en su proyecto de historización radical de los valores. Se muestra como, en ambos casos, el deseo de historización chocó con la definición de la voluntad de poder como un sustrato no historizable. La aparición de esta aporía en la obra de Nietzsche y de Foucault plantea algunas cuestiones fundamentales. En primer lugar, es necesario explicar por qué el poder escapó a la mirada historizadora de *ambos* filósofos. En segundo lugar, esta contradicción nos obliga a preguntarnos cuáles son los límites de una genealogía entendida como extensión máxima del concepto de historia.

**Abstract:** Friedrich Nietzsche and Michel Foucault's genealogy has been defined as a critical philosophy which seeks to determine the historical constitution of concepts, ideas and discourses commonly considered universal. The notion of genealogy depicts how these concepts are created within power-knowledge complexes in history. With reference to this definition of genealogy, in this article I explore some of the limits of Nietzsche and Foucault's project. In particular, I seek to demonstrate that Nietzsche and Foucault's statement that "everything is historical" is in contradiction with their transcendental concept of power. In other words, both thinkers postulate a will of power for all times and all societies that, ironically, contradicts their project of a radical "historization" (*historisation*) of reality. In this paper, I seek to understand, first, why Nietzsche and Foucault supported a transcendental definition of power, and, second, how this definition poses the problem of the limits of genealogy considered a radical historicist project.

1. *La genealogía y la recepción de Nietzsche en Francia*

En 1970, Michel Foucault anunciaba en *Theatrum philosophicum* que un día, quizá, el siglo sería deleuziano.<sup>2</sup> Aunque no parece que ese día haya llegado

---

1 En las notas a pie de página se remite al lector tanto a los textos originales como a su traducción castellana. En el caso de Nietzsche, el trabajo de referencia son las obras completas editadas por Giorgio Colli y Mazzino Montinari: NIETZSCHE, F. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York (KSA en este artículo). En el caso de Michel Foucault, el texto clave es FOUCAULT, M. 2001. *Michel Foucault. Dits et écrits, 1954- 1988* (2 vols.), Gallimard, Paris (DE en este artículo).

2 FOUCAULT, M. 1995. *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Bar-

todavía, me gustaría utilizar sus palabras para afirmar, con la ventaja de quien se limita a profetizar al revés, que, sin duda, el siglo XX ha sido nietzscheano. Para demostrarlo, sería suficiente con mencionar alguno de los ilustres nombres de quienes se confrontaron con su pensamiento: Karl Jaspers, Martin Heidegger, Albert Camus, Georges Bataille, Gianni Vattimo, Karl Löwith, Jürgen Habermas, Arthur Danto, Gilles Deleuze, Michel Foucault o Pierre Klossowski. Todos ellos dedicaron una parte muy importante de su trabajo a reflexionar *con y/o contra* Nietzsche. En este sentido, no parece exagerado afirmar que una parte fundamental de la filosofía europea del siglo pasado fue una respuesta al pensamiento que, “a golpe de martillo”, Nietzsche cincelara en los últimos años del siglo XIX.<sup>3</sup>

Tantas y tan diferentes han sido las interpretaciones de la obra de Nietzsche que es necesario comenzar contextualizando aquella que pretendemos analizar en este trabajo: la genealogía nietzscheano-foucaultiana. Dicha genealogía cobra su sentido en el marco de la recepción de la obra de Nietzsche en la Francia de los años sesenta y setenta. Fue entonces cuando se publicaron los textos que habrían de marcar la interpretación del filósofo alemán en ese país y en otros de su entorno: *Sur Nietzsche. Volonté de chance* de Georges Bataille (1945)<sup>4</sup>, *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze (1967)<sup>5</sup>, *Nietzsche et le cercle vicieux* de Pierre Klossowski (1969)<sup>6</sup> y *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* de Michel Foucault (1971)<sup>7</sup>. A pesar de sus diferencias, estos cuatro ensayos comparten algunos rasgos que permiten hablar de una “recepción francesa” de la obra de Nietzsche. En primer lugar, se trata de una lectura filosófica o literaria que se centra fundamentalmente en la crítica nietzscheana de la metafísica, interpretada como un auténtico “combate contra la cultura occidental”<sup>8</sup>. De este modo, la genealogía es concebida como “la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a ‘martillazos’ ” o como aquella filosofía “que se opone al despliegue metahistórico de las significa-

---

celona, Anagrama, p. 7; DE I, p. 944.

<sup>3</sup> También en España Nietzsche ha sido objeto de numerosos trabajos. Entre ellos, es obligado citar los de AVILA, R. 1986. *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, Granada; AVILA, R. 1999. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona; CONILL, J. 1997. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de las transvaloración*, Tecnos, Madrid; ESTEBAN ENGUIITA, J. E. 2004. *El joven Nietzsche, política y tragedia*, Biblioteca Nueva, Madrid; ROMERO, J. M. 2001. *El caos y las formas: experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Gomares, Granada; SANCHEZ MECA, L. 1989. *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona; SANCHEZ MECA, D. 2005. *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid; SANTIAGO GUERVOS, L. E. 2004. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid; VERMIL, J. L. 1987. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona;

<sup>4</sup> BATAILLE, G. 1945. *Sobre Nietzsche: Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1989.

<sup>5</sup> DELEUZE, G. 1967. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.

<sup>6</sup> KLOSSOWSKI, P. 1969. *Nietzsche y el círculo vicioso*, Arena Libros, Madrid, 2004.

<sup>7</sup> FOUCAULT, M. 1971. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1992; DE I pp. 1004- 1024.

<sup>8</sup> KLOSSOWSKI, P. 1969. *Op. cit.* (nota 6), p. 28.



ciones ideales y de las indefinidas teleologías<sup>9</sup>. En segundo lugar, estamos ante una “lectura deshistorizante” de la obra de Nietzsche que, parafraseando a Bourdieu, deja de lado todo lo que relaciona dicha obra con un campo de producción y, por medio de él, con una sociedad histórica<sup>10</sup>. En tercer lugar, y a consecuencia de esa “descontextualización”, los autores mencionados promovieron una visión metafórica e idealizada de Nietzsche que omitía cualquier dimensión antisemita de su pensamiento y, por ende, que hacía muy difícil concebir al filósofo alemán como precursor intelectual del nazismo. Esta lectura contrasta con otras interpretaciones que sitúan el pensamiento de Nietzsche en el contexto de una reacción contra la democracia liberal que comenzó a finales del siglo XIX y que desembocó en el nacionalsocialismo<sup>11</sup>.

Este es el contexto en el que Foucault define la genealogía como el proyecto que le une a Nietzsche: “Si fuera pretencioso, pondría como título general a lo que hago: la genealogía de la moral”<sup>12</sup>. ¿En qué consiste dicha genealogía? En primer lugar, la genealogía es una interrogación a propósito de la voluntad de poder que rige nuestros discursos y valores, especialmente aquellos considerados “verdaderos”. Como ha señalado Jürgen Habermas<sup>13</sup>, la crítica nietzscheana de la modernidad se trasladó al siglo XX a través de dos vías: una crítica de la metafísica que persigue el nacimiento de la filosofía del sujeto hasta sus raíces en el pensamiento presocrático (estrategia proseguida por Heidegger y Derrida) y una segunda línea que, utilizando métodos históricos, trata de desenmascarar la voluntad de poder que determinar nuestra fe en la verdad (línea que tiene sus sucesores en Bataille, Lacan y Foucault). La genealogía es, por tanto, un *escepticismo* con respecto a nuestra “voluntad de verdad”: “¿Es cierto que esta objetividad tiene como origen una acrecentada necesidad y exigencia de justicia? ¿O acaso se suscita como efecto de otras causas totalmente distintas, produciendo la apariencia de que la objetividad es la única causa de este efecto?”<sup>14</sup>. Esa “causa totalmente distinta” a la que se refiere Nietzsche no es otra que la voluntad de poder. En segundo lugar, la genealogía es un intento de describir *históricamente* la *realidad*<sup>15</sup> o, como señala Foucault, de reintroducir “en el devenir todo lo que habíamos creído inmortal en el hombre”<sup>16</sup>. Tanto Nietzsche como Foucault se dieron

9 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 13; DE I, pp. 1004- 1005.

10 BOURDIEU, P. 1997. *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, p. 63.

11 Ver, por ejemplo, TAURECK, B. 1989. *Nietzsche und der Faschismus: eine Studie über Nietzsche politische Philosophie und ihre Folgen*, Junius Verlag, Hamburg; DETWILER, B. 1990. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago; APPEL, F. 1998. *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca; LOSURDO, D. 2002. *Nietzsche, il ribelle aristocratico: biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.

12 FOUCAULT, M. 1975. “Entretien sur la prison: le livre et sa méthode”, en DE I, p. 1621

13 HABERMAS, J. 1985. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 125.

14 NIETZSCHE, F. 1874. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999 (traducción de Germán Cano), p. 84. KSA I, p. 285.

15 KLOSSOWSKI, P. 1969. *Op. cit.* (nota 6), p. 16.

16 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 45; DE I, pp. 1015.

cuenta de que la fuerza de nuestras verdades y valores radica, precisamente, en que son considerados universales y eternos. En otras palabras, se han convertido en indiscutibles porque se asumen como naturales. Frente a esta *naturalización*, la genealogía propone una *historización* de dichos valores que pretende mostrar “las circunstancias y las condiciones reales a partir de las cuales nacieron y en las que se han ido desarrollando y formando con el tiempo”<sup>17</sup>. Así, frente a quienes remiten a la *esencia* de las cosas como algo inmutable, situado en algún lugar anterior al tiempo y al espacio, la genealogía pretende demostrar que dicha esencia no existe más allá de la historia y que ha sido construida a partir de elementos ajenos a las propias cosas.

En definitiva, la genealogía puede definirse como un intento de historización de los valores que pretende sacar a la luz la voluntad de poder que los ha determinado históricamente. *Poder e historia* son, por tanto, los dos ejes sobre los que gira el proyecto nietzscheano-foucaultiano. Sin embargo, de manera un tanto paradójica, va a ser la contradicción que se genere entre estos dos objetivos (por un lado, mostrar la naturaleza contingente de los valores y, por otro, sacar a la luz las relaciones de dominación que los han configurado) la que hará tambalear los cimientos de la genealogía. Así, los filósofos que afirman que “detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino *el secreto de que no tienen esencia*, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella”<sup>18</sup> consideran, al mismo tiempo, que “la ‘explotación’ no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, como realidad es el *hecho primordial* de toda historia (*als Realität ist es das Ur-Faktum aller Geschichte*)”<sup>19</sup> o, en palabras de Foucault, que “la humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra, sino que instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación”<sup>20</sup>. En definitiva, la voluntad de poder, el deseo de dominación o la explotación escapan a la historización radical propuesta por la genealogía para ser considerados el principio rector de la historia de la humanidad, aquel que la cambiante historia de las formas no hace más que reproducir.

La aparición de esta aporía en el corazón mismo de la genealogía plantea preguntas importantes. En primer lugar, ¿por qué fue precisamente el poder el que escapó a la mirada historizadora de *ambos* filósofos? Tal y como explicaré en la conclusión, creo que la respuesta a esta pregunta hay que buscarla en la recepción de la obra de Nietzsche en Francia. Así, los postestructuralistas franceses promovieron una interpretación de la filosofía nietzscheana que hacía especial hincapié en su carácter crítico y liberador con respecto a la tradición occidental y que, quizá por ese énfasis, se olvidaba de explorar las contradicciones de esa

17 ROMERO, J. M. 2001. *Op. cit.* (nota 3), p. 276.

18 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 18 (el subrayado es mío); DE I, pp. 1065.

19 NIETZSCHE, F. 1886. *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1986 (traducción de Andrés Sánchez Pascual), § 259, p. 222; KSA 5, p. 208.

20 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 40; DE I, pp. 1013.

“crítica total”. De este modo, Foucault asume la definición nietzscheana de la voluntad del poder como *esencia* de la historia, sin darse cuenta de la contradicción que esto plantea en el proyecto genealógico. En segundo lugar, ¿puede sobrevivir la genealogía a esta aporía? Aunque esta es una cuestión compleja que plantea problemas fundamentales, mi opinión es que es precisamente el examen de esta contradicción lo que puede permitirnos superarla y salvar de este modo el proyecto genealógico de historización de los valores.

## 2. La genealogía, máxima extensión del concepto de historia

“Lo que nos separa de cualquier modo de pensar platónico y leibniziano es lo siguiente: no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y filosofía, en la medida en que es ciencia y no legislación, significa para nosotros la máxima extensión del concepto de ‘historia’”<sup>21</sup>.

Este fragmento póstumo resume a la perfección las características de la genealogía. En primer lugar, se trata de una crítica de los valores y, más concretamente, de su definición como algo dado, incuestionable o, como escribe el propio Nietzsche, *eterno* (*ewigen*). En segundo lugar, la genealogía es “máxima extensión del concepto de historia” puesto que se trata de mostrar que esos valores que se creían eternos son, en realidad, históricos y contingentes. Como señala Foucault, la genealogía “agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo”<sup>22</sup>.

La genealogía es, en primer lugar, una crítica de los valores.<sup>23</sup> El propio Nietzsche lo afirma con rotundidad en *Zur Genealogie der Moral*: “Una exigencia nueva elevará la voz. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*”<sup>24</sup>. Se trataría por tanto, citando a Foucault, de “un escepticismo sistemático ante los universales antropológicos”<sup>25</sup>. Por consiguiente, nuestra primera tarea será especificar cuáles son esos “valores” o “universales antropológicos” que la genealogía

21 “Was uns von allen Platonischen und Leibnitzischen Denkweisen am Gründlichsten abtrennt, das ist: wir glauben an keine ewigen Begriffe, ewigen Formen, ewigen Seelen; und Philosophie, soweit sie Wissenschaft und nicht Gesetzgebung ist, bedeutet uns nur die weiteste Ausdehnung des Begriffs „Historie“” NIETZSCHE, F. 1988. KSA 11, p. 613.

22 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 29; DE I, pp. 1010.

23 Así la han interpretado numerosos autores. Por ejemplo, para Heidegger, “Lo que importa en la filosofía, para Nietzsche, es una posición de valores, es decir, la posición de los valores supremos de acuerdo con los cuales y a partir de los cuales se determinará cómo debe ser todo ente”, HEIDDEGER, M. 1961. *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, p. 37. En la misma línea, Deleuze considera que “el proyecto más general de Nietzsche consiste en eso: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”, DELEUZE, G. 1967. *Op.cit.* (nota 4), p. 7. Según José Manuel Romero, “la genealogía en tanto que historia de los valores persigue el cuestionamiento del *valor* de los valores morales”, ROMERO, J. M. 2001. *Op. cit.* (nota 3), p. 275.

24 NIETZSCHE, F. 1887. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 1995. (traducción de Andrés Sánchez Pascual), § 6 (prefacio), p. 23; KSA 5, p. 253.

25 FOUCAULT, M. 1984. “Foucault”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 365- 366; DE II, p. 1453.

pretende poner en duda.

En el caso de Nietzsche, su ataque se dirige contra los dos pilares que sustentan la metafísica y la religión: la verdad y la moral. Nietzsche desarrolla lo esencial de su crítica a partir de *Menschliches, Allzumenschliches* (1878)<sup>26</sup>. En este libro, Nietzsche propone por primera vez una “filosofía histórica” (*Die historische Philosophie*)<sup>27</sup> cuyo objetivo es destruir la creencia metafísica en el origen milagroso de las cosas y en la esencia de la “cosa en sí”. La filosofía histórica diluye esas entidades metahistóricas mostrando que las cosas tienen un origen bajo: “También [...] los colores dominantes se logran a partir de materias viles, incluso menospreciadas”<sup>28</sup>. La crítica nietzscheana se irá endureciendo con el paso del tiempo, para acabar culminando en *Jenseits von Gut und Böse* (1886) y *Zur Genealogie der Moral* (1887). A lo largo de este recorrido, Nietzsche dibuja con claridad sus objetivos: la verdad y la moral. En primer lugar, Nietzsche plantea el problema de la verdad y de lo verdadero. Según él, analizar esta cuestión es pasar revista a un prejuicio que ha envenenado la religión, la metafísica y la ciencia: la idea de la superioridad de lo verdadero frente a lo falso. Sin embargo, como él mismo se había encargado de demostrar en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*<sup>29</sup>, no hay ninguna razón para creer en dicha superioridad, puesto que la verdad es sólo una convención o “designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria”<sup>30</sup>. Si la verdad no es superior a la mentira, ¿de dónde procede nuestra fe en la verdad? De nuestra voluntad de poder: “[Se] quiere la verdad, pero no sólo como conocimiento frío y sin consecuencias, sino como aquella jueza que ordena y castiga”<sup>31</sup>. En segundo lugar, Nietzsche plantea una crítica de los valores morales que sustentan el cristianismo y el judaísmo. Un ejemplo paradigmático es la primera disertación de *Zur Genealogie der Moral* que versa sobre las oposiciones “bueno y malvado” y “bueno y malo” (*Zweite Abhand-*

---

26 Así lo reconoce el propio Nietzsche en el prefacio de *Zur Genealogie der Moral*: “Mis pensamientos sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales- pues de ellos se trata en este escrito polémico- tuvieron su expresión primera, parca y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano*” NIETZSCHE, F. 1887. *Op. cit.* (nota 24), § 2 (prefacio), p. 18; KSA 5, p. 248.

27 NIETZSCHE, F. 1988. KSA 2, p. 23. En este primer aforismo de la primera redacción de dicho libro, Nietzsche escribe: “Hasta ahora la *filosofía metafísica* (*die metaphysische Philosophie*) soslayaba esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y suponiéndoles a las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la “cosa en sí”. Por contra, la *filosofía histórica* (*die historische Philosophie*), que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrario, salvo en la habitual concepción popular o metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón” NIETZSCHE, F. 1878. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Akal, Madrid, 1996 (traducción de Alfredo Brotons Muñoz), Vol. I, § 1 (Primera parte) p. 43 (el subrayado es mío); KSA 2, p. 23

28 NIETZSCHE, F. 1878. *Op. cit.* (nota 27), Vol. I, § 1 (Primera parte) p. 44; KSA 2, p. 24.

29 NIETZSCHE, F. 1873. (escrito en 1873 y publicado en 1902), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1994 (traducción de Luis Valdés y Teresa Orduña), KSA 1, pp. 873- 890.

30 NIETZSCHE, F. 1873. *Op. cit.* (nota 29), p. 20; KSA 1, p. 877.

31 NIETZSCHE, F. 1874. *Op. cit.* (nota 14), p. 85; KSA 1, p. 230.

lung: „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes<sup>32</sup>). Según Nietzsche, los términos “bueno” (*gut*) y “malo” (*schlecht*) son los conceptos originales, procedentes de una ética aristocrática o moral de señores.<sup>33</sup> En dicho contexto, el concepto de “bueno” servía para designar al hombre superior, al poderoso, “al privilegiado con un alma superior”, mientras que “malo” se utilizaba para nombrar al hombre simple, común, opuesto al noble. El significado de esta oposición cambió cuando el judaísmo instauró una moral de esclavos que sustituyó a la de señores. Entonces, se produjo una transvaloración de valores que resultó en la oposición “bueno” (*gut*) - “malvado” (*böse*). Así, comenzó a llamarse “bueno” a quien antes de denominaba “malo” (el hombre de la moral del resentimiento, de la piedad, etc.) y comenzó a llamarse “malvado” a quien antes se llamaba “bueno” (al poderoso que afirma la vida): “Así, en todos los estados primitivos de la humanidad, el calificativo “malvado” significa lo mismo que “libre”, “individual”, “arbitrario”, “desacostumbrado”, “imprevisto” o “impredecible”<sup>34</sup>.”

En el caso de Foucault, el objeto de su genealogía es, por un lado, la “voluntad de verdad” (en esto prolonga la crítica nietzscheana) y, por otro, ciertos “universales antropológicos” o “formas de experiencia” específicas del sujeto moderno (la “locura”, la “prisión”, la “sexualidad”). En realidad, las dos cuestiones están relacionadas puesto que, para Foucault, los “juegos de verdad” engendran dominios de saber que generan nuevos objetos, nuevos conceptos, nuevas técnicas y “formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento”<sup>35</sup>. En primer lugar, Foucault hace suya la crítica nietzscheana de la verdad como correspondencia: “No existe una naturaleza del conocimiento (*connaissance*), una esencia del conocimiento, condiciones universales del conocimiento, sino que el conocimiento es, en cada ocasión, el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento [...] El conocimiento no es una facultad ni una estructura universal”<sup>36</sup>. En otras palabras, nuestra “voluntad de saber” o “voluntad de verdad” (*volonté de vérité*) no es universal, sino que tiene su propia

32 NIETZSCHE, F. 1988. KSA 5, p. 291.

33 Es interesante constatar la existencia de una contradicción entre la “filosofía histórica” de Nietzsche y su interpretación de la historia de la moral. Así, de acuerdo con Juan Luis Verma, lo que caracteriza la “filosofía histórica” que Nietzsche desarrolla a partir de *Menschliches, Allzumenschliches*, es la crítica de las dualidades o dicotomías desde las que la metafísica interpreta lo existente (VERMAL, J. L. 1987. *Op. cit.* (nota 3), p. 47). Sin embargo, el propio Nietzsche interpreta toda la historia de la moral a partir de la oposición señores/ esclavos: “En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coaligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores (Herren-Moral)* y una *moral de esclavos (Sklassen-Moral)*”, NIETZSCHE, F. 1886. *Op. cit.* (nota 19), § 260, pp. 222-223; KSA 5, p. 208.

34 NIETZSCHE, F. 1881. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (traducción de Germán Cano), § 9 (libro primero). p. 67; KSA 3, p. 22.

35 FOUCAULT, M. 1974. “La verdad y las formas jurídicas”, *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Volumen II, Paidós, Barcelona, 1999, p. 170; DE I, pp. 1406- 1407.

36 FOUCAULT, M. 1974. *Op. cit.* (nota 35), p. 182; DE I, p. 1419.

historia<sup>37</sup>. Y es precisamente dicha historia la que explica, en opinión de Foucault, algunas ideas, prácticas o experiencias que tendemos a considerar naturales o eternas. Frente a dicha *eternización*, el objetivo de la genealogía es mostrar que el origen histórico de ciertos *dispositivos*, como la locura o la prisión. La genealogía foucaultiana de la sexualidad puede ilustrar su proyecto de historización de los “universales antropológicos”. En primer lugar, Foucault pone en duda el carácter natural del concepto *sexualidad* y de toda una serie de nociones que, debido a la familiaridad, hoy nos parecen indiscutibles (“sexo”, “homosexualidad”, etc.). Así, como escribe a propósito del libro de K. J. Dover *Greek Homosexuality*<sup>38</sup>, lo importante es que su autor demuestra que “nuestra división de las conductas sexuales entre homo y heterosexualidad no era en absoluto pertinente para los griegos y los romanos. [...] Una persona que se acostaba con otra del mismo sexo no era definida como homosexual”<sup>39</sup>. En segundo lugar, Foucault muestra que la *sexualidad* es una categoría relativamente reciente: “Los griegos y los romanos tenían un término para designar los actos sexuales, los *aphrodisia* [...] Se trata en todo caso de actividades sexuales, pero en absoluto de una sexualidad”<sup>40</sup>. La *sexualidad* es una forma de experiencia específica del hombre moderno, como los *aphrodisia* lo fueron para los griegos, o la carne para los cristianos. De hecho, la definición de una *persona sexual* sólo fue posible a partir de la consolidación, hacia el siglo XVIII, de lo que Foucault denomina el *dispositivo de la sexualidad*: “En la cultura griega [...] era simplemente impensable que alguien fuera esencialmente homosexual en su identidad [...] No fue más que a partir del momento en el que el dispositivo de la sexualidad funcionó [cuando] la cuestión “¿Qué ser sexual es usted?” llegó a ser inevitable”<sup>41</sup>. En definitiva, Foucault plantea una historia de la sexualidad “donde ésta no sea concebida como un tipo general de comportamiento en el que tales o cuáles elementos puedan variar según las condiciones demográficas, económicas, sociales, ideológicas. Tampoco como un conjunto de representaciones (científicas, religiosas, morales) que, a través de su diversidad y de sus cambios, remiten a una realidad invariable. Mi propósito es analizarla como una forma de experiencia históricamente singular”<sup>42</sup>.

Este párrafo nos introduce en la segunda característica de la genealogía. Dicho proyecto es un intento de mostrar que aquello que se pensaba eterno es, como escribe Foucault, una forma de experiencia históricamente singular. En otras palabras, la genealogía es una pregunta a propósito de la historicidad de lo evidente. El problema ahora es determinar en qué términos plantean Nietzsche y Foucault dicha historización.

En el caso de Nietzsche, la pregunta por la historia es, fundamentalmen-

37 FOUCAULT, M. 1971. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1999, p. 21; FOUCAULT, M. 1971. *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris, p. 19;

38 DOVER, K. J. 1978. *Greek Homosexuality*, Duckworth, London.

39 FOUCAULT, M. 1982. “Entretien avec Michel Foucault”, en: Michel Foucault. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1105.

40 FOUCAULT, M. 1984. “Interview met Michel Foucault”, en: Michel Foucault. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1480.

41 FOUCAULT, M. 1984. *Op. cit.* (nota 40), p. 1481.

42 FOUCAULT, M. 1984. “Preface to the *History of Sexuality*”, en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1397.

te, una pregunta por el *origen* de los valores. Así, a lo largo de su obra, el filósofo alemán utiliza varios términos para remitir a dicho origen: habla del “comienzo” o *Anfang*<sup>43</sup>, del “origen” o *Ursprung*<sup>44</sup>, del “surgimiento” o *Entstehung*<sup>45</sup>, de la “precedencia” o *Herkunft*<sup>46</sup>. En este contexto, la genealogía puede ser definida como una *Entstehungsgeschichte* o “historia de la génesis” que, por un lado, se opone a la creencia en el “origen milagroso” (*Wunder- Ursprung*) de las cosas y, por otro, se afirma como búsqueda activa de la emergencia (*Entstehung*). En primer lugar, la genealogía se opone a la definición del origen como el estado de perfección de las cosas o *Wunder-Ursprung*<sup>47</sup>. Según Nietzsche, la metafísica había buscado dicho origen esperando encontrar allí la esencia de la “cosa-en-sí”: “Antiguamente los investigadores, cuando buscaban el camino que llevara hacia el origen de las cosas, siempre suponían que acabarían encontrando algo que fuera de inestimable significado para toda acción y juicio; de modo que se *presupusiera* que de la *plena comprensión del origen de las cosas* dependía la *salvación del hombre*”<sup>48</sup>. El genealogista, sin embargo, considera que “*con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen (Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu)*”<sup>49</sup>, ya que todo comienzo es intrascendente, innecesario, contingente. Así por ejemplo, la razón emergió de lo irracional<sup>50</sup>, del mismo modo que la lógica se formó a partir de lo ilógico<sup>51</sup> o la verdad a partir de los errores<sup>52</sup>. Con respecto a la “esencia de las cosas”, a “su nombre y apariencia”, estos fueron “originados por lo común en un error y una arbitrariedad, echados encima de las cosas como una vestidura y absolutamente extraños a su esencia e incluso a su piel; todo esto, conforme era creído y transmitido de generación en generación, paulatinamente se adhirió a la cosa y se enquistó en ella, quedando al fin convertido en su substancia misma, ¡La apariencia originaria termina casi siempre por tornarse en la esencia, y *obra* como esencia!”<sup>53</sup>. Por consiguiente, si Nietzsche se interesa por el origen es para negar su solemnidad, para mostrar, como escribe Foucault, “que detrás de la cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de

43 NIETZSCHE, F. 1988. KSA I, pp. 806- 807; KSA V., p. 300.

44 NIETZSCHE, F. 1988. KSA II, p. 23; KSA III, p. 51; KSA III, p. 469; KSA III, p. 494.

45 NIETZSCHE, F. 1988. KSA II, p. 540.

46 NIETZSCHE, F. 1988. KSA III, p. 471, KSA. III, p. 486.

47 NIETZSCHE, F. 1988. KSA II, p. 23.

48 NIETZSCHE, F. 1881. *Op. cit.* (nota 34), § 44 (libro primero), p. 89; KSA 3, p. 51.

49 NIETZSCHE, F. 1881. *Op. cit.* (nota 34), § 44 (libro primero), p. 89, KSA 3, p.52

50 NIETZSCHE, F. 1881. *Op. cit.* (nota 34), § 123 (libro segundo), p. 138. „Wie die Vernunft in die Welt gekommen ist? Wie billig, auf eine unvernünftige Weise, durch einen Zufall“, KSA 3, P. 116

51 NIETZSCHE, F. 1882. *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1988 (traducción de Charo Crego y Ger Groot), § 111 (libro tercero), p. 151. “Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe? Gewiss aus der Unlogik, deren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss”, KSA 3, p. 471.

52 NIETZSCHE, F. 1878. *Op. cit.* (nota 27), p. 43. “wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben für Andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern?”, KSA 2, p. 23.

53 NIETZSCHE, F. 1882. *Op. cit.* (nota 51), § 58 (libro segundo), p. 106; KSA 3, p. 422.

figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo “razonable”: el azar<sup>54</sup>. La genealogía es búsqueda del origen, pero no como *Wunder-Ursprung* sino como *Entstehung*. Nietzsche lo explica en el primer volumen de *Menschliches, Allzumenschliches*, cuando hace referencia a una *Entstehungsgeschichte des Denkens*<sup>55</sup> o “historia de la génesis del pensamiento cuyo resultado acaso pudiera resumirse en esta tesis: lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrecieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el valor de nuestra humanidad<sup>56</sup>. Es decir, la *Entstehungsgeschichte* es la historia de la formación, de la génesis de la moral.

En el caso de Foucault, la pregunta por la historia está mediada por una *actualidad* que, desde Hegel, se ha convertido en la tarea principal de la filosofía. Para él, “genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de la cuestión presente<sup>57</sup>. Sin embargo, al contrario de lo que sucedía con la historia tradicional (*wirkliche Historie*), la genealogía no pretende legitimar el momento actual, sino ponerlo en duda: “Creemos que nuestro presente se apoya en intenciones profundas, necesidades estables; y pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos<sup>58</sup>. La genealogía sacude nuestro presente mostrando la historicidad de los tres cimientos sobre los que se erige: la realidad, la identidad y la verdad.<sup>59</sup> En primer lugar, la genealogía utiliza la historia para remitirnos a nuestra propia irrealidad: “El hombre del sentido histórico no debe engañarse sobre ese sustitutivo que [la historia tradicional] le ofrece: sólo es un disfraz. Sucesivamente, se ha ofrecido a la Revolución el modelo romano, al romanticismo la armadura del caballero, a la época wagneriana la espada del héroe germánico, pero esos son oropeles cuya irrealidad remite a nuestra propia irrealidad<sup>60</sup>. En segundo lugar, la perspectiva genealógica de la historia conduce a disociar sistemáticamente nuestra identidad: “La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, [sino que] intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan<sup>61</sup>. El objetivo de la genealogía es “sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben

---

54 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 18; DE I, p. 1006.

55 NIETZSCHE, F. 1988. KSA 2, p. 37

56 NIETZSCHE, F. 1878. *Op. cit.* (nota 27), p. 52, KSA 2, p. 37.

57 FOUCAULT, M. 1984. “El cuidado de la verdad”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 376 ; DE II, p. 1493.

58 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 50- 51; DE I, pp. 1016- 1017.

59 “El sentido histórico implica tres usos que se oponen uno a uno a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso paródico y destructor de la realidad [...] otro es el uso disociativo y destructor de la identidad [...] el tercero es el uso sacrificial y destructor de la verdad”, en: FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 62- 63; DE I, pp. 1020-1021.

60 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 64; DE I, p. 1021.

61 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 67- 68; DE I, p. 1022.



toda identidad”<sup>62</sup>. Por último, la genealogía muestra que ni siquiera la verdad es universal: “Mi objetivo será mostrarles [que] la verdad misma tiene una historia”<sup>63</sup>. Foucault propone convertir a la verdad en un objeto histórico, demostrar su carácter contingente y estudiar sus variaciones a lo largo del tiempo. No existe una Verdad universal, ni eterna, ni libre (como señalaba Paul Veyne, “verdad es una palabra que no debe utilizarse más que en plural”<sup>64</sup>), sino distintos *regímenes de verdad* que cambian dependiendo de la cultura y del período al que nos referimos. Como el propio Foucault señala, esos “juegos de verdad” (*jeux de vérité*)<sup>65</sup> no remiten al “descubrimiento de las cosas verdaderas, sino [a] las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso”<sup>66</sup>.

En resumen, la genealogía es, por encima de otras consideraciones, una mirada historizante hacia aquello que en el presente se considera evidente. Sin embargo, ¿Cuáles son los límites de este historicismo radical?

### 3. *El poder, límite del historicismo radical*

El genealogista es, por tanto, aquel que “cava, que perfora, que mina”<sup>67</sup> los cimientos de nuestra identidad “para que se pueda pasar, para que se pueda avanzar, para que se puedan derribar los muros”<sup>68</sup>. Sin embargo, en sus excavaciones, Nietzsche y Foucault van a encontrar un zócalo demasiado espeso, un sustrato impenetrable: la voluntad de poder. Así, los filósofos que pretenden demostrar que *todo tiene una historia* van a afirmar, al mismo tiempo, que la voluntad de poder es la *esencia inalterable* de la historia. La cuestión fundamental será, por tanto, determinar cómo Nietzsche y Foucault caen en esta contradicción y por qué *ambos* coinciden en considerar el poder como aquello que la duración no hace más que reproducir.

En el caso de Nietzsche, la rotundidad de la que hace gala en su ataque contra la metafísica se vuelve contra él cuando afirma,

Lo que causa que haya en general desarrollo no se puede encontrar, a su vez, por la vía de investigar sobre el desarrollo; no hay que querer entenderlo como “algo que deviene”, menos aún como algo devenido...*La voluntad de poder no puede haber devenido*”<sup>69</sup>.

Por tanto, el filósofo que propone la historización de los “conceptos eternos, va-

62 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 69; DE I, p. 1022.

63 FOUCAULT, M. 1974. *Op. cit.* (nota 35), p. 170; DE I, pp. 1407.

64 VEYNE, P. 1992. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Seuil, Paris, p. 32

65 FOUCAULT, M. 1984. *Op. cit.* (nota 25), p. 364; DE II, pp. 1451.

66 FOUCAULT, M. 1984. *Op. cit.* (nota 25), p. 364; DE II, pp. 1451.

67 NIETZSCHE, F. 1881. *Op. cit.* (nota 34), § 1 (prólogo) p. 57, KSA 3, p. 11. (El prólogo de este libro fue añadido en 1887).

68 FOUCAULT, M. 1975. “Je suis un artificier”, en: Roger- Pol Droit (ed.) 2004. *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, Paris, pp. 91- 92.

69 NIETZSCHE, F. 1869- 1889. *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos* (1869- 1889), Tecnos, Madrid, 2002 (traducción de José Luis López y Sacha Pablo Koch), p. 199 (el subrayado es mío).

lores eternos, formas eternas, almas eternas” considera que la esencia de la historia, aquello que no puede haber devenido, es la voluntad de poder.<sup>70</sup> La injuria, la fuerza, la expoliación constituyen el “*principio fundamental de la sociedad*” (*Grundprincip der Gesellschaft*)<sup>71</sup> y el principio de la vida: “La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil (*Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren*), opresión, dureza, imposición de formas propias, anejió y al menos, en el caso más suave, explotación [...] la vida es cabalmente voluntad de poder (*und weil Leben eben Wille zur Macht ist*)”<sup>72</sup>. Nietzsche repite esta idea en numerosas ocasiones: “La vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende al poder”<sup>73</sup>. Al identificar la voluntad de poder con la voluntad de la vida, Nietzsche encuentra en la primera el principio rector de la historia de la humanidad. Nos encontramos así con una aporía en la genealogía de Nietzsche: al sustraer la voluntad de poder a la historia, la genealogía incurre en el *esencialismo* que denuncia. La empresa genealógica de *historización del presente* y de los valores morales sobre los que este se sustenta (movimiento encaminado a mostrar que aquello que en el presente aparece como eterno y natural es, en realidad, resultado de un largo proceso de objetivación) entra en clara contradicción con la defensa de un sustrato no historizable: una voluntad de poder que se reproduce de manera incesante. Es el propio Nietzsche quien subraya esta aporía al afirmar que la vida “es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento” y, al mismo tiempo, que “todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas”<sup>74</sup>.

Foucault va a caer en una contradicción similar a la de Nietzsche. Para explicar este hecho, es necesario comenzar examinando su interpretación de la genealogía nietzscheana. En este sentido, el texto fundamental es *Nietzsche, la genealogía, l'histoire* (1971). Allí, Foucault define la genealogía como “un sentido histórico” o “historia efectiva” que pretende reinsertar en la historia aquello que se creía eterno. En este sentido, Foucault retoma el proyecto de Nietzsche *al pie de la letra*; tanto que, sin darse cuenta, reproduce la aporía en la que había caído el filósofo alemán,

“El mundo de la historia efectiva no conoce más que un reino, en el que

---

70 Para un magnífico análisis de esta contradicción, ver: ROMERO, J. M. 2001. *Op. cit.* (nota 3), pp. 294- 299.

71 NIETZSCHE, F. 1886. *Op. cit.* (nota 19), § 259 (Sección novena), p. 221, KSA 5, p. 207-208.

72 NIETZSCHE, F. 1886. *Op. cit.* (nota 19), § 259 (Sección novena), pp. 221-222, KSA 5, p. 207.

73 NIETZSCHE, F. 1887. *Op. cit.* (nota 24), § 11 (Tratado Segundo), pp. 86- 87; KSA 5, pp. 312- 313.

74 NIETZSCHE, F. 1878. *Op. cit.* (nota 27), Vol. I., § 2 (Primera parte) p. 44; KSA 2, p. 25.

no hay ni providencia ni causa final, -sino tan sólo “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar”. Aún así, no hay que entender ese azar como un simple sorteo, sino como el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder, que a toda solución del azar opone, para dominarla, el riesgo de un azar aún más grande”<sup>75</sup>.

Como Nietzsche, Foucault critica la historia teleológica y afirma el carácter azaroso de la duración. Sin embargo, *también como Nietzsche*, insiste en que “no hay que comprender ese azar como un simple sorteo”, sino como el resultado de una voluntad de poder convertida en fundamento mismo de la historia. Foucault repite esta idea en varias ocasiones. En su opinión, la pieza representada sobre ese teatro sin lugar que es la historia, “*siempre es la misma*: la que *repite indefinidamente* los dominadores y los dominados”<sup>76</sup>. En este sentido, la relación de dominación “*en cada momento de la historia*, se fija en un ritual”<sup>77</sup> y “la regla es el placer calculado del ensañamiento, es la sangre prometida. [Dicha regla] permite *relanzar sin cesar el juego de la dominación*”<sup>78</sup>. Como estos ejemplos demuestran, Foucault comprendió perfectamente la idea nietzscheana del eterno retorno de la voluntad de poder; sin embargo, no se dio cuenta de la contradicción que dicha idea instauraba en el proyecto genealógico. En mi opinión, este hecho está en relación con la recepción de la filosofía nietzscheana en la Francia de los años sesenta y setenta. En aquel momento, los autores franceses promovieron una lectura de Nietzsche que enfatizaba su carácter liberador frente a la metafísica tradicional. Así, subrayaron la ruptura que Nietzsche había provocado en la historia de la filosofía al introducir la crítica de los valores, la historicidad de los mismos y la crítica de la verdad como correspondencia. Sin embargo, los filósofos franceses dejaron sin explorar las contradicciones que un pensamiento tan radical como el de Nietzsche tenía que portar y, de este modo, las hicieron suyas. Esto explica que, tal y como intentaré demostrar a continuación, Foucault construyese su propia genealogía a partir de una concepción trascendental del poder que remite al propio Nietzsche.

En su discurso de ingreso en el *Collège de France*, pronunciado el 2 de diciembre de 1970 y publicado bajo el título de *L'ordre du discours*, Foucault analiza las diversas formas de una “voluntad de verdad” que se repite incesantemente a lo largo de la historia: “Si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)”<sup>79</sup>. Como ha señalado acertadamente Habermas, “Foucault establece la existencia de una voluntad constitutiva de verdad en *todos* los tiempos y para *todas*

75 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 49-50 ; DE I, p. 1016

76 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 38; DE I, p. 1012- 1013 (el subrayado es mío)

77 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 39; DE I, p. 1013. (el subrayado es mío)

78 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 39; DE I, p. 1013. (el subrayado es mío)

79 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 37), p. 19 ; Versión francesa, p. 16.

las sociedades”<sup>80</sup>: “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acepta y hace funcionar como verdaderos”<sup>81</sup>. El objetivo es, por tanto, determinar bajo qué formas y de acuerdo a qué reglas la verdad ha sido históricamente producida. Foucault dedica a esta cuestión varios textos, incluyendo *L'ordre du discours* (1971) y *A verdade e as formas jurídicas* (1974). En este último, Foucault considera que hay dos maneras diferentes de llevar a cabo esta tarea: una historia interna y una historia externa de la verdad<sup>82</sup>. En el primer caso se trata de una historia de la verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación: este es, según Foucault, el modelo propuesto por la historia de la ciencia.<sup>83</sup> Frente a este modelo, Foucault propone escribir una *historia externa de la verdad* en la que se trataría de reconocer que en cualquier sociedad existen múltiples espacios donde la verdad se forma y donde ciertas reglas del juego (las “verediciones” o los “juegos de verdad”) determinan los procesos de objetivación y de subjetivación que conforman el saber. Así, Foucault pasa revista a las diversas modalidades de la verdad a lo largo de la historia: *l'enquête, l'épreuve, l'examen*.

Lo interesante es que, al igual que Nietzsche, Foucault considera que la “voluntad de verdad” es el correlato de un poder omnipresente que se oculta detrás de los discursos.<sup>84</sup> Esto significa que “la verdad no existe fuera del poder ni sin poder [...] la verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones y en él detenta efectos reglados de poder”<sup>85</sup>. Por consiguiente, hay que admitir que “el poder produce saber [...] que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que *no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder*”<sup>86</sup>. Sin embargo, esta *liaison* saber-poder no es evidente, ya que “el discurso verdadero, al que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa, y la voluntad de verdad que se nos ha impuesto desde hace tanto tiempo, es

---

80 HABERMAS, J. 1994. “Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again”, en: M. Kelly (ed.) *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, The MIT Press, Cambridge, p. 82.

81 FOUCAULT, M. 1977. “Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana”, en: *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 143; DE II, p. 158.

82 FOUCAULT, M. 1974. *Op. cit.* (nota 35), p. 172 ; DE I, p. 1409.

83 Foucault olvida que fueron los propios historiadores de la ciencia quienes a principios de los años sesenta criticaron lo que él denomina *historia interna de la verdad* (y que ellos denominaron *whiggish history*). Entre quienes participaron en aquella corriente crítica habría que citar a Kuhn, Stocking o Merton.

84 Este es, según Deleuze, el vínculo fundamental que puede establecerse entre ambos autores: “El vínculo esencial entre Nietzsche y Foucault es su crítica de la verdad comprendida del siguiente modo: ¿cuál es la “voluntad” de verdad presupuesta por un discurso “verdadero”, una voluntad que ese discurso no puede sino ocultar? En otras palabras, la verdad no presupone un método capaz de descubrirla, sino procedimientos y procesos, formas de quererla” DELEUZE, G. 1986. *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, p. 187.

85 FOUCAULT, M. 1977. *Op. cit.* (nota 81), p. 143 ; DE II, p. 158.

86 FOUCAULT, M. 1975. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 1992, p. 34 (el subrayado es mío), FOUCAULT, MICHEL (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris, pág. 32.

tal que no puede dejar de enmascarar la verdad que quiere”<sup>87</sup>. Es aquí donde entra el genealogista, cuya función principal será desenmascarar la voluntad de poder que rige los discursos. De este modo, al afirmar que cada sociedad tiene su régimen de verdad y al considerar que dicho régimen siempre remite a un juego de poder, Foucault cae en la misma contradicción que Nietzsche: Por un lado sostiene que todo es historia y, por otro, afirma la trascendencia del poder. De este modo, la genealogía concebida como proyecto de historización radical de los valores se tambalea al erigirse sobre un sustrato no historizable, una concepción histórico-*trascendental* del poder: “El historiador genealógico explica este ir y venir apelando a innumerables sucesos y a una única hipótesis, a saber: que lo único que perdura es el poder, el cual en el cambio de procesos de avasallamiento anónimos aparece bajo máscaras siempre nuevas”.<sup>88</sup> La cuestión es saber si la genealogía puede sobrevivir a dicha aporía.

#### 4. Conclusión

En este artículo se han analizado las dos características fundamentales de la genealogía: En primer lugar, se trata de una filosofía crítica cuyo objetivo es sacar a la luz la voluntad de poder que rige nuestras ideas y nuestros principios. En segundo lugar, la genealogía es un trabajo de historización radical que pretende mostrar la naturaleza histórica de los conceptos y valores sobre lo que se asienta nuestra actualidad. Estas dos características la convierten en una herramienta capaz de promover nuevas realidades. Por un lado, al desenmascarar la voluntad de poder que rige nuestras verdades y nuestras acciones, la genealogía genera la posibilidad de una resistencia ante dichos poderes. Por otro lado, al mostrar que lo que hoy nos parece esencial y natural es contingente y circunstancial, la genealogía abre las puertas a un cambio. Al fin y al cabo, si la “moral”, la “sexualidad” o la “locura” no son estructuras trascendentales, sino configuraciones históricas, entonces podrían y *pueden* adoptar una forma diferente en el futuro. En este sentido, los análisis genealógicos “subrayan el carácter arbitrario de nuestras instituciones y nos muestran cuál es el espacio de libertad del que disponemos y cuáles son los cambios que pueden efectuarse todavía”<sup>89</sup>.

Sin embargo, tal y como hemos intentado demostrar en este artículo, existe una contradicción entre el intento de *historizar* los fundamentos de nuestro presente y la creencia en un poder *trascendental* que se perpetúa a través de nuestros discursos. Aceptando la existencia de esta aporía ¿es posible salvar el proyecto genealógico de extensión máxima del concepto de historia? Mi opinión es que, al no existir un vínculo necesario entre los dos elementos en conflicto (el deseo de historización radical no conduce *necesariamente* a un concepto trascendental del poder), es precisamente el examen de esta contradicción lo que puede permitirnos superarla. Se trataría, a través de un ejercicio de reflexividad, de aplicar los principios genealógicos a la propia genealogía para sacar a la luz sus contradicciones y, de este modo, desactivarlas. En primer lugar, la genealogía es

---

87 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 37), p. 24; Versión francesa p. 22.

88 HABERMAS, J. 1985. *Op. cit.* (nota 13), p. 303.

89 FOUCAULT, M. 1988. “Truth, Power, Self”, en: *Dits et écrits II, 1976- 1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1598.

un intento de hacer *visible* aquello que está oculto y que se impone por ser considerado evidente, por pasar desapercibido. En cierto sentido, esto es lo que hemos pretendido hacer en este artículo: sacar a la luz la existencia de una aporía que, generalmente inadvertida, lastra el proyecto de historización radical que une a Nietzsche y Foucault. De este modo, esperamos evitar que dicha contradicción se reproduzca en el futuro y esperamos sentar las bases que permitan desarrollar una reflexión crítica al respecto. En segundo lugar, y en relación con esta tarea, la genealogía sólo tiene sentido si es capaz de dirigir hacia sí misma su propuesta de historización radical. Es decir, si es capaz de *historizarse* y de *historizar* aquellos elementos que tiende a considerar universales. Se trataría de pensar *con* y *contra* Nietzsche y Foucault para extender el concepto de historia más allá de donde ellos se detuvieron, para mostrar que ni siquiera el poder escapa de los vaivenes de la historia.

### **Agradecimientos**

Las hipótesis fundamentales de este trabajo fueron presentadas en una sesión del seminario “Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa” dirigido por Concha Roldán. Quisiera agradecer a los allí presentes (Johannes Rohbeck, Jaime de Salas, Maximiliano Hernández, Tomás Gil, Roberto R. Aramayo y, especialmente, Concha Roldán) sus interesantes críticas y comentarios a mi línea de investigación. También quisiera agradecer los comentarios sobre mi trabajo de José Manuel Romero, José Luis Moreno Pestaña, Francisco Vázquez, Manuel Cruz, Eloy Rada y Jacinto Choza.

## INTENSIDAD Y REALIDAD. A PROPÓSITO DE DOS CONCEPTOS CENTRALES DE LA FILOSOFÍA DE KANT

Hardy Neumann Soto. Universidad Católica de Valparaíso

**Resumen:** El presente artículo analiza el concepto de “realidad” (*Realität*) en Kant. Dado que el concepto técnico de la misma se introduce por Kant en asociación con las anticipaciones de la percepción, se interroga, en qué ha de consistir, en definitiva, el anticipo de las mismas en su relación con la realidad y cómo se hace presente ésta en la sensación.

**Abstract:** The present article analyzes the concept of “reality” (*Realität*) in Kant. As the technical concept of reality is introduced by Kant in association with the anticipations of perceptions, the question refers to what is, in last term, anticipation in its relationship with reality itself and how it presents itself in the sensation.

### I.- Introducción.

En la Crítica de la razón pura (A 166, B 207 y ss.), Kant se ocupa del segundo de los principios del entendimiento puro, conocido como “Anticipaciones de la percepción” (*Antizipationen der Wahrnehmung*). Desde el punto de vista doctrinal de la filosofía de Kant, las anticipaciones se correlacionan con la rúbrica de las categorías de la cualidad, cuya categoría originaria es la de realidad (*Realität*). En el acápite dedicado a las anticipaciones Kant aborda el concepto de realidad en un sentido específico. Ésta es esencialmente relativa a la sensación (*Empfindung*). Bajo la clase de categorías de la cualidad Kant trata un tema que entronca con una distinción que ha hecho carrera en la historia de la filosofía: la distinción entre *essentia* y *existentia*, aunque estos conceptos no son expuestos por él en el sentido general en que solemos utilizar estos términos. En sentido general, nos referimos a la existencia como ese aspecto de la cosa en cuya virtud ella se afina y se mantiene en el mundo. Pero en Kant, estos términos tienen un sentido estricto, pues, para él, desde una primera aproximación al asunto, la esencia y la existencia se articulan dentro de una tabla de conceptos puros del entendimiento, constituyendo ellas mismas, pues, momentos, estrictamente categoriales del dominio de la subjetividad trascendental y no de “las cosas mismas”. Desde esa perspectiva, la *essentia* y la *existentia* pertenecen a dos secciones categoriales distintas. La *existentia* o realidad efectiva –si utilizamos aproximativamente el lenguaje de Baumgarten<sup>1</sup> y Wolff<sup>2</sup> – “se agrega” a la esencia. Pero este comple-

---

1 Cf. Baumgarten, A. G., *Metaphysica*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1963. Reprographischer Nachdruck der Ausgabe Halle 1779, § 55, donde se dice: “*Existentia est complexus affectionum in aliquo compossibilium i. e. complementum essentiae sive possibilitas internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur*”.

mento al que se ve llevada la *essentia* no constituye una nueva nota de la cosa, sino el establecimiento de la misma en una dimensión distinta a la de sus propiedades o características y, en ese sentido, también distinta a las demás categorías, que determinan efectivamente al fenómeno o a la cosa en algún modo de ser. A diferencia del grupo de categorías de la cualidad, que determinan a la cosa en su contenido, la modalidad kantiana, bajo la cual se ubican la existencia y la no-existencia (*Dasein-Nichtsein*) no atañe al modo de ser de la cosa según su esencia, sino al modo en que dinámicamente ellas se relacionan: o bien entre sí, teniendo como base la existencia, o bien con las capacidades cognoscitivas. Según expresa declaración de Kant, *realitas* equivale más bien a *Sachheit*<sup>3</sup>, expresión que podría traducirse por “cosidad”, donde la palabra “cosidad” no nombra tan sólo el hecho de que la cosa esté siendo, sino qué es la cosa que es. En el uso restringido que se ha anticipado, ‘*Realität*’ es en Kant un momento de las condiciones subjetivas de la experiencia humana, constituyendo su posibilidad y sentido. Pertenece así, pues al ámbito de los conceptos raíces (*Stammbeuriffe*)<sup>4</sup> del entendimiento puro.

La categoría de realidad se ubica bajo la cualidad junto a la negación y a la limitación. La realidad es, por tanto, una categoría originaria. El aspecto que se agrega a lo que significa “originario” es, en este contexto, el carácter afirmativo de la realidad. Ella irradia su calidad funcional originaria a las otras dos funciones categoriales de esta parte de la tabla. La realidad, en efecto, es supuesto irrenunciable para que la negación y la limitación puedan llegar a constituirse como categorías.<sup>5</sup> En concordancia con esta posición, dice Kant, en las *Vorlesungen über die Metaphysik*, que la negación no es capaz de afectar los sentidos. De allí que no se pueda decir: “he visto que no hay nadie en la habitación; pues la nada no puedo verla”<sup>6</sup>. La negación cualitativa es experimentable sólo sobre la

2 Cf. Wolff, C., *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general (Metafísica alemana)*. Edición de A. González R., Akal, Madrid, 2000, § 14, p. 66, donde se dice: “Tiene, por tanto, que añadirse algo más a la posibilidad para que algo exista, mediante lo cual lo posible obtiene su consumación. Y a esta consumación de lo posible es precisamente a lo que llamamos existencia”.

3 Cf. A 143, B 182 y A 574, B 602 donde Kant vierte dos veces la palabra ‘*Realität*’ por ‘*Sachheit*’. Al traducir este pasaje, Mario Caimi, en su nueva versión de la *Crítica* – por lo demás, excelente – indica muy acertadamente en una nota que “en la palabra ‘cosidad’ no se encuentra el mismo radical que sirve para nombrar la cosa en sí; se emplea otro radical, que usualmente tiene el sentido de oposición a la mera subjetividad. Podemos entender que con la palabra ‘cosidad’ se nombra lo que corresponde (del lado no subjetivo) a la sensación (que es lo propiamente subjetivo). Así, la realidad a la que se refiere el texto, y que se presenta como sinónimo de cosidad, es algo que está en el objeto, y que corresponde a la sensación (que es lo que está en el sujeto)” (Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción, notas e introducción Mario Caimi, Bs. Aires, Ed. Colihue Clásica, 2007, p. 242).

4 Acerca del término, ver A 81, B 107 y B 111.

5 En la filosofía de proveniencia escolástica, en cambio, realidad y negación son “determinaciones cooriginarias, de modo que se anulaban mutuamente, pero donde la una no es empero sólo pensable como lo contrario de la otra. Para Kant, por el contrario, la realidad es ahora –y en el futuro siempre– lo primario y la negación meramente la posición eliminada” (Meier, Anneliese. *Kants Qualitätskategorien*, Pan-Verlag, Kurt Metzner, Berlin 1930, p. 28 s.).

6 Ak. XXVIII, p. 235. “Ich habe gesehen, daß keiner im Zimmer ist; denn das Nichts kann ich nicht sehen”.



base de la realidad. La negación y la limitación son comprensibles sólo desde la realidad, en el sentido de la positividad o contenido que conviene a una cosa. Pero esto no significa que la negación y la limitación no sean diversamente categorías independientes.<sup>7</sup> La negación supone una realidad, que es entonces negable no sólo lógicamente sino ontológicamente. Ejemplos de ello son el frío y el ensombrecimiento. La limitación categorial surge, por su parte, como limitación de la realidad, pero sólo en la medida en que en ella va envuelta cooperativamente la negación.<sup>8</sup> La limitación es, por consiguiente, dependiente en un doble sentido: de manera inmediata, de la negación, y, mediata, de la categoría de realidad. En este último respecto, aunque mediata, ella es, no obstante, más originariamente dependiente. En este ámbito la limitación no es otra cosa que una realidad expuesta a una limitación. La necesidad de considerar así a la limitación obedece a que la conexión de la realidad con la negación para producir la limitación, exige un acto especial del entendimiento que no es de la misma naturaleza que aquel que se lleva a cabo en el primero y en el segundo.<sup>9</sup> Se reconoce con este hecho trascendental que también la negación y la limitación constituyen determinaciones en el conocimiento del objeto.

## II.- Las anticipaciones de la percepción.

Las anticipaciones de la percepción, tal como los axiomas de la intuición que conforman el primer principio del entendimiento puro, se ubican en el segundo libro de la *Analítica trascendental*, dedicado a la *Analítica de los principios*. Esta analítica conforma un canon, que, como tal, está destinada a enseñar la aplicación a los fenómenos de los conceptos puros del entendimiento, que contienen la condición de reglas *a priori*<sup>10</sup>. Kant tematiza dentro de esta analítica también el esquema de los conceptos, como tercero mediador entre la pureza de la categoría y el carácter empírico del fenómeno, puesto que la analítica de los principios se relaciona íntimamente con doctrina correspondiente a la aplicación de los conceptos puros del entendimiento.

Las anticipaciones de la percepción se introducen con un principio que Kant concibe de la siguiente manera: “En todos los fenómenos, lo real, que es un objeto de la sensación, tiene *magnitud intensiva*, e. d. *un grado*”<sup>11</sup>.

Especifiquemos primeramente para la adecuada interpretación de las anticipaciones el concepto de lo real o de realidad. Ya el mismo principio de las antici-

7 Ver tb. *Lecciones sobre la doctrina filosófica de la religión*: “Toda negación supone una realidad. No puedo, por eso, llegar a conocer negación alguna en cuanto no llegue a conocer la realidad que se le contrapone” (Ak. XXVIII, p. 1004).

8 Cf. B 111.

9 “Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Actus des Verstandes, der nicht mit dem einerlei ist, der beim ersten und zweiten ausgeübt wird” (B 111).

10 Cf. A 132, B 171.

11 “In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad” (B 207). Seguimos la edición B. La edición A reza: “Der Grundsatz, welcher alle Wahrnehmungen, als solche antizipiert, heißt so: In allen Erscheinungen hat die Empfindung, und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, (realitas phaenomenon) eine intensive Größe, d. i. einen Grad” (A 166).

paciones de la percepción muestra que el dominio en el que cumple su función lo real es el correspondiente a los fenómenos mismos, comprendido como el ámbito al que lo real pertenece directa y originariamente. Lo propiamente fenoménico, o sea, lo que se muestra en el fenómeno es, en propiedad, justamente lo real. Por eso pudo decir Kant en el enunciado del segundo principio del entendimiento: “En todos los fenómenos, lo real de los mismos” tiene un grado. Se trata aquí de lo real de los fenómenos<sup>12</sup>. Lo real se erige en una suerte de “materia” horizontal o transversal de los fenómenos. Esta materia transversal<sup>13</sup> puede aumentar o decrecer en su fuerza e intensidad (no en cantidad, *Menge*). Lo real horizontal o transversal, así como el espacio y el tiempo, se extiende por todo el espectro de los fenómenos, pues éstos son condición universal de posibilidad de la aparición o mostración. Pero espacio y tiempo no pueden, en cuanto determinaciones, ser percibidos ellos mismos.<sup>14</sup> Son condiciones meramente formales en la percepción de los fenómenos. Únicamente en relación con los componentes subjetivos se hace factible una determinación más acabada de lo real. Pero en Kant no se debe omitir la circunstancia de que algunas de estas condiciones objetivas son plenamente objetivantes. Tal es precisamente el caso del espacio y el tiempo.

Un papel central en la definición de la categoría de la realidad lo tiene ese componente de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) que es la sensación (*Empfindung*). Antes de ocuparse del esquematismo del concepto de realidad, Kant se detiene a explicar en una definición qué se entiende por ‘realidad’, la que se establece así: “realidad es en el concepto puro del entendimiento aquello que corresponde a una sensación en general; aquello, por consiguiente, cuyo concepto muestra en sí mismo un ser (en el tiempo)”.<sup>15</sup> Aunque en esta definición se halla en juego la realidad en el ámbito del concepto puro del entendimiento, es preciso tener en cuenta que, en todo caso, la realidad se relaciona con elementos no puros. Ello se confirma tan pronto se recuerda la definición de sensación: “El efecto de un objeto sobre la capacidad de representación, en la medida en que somos afectados por él, es *sensación*”.<sup>16</sup>

Mediante la sensación quedamos vueltos hacia el objeto, mediante ella quedamos en inmediata condición de referencia a éste. Esta direccionalidad o este hallarse dirigido a... propio de la sensación, es ratificable en la caracterización kantiana de la intuición empírica, en cuyo centro se halla precisamente la sensa-

---

12 Esta forma de leer el texto puede ser apoyada en otros usos lingüísticos de Kant, en los que se muestra que lo real (*das Reale*) es siempre lo real de los fenómenos. Cf. p. ej. B 210, donde se habla de “lo real en el fenómeno” (*das Reale in der Erscheinung*); B 216, donde explícitamente se habla de “lo real del fenómeno” (*das Reale der Erscheinung*). En el círculo temático de las analogías de la experiencia Kant habla de “substancia en el fenómeno” (*Substanz in der Erscheinung*) y entiende este giro lingüístico como “lo real de los mismos” (*das Reale derselben*) (cf. B 225). Cf. tb. B 609.

13 Kant denomina materia a la sensación. Cf. A 50, B 74: “Man kann die letztere [Empfindung] die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen”.

14 Cf. B 207.

15 A 143, B 182: “Realität ist im reinen Verstandesbegriffe, das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt”.

16 A 19, B 34: “Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist *Empfindung*”.

ción misma. En este sentido explica Kant: “Aquella intuición que se refiere al objeto mediante sensación, se llama *empírica*”<sup>17</sup>. Esta propiedad de la sensación, en cuya virtud nos hallamos referidos al objeto se cumple en propiedad cuando en ella se siente efectivamente algo. El correlato de este sentir es la materia. Materia no significa en este contexto una suerte de substrato ontológico fundamental, una suerte de entidad a partir de la cual fuese posible producir algo. Aunque la expresión apunta a denominar eso otro del que debemos apropiarnos cognoscitivamente, materia es el contenido correlativo<sup>18</sup> de las impresiones de los sentidos, al que se halla vertido cada vez la sensación. A largo de su exposición del principio de las anticipaciones de la percepción, Kant repite su doctrina según la cual los fenómenos responden a una doble composición trascendental: Por una parte, ellos están conformados espacio temporalmente, por otra, en cambio, cuando la intuición es empírica, cuando lo dado espacio temporalmente se representa inmediatamente a través de la sensación<sup>19</sup>, los fenómenos contienen “la materia para un objeto en general”<sup>20</sup>. La materia es justo lo real de la sensación. Ya en la *Estética* Kant había hecho referencia a la correspondencia entre sensación y materia cuando explicaba que “en el fenómeno llamo a aquello que corresponde a la sensación, la materia de la misma”<sup>21</sup> y en cuanto “materia de todos los fenómenos” está “siempre dada a posteriori”.<sup>22</sup>

La materia es aquello que afecta de modo inmediato al sujeto. Pero aquello a través de lo cual el sujeto queda afectado es la sensibilidad en el modo de la intuición empírica. Desde la perspectiva del sujeto, una intuición empírica se constituye sólo a partir de la unidad articulada por la referencia sensible y aquello a lo que la sensación tiende, esto es, lo dado materialmente. Ambos se articulan recíprocamente para constituir la intuición empírica. De allí puede lograrse una comprensión más a fondo de la definición de fenómeno que ofrece Kant: “El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama *fenómeno*”<sup>23</sup>. En una intuición empírica el objeto es indeterminado precisamente porque pertenece aún a lo dado. El objeto recibe, en cambio, su determinación como objeto en la función categorial de suyo unificante. El objeto ya no es más *Erscheinung*, sino *Phänomen*. Esta nomenclatura es fijada por Kant en la primera edición de la *Crítica*, en A 248 y s.: En tal sentido, dice: “*Erscheinungen* en cuanto son pensados como objeto, según la unidad de las categorías, se llaman *Phaenomena*”.

En las anticipaciones de la percepción, la sensación sigue siendo tratada como

---

17 A 20, B 34: “Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt *empirisch*”.

18 Cf. A 59, B 83.

19 Cf. B 147.

20 B 207.

21 A 19, B 34: “In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben”.

22 *Ibid.* Ver también A 720, B 748: “Pero la materia de los fenómenos mediante los cuales nos son dadas las cosas en el espacio y en el tiempo sólo puede ser representada en la percepción, por tanto a posteriori”. También: *Fortschritte der Metaphysik*, Ak. XX, p. 266.

23 A 20, B 34: “Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, heißt *Erscheinung*” (A 20, B 34).

una representación meramente subjetiva.<sup>24</sup> Percibimos lo materialmente dado en la medida en que somos afectados por la materia en tanto articulada *realmente*. La expresión “articulada realmente” no alude al hecho de que la articulación de lo material tenga efectivamente lugar, sino que la expresión se refiere a la *modalidad* que asume esta articulación. Vale decir, materialidad es realidad. Justo al inicio de las explicaciones acerca de las anticipaciones dice Kant: “Percepción es la conciencia empírica”<sup>25</sup>. A ello sigue la explicación de la conciencia empírica como aquello “en lo que a la vez hay sensación”<sup>26</sup>. En esa definición de la sensación Kant habla del “efecto de un objeto sobre la capacidad de representación”.<sup>27</sup> En esta frase la palabra ‘objeto’, ‘*Gegenstand*’ es equívoca y no ha de tomarse en sentido estricto. ‘Objeto’ alude aquí únicamente al hecho de que lo real constituye precisamente aquello a lo que la sensación queda volcada o dirigida. En consecuencia, el efecto activo en la sensación no es el efecto de un objeto ya categorizado, sino que ‘objeto’ ha de ser entendido tan sólo como lo material enfrente (objeto) y que se encuentra afectando los sentidos. Que se trata aquí del mero hallarse enfrente afectando la sensibilidad, se confirma en la caracterización kantiana de la intuición empírica. Allí se habla de una intuición que se encuentra referida “al objeto a través de la sensación”.<sup>28</sup> La consideración de estas dos definiciones, unidas a las explicaciones relativas a las anticipaciones de la percepción, permite observar que lo real ha de entenderse en estos pasajes ciertamente como lo real ob-jetivo, pero sin que al así hacerlo se entienda que el objeto queda sometido a una formalización determinada que no sea la propia del espacio y el tiempo. En la medida en que veamos en el estar-dirigido lo propio de la sensación, lo real puede ser considerado sólo como el *intentum* de la actividad de sentir. En la sensación, la realidad es conocida *empíricamente*. En este contexto ha de tenerse siempre presente, por tanto, que “realidad es en el concepto puro del entendimiento aquello que corresponde en general a una sensación”.<sup>29</sup> Al efectuar la descomposición o análisis de la percepción (*Wahrnehmung*) queda claro que la sensación agrega el momento conciencia, pero, en la habitual y natural ejecución de nuestro percibir, hay que decir que ambas constituyen un sólo hecho cognoscitivo: *sensatio* o *impressio cum conscientia*. En tal sentido se dice en *Los progresos de la metafísica*: “Pero lo empírico, e. d. aquello en cuya virtud un objeto es representado como dado según su existencia, se llama sensación, la que constituye la materia de la experiencia, y, en conexión con la conciencia, se llama percepción”.<sup>30</sup>

24 Cf. B 207. Ver también las *Lecciones de metafísica*, Ak XXVIII, p. 547: “Eine Vorstellung, die nicht aufs Object, sondern blos aufs Subject bezogen wird, heißt *Empfindung*”.

25 “Wahrnehmung ist das empirische Bewußtsein” (B 207).

26 “in welchem zugleich Empfindung ist” (ibid.). Ver tb. B 147: “*Dinge im Raum und der Zeit* werden aber nur gegeben, so fern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung”.

27 A 19, B 34: “Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit”.

28 A 20, B 34: “auf den Gegenstand durch Empfindung”.

29 A 143, B 182: “Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert”.

30 *Progresos de la Metafísica*, Ak. XX, p. 276: “Das Empirische aber, d. i. dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird, heißt Empfindung (*sensatio, impressio*), welche die Materie der Erfahrung ausmacht, und, mit Bewußtsein verbunden, Wahrnehmung heißt”.

### III.- La anticipación de las anticipaciones de la percepción

Como enunciado trascendental a priori en torno a las condiciones de posibilidad de la experiencia, el principio de las anticipaciones de la percepción da a conocer que la sensación y lo real que a ella corresponde, tiene una *magnitud intensiva*.<sup>31</sup> ‘Magnitud’, ‘Größe’ tiene aquí el sentido de la voz ‘quantum’, término latino al que Kant recurre para designar la magnitud o cantidad en general, o sea como tal. ‘Größe’ o magnitud como *quantum* es el término que puede emplearse en los dos enunciados de los principios matemáticos con vistas a prescribir a la experiencia un juicio trascendental a priori. ‘Größe’ entendido como *quantum* se halla así en la base de toda respuesta concreta tomada desde la experiencia empírica a la pregunta cuán grande es algo o pueda serlo. De allí que pueda designarse a esta magnitud en general magnitud trascendental, porque ella es la condición primaria para que pueda tener lugar concretamente una medición objetiva de los fenómenos<sup>32</sup>. Lo objetivo de esta medición no se refiere sin más al hecho de que sólo pueda medirse un objeto, sino a que esta medición acontezca “objetivamente”, vale decir, que sea acorde al objeto, pero sólo podrá serlo si hay algo ya anticipado en la medición fáctica de lo que se llama objeto. Ahora bien, la magnitud o cantidad de hecho que un objeto pueda exhibir se denomina *quantitas*. Acerca de esta facticidad cuantitativa no es posible un enunciado axiomático, o sea anticipativo trascendental en el nivel de la *realitas*, de la *Realität*, porque ella sólo resulta de los hechos y éstos no son anticipables ni siquiera trascendentalmente. Para ocuparse fácticamente con ello se está siempre supeditado a la intuición empírica, pues “en lo que respecta a la magnitud (*quantitas*), es decir, a la respuesta a la pregunta: ¿cuán grande es algo?, no hay para ella axiomas en sentido propio, aunque varias de estas proposiciones sean sintéticas e inmediatamente ciertas (*indemonstrabilia*)”.<sup>33</sup>

La magnitud intensiva (*intensive Größe*) puede caracterizarse en el presente contexto como la fuerza con que lo real, en el sentido ya explicado más arriba, se hace notar a través de los sentidos.<sup>34</sup> En sus *Lecciones de metafísica* dice Kant, sin titubeos, que esta magnitud es el *grado* como tal<sup>35</sup>. Mientras que toda representación espacial está provista de una magnitud extensiva, toda realidad en el espacio y en el tiempo posee un grado<sup>36</sup>. Análogicamente puede hablarse aquí de *quantum qualitatis*<sup>37</sup>, para designar el grado de lo real.

La unidad de la síntesis a la base de la magnitud *intensiva* se logra, a diferencia de la magnitud extensiva, no mediante la mutua agregación secuencial de las

31 Para esta formulación del principio es conveniente ver la primera edición: A 166.

32 El *quantum* como condición de posibilidad de toda medida cuantitativa fáctica es denominada por Heidegger interpretativamente “das *Großhafte* überhaupt”, (cf. Heidegger, M. *Die Frage nach dem Ding*, M. Niemeyer Verlag, 1987, p. 152). Este *quantum* como *Großhaftes* es la magnitud, que se anuncia en los axiomas de la intuición.

33 Cf. A 163 s., B 204. Cf. tb. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, p. 152 s.

34 “Grad des Einflusses auf den Sinn” (“grado de influjo sobre el sentido”) (B 208).

35 Cf. Ak. XXVIII, p. 562.

36 Cf. *ibid.*

37 En los *Prolegomenos* dice Kant sin rodeos: “*quantitas qualitatis est gradus*” (Ak. IV, p. 309, nota).

parcelas que lo componen, sino *inmediatamente*. En concordancia con ello aclara Kant que la aprehensión del grado de intensidad respectivo no es sucesivo, sino instantáneo.<sup>38</sup> Aquí se hace notar, de paso, un horizonte temporal, pero no en la modalidad de la secuencia, sino en ese horizonte temporal que logra hacer posible que la unidad de la magnitud intensiva sea inmediatamente aprehendida. Esto ocurre en la modalidad del ahora-ya, vale decir del instante.

¿Cómo puede ser representada la unidad intensiva? Sólo mediante su aproximación a la negación. Ella es expresada por Kant con el '0'.<sup>39</sup> "La palabra aproximación —explica Kaulbach— alude al carácter de continuidad de la secuencia, que comenzando en cero va aumentando de tal modo hasta el correspondiente grado de intensidad de sensación, que la diferencia entre dos estados que se siguen uno a otro puede ser pensada tan pequeña como se quiera".<sup>40</sup> La aproximación a la negación muestra, sin embargo, al mismo tiempo los diversos niveles que se extienden entre los extremos. Así, para percibir la intensidad de calor de una superficie, es preciso atender no a la extensión misma de la superficie, sino al calor mismo que se va generando gradualmente en la superficie.<sup>41</sup> Kant explica que "se puede prescindir completamente de la magnitud extensiva del fenómeno y representarse, sin embargo, en la mera sensación en un momento, una síntesis del incremento uniforme desde 0 hasta la conciencia empírica dada".<sup>42</sup> Este calor puede, en consecuencia, variar en cada caso según la fuente calórica y la duración de la exposición a esa fuente, produciéndose el calor con un cierto grado de intensidad percibido instantáneamente. Desde una perspectiva un tanto diferente a la planteada por Kant puede decirse que las posibles unidades bajo el cero, en el caso de la temperatura, hasta el cero absoluto, también pueden ser objeto de medida ( $-273,15^\circ = -459,67^\circ \text{ F} = 0 \text{ K}$ ) en su cantidad de realidad, aunque de acuerdo con el teorema del calor de Nernst, o sea, la tercera ley de la termodinámica, el punto cero absoluto no es alcanzable nunca. Es importante indicar que a diferencia de la magnitud extensiva todo grado de temperatura se constituye como si fuera en cada caso una unidad absoluta, porque ese grado no es resultado de la composición a partir de otras cantidades de temperatura. La escala de posibles grados puede ser recorrida, pero el grado mismo se constituye *de una vez*. Hablar de grado sólo implica aquí que se le atribuye a lo real un valor limitado dentro de una escala indefinida. Pero siempre se encuentra un trasfondo: hay una gradación o, como observa Kant: "Por eso, entre la realidad en el fenómeno, y la negación, hay una concatenación continua de muchas posibles sensaciones intermedias, la diferencia entre las cuales es siempre menor que la diferencia entre una nada y el cero, o la completa negación"<sup>43</sup>.

Lo real, que llena las formas espacio temporales se estructura cada vez por la

38 Cf. A 168, B 210. Además: A 169, B 210.

39 Cf. A 168, B 210.

40 Kaulbach, F. *Philosophie als Wissenschaft*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim, 1981, p. 113.

41 Cf. A 176, B 218.

42 A 176, B 218 y s.

43 A 168, B 210. "Daher ist zwischen Realität in der Erscheinung und Negation ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglichen Zwischenempfindungen, deren Unterschied von einander immer kleiner ist, als der Unterschied zwischen der gegebenen und dem Zero, oder der gänzlichen Negation".

gradualidad de su fuerza o intensidad, pero *en tanto* perceptible, es decir, no teniendo necesariamente que ser actualmente percibida o haber sido percibida alguna vez. De allí que como no se trata de poner de relieve la intensidad fáctica o de hecho de la sensación, sería incluso más apropiado hablar de ‘graduabilidad’, para dar a entender que el fenómeno trascendental a priori que Kant tiene aquí en mente no es el cálculo concreto de la intensidad con que se hace presente sensorialmente lo real, sino su possibilitación a priori. La atención está dirigida, en especial, a la condición de toda posible medición en el ámbito de aquello que se estructura cualitativamente.

En la prueba que ofrece del principio de las anticipaciones Kant deja constancia de los posibles extremos entre los que puede desplazarse la intensidad de afección de lo real. Partiendo por la conciencia *empírica*, el grado de intensidad de lo real puede variar a tal punto que la conciencia puede devenir una conciencia meramente formal, donde el ‘0’ representa la total ausencia del influjo de lo real en la sensación.

Aunque las anticipaciones de la percepción, como principio trascendental del entendimiento puro, den una ocasión magnífica para mostrar el carácter a priori de la subjetividad humana, el a priori que el principio enuncia no constituye una nota exclusiva, sino un denominador común de todo principio como tal. Anticipar quiere decir adelantarse, pero aquí este adelantarse va necesariamente acompañado posibilitantemente por una *conceptualización*, por una suerte de proyecto comprensor anticipativo. ¿Pero es posible acaso anticipar algo en el ámbito de lo que está íntimamente unido a la sensibilidad empírica? Como punto de partida metodológico para la respuesta a esta pregunta indicaremos primeramente eso que no puede ser objeto de anticipación en las anticipaciones de la percepción.

En el ámbito de la intuición empírica, la subjetividad humana no se comporta productivamente sino que es sólo receptiva. Que el sujeto esté en posesión de una categoría como la de realidad no quiere decir que aquello que corresponde a esta categoría en la intuición empírica sea puesto por el sujeto mismo. Se trata más bien de que lo múltiple dado (*das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung*) sólo puede llegar a síntesis si su unidad es obra de una categoría que anticipa la experiencia que torna comprensible lo realmente dado, esto es, lo dado en “formalidad de realidad” en la unidad de la conciencia. Toda categoría es unidad que unifica, una categoría productora de unidad. En sí mismo, sin embargo, el concepto del entendimiento contiene sólo “unidad sintética de lo múltiple en general”.<sup>44</sup> Pero el contenido de la cosa como correlato objetual de la categoría únicamente puede estar dado en la intuición empírica. Pero aquí hay que tener en cuenta no la intuición empírica sino la empirie misma en la forma de la sensación. En la Estética trascendental Kant había dicho que la materia de la sensación como “materia de todos los fenómenos” está dada siempre sólo a posteriori.<sup>45</sup> Las categorías de la cantidad y de la cualidad así como los dos primeros princi-

---

44 A 138, B 177.

45 A 19, B 34. Ver tb. A 720, B 748: “Die Materie aber der Erscheinungen, wodurch uns Dinge im Raume und der Zeit gegeben werden, kann nur in der Wahrnehmung, mithin *a posteriori* vorgestellt werden”. Cf. además: *Progresos de la metafísica*: Ak. XX, p. 266.

pios del entendimiento puro se hallan de antemano orientados a la intuición. Por eso se llaman matemáticos. Ambos principios fundan respectivamente la *mathesis extensorum* e *intensorum*. Por tanto, es la materia en su contenido aquello que está en la base de la sensación. La obra propia de la materia dada en la sensación es proporcionar conocimiento a posteriori, lo que en el presente contexto significa tanto como intuición empírica<sup>46</sup>.

Kant denomina ‘anticipación’ a todo conocimiento mediante el cual puede ser conocido y determinado a priori aquello que corresponde a la intuición empírica<sup>47</sup>. Pero en los fenómenos participa algo que “jamás se conoce a priori y que por eso constituye también la genuina diferencia entre lo empírico y el conocimiento a priori”.<sup>48</sup> Una cosa tal es “la sensación (como materia de la percepción)”<sup>49</sup>. De ahí se sigue con claridad que en las anticipaciones la materia del conocimiento dada a los sentidos no puede ser anticipada.<sup>50</sup> Tanto la *facticidad* de la sensación como su correspondiente *cualidad* se hallan en dependencia de la empirie, pues es el inexcusable componente de la percepción misma. La sensación echa a andar en el sujeto el conocimiento empírico, pero la sensación misma depende siempre de si el correlato material subyacente le está o no dado.

El carácter anticipativo de la subjetividad humana en una filosofía del *a priori* como la de Kant no ha de llamar la atención, pero sí lo hace el que la anticipación tenga lugar precisamente allí donde no parece posible emitir juicio anticipativo alguno. Kant mismo estaba plenamente conciente de esta circunstancia, lo que se prueba con sus propias palabras cuando expresa que “parece extraño anticiparse a la experiencia en aquello que concierne precisamente a la materia de ella, la cual sólo de ella puede extraerse”. Como si Kant hubiese escrito esto sin poder convencerse del todo agrega: “Y así ocurre aquí en realidad”<sup>51</sup>. Lo que puede ser anticipado no es la materia, sino únicamente las determinaciones puras en el espacio y en el tiempo.<sup>52</sup> Ellas (re)presentan algo a priori, que “siempre puede ser dado a posteriori en la experiencia”.<sup>53</sup>

En toda percepción tiene lugar de antemano la apertura a un horizonte estructural objetivo que se adelanta al acontecer sensible de hecho. Que pueda anticiparse toda fáctica sensación, como la temperatura de un cuerpo, quiere decir que la sensación es guiada y acompañada por un concepto, que se despliega en un predicado trascendental a priori. Por conformar una determinación del ser de la cosa anticipada este predicado puede llamarse ontológico. De este modo, podrá decirse *de antemano* que el cuerpo está ya calificado, o sea determinado en su cualidad, por un específico grado de intensidad, sin que podamos establecer el

---

46 Cf. A 42, B 60.

47 Cf. A 166, B 208.

48 A 167, B 208.

49 A 167, B 209.

50 Cf. A 167, B 209.

51 “es befremdlich scheint, der Erfahrung in demjenigen vorzugreifen, was gerade die Materie derselben angeht, die man nur aus ihr schöpfen kann. Und so verhält es sich hier wirklich” (A 167, B 209). Cf. además: A 175, B 217.

52 Cf. A 167, B 209.

53 A 167, B 209.



concreto grado de intensidad de la temperatura del cuerpo. Esto último es una cuestión que sólo puede resolverse por la sensación concreta. Todas las sensaciones son dadas ciertamente tan sólo a posteriori, “pero la propiedad de las mismas consistente en que han de tener un grado”<sup>54</sup>, es un predicado ontológico enunciado *a priori*, y que hunde sus raíces en la estructura de lo trascendental como conocimiento *a priori*. De ahí que Kant se esfuerce por determinar del modo más preciso posible qué es lo que puede ser conocido anticipativamente en la cualidad. Sus reflexiones llegan al resultado de que en toda cualidad, que para él equivale a lo real de los fenómenos, no puede llegar a conocerse *a priori* más que su cualidad intensiva, lo que supone afirmar que las sensaciones poseen un grado. Pero esto implica que el concepto anticipado en las anticipaciones de la percepción, en lo que concierne a la calidad, es una *cantidad*. Por esta razón, la cantidad intensiva es el *quantum realitatis* del correspondiente fenómeno. “Todo lo demás queda abandonado a la experiencia”,<sup>55</sup> añade Kant. Las anticipaciones prescriben un juicio *a priori* en el que no sólo se afirma que todo contenido empírico aparece *de facto* en el horizonte de la graduabilidad de su fuerza o intensidad de realidad, sino que hablar de una *anticipación trascendental* quiere decir, ante todo, que la modalidad descrita del aparecer o mostrarse del fenómeno es necesaria en el horizonte de su “cualidad cuantitativa”. Los grados de intensidad particulares dependen de lo real empírico. Que, no obstante, lo real empírico sólo pueda por principio mostrarse en la estructura categorial de la graduabilidad de su intensidad, constituye la obra de un concepto *a priori* trascendental.

Se puede intentar explicar la posición de Kant en lo que toca a la sensación y a sus cualidades conexas más acabadamente, si se traen a colación otros pasajes de la *Crítica*. En el centro se halla la expresión *Inhalt*, ‘contenido’. Esta palabra ha de entenderse en referencia al contenido material. Ya en la *Estética Trascendental* Kant destacó una diferencia entre el espacio y el tiempo frente a las sensaciones. Mientras que los primeros, como formas de la sensibilidad, permanecen siempre igual, nuestras sensaciones pueden ser diversas.<sup>56</sup> La diferencia en la percepción depende de la cualidad (*quale*) de la sensación. Para Kant, la cualidad de la sensación es siempre meramente empírica y ese carácter empírico se encuentra estructurado de tal manera que no puede ser en absoluto representado a priori.<sup>57</sup> Tiene su origen, por tanto, sólo en la intuición empírica. Entre ellos son nombrados, como ejemplos, el color y el sabor<sup>58</sup>, es decir, las llamadas cualidades secundarias.

Sin embargo, si nuestras sensaciones pueden ser diversas, surge la pregunta por la *fente originaria* de esta diferencia, pues si hablamos de diferencia, ¿no es acaso rastreable “una cierta formalidad”, una formalidad que no sea el resultado de la espontánea actividad representativa del sujeto? La afirmación según la cual podría surgir una formalidad a partir de la materia de la sensación, es, como tal, una idea que Kant en principio desecharía. Para él, en efecto, el color, la dureza,

---

54 A 176, B 218.

55 A 176, B 218.

56 Cf. A 42, B 60.

57 Cf. *ibid.*

58 A 175, B 217.

también la blandura, la impenetrabilidad, el peso, son momentos de experiencia que pertenecen exclusivamente a la intuición empírica.<sup>59</sup> De allí que surge la interrogante si acaso las diferencias en la sensación pueden también en algún sentido ser anticipadas. Si esto es de algún modo posible, hay que proceder no obstante muy cuidadosamente en la elaboración de una respuesta. A diferencia del grado de intensidad, al que se denomina *quantitas realitatis*, con que lo real impresiona los sentidos y desde el cual puede emerger un predicado ontológico anticipativo, la tesis de una anticipación de las cualidades de la sensación, por el contrario, no ha de sugerir la idea de que la cualidad dada en los sentidos fuese anticipable de la misma forma que el grado de intensidad de la percepción. Con todo, puede quedar sugerida aquí la siguiente posibilidad interpretativa: La cualidad de la sensación sólo se vuelve real (en el sentido del vocablo alemán *real*), para nosotros, en el acto del propio sentir. Como ejemplo puede servir el color: Físicamente, los colores pueden ser concebidos, independientemente de nosotros, como el producto de una onda electromagnética (380 nm hasta 750 nm), que según el color del caso tiene una determinada longitud de onda. A pesar de ello no estamos considerando ahora la estructura del color en cuanto objeto de estudio de la física. Más bien atendemos a otro problema que se relaciona con la pregunta por la constitución de los colores percibidos *en el sujeto* y ello en tanto y mientras que son percibidos por él. Para el análisis no hace diferencia aquello que los colores puedan ser, en definitiva, como objetos de la física. El problema atañe más bien a la pregunta qué son esas cualidades, no sólo cuando ellos no son percibidos, sino justo cuando se convierten en el objeto intencional de nuestro acto de sentir, en la actualidad de su presentación.

La tesis aquí formulada es que se hace posible captar los diversos y determinados colores de los cuerpos *en el momento mismo* en que ellos *son percibidos por nosotros*. No se trata, por supuesto, de una suerte de comportamiento creativo por parte de la subjetividad sensible humana. Se trata más bien de que la “realidad”, o sea, ahora, la naturaleza de los colores se encuentra *a nativitate* en correlación con el acto ejecutivo de percibir. Así, dice Kant en A 21, B 35, que la impenetrabilidad, la dureza, el color, etc. pertenecen a la sensación.<sup>60</sup> ¿Qué es este pertenecer a la sensación? La frase es equívoca. La comprensión de su exacto sentido depende esencialmente de *cómo* la sensación misma es comprendida y *cuál* es la labor propia de la sensación en la constitución del objeto. No cabe duda de que se puede ver en las anticipaciones de la percepción la fundamentación apriórica de una ciencia, la de la *mathesis intensorum*. Kant mismo se refiere expresamente a ello.<sup>61</sup> Pero el desarrollo completo de la temática apunta asimismo no sólo a tomar en consideración la posibilidad o mejor aún la posibilitación de una ciencia, sino preferentemente a la explicación de nuestras vivencias sensibles tal como

---

59 B 5.

60 “So, wenn ich von der Vorstellung eines Körpers das, was der Verstand davon denkt, als Substanz, Kraft, Teilbarkeit etc., imgleichen was davon zur Empfindung gehört, als Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe etc., absondere, so bleibt mir aus dieser empirischen Anschauung noch etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt. Diese gehören zur reinen Anschauung, die *a priori*, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung, als eine bloße Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet” (A 20 s., B 35).

61 Cf. *Prolegomena*, Ak. IV, p. 307.

ellas, de modo atemático y sin ser objeto aún de reflexión, se presentan en nuestra vida.

La cualidad de lo real, en el sentido de esa cualidad que es la realidad misma, la *realitas*, sólo se deja percibir en la percepción misma y mediante sí misma. En un pasaje de la *Estética* en su primera edición se halla una idea de primer orden para el tema: “Los colores – se dice allí – no son propiedades de los cuerpos, sino sólo modificaciones del sentido de la vista, el que es afectado de cierta manera por la luz”.<sup>62</sup> Kant determina a continuación más de cerca lo esencial de estas cualidades al insistir en que “el sabor y los colores [...] están conectados con el fenómeno sólo como efectos, contingentemente añadidos, de la organización particular”.<sup>63</sup> Esta circunstancia permite entender, a la vez, por qué ella no puede ser anticipada: “Por eso, tampoco son representaciones a priori, sino que están basadas en la sensación, el buen sabor incluso en el sentimiento (de placer o displacer) como un efecto de la sensación. Tampoco podría nadie tener a priori ni una representación de un color, ni la de un sabor cualquiera”.<sup>64</sup> Esto equivale a decir que no somos nosotros quienes ponemos la materia, p. ej. del tono, del color o del sabor, pero sí la condición de posibilidad de *aprehender la cualidad como cualidad*. Se podría decir que Kant se mueve en esta dirección cuando ve en lo real, como contraposición de la negación, la representación de un ser, cuyo significado se determina porque lo real “no es más que la síntesis en una conciencia empírica en general”<sup>65</sup>. La síntesis se revela, pues, como un producto subjetivo que objetiva lo real.

Para Kant, lo real admite su aprehensión no allí donde no podríamos tener de él conocimiento alguno, esto es, en la *realitas noumenon*, sino en aquel horizonte donde esta posibilidad se mantiene abierta para nosotros, a saber en la *realitas phaenomenon*. En sus *Lecciones de metafísica* dice: “La *realitas* es o bien *phaenomenon* o *noumenon*. Todo lo que se presenta positivamente a nuestros sentidos se denomina *realitas phaenomenon*; y todo lo que positivamente se presenta a nuestro entendimiento es *realitas noumenon*. *Realitas phaenomenon* o realidad en el fenómeno (o realidad en el aparecer) es la que sólo radica en nuestros sentidos. Las realidades en el fenómeno constituyen la mayor parte de todo. Podemos pensar en una cosa: realidad, negación y lo tercero que se agrega a ello es limitación; ésta es aquella negación que contiene realidad”.<sup>66</sup> Kant pone aquí la *realitas* en conexión con la pregunta por la completud o perfección de una cosa en general. La completud puede concebirse como la magnitud o cantidad de realidad. En tal sentido, un ente de máxima realidad sería aquel que estuviese absolutamente

62 “Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird” (A 28).

63 “Geschmack und Farben [...] nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden” (A 29).

64 “Daher sind sie auch keine Vorstellungen *a priori*, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann niemand *a priori* weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben” (A 29).

65 A 176, B 217.

66 Ak. XXVIII, p. 559.

completo o fuese absolutamente perfecto, esto es, en el que ninguna traza de negación podría mermar su *magnífica* entidad. Esto sería, como expresa el mismo Kant, un *ens omnimode reale*, en sentido metafísico.<sup>67</sup>

La expresión *realitas phaenomenon* remite aquí, en consecuencia, a dos aspectos: En cuanto *real*, el fenómeno es algo que se diferencia del sujeto mismo. En cuanto *phaenomenon*, por el contrario, el fenómeno se subordina a la actividad objetivante del sujeto. ‘Objetivante’ no significa allí meramente que la *realitas* se encuentra al *frente* de... (un sujeto); al mismo tiempo se halla bajo las condiciones objetivantes de la subjetividad. La paradoja que Kant invita a pensar estriba en que la esencia de lo real llega a tener sentido para el hombre en algo ajeno a lo real mismo, esto es, no en sí, sino en mí. Por medio de la percepción no se añade nada a la cualidad de la sensación; el material dado a la percepción se somete a la actividad formalizante de la subjetividad. En efecto, que la cosa disponga de un momento material como contenido de realidad es algo que se asocia sólo a la cosa misma. Que el rojo, en sus muchas variantes, tenga una longitud de onda entre 590 y 750 nm es una cuestión atribuible al fenómeno. Pero que este fenómeno desate en mí una percepción específica que se llama ‘rojo’ es un asunto cuya explicación no se remonta sin más al fenómeno físico. Las condiciones que hacen posible la cosa como cosa con todas sus determinaciones cualitativas, no se equiparan a las condiciones mediante las cuales la cosa está “dada” como *objeto*. Dicho en breve: el devenir objeto de un objeto no constituye de ninguna manera algo dado. Lo dado es una cosa cualificada, pero no la condición de objeto de la cosa. Ya en el nivel de la sensibilidad están puestas por el sujeto mismo las condiciones de la objetividad.

Hardy Neumann Soto  
Instituto de Filosofía  
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso  
Casilla 4059, Valparaíso, Chile  
[hneumann@ucv.cl](mailto:hneumann@ucv.cl)

---

67 *Ibid.*

## EL PROBLEMA DEL SENTIDO DE LAS «EXPRESIONES DE CONCEPTO».

A propósito de un inédito de Gottlob Frege\*

Angel d'Ors. Universidad Complutense

**Resumen:** G. Frege introdujo en «*Über Sinn und Bedeutung*» (1892) su célebre distinción entre el «sentido» y la «referencia» de los signos, pero, aunque consideró que esa distinción era aplicable a todo tipo de signos y expresiones, en ese lugar sólo explicó la distinción en tanto que aplicable a «expresiones nominales», aplazando para un trabajo futuro su aplicación a las «expresiones conceptuales», que consideraba suscitaban problemas especiales. Algunos autores han pensado que fue «*Über Begriff und Gegenstand*» (1892) el trabajo entonces anunciado. En este trabajo se defiende que no fue «*Über Begriff und Gegenstand*» el trabajo entonces anunciado (donde nada se dice en relación con el problema del sentido y la referencia de las «expresiones conceptuales»), sino un trabajo que Frege dejó inédito, publicado póstumamente con el título «*Ausführungen über Sinn und Bedeutung*». Asimismo, se examinan cuáles fueron los problemas con que Frege tropezó al aplicar esa distinción a las «expresiones conceptuales», y las soluciones que ensayó para superar tales problemas; se analiza a este respecto la evolución de las doctrinas semánticas de Frege, y se formulan algunas hipótesis acerca de la fecha en que Frege pudo redactar ese inédito y sobre las razones que pudieron llevarle a conservarlo inédito.

**Abstract:** G. Frege introduced in *Über Sinn und Bedeutung* (1892) his well-known distinction between the 'sense' and 'reference' of signs. However, in spite of considering this distinction as applicable to signs and expressions of all kinds, there he only explained it insofar as it applies to 'nominal expressions', leaving for a further work its application to 'conceptual expressions', which he regarded as especially problematic. According to some, *Über Begriff und Gegenstand* (1892) was the follow-up which the author had promised. This paper claims that, rather than *Über Begriff und Gegenstand* (which does not deal with the problem of the sense and reference of conceptual expressions), the follow-up announced by Frege was a work which he left unedited and was published posthumously as *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*. Besides, this paper looks into the problems which Frege encountered in applying his distinction to 'conceptual expressions' and his attempts at solving them, as well as analysing the evolution of his semantic thought in connection to this, and proposing hypotheses about the composition date of the work and the possible reasons why he left it unedited.

---

\* Agradezco a Antonio Blanco y a Juan José García Norro, que leyeron la primera versión de este trabajo, sus observaciones, que me han obligado a completar y precisar algunos de mis análisis y argumentos, y que me han permitido corregir múltiples errores.

## 1.- Introducción.

En su artículo *Sobre sentido y referencia (Über Sinn und Bedeutung* (1892)<sup>1</sup>), Frege expuso su célebre distinción entre el sentido («*Sinn*») y la referencia («*Bedeutung*») de los signos o expresiones — cuya introducción había anticipado ya en *Función y concepto (Funktion und Begriff* (1891)<sup>2</sup>). Pero en ese lugar sólo explicó y justificó tal distinción en relación con aquellos signos o expresiones que, según su análisis, refieren a un objeto («*Gegenstand*»). Frege aplazó entonces para un trabajo futuro<sup>3</sup> la explicación y justificación del modo en que esa distinción podría convenir también a aquellos signos o expresiones que, según su análisis, refieren a un concepto («*Begriff*») o a una relación («*Beziehung*») (es decir, a lo «otro» que los objetos; en general, a las funciones de uno o varios argumentos).

Algunos de los editores y traductores de la obra de Frege remiten en este lugar al artículo *Sobre concepto y objeto (Über Begriff und Gegenstand* (1892)<sup>4</sup>), como si fuera ése el trabajo en el que Frege habría cumplido la tarea allí anunciada y aplazada<sup>5</sup>. Pero en ese artículo tal problema no es ni siquiera menciona-

1 *Über Sinn und Bedeutung*, en G. Frege, *Kleine Schriften* (herausgegeben von Ignacio Angelelli), Olms, Hildesheim, 1967, pp. 143-162.

2 «Man muß Sinn und Bedeutung unterscheiden. "2" und "4" haben zwar dieselbe Bedeutung; d. h., sie sind Eigennamen derselben Zahl; aber sie haben nicht denselben Sinn" (*Funktion und Begriff*, en G. Frege, *Kleine Schriften*, pp. 125-142 -p. 132-).

3 «Aus dem Zusammenhange geht hervor, daß ich hier unter "Zeichen" und "Namen" irgendeine Bezeichnung verstanden habe, die einen Eigennamen vertritt, deren Bedeutung also ein bestimmter Gegenstand ist (dies Wort im weitesten Umfange genommen), aber kein Begriff und keine Beziehung, auf die in einem anderen Aufsätze näher eingegangen werden soll» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 144).

4 *Über Begriff und Gegenstand*, en G. Frege, *Kleine Schriften*, pp. 167-178.

5 Esta referencia a *Sobre concepto y objeto* no se encuentra ni en la traducción italiana de L. Geymonat —«Senso e Significato», en G. Frege, *Aritmetica e Logica*, Giulio Einaudi editore, Torino, 1948, pp. 215-252 (p. 219, en la que se omite por entero la referencia de Frege a su futuro trabajo)—, ni en la traducción inglesa de H. Feigl —«On Sense and Nominatum», en H. Feigl and W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton, New York, 1949, pp. 85-102 (p. 86)—, ni en la edición alemana de los *Kleine Schriften*, de I. Angelelli (1967; vid. nota 1). Por lo que alcanza a mi conocimiento, tal referencia se introdujo por primera vez en la traducción inglesa de Max Black —«On Sense and Meaning», *The Philosophical Review* 57/3 (1948), pp. 209-230 (p. 210)—, reproducida posteriormente en P. Geach and M. Black, *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford-New York, 1952, pp. 56-78 (p. 57) (reed. 1960, 1966, 1969, 1970) y en diversas antologías —vid. B. McGuinness (ed.), *Collected Papers on mathematics, logic and philosophy*, Blackwell, 1984, p. 158; M. Richard (ed.), *Meaning*, Blackwell, Malden-Oxford-Melbourne, 2003, pp. 36-56 (pp. 37 y 56)—. La traducción de M. Black ha ejercido considerable influencia sobre las traducciones a otros idiomas, e incluso sobre ediciones alemanas posteriores, que han incorporado dicha referencia —vid., por ejemplo, G. Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien* (herausgegeben und eingeleitet von Günther Patzig), Vandenhoeck-Reihe, Göttingen, 1986, p. 41 (1ª ed. 1962); *Écrits logiques et philosophiques* (traduction et introduction de Claude Imbert), Editions du Seuil, París, 1971, p. 103; *Estudios sobre semántica* (trad. U. Moulines), Ariel, Barcelona, 1971, p. 51; *Lógica y semántica* (trad. A. Gómez Lobo), Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 1972, p. 49; *Escritos Filosóficos* (trad. U.

do. No parece ser *Sobre concepto y objeto*, por tanto, el trabajo futuro al que remite en este lugar, sino un inédito, al que Frege no dio título, pero publicado póstumamente con el título *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*<sup>6</sup> (*Consideraciones sobre sentido y referencia*), íntegramente dedicado al análisis del modo en que la distinción sentido/referencia puede ser aplicada a los signos o expresiones que refieren a conceptos o relaciones, y en cuyas frases iniciales Frege remite explícitamente a su anterior artículo *Sobre sentido y referencia* y a la tarea entonces aplazada<sup>7</sup>. El análisis de este inédito constituye el objeto de este trabajo; no prestaré atención, por tanto, al tratamiento de la distinción sentido/referencia en escritos de Frege posteriores a la publicación de *Sobre concepto y objeto*.

La mera distinción y aplazamiento de este problema pone de manifiesto que a los ojos de Frege la aplicación de la distinción sentido/referencia a las palabras de concepto (y de relación) entrañaba una dificultad especial, no resuelta al hilo del análisis de los signos o expresiones que refieren a objetos. Para entender el modo en que en ese inédito aborda Frege el análisis y solución de dicho problema, es preciso indagar, en primer lugar, cuál era, a sus ojos, la raíz de esa dificultad (que Frege nunca explicitó).

En mi opinión, la raíz de esa dificultad se encuentra en una tesis que Frege había defendido en su artículo *Función y concepto*, según la cual «funciones (y conceptos) se reconocen como el contenido de la parte común a diversas expresiones (cuando se prescinde de la parte propia de cada una de esas expresiones, correspondiente al argumento)»<sup>8</sup>, tesis que, aunque sin el mismo alcance ontológico, había defendido ya en su *Conceptografía (Begriffsschrift (1879))*<sup>9</sup>. Esta tesis

Moulines), Crítica, Barcelona, 1996, p. 173; *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica* (trad. L. M. Valdés), Tecnos, Madrid, 1998, p. 86)—. Por el contrario, no se ha introducido esa referencia ni en la traducción castellana de C. R. Luis y C. Pereda, G. Frege, *Escritos lógico-semánticos*, Tecnos, Madrid, 1974, ni en la italiana de C. Penco y E. Picardi, G. Frege, *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 32-57 (pp. 32-33).

<sup>6</sup> *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, en G. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß* (mit Einleitung, Anmerkungen, Bibliographie und Register herausgegeben von Gottfried Gabriel), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, pp. 25-34.

<sup>7</sup> «Ich habe in einem Aufsatz (Über Sinn und Bedeutung) zunächst nur bei Eigennamen (oder, wenn man lieber will, Einzelnamen) unterschieden zwischen Sinn und Bedeutung. Derselbe Unterschied kann auch bei Begriffswörtern gemacht werden» (*Ausführungen*, p. 25).

<sup>8</sup> «Dennoch werden wir eben durch die Schreibung mit dem unbestimmt andeutenden "x" auf die richtige Fassung hingeleitet. Man nennt x das Argument der Funktion und erkennt in « $2 \cdot 1^3 + 1$ », « $2 \cdot 4^3 + 4$ », « $2 \cdot 5^3 + 5$ » dieselbe Funktion wieder, nur mit verschiedenen Argumenten, nämlich 1, 4 und 5. Daraus ist zu ersehen, daß in dem Gemeinsamen jener Ausdrücke das eigentliche Wesen der Funktion liegt. [...] In dem Ausdrucke erkennen wir die Funktion dadurch, daß wir ihn zerlegt denken; und eine solche mögliche Zerlegung wird durch seine Bildung nahegelegt» (*Funktion und Begriff*, p. 128).

<sup>9</sup> «Indem man einen Ausdruck in dieser Weise veränderlich denkt, zerfällt derselbe in einen bleibenden Bestandtheil, der die Gesamtheit der Beziehungen darstellt, und in das Zeichen, welches durch andere ersetzbar gedacht wird, und welches den Gegenstand bedeutet, der in diesen Beziehungen sich befindet. Den ersteren Bestandtheil nenne ich Function, den letzteren ihr Argument», *Begriffsschrift*, en G. Frege, *Begriffsschrift und andere Aufsätze* (herausgegeben von Ignacio Angelelli), Olms, Hildesheim, 1993, p. 15.

establece un vínculo esencial entre las funciones (y, por ello mismo, también los conceptos) y la forma de las expresiones mediante las que se refiere a éstas, incompatible con la distinción sentido/referencia (que presupone la posibilidad de referir a una misma entidad mediante expresiones de formas distintas). Si la función (o el concepto) se reconoce como el contenido de la parte común de diversas expresiones, no parece posible que expresiones distintas, en las que no cabe reconocer una parte común, puedan referir a una misma función (o concepto); no parece posible, por tanto, que una misma función (o concepto) pueda darse de varios modos distintos (lo que constituye la razón de ser de la noción fregeana de sentido).

Para hacer posible la aplicación de la distinción sentido/referencia a las palabras de concepto, Frege debía abandonar aquella anterior tesis (central a su investigación sobre *Función y concepto*). Para ello, sin embargo, debía encontrar antes un nuevo criterio para el reconocimiento de las funciones (y conceptos), independiente de la forma de las expresiones mediante las que a ellas se refiere (que Frege encontrará en la extensión de un concepto o relación), tarea de índole muy distinta a la cumplida en *Sobre sentido y referencia* a propósito de los signos o expresiones que refieren a objetos; de ahí la necesidad de su aplazamiento para un trabajo futuro.

Señalada la raíz de la dificultad, para cuya solución Frege se vio obligado a abandonar una de sus anteriores tesis, se suscita una nueva cuestión, a la que, en orden a una mejor comprensión del sentido de los análisis que Frege expone en este inédito, es conveniente atender. Reconocido el conflicto entre, por una parte, la aplicación de la distinción sentido/referencia a las palabras de concepto y, por otra parte, la tesis según la cual las funciones se reconocen como el contenido de expresiones de una determinada forma, ¿cuál es la razón por la que Frege se sintió obligado a resolver dicho conflicto en favor de lo primero? ¿Qué es lo que llevó a Frege a defender que la distinción sentido/referencia debía ser aplicable también a las palabras de concepto, aun a costa de tener que abandonar una tesis que hasta entonces había defendido?

La respuesta a esta cuestión es compleja, y, en mi opinión, se encuentra, por una parte, en el peculiar modo en que Frege abordó la elaboración de la noción de sentido —desde la perspectiva del valor cognoscitivo de los enunciados, en particular, de los enunciados de identidad (considerados éstos en forma abstracta)—; por otra parte, en los diversos compromisos teóricos adquiridos en el curso de la misma —en particular, la caracterización del lenguaje científico en términos de una preocupación por la referencia, en contraste con el lenguaje literario (poético o de ficción), sólo preocupado por el sentido—. Las condiciones asignadas por Frege al lenguaje científico le exigían la asignación de una referencia a todo signo o expresión, en tanto que su elaboración de la noción de valor cognoscitivo le exigía la asignación también de un sentido; de ahí la necesidad de hacer aplicable la distinción sentido/referencia a las palabras de concepto. Para una mejor comprensión de estas cuestiones será conveniente atender al examen del proceso de evolución de las doctrinas semánticas de Frege.



a) Las doctrinas semánticas de Frege en la *Conceptografía*.**Conceptografía (Begriffsschrift)**

	Todos	Partes (Bestandtheilen)	
Orden de los signos o expresiones (Zeichen oder Zeichenverbindung)	Expresión de un juicio (enunciado) (Ausdruck eines Urtheils)	Signo de función (Funktionszeichen)	Nombre (Name)
	↓	↓	↓
Orden de los contenidos (Inhalte)	Contenido juzgable (beurteilbarer Inhalt)	Contenido conceptual de tipo 1: Función (Funktion) (begrifflicher Inhalt)	Contenido conceptual de tipo 2: Argumento/Objeto (Argument/Gegenstand) (begrifflicher Inhalt)

Las doctrinas semánticas de Frege se desarrollaron a partir de un intento de justificación de la estructura de su lenguaje conceptográfico. Frege había llegado a la conclusión de que el lenguaje común oscurecía la estructura lógica de los enunciados (lo que lo hacía inadecuado para el análisis lógico de sus condiciones de verdad, y, derivadamente, de las condiciones de corrección de los argumentos), y que, por tanto, era necesario diseñar un nuevo lenguaje (en el que se transparentase la estructura lógica de los enunciados, y que, consiguientemente, facilitase el análisis de sus condiciones de verdad y de las condiciones de corrección de los argumentos<sup>10</sup>). Con ese propósito, Frege hizo abstracción de la forma gramatical de los enunciados, y centró su atención sobre el análisis de su contenido. Esa noción de contenido de un enunciado, a la que Frege, en atención a su posible reconocimiento como verdadero o falso, denominó «contenido juzgable» (*«beurteilbarer Inhalt»*), se constituyó así en el punto de partida de su reflexión.

Frege concibió el contenido juzgable como un cierto todo susceptible de ser analizado en partes. Desde esta perspectiva, es decir, no ya en cuanto reconocible como verdadero o falso, sino en cuanto compuesto susceptible de análisis, denominó al contenido de un enunciado su «contenido conceptual» (*«begrifflicher Inhalt»*). Frege concibió este análisis del contenido conceptual (y es éste, probablemente, su rasgo más característico) como un análisis comparativo: Frege analiza el contenido conceptual de un enunciado por comparación al de otro enunciado con el que comparte una parte de su contenido conceptual. De esta concepción derivan las tres nociones fundamentales que presiden el análisis fregeano de los

10 "Damit sich hierbei nicht unbemerkt etwas Anschauliches eindrängen könnte, musste Alles auf die Lückenlosigkeit der Schlusskette ankommen. Indem ich diese Forderung auf das strengste zu erfüllen trachtete, fand ich ein Hindernis in der Unzulänglichkeit der Sprache, die bei aller entstehenden Schwerfälligkeit des Ausdruckes doch, je verwickelter die Beziehungen wurden, desto weniger die Genauigkeit erreichen liess, welche mein Zweck verlangte. Aus diesem Bedürfnisse ging der Gedanke der vorliegenden Begriffsschrift hervor" (*Begriffsschrift*, p. X).

contenidos conceptuales: las nociones de «partes comunes», «partes específicas» y «sustitución». Al analizar el contenido conceptual de un enunciado por comparación al de otro enunciado con el que comparte una parte, se reconoce de inmediato una parte común a ambos contenidos y, derivadamente, una parte específica de cada uno de ellos, lo que permite concebir a cualquiera de esos contenidos conceptuales como el resultado de sustituir la parte específica de uno por la del otro. Frege concibió así la parte específica de un contenido conceptual como una parte reemplazable y, derivadamente, la parte común como una parte estable.

Fue esta concepción del contenido conceptual de un enunciado como un compuesto de una parte estable y una parte reemplazable lo que llevó a Frege a concebir ese análisis en términos de la estructura función/argumento (la parte estable puede ser concebida como una función; la parte reemplazable como un argumento)<sup>11</sup>, y a adoptar el lenguaje matemático de las funciones como modelo para el diseño de su lenguaje conceptográfico.

En la *Conceptografía*, Frege tropezó con dos importantes problemas a la hora de desarrollar este inicial análisis: uno, relativo a las nociones mismas de función y argumento; otro, a la aparente insuficiencia de este análisis en cuanto análisis del contenido conceptual de los enunciados de identidad.

Por lo que se refiere al primero de estos problemas, Frege advirtió desde un principio que el carácter comparativo del análisis del contenido conceptual no permitía conferir el carácter de función o de argumento a una u otra parte del contenido de forma absoluta, sino que cualquiera de las partes podía ser concebida como función o como argumento, según se comparase con uno u otro contenido conceptual (que tuviese en común con éste una u otra de sus partes)<sup>12</sup>. Pero advirtió también que la sustituibilidad de las partes concebidas como reemplazables estaba sujeta a condiciones. El análisis comparativo permitía concebir un contenido conceptual/judicable como el resultado de sustituir en el otro su parte específica por la parte específica de éste, pero la sustitución de la parte específica de un contenido conceptual por una parte cualquiera de otro contenido conceptual no garantizaba el carácter conceptual/judicable del contenido resultante. Cualquiera que fuera la parte del contenido conceptual que se concibiera como parte reemplazable, su sustitución estaba sujeta a condiciones: sólo podía ser sustituida por contenidos de un determinado tipo, y ninguna de las partes en que cabía analizar un contenido conceptual admitía su sustitución por los contenidos del tipo admitido por la otra parte<sup>13</sup>. Era necesario, por tanto, concluir que las partes en que,

11 "Wenn in einem Ausdrücke, dessen Inhalt nicht beurtheilbar zu sein braucht, ein einfaches oder zusammengesetztes Zeichen an einer oder an mehren Stellen vorkommt, und wir denken es an allen oder einigen dieser Stellen durch Anderes, überall aber durch Dasselbe ersetzbar, so nennen wir den hierbei unveränderlich erscheinenden Theil des Ausdrucks Function, den ersetzbaren ihr Argument" (*Begriffsschrift*, p. 16).

12 "Diese Unterscheidung hat mit dem begrifflichen Inhalte nichts zu thun, sondern ist allein Sache der Auffassung" (*Begriffsschrift*, p. 15).

13 Un contenido judicable como, por ejemplo, el contenido expresado por el enunciado «Sócrates es hombre», es considerado por Frege como compuesto por los contenidos conceptuales expresados por sus dos partes, «Sócrates» y «es hombre». Ni «Sócrates» es reemplazable por «es hombre», ni «es hombre» por «Sócrates», puesto que resultarían los compuestos «es hombre es hombre» o «Sócrates Sócrates», que no constituyen contenidos judicables (susceptibles de ser considerados como verdaderos o falsos). «Sócrates» podría ser reempla-

según ese análisis, se descomponía un contenido conceptual, fuese una u otra la que se considerase estable o reemplazable, eran entre sí heterogéneas<sup>14</sup>.

Bajo la diversidad función/argumento que obedecía a la perspectiva del análisis comparativo, aparecía una nueva diversidad que tocaba a los contenidos mismos. El análisis del contenido conceptual de un enunciado exigía el reconocimiento de dos tipos de contenidos heterogéneos entre sí, y que, en ningún caso, admitían su sustitución en un enunciado por un contenido de los del otro tipo<sup>15</sup>. Fue esto lo que llevó a Frege a conferir a la distinción función/argumento un cierto carácter substantivo, independiente ya de la consideración de las partes como estables o reemplazables<sup>16</sup>. Fue esto también lo que llevó a Frege a concebir que el carácter de función convenía propiamente a una de las partes del contenido y el carácter de argumento a la otra parte —que Frege vino entonces a denominar «objeto» («Gegenstand») —, con independencia de que fuese una u otra la parte que, comparativamente, fuese considerada como estable o reemplazable, y a considerar que también la función podía ser considerada como reemplazable<sup>17</sup>. Fue esto también, finalmente, lo que llevó a Frege a introducir en su lenguaje conceptográfico dos tipos de signos, uno para la expresión de las funciones ( $\Phi$ ,  $\Psi$ ,  $X$ ); otro para la expresión de los argumentos/objetos ( $A$ ,  $B$ ,  $\Gamma$ , ...), y a expresar los contenidos conceptuales de los enunciados elementales, en tanto compuestos de «una» función y «un» argumento/objeto, en la forma  $\Phi(A)$ . Frege preparó así el

---

zado por «Platón», para generar el enunciado «Platón es hombre» y «es hombre» podría ser reemplazado por «es animal», para generar el enunciado «Sócrates es animal».

14 "Es möge hier vor einer Täuschung gewarnt werden, zu welcher der Sprachgebrauch leicht Veranlassung giebt. [...], so scheint es möglich zu sein, 'als Summe von vier Quadratzahlen darstellbar zu sein' als Function aufzufassen, die einmal als Argument 'die Zahl 20', das andre Mal 'jede positive ganze Zahl' hat. Die Irrigkeit dieser Auffassung erkennt man durch die Bemerkung, dass 'die Zahl 20' und 'jede positive ganze Zahl' nicht Begriffe gleichen Ranges sind." (*Begriffsschrift*, p. 17).

15 Frege tropezó a este respecto con algunas dificultades. Al proceder al análisis comparativo de los contenidos conceptuales correspondientes a los enunciados «Sócrates es animal» y «todo hombre es animal», parece poder reconocerse como parte común (es decir, como función) la parte «es animal», y como parte propia de cada uno de esos enunciados (es decir, como argumento), las partes «Sócrates» y «todo hombre»; parecería, por tanto, que el segundo enunciado podría ser considerado como el resultado de sustituir en el primero su parte propia, «Sócrates», por la parte propia de éste, «todo hombre». Frege, sin embargo, considera que es ésta una «falsa apariencia», consecuencia de las deficiencias del lenguaje común, que oculta la forma lógica de esos enunciados. Expresados en un lenguaje que manifieste su forma lógica, tal apariencia se desvanecería; se podría ver con claridad que el segundo enunciado tiene distinta forma lógica que el primero, y que no puede ser concebido como el resultado de sustituir la parte propia (el argumento) del primer enunciado por la parte propia del segundo, ya que los contenidos de una y otra parte son de diverso tipo. Vid. nota 14.

16 "In beiden Fällen wird durch den Gegensatz des *Bestimmten* und *Unbestimmten* oder des *mehr* und *minder* Bestimmten das Ganze dem Inhalte nach und nicht nur in der Auffassung in *Function* und *Argument* zerlegt." (*Begriffsschrift*, p. 17).

17 "Da in dem Ausdrucke  $\Phi(A)$  das Zeichen  $\Phi$  an einer Stelle vorkommt, und da wir es durch andere Zeichen  $\Phi$ ,  $X$  ersetzt denken können —wodurch dann andere Functionen des Argumentes  $A$  ausgedrückt würden—, so kann man  $\Phi(A)$  als eine *Function des Argumentes*  $\Phi$  auffassen." (*Begriffsschrift*, pp. 18-19).

camino a lo que será su posterior fundamentación ontológica de la distinción función/argumento.

Por lo que se refiere al segundo problema, el del análisis del contenido conceptual de los enunciados de identidad, Frege parte del presupuesto de que el contenido conceptual de dos enunciados de identidad del tipo «a=a» y «a=b» tiene que ser distinto, dado que, mientras que el primero expresa una verdad lógica susceptible de prueba lógica pura, el segundo puede expresar una verdad sintética, cuya prueba puede requerir una investigación empírica. Sin embargo, cada uno de tales enunciados puede ser analizado comparativamente por relación al otro en términos de una parte común («a=( )» o «( )=( )») y una parte específica («a»/«b» o «a, a»/«a, b»). Ahora bien, si el enunciado «a=b» ha de ser verdadero, el contenido conceptual de los signos «a» y «b» ha de ser el mismo, por lo que, derivadamente, también tendría que ser el mismo el contenido conceptual de los enunciados «a=a» y «a=b», contra lo presupuesto. El análisis función/argumento, por tanto, parecía resultar insuficiente para el análisis del contenido conceptual de los enunciados de identidad. Dos enunciados de identidad de contenido conceptual distinto, parecían comprender como partes la misma función y el mismo argumento, lo que parecía poner de manifiesto la insuficiencia de ese análisis en términos de función y argumento en cuanto análisis del contenido conceptual de aquellos enunciados.

En la *Conceptografía*, Frege resuelve este problema asignando a la función identidad un estatuto peculiar. Puesto que el contenido de los signos «a» y «b» es el mismo, pero el contenido de los enunciados «a=b» y «a=a» es distinto, no cabe entender que el contenido del segundo enunciado resulte de la sustitución en el primero del contenido de su parte específica («b») por el contenido de la parte específica del otro enunciado («a») (puesto que en tal caso, dado que el contenido de «a» y «b» es el mismo, nada se habría sustituido, y el contenido de ambos enunciados tendría que ser también el mismo), sino que se ha de entender que resulta de la sustitución de un signo de ese contenido («b») por otro signo distinto de ese mismo contenido («a»), razón por la cual los signos mismos, y ya no sus contenidos, vienen a constituirse como factores determinantes del contenido de este peculiar tipo de enunciados. La identidad viene así a ser concebida como una relación peculiar, que relaciona los signos mediante los que se expresa un contenido y no los contenidos mismos de esos signos<sup>18</sup>.

#### **b) Las doctrinas semánticas de Frege en *Función y concepto*.**

##### ***Función y Concepto (Funktion und Begriff)***

---

18 "Während sonst die Zeichen lediglich Vertreter ihres Inhaltes sind, sodass jede Verbindung, in welche sie treten, nur eine Beziehung ihrer Inhalte zum Ausdrucke bringt, kehren sie plötzlich ihr eignes Selbst hervor, sobald sie durch das Zeichen der Inhaltsgleichheit verbunden werden; denn es wird dadurch der Umstand bezeichnet, dass zwei Namen denselben Inhalt haben." (*Begriffsschrift*, pp. 13-14).

	Todos	Partes	
<p>Orden de los signos (Zeichen oder Zeichenverbindung)</p> <p>Orden de los contenidos (Inhalten)</p> <p>                     {   Orden del sentido (Sinn)   Orden de las entidades designadas (referencia) (Bedeutung)                 </p>	<p>Enunciado (Behauptungssatz)</p> <p>Pensamiento (Gedanke)</p> <p>Valor de verdad (Wahrheitswert)</p>	<p>Nombre propio</p> <p>Sentido del nombre</p> <p>Objeto</p>	<p>Palabra de concepto</p> <p>???</p> <p>Concepto (2º Orden)</p> <p>Concepto (1er Orden)</p> <p>Extensión del concepto</p>

Por lo que interesa a los propósitos presentes, cabe decir que en *Función y concepto* la reflexión de Frege está presidida por los dos problemas con que había tropezado en la *Conceptografía*: la heterogeneidad de las partes del contenido conceptual, que le había conducido a una substantivación de la distinción función/argumento, y la naturaleza de la relación de identidad, que había concebido entonces como una relación entre signos (y no entre los contenidos de éstos).

Frege indaga la índole de aquella heterogeneidad y le proporciona una fundamentación ontológica. Los contenidos de los signos son considerados por Frege como entidades, y la heterogeneidad de las partes de un contenido conceptual es considerada como la expresión o el reflejo de una diversidad ontológica fundamental<sup>19</sup>. La doble contraposición función/argumento encontrará así su fundamento en una doble contraposición ontológica. Por una parte, el reconocimiento de la heterogeneidad de las partes en que cabe analizar cualquier contenido en términos de la estructura función/argumento, lleva a Frege a introducir una primera contraposición ontológica entre funciones y objetos<sup>20</sup>; por otra parte, la posible ulterior consideración como reemplazables de las partes reconocidas como funciones según ese primer criterio, le lleva a introducir una segunda contraposición ontológica entre funciones de primer orden (cuyos argumentos son objetos) y funciones de segundo orden (cuyos argumentos son, a su vez, funciones). En términos de la clasificación ontológica que resulta de esa doble contraposición, Frege reconocerá los conceptos como un cierto tipo de funciones, y les apli-

19 "Die beiden Teile, in welche der Rechnungsausdruck so zerlegt wird, das Zeichen des Arguments und der Ausdruck der Funktion sind ungleichartig, da ja das Argument eine Zahl, ein in sich abgeschlossenes Ganzes ist, was die Funktion nicht ist" (*Funktion und Begriff*, p. 128)

20 "Wenn wir so Gegenstände ohne Einschränkung als Argumente und als Funktionswerte zugelassen haben, so fragt es sich nun, was hier Gegenstand genannt wird. Eine schulgemäße Definition halte ich für unmöglich, weil wir hier etwas haben, was wegen seiner Einfachheit eine logische Zerlegung nicht zuläßt. Es ist nur möglich, auf das hinzudeuten, was gemeint ist. Hier kann nur kurz gesagt werden: Gegenstand ist alles, was nicht Funktion ist, dessen Ausdruck also keine leere Stelle mit sich führt" (*Funktion und Begriff*, p. 134).

cará esa misma distinción de órdenes, distinguiendo entre conceptos de primer y de segundo orden<sup>21</sup>.

Una vez introducida la contraposición entre objetos y funciones (o conceptos), Frege advierte la inadecuación de la noción de contenido conceptual de la que se había servido en la *Conceptografía* (pues, una vez reconocido el concepto como un cierto tipo de función, la denominación de «conceptual» ya sólo podía convenir a algunas de las partes del contenido judicable), y abandona esa noción, para reemplazarla por la noción más general de «contenido de un signo», que puede ser, ya una función (o concepto), de primer o de segundo orden, ya un objeto.

Frege encuentra en esa misma diversidad ontológica el fundamento que justifica la diversidad de los signos utilizados en su lenguaje conceptográfico para la expresión o designación de uno u otro tipo de entidades; y esto, no sólo en lo que se refiere a la diversidad alfabética de los signos utilizados (A, B,  $\Gamma$  para los objetos;  $\Phi$ ,  $\Psi$ , X para las funciones de primer orden; signos no-alfabéticos combinados con signos de alfabetos especiales para las funciones de segundo orden), sino también en lo que se refiere a otros rasgos relativos al modo en que estos signos intervienen en cuanto partes de la expresión de un enunciado. La expresión  $\Phi(A)$ , que puede ser considerada como la expresión de un enunciado elemental, debe ser entendida, según Frege, como el resultado de la composición de los signos  $\Phi( )$  y A, de manera que los paréntesis vienen a ser considerados como parte esencial del signo de la función, y como expresión y reflejo de la diversidad ontológica de funciones y objetos. Funciones (y conceptos) quedarán caracterizadas, frente a los objetos, como entidades con huecos, como entidades incompletas que reclaman su composición con otro tipo de entidades<sup>22</sup>.

Pero la gran aportación de *Función y concepto*, el gran hallazgo de Frege en ese artículo, fue la noción de valor de verdad («*Wahrheitswert*») y la consideración de los valores de verdad «lo verdadero» («*das Wahre*») y «lo falso» («*das Falsche*») como objetos<sup>23</sup>. Las nociones de función y argumento reclamaban el complemento de la noción de «valor» de la función para uno u otro argumento. La consideración de «lo verdadero» y «lo falso» como valores, fue lo que permitió a Frege concebir los conceptos como un cierto tipo de funciones; precisamente, como

---

21 «Eine solche Funktion ist offenbar grundverschieden von den bisher betrachteten; denn als ihr Argument kann nur eine Funktion auftreten. Wie nun Funktionem von Gegenständen grundverschieden sind, so sind auch Funktionem, deren Argumente Funktionem sind und sein müssen, grundverschieden von Funktionem, deren Argumente Gegenstände sind und nichts anderes sein können. Diese nenne ich Funktionen erster, jene Funktionen zweiter Stufe. Ebenso unterscheide ich Begriffe erster und zweiter Stufe» (*Funktion und Begriff*, p. 140).

22 "Es kommt mir darauf an, zu zeigen, daß das Argument nicht mit zur Funktion gehört, sondern mit der Funktion zusammen ein vollständiges Ganzes bildet; denn die Funktion für sich allein ist unvollständig, ergänzungsbedürftig oder ungesättigt zu nennen" (*Funktion und Begriff*, p. 128).

23 "Ich sage nun: 'der Wert unserer Funktion ist ein Wahrheitswert' und unterscheide den Wahrheitswert des Wahren von dem des Falschen. Den einen nenne ich kurz das Wahre, den andern das Falsche" (*Funktion und Begriff*, p. 132).

aquel tipo de funciones cuyo valor es un valor de verdad<sup>24</sup>. La noción de valor de verdad vino así a reemplazar a la noción de contenido judicable, que en la *Conceptografía* había desempeñado un papel fundamental<sup>25</sup>. La composición de un concepto (función) con un objeto (argumento) ya no la considera Frege como una composición que proporciona un contenido judicable, sino como una composición que proporciona un valor de verdad (ya «lo verdadero», ya «lo falso»).

Por su parte, la consideración de los valores de verdad como objetos, venía a reconocer una afinidad ontológica entre valores y argumentos. Tal afinidad, por otra parte, podía ser reconocida también en los signos mismos (lo que mostraba la adecuación del nuevo lenguaje conceptográfico): los signos de argumento (en razón de su inicial diseño) carecían de huecos, lo mismo que los signos del valor, es decir, los compuestos de función y argumento (en cuanto que el hueco del signo de la función venía a ser llenado por el signo del argumento)<sup>26</sup>. Los mismos objetos que podían ser argumentos de funciones, podían ser también valores de funciones para otros argumentos; por otra parte, distintas funciones podían proporcionar, para unos u otros argumentos, un mismo valor. Los signos de argumentos y los signos de compuestos de función y argumento podían tener, por tanto, el mismo contenido; un mismo objeto podía ser reconocido como el contenido de diversos signos o expresiones. Se concluía así que, en el ámbito de las expresiones que referían a objetos, la diversidad de las expresiones no era razón suficiente para afirmar la diversidad de sus contenidos.

Frege extendió este mismo análisis a la relación de identidad. La identidad podía ser entendida también como una cierta función de primer orden, capaz de tomar como argumentos objetos, y que asimismo proporcionaba como valor un valor de verdad<sup>27</sup>. El signo de identidad, por tanto, contra lo que había defendido en la *Conceptografía*, no debía ser considerado como un signo peculiar, que designaba una relación entre signos, sino como un signo que designaba una función de primer orden como cualquier otra, y que tomaba como argumentos objetos cualesquiera.

La nueva concepción del contenido del signo de identidad, así como, en general, del contenido de los signos o expresiones, obligó a Frege a reconsiderar de nuevo el problema del contenido de los enunciados de identidad, y le planteó un nuevo problema, relativo al contenido de los enunciados en general. Si el signo

24 "Wir sehen daraus, wie eng das, was in der Logik Begriff genannt wird, zusammenhängt mit dem, was wir Funktion nennen. Ja, man wird geradezu sagen können: ein Begriff ist eine Funktion, deren Wert immer ein Wahrheitswert ist" (*Funktion und Begriff*, p. 133).

25 Este cambio se pone de manifiesto en el cambio de denominación de la "barra" del «lenguaje conceptográfico», que Frege había llamado "barra de contenido" y prefiere llamar ahora "barra horizontal": "Ich habe diesen waagerechten Strich früher Inhaltsstrich genannt, ein Name, der nun nicht mehr passend scheint. Ich will ihn jetzt einfach den Waagerechten nennen" (*Funktion und Begriff*, p. 136).

26 "Ein Behauptungssatz enthält keine leere Stelle und darum ist seine Bedeutung als Gegenstand anzusehen. Diese Bedeutung aber ist ein Wahrheitswert. Also sind die beiden Wahrheitswerte Gegenstände" (*Funktion und Begriff*, p. 134).

27 "Es solle ausgedrückt werden, daß jeder Gegenstand sich selbst gleich ist. Wir haben in  $x=x$  eine Funktion, deren Argument durch 'x' angedeutet ist. Es soll nun gesagt werden, daß der Wert dieser Funktion immer das Wahre ist, was man auch als Argument nehmen möge" (*Funktion und Begriff*, p. 137).

de identidad no era expresión de una relación entre signos, sino entre sus contenidos, el problema de la diversidad de contenido de los enunciados «a=a» y «a=b» requería una nueva explicación. Y si el valor de verdad había venido a ser considerado como el contenido de los enunciados, ese mismo problema se generalizaba, pues no sólo habría que afirmar que los enunciados «a=a» y «a=b», si son ambos verdaderos, tienen el mismo contenido, sino también que todos los enunciados verdaderos, por una parte, lo mismo que todos los enunciados falsos, por otra, tienen el mismo contenido.

Frege advirtió ya en *Función y concepto* estos problemas, y anticipó su solución, aunque aplazó para un artículo futuro (para su artículo *Sobre sentido y referencia*) la explicación y justificación de la misma. Frege advirtió ya entonces que su análisis de la noción de contenido de un signo o expresión era insuficiente; que el contenido de un signo o expresión no podía quedar reducido a las entidades designadas por éstos, y que era preciso reconocer un nuevo componente del contenido, al que denominó «sentido» («Sinn»). La introducción del sentido le permitía dar cuenta de la diversidad de contenido de los múltiples signos con que cabía designar un mismo objeto, y, de modo particular, de la diversidad de contenido de los múltiples enunciados a los que convenía un mismo valor de verdad.

Frege, así pues, advirtió ya en *Función y concepto* que no era suficiente atender sólo a dos órdenes, el orden de los signos y el orden de las entidades designadas, sino que era necesario atender a tres: el orden de los signos, el orden de las entidades designadas y el orden de los sentidos (que Frege consideró como un orden intermedio entre aquellos dos primeros)<sup>28</sup>. Pero mantuvo su perspectiva de análisis en términos de todos y partes: así como el signo de un enunciado, considerado como un todo, podía ser considerado como un compuesto del signo del concepto y el signo del objeto, también el valor de verdad debía ser considerado como un cierto todo compuesto por el concepto y el objeto; y el sentido del enunciado como un cierto todo, al que denominó «pensamiento» («Gedanke»), compuesto por los sentidos correspondientes a cada una de sus partes<sup>29</sup>.

Esta nueva noción de «pensamiento» se constituyó así en estricta heredera de la noción de «contenido judicable», que, en la *Conceptografía*, había adoptado como punto de partida de su reflexión. Frege advirtió entonces la raíz de su inicial error: por no haber distinguido entre el sentido y la referencia de los signos, había concebido el «contenido judicable» (es decir, el «pensamiento») como compuesto por las entidades designadas; pero ahora advertía que las partes componentes del «pensamiento» no eran las entidades designadas, sino los sentidos. Tal perspectiva presidirá sus análisis en *Sobre sentido y referencia*.

Frege no consideró en ningún momento la posibilidad de que la introducción de ese nuevo tercer orden del sentido pudiera requerir una revisión de sus

28 "Man muß Sinn und Bedeutung unterscheiden. '2' und '4·4' haben zwar dieselbe Bedeutung; d. h. sie sind Eigennamen derselben Zahl; aber sie haben nicht denselben Sinn; und daher haben '2<sup>2</sup>=4<sup>2</sup>' und '4·4=4<sup>2</sup>' zwar dieselbe Bedeutung, aber nicht denselben Sinn; d. h. in diesem Falle: sie enthalten nicht denselben Gedanken" (*Funktion und Begriff*, p. 132).

29 "Der zweite Teil ist ungesättigt, führt eine leere Stelle mit sich, und erst dadurch, daß diese Stelle von einem Eigennamen ausgefüllt wird oder von einem Ausdrucke, der einen Eigennamen vertritt, kommt ein abgeschlossener Sinn zum Vorschein" (*Funktion und Begriff*, p. 134).



análisis desde la perspectiva del todo y las partes; es decir, no consideró la posibilidad de que la heterogeneidad del contenido de las partes de un enunciado pudiera estar relacionada con esa heterogeneidad de las dos dimensiones del contenido de los signos que se había visto obligado a reconocer. Por el contrario, consideró esa misma posibilidad como una «amenaza» para el conjunto de sus doctrinas semánticas.

En *Función y concepto*, la consideración de los conceptos como funciones, y la consideración de los valores de verdad como valores de estas funciones para los objetos considerados como argumentos, condujo a Frege a introducir en su análisis una nueva noción, la noción de «extensión» de un concepto, correspondiente a una nueva entidad (determinada por aquellos objetos para los que el concepto proporcionaba el valor «lo verdadero»), que Frege consideró también como un nuevo tipo de objeto<sup>30</sup>. Esta nueva entidad parecía introducir un «cuarto orden», «tercero» en lo que se refiere al análisis del contenido de un signo o expresión, pero Frege la desligó por completo del problema del contenido, considerándola como una entidad asociada al contenido de los signos de concepto, pero sin formar parte del mismo.

Por lo que a las extensiones se refiere, en *Función y concepto* Frege se limitó a arbitrar un procedimiento para la designación de tales nuevas entidades en tanto que entidades asociadas a los conceptos<sup>31</sup>. Para ello, a partir de los signos « $\Phi$ ( )», « $\Psi$ ( )» mediante los que se designaba a los conceptos, arbitró un procedimiento para llenar los correspondientes huecos, distinto del de su composición con un signo de argumento. Introdujo con este fin las letras minúsculas griegas « $\alpha$ », « $\epsilon$ », y construyó expresiones de la forma « $\acute{\alpha}\Phi(\alpha)$ », « $\acute{\alpha}\Psi(\alpha)$ », como nombres de las extensiones asociadas a los conceptos « $\Phi$ ( )» y « $\Psi$ ( )». Tales expresiones, en cuanto carentes de huecos, referían ya a objetos. Estas expresiones podían ser entendidas como compuestas por una parte estable « $\acute{\alpha}$ ( )( $\alpha$ )», expresión de una función de segundo orden, y una parte reemplazable « $\Phi$ », « $\Psi$ », expresión de una función de primer orden (argumento de aquélla), por lo que la extensión podía ser considerada como el valor de esa función de segundo orden para una u otra función de primer orden tomada como argumento<sup>32</sup>. Tal función de segundo orden podía proporcionar el mismo valor para diversos argumentos (o, lo que es lo mismo, varios de esos nombres podían referir a la misma extensión), por lo que cabía afirmar la identidad de las extensiones asociadas a distintos conceptos: « $\acute{\alpha}\Phi(\alpha) =$

30 «In der Logik nennt man dies Gleichheit des Umfanges der Begriffe. Wir können demnach als Begriffsumfang den Wertverlauf einer Funktion bezeichnen, deren Wert für jedes Argument ein Wahrheitswert ist» (*Funktion und Begriff*, p. 133).

31 «Es mag nun auch eine kurze Bezeichnungsweise für den Wertverlauf einer Funktion eingeführt werden. Zu dem Zwecke ersetze ich das Zeichen des Arguments in dem Ausdrucke der Funktion durch ein griechisches Vokalzeichen, schließe das Ganze in Klammern ein und schicke ihm denselben griechischen Buchstaben mit einem Spiritus lenis vorher» (*Funktion und Begriff*, p. 130)

32 «Hier kommt die Ergänzungsbedürftigkeit der Funktion dadurch zum Ausdruck, daß der Buchstabe  $f$  oder  $F$  eine Klammer mit sich führt, deren Innenraum zur Aufnahme des Argumentzeichens bestimmt ist. Danach deutet « $\acute{\epsilon}\Psi(\epsilon)$ » den Wertverlauf einer Funktion an, die unbestimmt gelassen ist» (*Funktion und Begriff*, p. 131).

è $\Psi(\epsilon)$ ». Tal función de segundo orden, en cuanto que proporciona como valor una extensión, y no un valor de verdad, no es reconocida como un concepto.

Frege se sirvió de procedimientos análogos para resolver, en general, cualquier tipo de problema de composición de conceptos de primer y segundo orden. En principio, la expresión de un concepto debía comprender un hueco, que debía ser llenado con el signo de su argumento. Pero en el caso de los conceptos de segundo orden, el hueco debía ser llenado con el signo de un concepto de primer orden, que comprendía a su vez su correspondiente hueco, por lo que la expresión resultante de esa composición parecería conservar un hueco, y ser expresión, por tanto, de una nueva función. Frege, sin embargo, concibió el concepto de segundo orden como una entidad con hueco de argumento-función, pero sin hueco de argumento-objeto, y con capacidad de llenar el hueco de argumento-objeto de la función de primer orden que debía rellenar su hueco de argumento-función. Para expresar esta peculiar característica de los conceptos de segundo orden, arbitró un procedimiento singular, que tendría gran trascendencia (raíz de las técnicas de cuantificación): introdujo las letras minúsculas góticas, y un sistema de signos no-alfabéticos, barras y concavidades, que le permitió construir un signo con hueco para la expresión de un concepto de segundo orden:  $\ulcorner \_ \urcorner (a)$ , capaz de dar lugar a una expresión sin huecos al llenar su hueco con el signo de un concepto de primer orden:  $\ulcorner \_ \urcorner \Phi(a)$ . Tal expresión, en tanto que compuesta de un «concepto» de segundo orden con su argumento de primer orden, debía proporcionar como valor un valor de verdad, y, por tanto, podía ser entendida como expresión de un enunciado.

Frege alcanzó así, en términos de esa doble contraposición ontológica función/argumento, función (o concepto) de primer orden/función (o concepto) de segundo orden, una más coherente y sistemática justificación de la estructura del lenguaje conceptográfico que había diseñado en su *Conceptografía*. Sólo faltaba la explicación y justificación de ese nuevo componente del contenido de un signo, el sentido, tarea que aplazó para el artículo *Sobre sentido y referencia*.

Los análisis expuestos en *Función y concepto* ponían a disposición de Frege unos instrumentos que éste desaprovechó. De la misma manera que consideró que al llenar el hueco de un signo de concepto (o función) de primer orden con un signo de objeto, o el hueco de un signo de concepto (o función) de segundo orden con un signo de concepto (o función) de primer orden, obtenía una expresión sin huecos, cuyo contenido era un objeto (en el caso del concepto un valor de verdad), podría asimismo haber considerado que al llenar el hueco de un signo de concepto (o función) con otro signo de concepto (o función) del mismo orden, podía obtener una nueva expresión con huecos, cuyo contenido podía ser considerado como un nuevo concepto (o función). De hecho, en la práctica, Frege se sirvió de esta forma de composición de conceptos del mismo orden. Pero no consideró la posibilidad de que también esa composición de conceptos (o funciones) podía ser entendida como una composición que tenía un valor, y que éste era un concepto (o función)<sup>33</sup>.

33 «El cuadrado del doble de 2» puede ser entendido como un compuesto de la función «el cuadrado del doble de ( )» y el argumento (el objeto) «2», pero «el cuadrado del doble de ( )» podría asimismo ser entendido como un compuesto de la función «el cuadrado de ( )» y el

Reconocida la heterogeneidad de las partes en que cabía analizar un compuesto en términos de la estructura función/argumento, Frege no fue capaz de advertir que también ese mismo análisis podía ser aplicado a compuestos en los que cabía reconocer partes homogéneas. Preocupado por la contraposición ontológica entre objetos y funciones (es decir, entre entidades completas e incompletas y, derivadamente, entre expresiones con huecos y sin huecos), Frege sólo prestó atención a aquellos modos de composición que llenaban los huecos y que, por tanto, proporcionaban objetos como valores. Frege había restringido el análisis función/argumento al análisis de todos completos, y, consiguientemente, había asociado la noción de «valor» a la noción de «objeto», y no fue capaz de advertir que también los conceptos (o funciones) podían ser considerados como posibles valores de ciertas composiciones<sup>34</sup>.

Por ello mismo, Frege no fue capaz de advertir que, así como la noción de «valor» de una función para un argumento permitía dar cuenta de la existencia de una multiplicidad de expresiones que referían a un mismo objeto, aunque de diversa manera (con diverso sentido), esa misma noción de «valor» le hubiese permitido dar cuenta de la existencia de una multiplicidad de expresiones que referían a un mismo concepto (o función), aunque de diversa manera (con diverso sentido). Frege había vinculado el reconocimiento de un concepto (o función) a la forma de la expresión reconocida como parte común a diversas expresiones, y, por ello, no podía concebir que ese mismo concepto (o función) pudiese ser considerado como valor, es decir, como contenido de una expresión de forma completamente diversa. Frege podía admitir que a dos conceptos distintos pudiera corresponderles una misma extensión, pero no que un mismo concepto (o función) pudiera ser designado por expresiones en las que no cabía reconocer partes comunes.

La atención de Frege se centró exclusivamente sobre el hecho de que la noción de «valor» permitía justificar la presencia en un «lenguaje bien hecho» de una pluralidad de expresiones que referían a un mismo objeto, pero que, sin embargo, no cabía afirmar que tuvieran el mismo contenido. Y extrajo como única conclusión la necesidad de reconocer, además de la entidad por éste designada, una nueva dimensión del contenido de un signo, que llamó «sentido». Frege no advirtió que la misma noción de «valor» que justificaba la existencia de esa multiplicidad de expresiones que referían a un mismo objeto, introducía al mismo tiempo una contraposición entre compuesto y componentes (entre todo y partes), y también, por tanto, derivadamente, entre el contenido del todo y el contenido de las partes. Es decir, que, en realidad, el problema no era un problema de «doble contenido», sino un problema de contraposición entre el contenido del todo y el contenido de las partes (que no era necesario afirmar que fueran contenidos de

---

argumento (la función) «el doble de ( )», cuyo valor no es ya un objeto, sino una nueva función. Frege se sirvió de este tipo de composición de funciones para el análisis de las constantes lógicas: «(( )  $\vee$  ( ))» no es sino el valor de la composición de las funciones « $\neg$ ( )» y «(( )  $\rightarrow$  ( ))», en la forma « $\neg$ ( )  $\rightarrow$  ( )».

34 Obviamente, la composición de conceptos tales como «( ) es hombre» y «( ) es caballo», en la forma «( ) es hombre es caballo», suscitaría graves problemas de interpretación, pero, desde el punto de vista fregeano, tales problemas no parecen muy distintos de los suscitados por «la raíz cuadrada de Sócrates», que Frege admite sin escrúpulos. Tales problemas parecen poner de manifiesto que «funciones» y «conceptos» no se comportan de la misma manera, y que los «valores de verdad» no se comportan tampoco como los demás «objetos».

distinta naturaleza); el problema era, únicamente, el de la consideración conjunta del contenido del todo y el contenido de las partes. Y, de acuerdo con Frege, al menos una de las partes debía ser una función. La diversidad de funciones que podían proporcionar como valor un mismo objeto estaba, por tanto, en la raíz de esa multiplicidad de expresiones con las que cabía referir a un mismo objeto.

Frege se limitará a reconocer el hecho de la multiplicidad de expresiones mediante las que cabe referir a un mismo objeto, y procederá al análisis de este hecho en la misma forma abstracta en que había suscitado el problema del contenido de los enunciados de identidad en la *Conceptografía*, es decir, en términos del problema de la diferencia de contenido de los enunciados de las formas « $a=a$ » y « $a=b$ ». Desde esa perspectiva, este problema quedará desligado de la noción de «valor» que está en su raíz, y se hará así imposible dar una solución adecuada al mismo. El uso de estas formas abstractas de nombres cerrará el paso al análisis de la estructura de esas expresiones, e impedirá, por tanto, advertir que el problema no es otro que el de la articulación del contenido del todo y el de sus partes.

Pero aunque ya en *Función y concepto* advirtió Frege la insuficiencia de su anterior noción de «contenido», no fue ésta su preocupación principal en este artículo (que quedó aplazada para su más detenido análisis en *Sobre sentido y referencia*). Su preocupación central fue la de la justificación de la consideración de los conceptos y relaciones como funciones, apoyada sobre las nociones de «valor» y, de modo particular, «valor de verdad». Fue ésta la perspectiva desde la que abordó Frege entonces el problema de la «falta de referencia».

En *Función y concepto* el problema de la «falta de referencia» de una expresión se constituye como un problema relativo fundamentalmente al «valor» de una función para un argumento; es decir, a la posible indefinición del «valor» de la función para ese argumento. La indefinición del valor de una función para un determinado argumento, supondría asimismo la indefinición del curso de valores asociado a esa función (en el caso de los conceptos, de su extensión), y un gran obstáculo para la formulación de leyes universales relativas a las funciones (o conceptos). Sólo derivadamente, en razón de la afinidad entre valores y argumentos de la que deriva el que los valores puedan desempeñar el papel de argumentos, el problema de la «falta de referencia» viene a afectar también a éstos. Por eso, para Frege, en *Función y concepto*, el problema de la «falta de referencia» es un problema que repercute, principalmente, sobre las funciones y expresiones de funciones. Frege considera que es un requisito de la ciencia la definición (en su caso, estipulación) del valor de una función para cualquiera de sus posibles argumentos; de lo contrario, tal función (la expresión de tal función) debería quedar fuera de la ciencia (del lenguaje de la ciencia)<sup>35</sup>. Es éste el problema respecto al

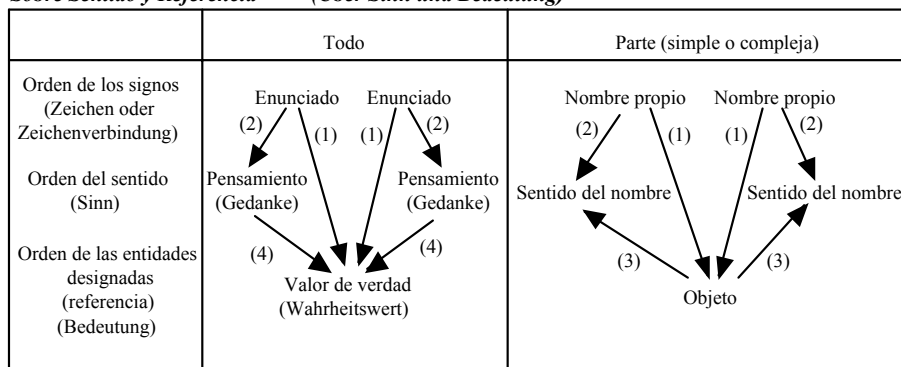
---

35 «Vorkehrungen zu treffen, daß nie ein Ausdruck bedeutungslos werden könne, daß man nie, ohne es zu merken, mit leeren Zeichen rechne in der Meinung, mit Gegenständen zu tun zu haben, erscheint als Gebot der wissenschaftlichen Strenge. Man hat früher mit divergenten unendlichen Reihen üble Erfahrungen gemacht. Es ist also nötig, Festsetzungen zu machen, aus denen hervorgeht, was z. B. « $\emptyset + 1$ » bedeutet, wenn « $\emptyset$ » die Sonne bedeuten soll. Wie diese Festsetzungen geschehen, ist verhältnismäßig gleichgültig; wesentlich ist aber, daß sie gemacht werden, daß « $a+b$ » immer eine Bedeutung erhalte, welche Zeichen bestimmter Gegenstände auch für « $a$ » und « $b$ » eingesetzt werden mögen. Für die Begriffe haben wir hierin die Forderung, daß sie für jedes Argument einen Wahrheitswert als Wert haben, daß für jeden Gegenstand bestimmt sei, ob er unter den Begriff falle oder

cual Frege introducirá en *Sobre sentido y referencia* los cambios más significativos.

**c) Las doctrinas semánticas de Frege en *Sobre sentido y referencia*.**

***Sobre Sentido y Referencia (Über Sinn und Bedeutung)***



- (1) Designa un
- (2) Expresa un
- (3) Se da según un
- (4) Tiene un

En *Sobre sentido y referencia* Frege aborda ya de forma explícita la revisión de su inicial noción de «contenido» de un signo o expresión, y lo hace desde la perspectiva del análisis del contenido de los enunciados de identidad, a la luz de la nueva consideración de la identidad como función de primer orden, defendida en *Función y concepto*, que mostraba la inadecuación de la solución dada a ese problema en su *Conceptografía*. Por las razones antes examinadas, Frege concluye la necesidad de reconocer dos dimensiones en el contenido de un signo: su referencia y su sentido<sup>36</sup>. Y, reconocida su necesidad, su problema es el de cómo explicar el sentido, en cuanto nueva dimensión, necesaria, del contenido de un signo o expresión.

El examen de estas dos dimensiones del contenido de un signo o expresión, que Frege había introducido ya en *Función y concepto*, le lleva ahora a examinar más en detalle la red de relaciones que cabe establecer entre los signos o expresiones y uno u otro de sus contenidos (relaciones de índole semántica), así como entre una y otra de esas dos dimensiones del contenido de un signo o expresión (relación de índole epistemológica). Frege distingue las relaciones entre un

nicht; mit anderen Worten: wir haben für Begriffe die Forderung ihrer scharfen Begrenzung, ohne deren Erfüllung es unmöglich wäre, logische Gesetze von ihnen aufzustellen. Für jedes Argument x, für das «x+1» bedeutungslos wäre, hätte auch die Funktion x+1=10 keinen Wert, also auch keinen Wahrheitswert, so daß der Begriff: was um 1 vermehrt 10 ergibt, keine scharfe Grenze hätte. Die Forderung der scharfen Begrenzung der Begriffe zieht also die für Funktionen im allgemeinen nach sich, daß sie für jedes Argument einen Wert haben müssen» (*Funktion und Begriff*, p. 135).

36 «Es liegt nun nahe, mit einem Zeichen (Namen, Wortverbindung, Schriftzeichen) außer dem Bezeichneten, was die Bedeutung des Zeichens heißen möge, noch das verbunden zu denken, was ich den Sinn des Zeichens nennen möchte, worin die Art des Gegebenseins enthalten ist» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 144).

signo y su sentido (un signo «expresa» su sentido); entre el sentido y la referencia (el sentido «nos da» la referencia de un determinado modo, o la referencia se «nos da» según un determinado sentido); y entre un signo y su referencia, que Frege entiende como el producto relacional de las dos relaciones anteriores (un signo «designa» su referencia, a través del sentido que expresa)<sup>37</sup>. Pero, la contribución más significativa de *Sobre sentido y referencia* es la que se refiere a la explicación de la nueva noción de «sentido».

Con este propósito, y como consecuencia de la reconocida afinidad de argumentos y valores, así como de la consideración de los «valores de verdad» (es decir, los valores de los conceptos en cuanto funciones) como objetos, Frege establece también la afinidad de todas aquellas expresiones que refieren a un objeto, con independencia de su carácter simple o compuesto: todas las expresiones que refieren a un objeto, ya sean simples ya compuestas, ya refieran a un valor de verdad ya a cualquier otro tipo de objeto, son consideradas por Frege como «expresiones nominales» y como «nombres propios» de los objetos a los que refieren. Los enunciados, por ello, son considerados como «expresiones nominales», que designan a los valores de verdad<sup>38</sup>. La contraposición ontológica entre objeto y función se traduce así en una contraposición lingüística entre «nombre» y «signo de función». Pero en este artículo, Frege restringe su atención a las «expresiones nominales», aplazando para un trabajo futuro el análisis del contenido de las «expresiones de función»<sup>39</sup>.

Frege reconoce explícitamente que las «expresiones nominales» pueden ser simples o compuestas<sup>40</sup>, pero su determinación y explicación de la nueva noción de sentido, que Frege subordina inicialmente a las «expresiones nominales» no enunciativas<sup>41</sup>, se desarrolla con total independencia de ese reconocimiento. Frege elabora su noción de sentido en atención exclusiva al hecho de la «pluralidad» de signos o expresiones con que cabe designar a un mismo objeto (que refieren o nombran el mismo objeto). No atiende ni al hecho de que las «expresiones nominales» pueden ser simples o compuestas, ni al hecho de que pueden nombrar al objeto que nombran en tanto que mero objeto, o en tanto que valor de una función para un determinado argumento. Frege se cierra así el paso a una posible explicación de la diversidad de contenido de las «expresiones nominales» que designan un mismo objeto desde una «perspectiva lingüístico-ontológica», en

---

37 «Um einen kurzen und genauen Ausdruck möglich zu machen, mögen folgende Redewendungen festgesetzt werden: Ein Eigennamen (Wort, Zeichen, Zeichenverbindung, Ausdruck) drückt aus seinen Sinn, bedeutet oder bezeichnet seine Bedeutung. Wir drücken mit einem Zeichen dessen Sinn aus und bezeichnen mit ihm dessen Bedeutung» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 147).

38 «Jeder Behauptungssatz, in dem es auf die Bedeutung der Wörter ankommt, ist also als Eigennamen aufzufassen, und zwar ist seine Bedeutung, falls sie vorhanden ist, entweder das Wahre oder das Falsche» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 149).

39 Vid. nota 3.

40 «Die Bezeichnung eines einzelnen Gegenstandes kann auch aus mehreren Worten oder sonstigen Zeigen bestehn. Der Kürze wegen mag jede solche Bezeichnung Eigennamen genannt werden» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 144).

41 «Bisher sind Sinn und Bedeutung nur von solchen Ausdrücken, Wörtern, Zeichen betrachtet worden, welche wir Eigennamen genannt haben. Wir fragen nun nach Sinn und Bedeutung eines ganzen Behauptungssatzes» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 148).

términos de todos y partes, de contenidos de todos y contenidos de partes, de objetos y funciones, que hubiera sido la perspectiva más congruente con sus propios planteamientos. En su lugar, como consecuencia del marco en que había abordado el examen del problema de los enunciados de identidad, es decir, en congruencia con el argumento que le había llevado a afirmar la diversidad de contenido de los enunciados «a=a» y «a=b» en razón del diverso tipo de prueba que podía convenir a tales enunciados (prueba lógica pura, o investigación empírica; enunciado analítico o enunciado sintético), Frege abordó el problema del análisis de la diversidad de contenido de los múltiples nombres de un mismo objeto desde una «perspectiva epistemológica».

La adopción de esta «perspectiva epistemológica» en orden a justificar el nuevo análisis del contenido de un signo o expresión y la introducción del «sentido» como nuevo componente de éste, supuso la ruina del inicial proyecto de Frege, y fue la raíz de un buen número de problemas con los que Frege iría tropezando paso a paso. La nueva perspectiva introdujo la consideración del sujeto cognoscente y hablante en el análisis de las relaciones entre los signos y las entidades designadas, lo que conducirá a Frege a los problemas del «yo», de lo «objetivo» y lo «subjetivo», de lo «lógico» y lo «psicológico», de la «multiplicidad» de lenguas, de la «traducción» de una lengua a otra, de la «comunicación» del sentido entre diversos hablantes y del «estatuto ontológico» del sentido, y, finalmente, al reconocimiento de un «reino» de sentidos (es decir, de un nuevo ámbito de entidades más allá de objetos y funciones), y, como consecuencia de ello, a una completa desarticulación, tanto lógica como epistemológica, de los ámbitos de la referencia y del sentido (es decir, de las dos supuestas dimensiones del contenido de un signo). El sentido acabará constituyéndose como única dimensión del contenido, y como objeto genuino del conocimiento (dejando al margen a objetos y funciones). Pero no son éstas las cuestiones que ahora interesan.

Adoptada la «perspectiva epistemológica», Frege introdujo en su análisis, aunque sólo de forma implícita, una nueva consideración de «lo verdadero», no ya como objeto (valor de un concepto), sino como «conocimiento»: si para un determinado objeto considerado como argumento, un determinado concepto proporciona el valor «lo verdadero», tanto el pensamiento expresado por el enunciado verdadero resultante como, derivadamente, el concepto que en éste interviene, puede ser considerado como un «conocimiento de ese objeto». Y puesto que diversos conceptos pueden proporcionar el mismo valor «lo verdadero» para un mismo objeto, cabe concluir que ese objeto es susceptible de «múltiples conocimientos». Desde esta «perspectiva epistemológica», los objetos se presentan a los ojos de Frege como entidades complejas, capaces de ser conocidas según diversos aspectos.

La justificación de esta perspectiva requeriría, por una parte, un análisis del papel del concepto en ese «conocimiento» del objeto; por otra parte, una reconsideración desde una perspectiva ontológica de la supuesta contraposición concepto/objeto, que Frege elude por completo. Frege se limita a formular la tesis de que los objetos pueden ser conocidos según diversos aspectos. Cada uno de esos aspectos constituye, según su análisis, un «modo de darse» el objeto, y es esta «multiplicidad de modos de darse» lo que, según Frege, explica la «multiplicidad» de formas en que cabe designar a un objeto. La «multiplicidad de modos de darse» es, pues, según Frege, lo que permite justificar la multiplicidad de «modos de designar» y lo que, por tanto, explica la diversidad de contenido de esos diversos

nombres. Y es ese «modo de designar», que corresponde al «modo de darse» el objeto, lo que, considerado en cuanto contenido de un signo o expresión, Frege denomina «sentido»<sup>42</sup>. Pero Frege elude por completo la consideración de las relaciones entre los «modos de designar» y la estructura de los signos, así como entre los «modos de darse» y la estructura de los objetos (lo que requeriría abordar cuestiones completamente extrañas al desarrollo de su «proyecto logicista»).

La peculiar perspectiva desde la que Frege abordó la justificación y explicación de la noción de sentido, le condujo, aparte de a los problemas ya anteriormente señalados, a una serie de aporías relativas a la noción misma de sentido. Interesa examinar aquí tres de estas aporías. La primera, bien conocida, es la que se refiere al sentido de los nombres propios genuinos, es decir, a los nombres simples mediante los que se designa a los objetos de modo inmediato, y no en tanto que valor de una función para un determinado argumento. Pese a que es la noción de «valor» la que justifica la pluralidad de «modos de designación», y, por tanto, la introducción del sentido, Frege asigna también un sentido a esos nombres simples, sentido que no puede justificar sino mediante la consideración de tales nombres simples como sinónimos, contextuales, de nombres complejos que le prestan su sentido<sup>43</sup>. Por ello, en tanto que el sentido de los nombres simples queda determinado por su sinonimia respecto a los nombres complejos, a Frege se le hace imposible explicar el sentido de los nombres complejos en términos del sentido de sus componentes; la comprensión del sentido queda confiada a la comprensión del lenguaje por parte del hablante<sup>44</sup>.

La segunda aporía se refiere a las expresiones de carácter enunciativo, es decir, a las expresiones que refieren a un valor de verdad. En realidad, más que «una» aporía, se trata de un conjunto de aporías estrechamente relacionadas entre sí. Según Frege, todos los enunciados verdaderos, por una parte, y todos los enunciados falsos, por otra, refieren a un mismo objeto, «lo verdadero» o «lo falso», respectivamente; sin embargo, según Frege, no cabe afirmar que el contenido de todos los enunciados verdaderos, o de todos los enunciados falsos, sea el mis-

---

42 «Eine Verschiedenheit kann nur dadurch zustande kommen, daß der Unterschied des Zeichens einem Unterschiede in der Art des Gegebenseins des Bezeichneten entspricht. Es seien  $a$ ,  $b$ ,  $c$  die Geraden, welche die Ecken eines Dreiecks mit den Mitten der Gegenseiten verbinden. Der Schnittpunkt von  $a$  und  $b$  ist dann derselbe wie der Schnittpunkt von  $b$  und  $c$ . Wir haben also verschiedene Bezeichnungen für denselben Punkt, und diese Namen («Schnittpunkt von  $a$  und  $b$ », «Schnittpunkt von  $b$  und  $c$ ») deuten zugleich auf die Art des Gegebenseins, und daher ist in dem Satze eine wirkliche Erkenntnis enthalten. Es liegt nun nahe, mit einem Zeichen (Namen, Wortverbindung, Schriftzeichen) außer dem Bezeichneten, was die Bedeutung des Zeichens heißen möge, noch das verbunden zu denken, was ich den Sinn des Zeichens nennen möchte, worin die Art des Gegebenseins enthalten ist» (*Über Sinn und Bedeutung*, pp. 143-144).

43 «Bei einem eigentlichen Eigennamen wie «Aristoteles» können freilich die Meinungen über den Sinn auseinandergehen. Man könnte z. B. als solchen annehmen: der Schüler Platos und Lehrer Alexanders des Großen. Wer dies tut, wird mit dem Satze «Aristoteles war aus Stagira gebürtig» einen andern Sinn verbinden als einer, der als Sinn dieses Namens annähme: der aus Stagira gebürtige Lehrer Alexander des Großen» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 144, n. 2).

44 «Der Sinn eines Eigennamens wird von jedem erfaßt, der die Sprache oder das Ganze von Bezeichnungen hinreichend kennt, der er angehört; damit ist die Bedeutung aber, falls sie vorhanden ist, doch immer nur einseitig beleuchtet» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 144).



mo, por lo que, de nuevo, considera necesario recurrir al «sentido» para explicar la diversidad de contenido de unos u otros enunciados<sup>45</sup>. Frege denomina a este tipo de sentido, en cuanto expresión del «modo de darse» de los valores de verdad, «pensamiento»; los diversos enunciados tienen diverso contenido en cuanto que expresan diversos pensamientos.

Pero la perspectiva desde la que Frege aborda el análisis del pensamiento en cuanto sentido de las expresiones enunciativas, es radicalmente distinta de la adoptada para el análisis del sentido de los restantes tipos de nombres. Aunque Frege introduce los nombres «lo verdadero» y «lo falso» para la designación de los dos valores de verdad, sin embargo, no introduce en su lenguaje conceptográfico los correspondientes signos, ni examina el problema del sentido que pudiera corresponder a éstos. Frege no se pregunta por el «modo de darse» de los valores de verdad en cuanto designados por esos nombres simples, «lo verdadero» o «lo falso». ¿Constituirían estos sentidos «pensamientos»? ¿Cuáles serían sus componentes? Frege sólo parece considerar «nombres» compuestos de los valores de verdad, y en este caso, sí, presta atención a su estructura compuesta y analiza su sentido en tanto compuesto por los sentidos de sus partes componentes.

Frege no parece advertir que incurre aquí en una explicación circular. El pensamiento, en cuanto sentido de una expresión enunciativa, tiene como uno de sus componentes el sentido de una expresión nominal que es parte de esa expresión enunciativa, pero el sentido de esta expresión nominal lo había explicado en términos de un «modo de darse», que no era sino la expresión de un conocimiento del objeto, que, a su vez, no era otra cosa que un pensamiento verdadero acerca del mismo. Frege ataja este problema mediante la introducción de una distinción entre «pensamientos expresados» mediante el uso de una expresión nominal y «pensamientos presupuestos» por el uso de una expresión nominal, pero elude cualquier intento de explicación del sentido de los «pensamientos presupuestos» que pudiera romper aquella circularidad<sup>46</sup>.

---

45 «Wenn nun der Wahrheitswert eines Satzes dessen Bedeutung ist, so haben einerseits alle wahren Sätze dieselbe Bedeutung, andererseits alle falschen. Wir sehn daraus, daß in der Bedeutung des Satzes alles einzelne verwischt ist. Es kann uns also niemals auf die Bedeutung eines Satzes allein ankommen; aber auch der bloße Gedanke gibt keine Erkenntnis, sondern erst der Gedanke zusammen mit seiner Bedeutung, d. h. seinem Wahrheitswerte» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 150).

46 «"Der die elliptische Gestalt der Planetenbahnen entdeckte, starb im Elend". Wenn hier der Nebensatz als Sinn einen Gedanken hätte, so müßte es möglich sein, diesen auch in einem Hauptsatze auszudrücken. [...] Man könnte einwenden, daß der Sinn des Ganzen doch als Teil einen Gedanken einschließe, nämlich daß es einen gab, der die elliptische Gestalt der Planetenbahnen zuerst erkannte; denn wer das Ganze für wahr halte, könne diesen Teil nicht verneinen. Das letzte ist zweifellos; aber nur weil sonst der Nebensatz "der die elliptische Gestalt der Planetenbahnen entdeckte" keine Bedeutung hätte. Wenn man etwas behauptet, so ist immer die Voraussetzung selbstverständlich, daß die gebrauchten einfachen oder zusammengesetzten Eigennamen eine Bedeutung haben. Wenn man also behauptet, "Kepler starb im Elend", so ist dabei vorausgesetzt, daß der Name "Kepler" etwas bezeichne; aber darum ist doch im Sinne des Satzes "Kepler starb im Elend" der Gedanke, daß der Name "Kepler" etwas bezeichne nicht enthalten» (*Über Sinn und Bedeutung*, pp. 153-154). Frege elude aquí el problema principal, relativo a la constitución misma del sentido, reduciéndolo a un problema derivado, relativo a cuál es el sentido que expresa uno u otro tipo de expresiones. Pero el problema principal no es el de si un nombre

La tercera aporía es la que se refiere a la «falta de referencia». En *Función y concepto*, donde la preocupación principal era el reconocimiento de los conceptos como un cierto tipo de funciones cuyo valor era un valor de verdad, Frege había suscitado el problema de la «falta de referencia» como un problema relativo a la falta de definición del valor de una determinada función para un determinado argumento, problema que proponía resolver mediante la estipulación de un valor de la función para ese argumento. Se hacía así posible la formulación de leyes generales respecto a los valores de las funciones. Pero en *Sobre sentido y referencia* la preocupación principal de Frege es otra; su preocupación principal es la justificación del sentido en tanto que nueva dimensión del contenido de un signo o expresión, y ya hemos visto cómo Frege ha desligado el problema del «sentido» del problema del «valor». Como consecuencia de este cambio de perspectiva, el problema de la «falta de referencia» se generaliza. No se trata ya del problema de la posible indefinición del valor de una función para un determinado argumento, sino, simplemente, del de la posible existencia de signos o expresiones a los que no corresponde referencia alguna. Para ilustrar esta posibilidad, Frege abandona el ámbito del lenguaje matemático, o del lenguaje científico en general, y pasa a prestar atención al análisis del lenguaje poético o literario.

En el lenguaje literario Frege encuentra abundante proliferación de nombres propios genuinos, es decir, simples, que no designan entidades reales, así como de enunciados en los que intervienen tales nombres. Encuentra también que tales nombres simples, como cualesquiera otros, pueden ser considerados como sinónimos de otros nombres complejos contruidos a partir de términos que también pueden formar parte de enunciados científicos, y a los que, por consiguiente, se ha de atribuir un sentido. Frege concluye, por tanto, que, por lo que al ámbito del sentido se refiere, no cabe establecer diferencia alguna entre el lenguaje científico y el literario.

Sin embargo, Frege encuentra gran diferencia entre el lenguaje de la ciencia, en el que toda expresión nominal debe referir a una entidad real, que constituye su referencia, y el lenguaje literario, en el que las expresiones nominales pueden no designar entidades reales. Frege no presta ahora atención a la idea de estipulación, a la que había recurrido en *Función y concepto* para la definición del valor de una función para todo argumento; no examina la posibilidad de que las «entidades no-reales» designadas por esos nombres pudieran ser consideradas como «entidades estipuladas». Frege subordina la noción de referencia a la noción de «entidad real», y considera que los signos o expresiones que no refieren a una entidad real, no refieren en absoluto, y pueden, por tanto, ser considerados como signos o expresiones afectados por el defecto de la «falta de referencia».

El lenguaje literario no se preocupa por la realidad de las entidades que sus nombres designan; no se preocupa, por tanto, por la referencia de los nombres. Y Frege asocia esta despreocupación por la referencia con una despreocupación por la verdad: en el discurso literario no hay preocupación alguna por la demostración de los enunciados que se afirman; no hay preocupación por la ver-

---

propio «expresa» o no un pensamiento, sino el de en qué consiste el sentido de un nombre propio, mediante el que se explica el sentido de un enunciado (un pensamiento), pero que, a su vez, presupone un pensamiento, que, a su vez, no puede ser explicado sin el recurso al sentido de otro nombre propio, y así sucesivamente.

dad. En la ciencia, por el contrario, la demostración y la verdad constituyen una preocupación principal<sup>47</sup>. Frege concluye a partir de estas consideraciones que la preocupación por la verdad y la preocupación por la referencia son, en último término, una y la misma preocupación, lo que le proporciona un argumento decisivo en favor de la consideración del «valor de verdad» como la referencia de los enunciados (que hizo posible la consideración de los conceptos como funciones)<sup>48</sup>.

El problema de la «falta de referencia», derivado inicialmente del problema de la posible indefinición del valor de una función para un determinado argumento, y que Frege, con objeto de hacer posible la formulación de leyes generales, había recomendado resolver mediante la estipulación de tal valor, se transforma así en el problema de la posible «irrealidad» de las entidades designadas por los nombres, problema ante el que Frege recomienda tomar medidas para evitar que tales nombres puedan introducirse en el lenguaje de la ciencia. Frege asume así un importante compromiso teórico: puesto que la ciencia ha de ocuparse de «entidades reales» y de la demostración de la verdad de los enunciados que afirma, ha de preocuparse de que todos los términos de su lenguaje, ya nombres, ya signos de función, tengan asegurada una referencia; el sentido, aunque también necesario, en cuanto compartido con el lenguaje literario, no es suficiente para el lenguaje científico<sup>49</sup>.

Frege no parece haber advertido que, al cifrar la diferencia entre el lenguaje científico y el lenguaje literario en el ámbito de la referencia (es decir, en la preocupación o no por la referencia y la verdad), y no en el sentido, que reconocía como componente común del contenido de los signos o expresiones de uno y otro lenguaje, destruía al mismo tiempo el fundamento de la noción de sentido en cuanto «modo de darse» la referencia. Si, adoptada la perspectiva epistemológica, el sentido había quedado fundado en la pluralidad de «modos de darse» la referencia, pero en el lenguaje literario la referencia falta o es irrelevante, el sentido de los signos o expresiones de este lenguaje queda sin explicación. Pero si, como defiende Frege, el sentido es el componente común de los signos o expresiones de uno u otro lenguaje, queda también, por ello mismo, sin explicación el sentido de los signos o expresiones del lenguaje científico.

---

47 «Beim Anhören eines Epos z. B. fesseln uns neben dem Wohlklange der Sprache allein der Sinn der Sätze und die davon erweckten Vorstellungen und Gefühle. Mit der Frage nach der Wahrheit würden wir den Kunstgenuß verlassen und uns einer wissenschaftlichen Betrachtung zuwenden. Daher ist es uns auch gleichgültig, ob der Name "Odysseus" z. B. eine Bedeutung habe, solange wir das Gedicht als Kunstwerk aufnehmen. Das Streben nach Wahrheit also ist es, was uns überall vom Sinne zur Bedeutung vorzudringen treibt» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 149).

48 «Warum wollen wir denn aber, daß jeder Eigenname nicht nur einen Sinn, sondern auch eine Bedeutung habe? Warum genügt uns der Gedanke nicht? Weil und soweit es uns auf seinen Wahrheitswert ankommt» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 149).

49 «Von einer logisch vollkommenen Sprache (Begriffsschrift) ist zu verlangen, daß jeder Ausdruck, der aus schon eingeführten Zeichen in grammatisch richtiger Weise als Eigenname gebildet ist, auch in der Tat einen Gegenstand bezeichne und daß kein Zeichen als Eigenname neu eingeführt werde, ohne daß ihm eine Bedeutung gesichert sei. Man warnt in den Logiken vor der Vieldeutigkeit der Ausdrücke als einer Quelle von logischen Fehlern. Für mindestens ebenso angebracht halte ich die Warnung vor scheinbaren Eigennamen, die keine Bedeutung haben» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 155).

Una vez admitida la doble dimensión del contenido de todo signo o expresión (su sentido y su referencia); considerada la identidad como una relación de primer orden (es decir, como una relación entre objetos, que constituyen la referencia de las expresiones nominales); y considerados también los valores de verdad como objetos, y como referencia de las expresiones enunciativas, Frege reexamina el alcance de la regla de sustitución, que formula como regla relativa al ámbito de la referencia: en cualquier enunciado cabe sustituir cualquier expresión por cualquier otra que tenga la misma referencia, sin que se vea por ello afectada la referencia (el valor de verdad) del enunciado en cuestión. En cuanto que dos expresiones que tienen la misma referencia pueden tener diferentes sentidos, la sustitución puede afectar al sentido del enunciado (al pensamiento), pero no a su referencia (a su valor de verdad)<sup>50</sup>. El valor de verdad de un enunciado queda determinado, de manera exclusiva, en función de la referencia de sus partes; el pensamiento, así pues, que constituye el «conocimiento», se hace así completamente extraño al valor de verdad que lo hace «conocimiento».

## 2.- El problema del sentido de las «expresiones de concepto».

### a) De la expresión a la extensión.

En el inicio de su inédito *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*<sup>51</sup> (*Consideraciones sobre sentido y referencia*), Frege remite a *Sobre sentido y referencia* y a la tarea entonces realizada, y afirma que la distinción sentido/referencia, introducida entonces a propósito de las «expresiones nominales», puede aplicarse también a las «expresiones de concepto»<sup>52</sup> (que fue la tarea entonces aplazada; en este artículo, Frege restringe su atención a las funciones de primer orden<sup>53</sup>).

Frege no explicita la razón por la que podría resultar problemática, en el marco de sus propios planteamientos anteriores, la aplicación de tal distinción a las «expresiones de concepto» (que fue también la razón de su separación respecto del problema de la aplicación de esa distinción a las «expresiones nominales» y de su aplazamiento hasta este nuevo artículo), que, según se ha señalado, no era otra que el vínculo que Frege había establecido entre las funciones y la forma de

50 «Wenn unsere Vermutung richtig ist, daß die Bedeutung eines Satzes sein Wahrheitswert ist, so muß dieser unverändert bleiben, wenn ein Satzteil durch einen Ausdruck von derselben Bedeutung, aber anderm Sinne ersetzt wird. Und das ist in der Tat der Fall. Leibniz erklärt gradezu: «Eadem sunt, quae sibi mutuo substitui possunt, salva veritate». Was sonst als der Wahrheitswert könnte auch gefunden werden, das ganz allgemein zu jedem Satze gehört, bei dem überhaupt die Bedeutung der Bestandteile in Betracht kommt, was bei einer Ersetzung der angegebenen Art unverändert bliebe?» (*Über Sinn und Bedeutung*, p. 150).

51 *Ausführungen über Sinn und Bedeutung*, en G. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie. Aus dem Nachlaß* (mit Einleitung, Anmerkungen, Bibliographie und Register herausgegeben von Gottfried Gabriel), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, pp. 25-34.

52 Vid. nota 7.

53 «In den zunächst sich darbietenden Fällen ist das Argument selbst ein Gegenstand; und auf diese Fälle wollen wir uns hier zunächst beschränken. Beim Begriffe haben wir nun den besonderen Fall, daß der Wert immer ein Wahrheitswert ist» (*Ausführungen*, pp. 26-27).

su expresión, vínculo que hacía imposible reconocer un mismo concepto como contenido de dos expresiones de forma distinta. En su lugar, Frege trata de atajar lo que él considera el «peligro» de confusión de sentido y concepto, por una parte, referencia y objeto, por otra, como consecuencia de la posible confluencia de las dos distinciones por él introducidas relativas al contenido de los signos<sup>54</sup>.

Cabe decir que Frege parece advertir aquí los problemas antes señalados, los derivados de su inadecuado análisis de las contraposiciones entre «argumento» y «valor de una función para un argumento», entre «contenido del todo» y «contenido de las partes» —la mera consideración de un objeto en cuanto «valor» (contenido del todo) de una función para un determinado argumento permite mostrar la estrecha relación entre lo que Frege llama «sentido» de un signo o expresión y la «función» (contenido de una parte de esa expresión) respecto de la cual el objeto se constituye como «valor»—. Pero, en lugar de abordar el examen detallado de esos problemas, Frege se limita a explicitar el compromiso teórico anteriormente adquirido, que le obliga a asignar una referencia a todo signo o expresión, incluidas las «expresiones de concepto», y que no es otro que el relativo a la caracterización del «lenguaje científico», frente al «lenguaje literario», en atención a su preocupación por la referencia y la verdad. En el «lenguaje científico» no cabe admitir expresiones que carezcan de referencia, pues eso significaría «perdersé» en un ámbito de «entidades irreales», respecto de las que no cabe preguntar por la verdad. Su «carácter científico» exige, por tanto, que se asigne a toda «expresión de concepto» una referencia<sup>55</sup>.

Pero, por otra parte, la necesidad de reconocer la diversidad de contenido de los múltiples enunciados verdaderos que constituyen la ciencia, es decir, la multiplicidad de «pensamientos» expresados por éstos, que Frege ha concebido como compuestos por los sentidos correspondientes a las partes componentes de aquellos múltiples enunciados, exige que se le asigne también un sentido a toda «expresión de concepto»; de lo contrario, al pensamiento le faltaría una de sus partes. El problema de Frege, así pues, no es el de si la distinción sentido/referencia es o no aplicable a las «expresiones de concepto» (su concepción de la ciencia y del lenguaje científico le exigen su aplicación), sino el de cómo hacerla aplicable, dado que entra en conflicto con la tesis que había defendido anteriormente, relativa al vínculo entre las funciones y la forma de su expresión. Frege aborda este problema de forma indirecta, a través del examen de las condiciones de sustitución de las «expresiones de concepto» en los enunciados, en el contexto de una confrontación entre «lógicos de la extensión» y «lógicos de la intensidad»<sup>56</sup>. Frege había formulado la regla de sustitución como una regla relativa

54 «Es kann nun leicht Unklarheit dadurch entstehen, daß man die Einteilung in Begriffe und Gegenstände mit der Unterscheidung von Sinn und Bedeutung so vermengt, daß man Sinn und Begriff einerseits und Bedeutung und Gegenstand andererseits zusammenfließen läßt» (*Ausführungen*, p. 25).

55 «In der Dichtung haben die Wörter freilich nur einen Sinn, aber in der Wissenschaft und überall, wo uns die Frage nach der Wahrheit beschäftigt, wollen wir uns nicht mit dem Sinne begnügen, sondern auch eine Bedeutung mit den Eigennamen und Begriffswörtern verbinden; und wenn wir es etwa aus Versehen doch nicht tun, so ist das ein Fehler, der leicht unser Nachdenken zuschanden machen kann» (*Ausführungen*, p. 25).

56 «Um dies zu erklären, erinnere ich an einen Umstand, der sehr zugunsten der Logiker des Umfangs gegen die des Inhalt zu sprechen scheint, daß nämlich, unbeschadet der

al ámbito de la referencia: la sustitución en un enunciado de una expresión por otra que tenga la misma referencia, preserva la referencia (el valor de verdad) del enunciado. Ahora advierte que la sustitución de una «expresión de concepto» por otra que tenga la misma «extensión» es también preservadora de la referencia (el valor de verdad) del enunciado. Y advierte, por ello mismo, que distintas «expresiones de concepto» pueden referir a conceptos que, aunque distintos de acuerdo con las tesis hasta entonces defendidas, determinan, sin embargo, una misma extensión; es decir, que una pluralidad de expresiones, aunque hasta ahora asociadas a una pluralidad de conceptos, quedan asociadas también a una misma extensión, que es garantía suficiente para la preservación del valor de verdad a través de la sustitución.

La relación entre expresiones y extensiones ofrecía a Frege lo que éste necesitaba para poder hacer un lugar al sentido en relación con las «expresiones de concepto»: una multiplicidad de expresiones, de formas distintas, que, sin embargo, estaban asociadas a una misma entidad (una misma extensión). La diversidad de contenido de esas múltiples expresiones, interpretada hasta entonces en términos de una diversidad de referencia (de una diversidad de conceptos), podía ser interpretada como una diversidad de sentido; por su parte, la igualdad de extensión, reconocido el carácter de objeto de ésta, podía ser interpretada como igualdad de referencia. Frege venía así a reconocer que había sido víctima de la confusión que ahora denunciaba: había confundido conceptos y sentidos, y había tomado como diversidad de referencia (como diversidad de conceptos), lo que ahora prefiere considerar como sólo una diversidad de sentido; había establecido un vínculo entre la diversidad de las formas de las expresiones y la diversidad de sus referencias, pero ahora prefiere considerar esa diversidad de las formas de las expresiones como expresión únicamente de una diversidad de sentidos<sup>57</sup>.

Una vez introducido el sentido como nueva dimensión del contenido de un signo, Frege veía gran riesgo en la confusión de los conceptos con los sentidos; de hecho, como se acaba de señalar, reconocía que él mismo había incurrido en esa confusión, pues había considerado como una diversidad de conceptos lo que ahora advertía que era sólo una diversidad de sentidos. Pero una vez inscrito en el ámbito del sentido lo que hasta entonces había considerado inscrito en el ámbito de la referencia, la tarea de determinar cuál era la referencia de una «expresión de concepto», tal como requería su «carácter científico», se hacía más urgente; además, era necesario determinar la referencia de una «expresión de concepto» de tal manera que no fuera ya posible una nueva confusión entre conceptos y sentidos. Con este propósito, Frege no vio ningún inconveniente, en principio, en aproximar los conceptos a sus extensiones, dado que las extensiones eran objetos e, incuestionablemente, se inscribían en el ámbito de la referencia.

---

Wahrheit, in jedem Satze Begriffswörter einander vertreten können, wenn ihnen derselbe Begriffsumfang entspricht, daß also auch in Beziehung auf das Schließen und für die logischen Gesetze Begriffe nur insofern sich verschieden verhalten, als ihre Umfänge verschieden sind» (*Ausführungen*, p. 25).

57 «Wie also Eigennamen desselben Gegenstandes unbeschadet der Wahrheit einander vertreten können, so gilt dasselbe auch von Begriffswörtern, wenn der Begriffsumfang derselbe ist. Freilich wird sich bei solchen Ersetzungen der Gedanke ändern; dieser aber ist der Sinn des Satzes, nicht dessen Bedeutung» (*Ausführungen*, p. 26).

Pero la estrategia adoptada por Frege para introducir el sentido en relación con las «expresiones de concepto» y, al mismo tiempo, evitar la posible confusión entre conceptos y sentidos, venía a constituir una amenaza para la distinción ontológica entre conceptos y objetos, dado que la aproximación de los conceptos a sus extensiones, con objeto de hacer un lugar al sentido, parecía poner en cuestión la neta distinción entre objetos y conceptos. Sin embargo, en este momento, Frege consideró que el riesgo de confusión de objetos y conceptos era menos grave que el de la confusión de conceptos y sentidos. Frege creía tener ya a su disposición un criterio para distinguir objetos y conceptos, que permitía evitar cualquier riesgo de confusión: los objetos eran entidades completas, mientras que los conceptos eran entidades incompletas; y las extensiones eran objetos, es decir, entidades completas, que de ningún modo era posible confundir con los conceptos<sup>58</sup>.

Frege defendió entonces que extensiones y conceptos eran entidades distintas; que la primera era una entidad completa, en tanto que la segunda era incompleta; pero que había entre ellas una correspondencia biunívoca, de manera que cabía reconocer un concepto a través de su extensión, y no ya, como hasta entonces había defendido, a través de su expresión<sup>59</sup>. La multiplicidad de expresiones asociadas a una misma extensión podían ser entendidas como diversas en razón de su sentido, y no ya de su referencia. Se había hecho así un lugar para la consideración de una pluralidad de «modos de darse» un concepto, en cuanto que expresiones de diversa forma quedaban asociadas a una misma extensión y, por tanto, también, a un mismo concepto.

---

58 «Man könnte so leicht dahin kommen, den Begriffsumfang für die Bedeutung des Begriffswortes auszugeben; aber hierbei würde man übersehen, daß Begriffsumfänge Gegenstände und nicht Begriffe sind [...]. Demgemäß ist die Funktion selbst von mir ungesättigt oder ergänzungsdürftig genannt, weil ihr Name erst durch das Zeichen eines Arguments ergänzt werden muß, um eine abgeschlossene Bedeutung zu erhalten» (*Ausführungen*, p. 26).

59 «Wenn wir nun dies alles im Auge behalten, sind wir wohl imstande zu behaupten "Was zwei Begriffswörter bedeuten, ist dann und nur dann dasselbe, wenn die zugehörigen Begriffsumfänge zusammenfallen", ohne durch den uneigentlichen Gebrauch des Wortes "dasselbe" zu Fehlern verleitet zu werden» (*Ausführungen*, p. 31).

**Consideraciones sobre Sentido y Referencia (Ausführungen über Sinn und Bedeutung)**

	Doctrina anterior	Nueva doctrina
Orden de los signos (Zeichen oder Zeichenverbindung)		
Orden del sentido (Sinn)	???	???
Orden de las entidades designadas (referencia) (Bedeutung)	Extensión	Extensión
	(1) Designa un    (2) Expresa un	(3) Se da según un    (4) Determina una

Son estos mismos términos los que presiden la confrontación fregeana entre «lógicos de la extensión» y «lógicos de la intensión». Frege toma inicialmente partido en favor de los «lógicos de la extensión», en cuanto éstos dan primacía al orden de la referencia y admiten que conceptos y extensiones se comportan de la misma manera en cuanto a la sustitución; pero, frente a éstos, concede también una parte de razón a los «lógicos de la intensión», en cuanto que es necesario afirmar que el concepto es distinto de su extensión y más fundamental que ésta. Los conceptos se inscriben en el ámbito de la referencia (como defienden los «lógicos de la extensión»), pero no son objetos, es decir, no son sus extensiones (como defienden los «lógicos de la intensión»); pero los «lógicos de la intensión», al distinguir los conceptos de sus extensiones, parecen identificar éstos con los sentidos, lo que, para la lógica y para la ciencia, constituye un error más grave que el de su posible confusión con sus extensiones<sup>60</sup>.

**b) Relaciones lógico-ontológicas: los múltiples sentidos de «es».**

Una vez reemplazada la «forma de la expresión» por la «extensión» en cuanto criterio para el reconocimiento de los conceptos (por el «curso de valores» en el caso de funciones de índole no-conceptual), Frege abandonó también la perspectiva del «análisis comparativo» de los contenidos de las expresiones, dirigido al reconocimiento de «partes estables», y adoptó una nueva perspectiva, de carácter ontológico, dirigida a comparar, no ya las «expresiones», sino las «extensiones». La extensión de un concepto quedaba determinada por aquellos objetos

60 «Wenn also auch den Inhaltslogikern zuzugeben ist, daß der Begriff selbst gegenüber seinem Umfange das Ursprüngliche ist, so ist er doch hierbei nicht als Sinn des Begriffswortes aufzufassen, sondern als Bedeutung, und die Umfangslogiker kommen insofern der Wahrheit näher, als sie in dem Umfange eine Bedeutung als das Wesentliche hinstellen, die zwar nicht der Begriff selbst ist, aber doch sehr enge mit ihm zusammenhängt» (*Ausführungen*, pp. 32-33).



para los que el concepto proporcionaba el valor «lo verdadero». El hecho de que un determinado concepto proporcionase el valor «lo verdadero» al tomar como argumento un determinado objeto, fue considerado por Frege como signo de la existencia de una peculiar relación entre el objeto y el concepto, a la que denominó relación de «caer bajo» («*fallen unter*»)<sup>61</sup>, y que Frege constituyó ahora como «relación lógica fundamental»: el objeto «cae bajo» el concepto<sup>62</sup>.

La «extensión» de un concepto, así pues, queda determinada por los objetos que «caen bajo» éste, y, por consiguiente, extensiones de conceptos, lo mismo que objetos y conceptos, pueden ser comparados en términos de esta relación (razón de su consideración como «relación lógica fundamental»). Tal comparación permite «definir» nuevas relaciones entre objetos, conceptos y extensiones, y Frege distinguió y prestó atención explícita a tres de esas posibles relaciones. En primer lugar, puede ocurrir que (1) «bajo» dos conceptos «caigan» exactamente los mismos objetos, en cuyo caso la extensión de ambos es «la misma» y, por tanto, de acuerdo con el nuevo criterio para el reconocimiento de los conceptos, es preciso decir que también los dos conceptos son «el mismo»<sup>63</sup>. Pero, en segundo lugar, puede ocurrir que (2) «todos» los objetos que «caen» bajo un concepto «caigan» también bajo otro, «bajo» el que «caen» tal vez otros objetos, relación a la que Frege denomina «subordinación» («*Unterordnung*»): se dirá entonces que el primer concepto «está subordinado» al segundo<sup>64</sup>. Por último, desde la perspectiva inversa, puede también ocurrir que (3) dos objetos «caigan» o no exactamente «bajo» los mismos conceptos (es decir, que proporcionen o no siempre el mismo valor de verdad para todos los conceptos), en cuyo caso, es preciso decir que los dos objetos son «el mismo»<sup>65</sup>.

---

61 «Wenn wir nämlich einen Begriffsnamen durch einen Eigennamen ergänzen, so erhalten wir einen Satz, dessen Sinn ein Gedanke ist; und dazu gehört als Bedeutung ein Wahrheitswert. Indem wir diesen als den des Wahren (als das Wahre) anerkennen, urteilen wir, daß der als Argument genommene Gegenstand unter den Begriff falle» (*Ausführungen*, p. 27).

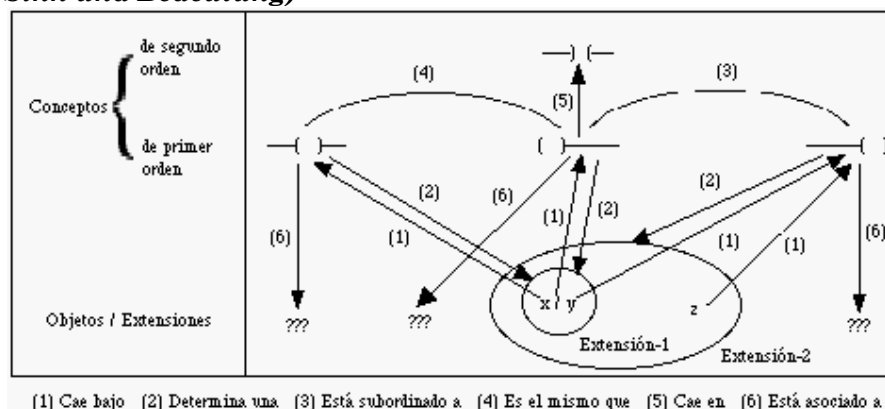
62 «Die logische Grundbeziehung ist die des Fallens eines Gegenstandes unter einen Begriff: auf sie lassen sich alle Beziehungen zwischen Begriffen zurückführen» (*Ausführungen*, p. 25).

63 «Wir erhalten etwas Entsprechendes für Begriffe, wenn wir Begriff und Gegenstand ihre Rollen vertauschen lassen. Wir könnten dann sagen, die oben gedachte Beziehung findet zwischen dem Begriffe  $\Phi$  und dem Begriffe  $X$  statt, wenn jeder Gegenstand, der unter  $\Phi$  fällt, auch unter  $X$  fällt und umgekehrt» (*Ausführungen*, pp. 28-29). Vid. también nota 59.

64 Vid. nota 68.

65 «Wir sagen, ein Gegenstand  $a$  sei gleich einem Gegenstande  $b$  (im Sinne des völligen Zusammenfallens), wenn  $a$  unter jeden Begriff fällt, unter den  $b$  fällt, und umgekehrt» (*Ausführungen*, p. 28).

### Consideraciones sobre Sentido y Referencia (*Ausführungen über Sinn und Bedeutung*)



Frege, así pues, distinguió cuatro relaciones lógicas, distintas según la índole de la relación y de los términos relacionados: (i) la relación «cae bajo», en cuanto relación entre un objeto y un concepto; (ii) la relación «es el mismo concepto que», en cuanto relación entre conceptos; (iii) la relación «es el mismo objeto que», en cuanto relación entre objetos (incluidas las extensiones entre éstos); y (iv) la relación «está subordinado a», en cuanto relación también entre conceptos<sup>66</sup>. Es ésta la nueva forma en que se presenta ahora la tesis relativa a la heterogeneidad de las partes de un «contenido judicable». Objetos y conceptos (o funciones) son entre sí heterogéneos y, por ello mismo, no son entre sí reemplazables; las relaciones que se dan entre unos, no pueden darse entre otros<sup>67</sup>. De ahí la necesidad de reconocer la diversidad de esas cuatro relaciones.

Frege consideró la confusión de estas cuatro relaciones como uno de los defectos más característicos del lenguaje ordinario, en el que todas estas relaciones se expresan, indistintamente, mediante el verbo «es». «Sócrates es hombre», «todo hombre es animal racional», «todo hombre es animal» y «Sócrates es el maestro de Platón», serían ejemplos, según Frege, de este uso confuso del verbo «es», dado que, en el primer caso, expresaría la relación «cae bajo» (i); en el segundo, la relación «es el mismo concepto que» (ii); en el tercero, la relación «está subordinado a» (iv); y en el cuarto, la relación «es el mismo objeto que» (iii), relaciones todas ellas

66 En realidad, aunque de manera ocasional, y sin atender a su denominación, Frege prestó también atención a una quinta relación, que se da entre conceptos de distinto orden, y que en escritos posteriores denominará relación de «caer en»: «Die Wörter "alle" und "einige", die beim grammatischen Subjekt stehen, gehören dem Sinne nach zum grammatischen Prädikat, wie man erkennt, wenn man zur Verneinung übergeht (nicht alle, nonnulli). Daraus allein folgt schon, daß das Prädikat in diesen Fällen verschieden ist von dem, was wir von einem Gegenstande aussagen» (*Ausführungen*, p. 28).

67 «Aus dem Gesagten geht hervor, daß Gegenstände und Begriffe grundverschieden sind und einander nicht vertreten können. Das gilt auch von den entsprechenden Wörtern oder Zeichen» (*Ausführungen*, p. 27).

que, desde la perspectiva del análisis lógico, es preciso distinguir. Aquí encuentra su raíz la crítica fregeana al análisis lógico-gramatical en términos de sujeto y predicado, dado que tal análisis no presta la debida atención a la distinta índole de esas cuatro relaciones lógicas<sup>68</sup>; encuentra también aquí su raíz la insistencia de Frege sobre el carácter esencialmente predicativo de los conceptos (que, en la oración «todo hombre es animal» se esconde, en cuanto que el concepto «hombre» se presenta desempeñando la función de sujeto)<sup>69</sup>, o sobre la imposibilidad de que una «expresión nominal» desempeñe por sí sola la función de predicado completo de un enunciado (como parece desempeñarlo en la oración «Sócrates es el maestro de Platón»)<sup>70</sup>.

Objetos (que pueden o no ser extensiones, o valores de verdad) y conceptos, o funciones, en general (que pueden ser de primer o de segundo orden), así como las diversas relaciones que cabe establecer entre unos y otros (que no son sino funciones de varios argumentos) constituyen las «entidades ordinarias» que pueblan el universo ontológico de Frege. Pero, por las razones que se examinarán en la siguiente sección, Frege se verá obligado a introducir en su universo un nuevo y extraño tipo de entidad, los «objetos-conceptos», inscritos en el ámbito de los objetos en general, pero de los que ya no proporciona explicación alguna (en realidad, no dejan de ser «entidades estipuladas», no muy alejadas de las «entidades irreales» estipuladas por el «lenguaje literario»; su justificación es de índole estrictamente lingüística y no obedecen a otra razón que a la de proporcionar fundamento a un cierto tipo de discurso).

---

68 «Daher bezeichnen die Wörter "Beziehung des Subjekts zum Prädikat" zwei ganz verschiedene Beziehungen, je nachdem das Subjekt ein Gegenstand oder selbst ein Begriff ist. Am besten wäre es daher, die Wörter "Subjekt" und "Prädikat" ganz aus der Logik zu verbannen, da sie immer wieder dazu verführen, die beiden grundverschiedenen Beziehungen des Fallens eines Gegenstandes unter einen Begriff und [der] Unterordnung eines Begriffes unter einen Begriff zu vermengen» (*Ausführungen*, p. 28).

69 «Was wir bei der Funktion Ungesättigtheit nennen, können wir beim Begriffe seine prädikative Natur nennen. Diese zeigt sich auch da, wo man von einem Subjektsbegriffe spricht. ("Alle gleichseitigen Dreiecke sind gleichwinklig"; d.h.: "Wenn etwas gleichseitiges Dreieck ist, so ist es gleichwinkliges Dreieck")» (*Ausführungen*, p. 27).

70 «Eigennamen können nicht wirklich als Prädikat gebraucht werden. Wo es etwa so scheint, lehrt die genauere Betrachtung, daß sie dem Sinne nach nur ein Teil des Prädikates sind: Begriffe können nicht in denselben Beziehungen stehen wie Gegenstände. Sie in diesen zu denken, wäre nicht falsch, sondern unmöglich» (*Ausführungen*, pp. 27-28).

### c) Problemas lingüísticos.

Una vez justificada la aplicación de la distinción sentido/referencia a las «expresiones de concepto», y, por tanto, su aplicación a cualquier tipo de expresiones; es decir, una vez admitida la pluralidad de «modos de darse» tanto los conceptos como los objetos, Frege, en congruencia con sus iniciales análisis de los enunciados de identidad, consideró que el reconocimiento de que la referencia de dos expresiones, ya nominales ya conceptuales, era la misma, podía constituir el «contenido judicable» de un enunciado verdadero. Pero tropezó con ciertas dificultades a la hora de expresar tales enunciados.

Frege no tropezó con ninguna dificultad en lo que se refiere a las «expresiones nominales» (y, por tanto, a los objetos por ellas designados). Por una parte, las «expresiones nominales» referían a objetos, es decir, a entidades completas, «sin huecos», y, por ello, eran también ellas mismas expresiones «sin huecos» («a», «b», etc.); por otra parte, ya había establecido que la identidad era una función de primer orden, y que, por tanto, era designada mediante una expresión «con huecos» («( )=( )»), pero con huecos que debían ser llenados con las «expresiones nominales» correspondientes a los objetos que tomaba como argumentos. Al componer así el signo de la función identidad con los signos de los argumentos, obtenía una expresión «sin huecos» («(a)=(b)»), cuyo valor era una valor de verdad. Es decir, obtenía un enunciado que podía ser entendido como la expresión de que las dos «expresiones nominales» que ocupaban los dos correspondientes huecos («a» y «b») referían a uno y el mismo objeto; es decir, que su referencia, el objeto por ellas designado, era la misma. Tampoco el caso particular de la igualdad de extensiones le planteó ninguna dificultad, dado que disponía ya de «expresiones nominales sin huecos» para designar las extensiones, y, en cuanto objetos, la identidad también les era aplicable.

Por el contrario, Frege tropezó con algunas importantes dificultades a la hora de expresar que la referencia de dos «expresiones de concepto» era la misma. Para expresar esa relación entre dos expresiones de concepto (y, por tanto, entre los conceptos por éstas designados), era preciso, en primer lugar, disponer de un procedimiento adecuado para designar a los conceptos, y, en segundo lugar, puesto que sus argumentos eran ahora conceptos, era preciso disponer del signo de una relación de segundo orden (puesto que la identidad, en cuanto relación de primer orden, no admitía conceptos como argumentos<sup>71</sup>), del que hasta entonces Frege no disponía.

Frege mantuvo entonces dura lucha con los «molinos de viento» de la lengua alemana, hasta alcanzar una forma satisfactoria de designar a los conceptos y de expresar esa relación entre los mismos, en cuyo análisis no entraré aquí. Baste señalar que Frege consideró que la expresión «el concepto *hombre*» constituye una forma inadecuada de designar al concepto que pretende designar, dado que es una expresión «sin huecos», y no es posible designar a un concepto mediante una expresión «sin huecos». Tal expresión «sin huecos» sólo puede designar a un objeto. Y fue ésta la ocasión y el argumento que llevó a Frege a postular la existencia de esos «objetos-concepto», a los que, supuestamente, nos encontramos

---

71 «So ist auch die Beziehung der Gleichheit, worunter ich völliges Zusammenfallen, Identität, verstehe, nur bei Gegenständen, nicht bei Begriffen denkbar» (*Ausführungen*, p. 28).

refiriendo cuando queremos hablar de los conceptos con medios inadecuados. Frege señaló éste como otro de los límites y defectos del lenguaje ordinario. En cuanto carente de expresiones «con huecos», el lenguaje ordinario no nos permite hablar de los conceptos de manera adecuada; nos obliga a hablar de objetos y falsea nuestro pensamiento<sup>72</sup>. No así el «lenguaje conceptográfico» por él diseñado, que dispone de expresiones «con huecos»<sup>73</sup>.

Pero incluso en relación al «lenguaje conceptográfico» tuvo Frege que superar algunas dificultades. Frege había introducido en la *Conceptografía* los signos  $\Phi$ ,  $\Psi$ ,  $X$  para la expresión de los conceptos (o, en general, para la expresión de las funciones), y el signo de identidad "=" (en rigor, el signo "≡") para la expresión de la igualdad de contenido de un signo o expresión. Y podría parecer que, con esos recursos, cabría construir la expresión enunciativa " $\Phi=\Psi$ ", que, por analogía con la expresión enunciativa " $a=b$ ", parecería expresar que el contenido de los signos " $\Phi$ " y " $\Psi$ " es el mismo, es decir, que refieren ambos al mismo concepto. Pero " $\Phi$ " y " $\Psi$ " son expresiones sin huecos y, por tanto, Frege ya no los considera instrumentos adecuados para la designación de los correspondientes conceptos, cuya relación se trata de expresar. Frege considera ahora que las designaciones adecuadas serían " $\Phi(\quad)$ " y " $\Psi(\quad)$ ", que van ya acompañadas de sus correspondientes huecos. Cabría pensar entonces en la expresión " $\Phi(\quad)=\Psi(\quad)$ ", en cuanto expresión de la igualdad de referencia de uno y otro signo, pero en tal expresión no se han llenado los huecos, por lo que no cabe pensar que refiera a un valor de verdad, ni, por tanto, que sea una expresión enunciativa. Los valores de verdad son objetos y sólo pueden ser designados mediante expresiones «sin huecos». Cabría pensar en llenar los huecos con los correspondientes signos de los argumentos, pero en tal caso, la igualdad expresada por ese enunciado no sería ya la igualdad de referencia de esas dos expresiones de concepto, sino la igualdad de los valores de esos conceptos para los correspondientes argumentos<sup>74</sup>.

72 «Die Wesen des Begriffes ist nun ein großes Hindernis für den sachgemäßen Ausdruck und für die Verständigung. Wenn ich von einem Begriffe reden will, zwingt mir die Sprache mit kaum entrinnbarer Gewalt einen unpassenden Ausdruck auf, wodurch der Gedanke verdunkelt —fast könnte ich sagen verfälscht— wird. Wenn ich sage "der Begriff *gleichseitiges Dreieck*", so sollte man nach der sprachlichen Analogie annehmen, daß ich damit einen Begriff bezeichne, so, wie ich ohne Zweifel einen Planeten benenne, wenn ich sage "der Planet Neptun". Aber dies ist nicht der Fall; denn es fehlt die prädikative Natur. Daher ist die Bedeutung des Ausdrucks "der Begriff *gleichseitiges Dreieck*" (sofern eine vorhanden ist) ein Gegenstand" (*Ausführungen*, p. 27).

73 «Deshalb will ich für Leser, die vor der Begriffsschrift nicht erschrecken, noch folgendes hinzufügen: Die Ungesättigtheit des Begriffes (erster Stufe) stellt sich in der Begriffsschrift so dar, daß seine Bezeichnung mindestens eine leere Stelle enthält zur Aufnahme des Namens eines Gegenstandes, um dessen Fallen unter den Begriff es sich handelt. Diese Stelle oder diese Stellen müssen immer irgendwie ausgefüllt sein. Dies kann außer durch einen Eigennamen auch durch ein Zeichen geschehen, das einen Gegenstand nur andeutet» (*Ausführungen*, p. 29).

74 «Man darf dann also nicht schreiben  $\Phi=X$ , weil dabei die Buchstaben  $\Phi$  und  $X$  nicht als Funktionsbuchstaben auftreten. Man darf aber auch nicht schreiben  $\Phi(\quad)=X(\quad)$ , weil die Argumentstellen ausgefüllt sein müssen. Wenn sie aber ausgefüllt werden, so werden nicht nur die Funktionem (Begriffe) einander gleichgesetzt, sondern an jeder Seite des Gleichheitszeichens steht dann außer dem Funktionsbuchstaben noch etwas, was nicht zur Funktion gehört» (*Ausführungen*, p. 29).

Para que quepa decir que hablamos de conceptos, es preciso servirse de expresiones «con huecos»; pero para obtener un enunciado que exprese que la referencia de ambas expresiones «con huecos» es la misma, es necesario llenar sus «huecos». Ahora bien, los «huecos» no pueden ser llenados con expresiones nominales, pues en tal caso no hablaríamos ya de los conceptos, sino de sus valores para los correspondientes objetos. Por otra parte, la identidad, en cuanto función de primer orden, tampoco tiene la capacidad de llenar esos «huecos». Frege recurre entonces a la misma idea de la que se había ya servido a la hora de construir «expresiones nominales» para designar las extensiones y para expresar la generalidad. Lo que se requiere para superar esta serie de dificultades es construir el signo de una función de segundo orden, que, en cuanto tal, tiene «huecos» para argumentos-concepto, pero no para argumentos-objeto, y que, por ello mismo, tiene la capacidad de llenar los «huecos» de los argumentos-objeto que tienen sus argumentos-concepto. Para resolver el problema, a Frege le basta diseñar tal signo, y así lo hace:

$$"Φ(α) \stackrel{α}{=} Ψ(α)"$$

es la expresión buscada<sup>75</sup>: las «expresiones de concepto» tienen sus correspondientes «huecos»; y éstos se han llenado, no mediante signos de argumentos, sino mediante signos de alfabetos especiales, característicos de los signos de las funciones de segundo orden, con los que se llenan los «huecos» de sus argumentos-concepto. Tal expresión es ya, por tanto, una expresión «sin huecos» enunciativa, que puede ser verdadera o falsa, y que dice que los conceptos designados por una y otra expresión de concepto son el mismo (no que son idénticos, pues la identidad es una relación de primer orden que sólo puede darse entre objetos; se trata de una relación análoga a la relación de identidad, pero de segundo orden, que sólo se da entre conceptos<sup>76</sup>).

#### e) Últimas cuestiones.

Una vez resueltos los dos problemas principales, los relativos a la aplicación de la distinción sentido/referencia a las palabras de concepto, y a la expresión de que la referencia de dos palabras de concepto es la misma, Frege aborda todavía un último problema, cuyo propósito es mostrar la semejanza de la distinción sentido/referencia en cuanto aplicada a «expresiones nominales» y a «expresiones de concepto».

Una de las características de esa distinción, en cuanto aplicada a las «expresiones nominales», era que el sentido no garantizaba por sí mismo la exis-

75 «Wir würden diesen Gedanken in der oben angegebenen Weise so ausdrücken:

$$(a^2=1) \stackrel{α}{=} ((a+1)^2 = 2(a+1)).$$

Hier haben wir in Wahrheit jene Beziehung zweiter Stufe, die der Gleichheit (dem völligen Zusammenfallen) bei Gegenständen entspricht, aber nicht mit ihr verwechselt werden darf» (*Ausführungen*, p. 30).

76 «Aber wenn auch die Beziehung der Gleichheit nur bei Gegenständen denkbar ist, so kommt doch bei Begriffen eine ähnliche vor, die als Beziehung zwischen Begriffen von mir Beziehung zweiter Stufe genannt wird, während ich jene Gleichheit Beziehung erster Stufe nenne» (*Ausführungen*, p. 28).

tencia de la referencia; es decir, que la referencia podía faltar; que las «expresiones nominales» podían referir a «entidades irreales», lo que constituía un gran riesgo para la ciencia, ante el que era preciso tomar medidas. Frege recupera a este propósito la perspectiva desde la que había suscitado inicialmente el problema de la falta de referencia; es decir, el problema de la indefinición del valor de un determinado concepto (o función) para alguno de sus posibles argumentos. Si un concepto no tiene definido un valor para todos sus posibles argumentos, entonces no está bien definido qué objetos «caen bajo» ese concepto, ni, por tanto, cuál es su extensión (que, de acuerdo con los nuevos planteamientos, es el criterio que permite reconocer a un concepto). Tal concepto, por ello, puede ser considerado también como una «entidad irreal» y, por tanto, cabe decir que la expresión de concepto no refiere a nada; es decir, que está afectado por el mismo problema de la falta de referencia que afectaba también a las expresiones nominales. Frege recurre de nuevo aquí al lenguaje literario, a Homero, para señalar «μῶλυ» (nombre de un vegetal de características no suficientemente determinadas) como ejemplo de «expresión de concepto» afectado por el defecto de la falta de referencia, y no susceptible, por tanto, de ser incorporado al lenguaje de la ciencia<sup>77</sup>.

La distinción sentido/referencia, así como los problemas con ella relacionados, aunque pueda ser considerada como una distinción nueva, característicamente fregeana, no carece, sin embargo, de antecedentes. Puede ser inscrita en el marco de una tradición rica y compleja, en la que se inscriben otras no menos célebres distinciones, como, por ejemplo, las distinciones «*significatio/appellatio*», «*significatio formalis/significatio materialis*», «comprensión/extensión», etc., a las que se añadirá más tarde la distinción «intensión/extensión», y a las que pueden considerarse ligadas o subordinadas otras, como, por ejemplo, las distinciones «*copulatio/suppositio*» —según se entienda que el término aporta al enunciado su «*significatio*» («*significatio formalis*», comprensión o intención) o su «*appellatio*» («*significatio materialis*» o extensión)—; «término unívoco/término equívoco» —según el término tenga una o varias significaciones—; «término singular/término común» —según «apele» o suponga por uno o varios individuos—. El problema de la «falta de referencia» encuentra también antecedentes en la cuestión relativa a si un término supone o no en una determinada proposición, así como en las cuestiones relativas a los «entes meramente posibles» y «entes de razón», que, aunque «significables», no existen o no pueden existir. También la contraposición ontoló-

---

77 «Wenn es einem auf die Wahrheit ankommt —und auf die Wahrheit zielt die Logik hin— muß man auch nach den Bedeutungen fragen, muß man Eigennamen verwerfen, welche keinen Gegenstand bezeichnen oder benennen, wiewohl sie einen Sinn haben mögen; muß man Begriffswörter verwerfen, die keine Bedeutung haben. Das sind nicht etwa solche, die Widersprechendes vereinigen —denn ein Begriff kann recht wohl leer sein— sondern solche, bei denen die Umgrenzung verschwommen ist. Es muß von jedem Gegenstand bestimmt sein, ob er unter den Begriff falle oder nicht; ein Begriffswort, welches dieser Anforderung an seine Bedeutung nicht genügt, ist bedeutungslos. Dahin gehört auch z.B. das Wort "μῶλυ" (Homers Od. X, 305), obwohl ja einige Merkmale angegeben sind» (*Ausführungen*, p. 32). «Die Logik muß sowohl vom Eigennamen als auch vom Begriffsworte fordern, daß der Schritt vom Worte zum Sinne und der vom Sinne zur Bedeutung unzweifelhaft bestimmt sei. Sonst würde man gar nicht von einer Bedeutung sprechen dürfen. Das gilt natürlich von allen Zeichen und Zeichenverbindungen, die denselben Zweck wie Eigennamen oder Begriffswörter haben» (*Ausführungen*, p. 34).

gica «función/objeto», asimismo característicamente fregeana, encuentra un claro antecedente en la contraposición tradicional «universal/singular».

Al fin de su artículo, Frege se hace eco, con ocasión de una crítica de Husserl a Schröder, de las doctrinas de éste a este respecto, que confronta con sus propias tesis relativas a las distinciones «sentido/referencia» y «concepto/objeto». Schröder, obedeciendo, aparentemente, al modelo de las «tríadas» kantianas, por una parte, incorpora a la distinción tradicional «unívoco/equívoco» un tercer término (heredero del problema de los «entes de razón» imposibles), para construir la tríada: «*unsinnig/einsinnig/mehrsinnig*»; por otra parte, incorpora también a la distinción tradicional «singular/común» un tercer término (heredero ahora del problema de la falta de suposición), para construir la tríada: «*undeutig/eindeutig/mehrdeutig*».

De acuerdo con estas tríadas, «círculo cuadrado» sería una expresión «sin sentido» («*unsinnig*»), en razón de que las significaciones de sus partes, «círculo» y «cuadrado», son entre sí incompatibles y no pueden constituir una «significación unitaria» (constituyen un «ente de razón imposible»), pero es también un término «carente de referencia» («*undeutig*»), en cuanto que no puede nombrar nada (no supone por nada); todo término «*unsinnig*» será por ello mismo «*undeutig*», pero no a la inversa: «satélite natural de la luna» es «*undeutig*», dado que, de hecho, la luna no tiene satélites naturales, aunque no haya incompatibilidad alguna entre las significaciones de sus partes, que sí pueden, por tanto, constituir una «significación unitaria». Por su parte, «Neptuno», en cuanto nombre con el que podemos hablar de un dios o de un planeta, sería un término «de varios sentidos» («*mehrsinnig*»/equívoco), pero, en cada caso, «de una sola referencia» («*eindeutig*»/singular); «primo», por el contrario, en cuanto expresión con la que podemos hablar de una relación de parentesco o de una propiedad de los números naturales, sería también «de varios sentidos» («*mehrsinnig*»/equívoco), pero también «de varias referencias» («*mehrdeutig*»/común). Parece demasiado arriesgado intentar dar un ejemplo de término «de un sólo significado» («*einsinnig*»), ya sea de «una sola referencia» (lo que parece imposible), ya «de varias referencias», para el que, quizá, pudieran servir (por el momento) «concuñado» o «consuegro».

Aunque las clasificaciones de Schröder no puedan decirse exentas de problemas, el propósito de las mismas parece suficientemente claro. Husserl y Frege, sin embargo, las consideran faltas de claridad<sup>78</sup>. No interesan aquí las críticas de Husserl. Frege encuentra en los análisis de Schröder una sistemática confusión entre conceptos y objetos; entre conceptos y extensiones; entre sentidos, conceptos y extensiones<sup>79</sup>. «Círculo cuadrado», en cuanto compuesto de partes que

78 «Herr Husserl rügt die Unklarheit bei Schröder, wo er die Wörter "unsinnig", "einsinnig" und "mehrsinnig", "undeutig", "eindeutig", "mehrdeutig" (SS. 48 ff. und 69) erörtert, und Unklarheit ist hier in der Tat vorhanden; aber auch Husserl unterscheidet nicht hinreichend» (*Ausführungen*, p. 33).

79 «Bei ihm hängt dieser Unterschied zusammen mit dem zwischen Gemeinnamen und Eigennamen, und die Unklarheit rührt her von der mangelhaften Auffassung des Unterschiedes von Begriff und Gegenstand. [...] Das Wort "Gemeinname" verleitet zu der Annahme, daß der Gemeinname sich im wesentlichen ebenso auf Gegenstände beziehe wie der Eigename, nur daß dieser nur einen einzigen benennt, während jener im allgemeinen auf mehrere anwendbar ist. Aber das ist falsch; und darum sage ich statt "Gemeinname" lieber "Begriffswort"» (*Ausführungen*, pp. 33-34).



tienen «sentido», tiene también sentido; y, en cuanto que está perfectamente definido qué objetos «caen bajo» éste (ninguno), tiene también una extensión y una referencia (que es un concepto). Decir que esa expresión carece de referencia entraña la confusión entre el carácter vacío (que no constituye inconveniente lógico alguno) y la indefinición de su extensión (único caso en que, según Frege, puede afirmarse que carece de referencia), así como también entre el concepto y su extensión; por otra parte, decir que esa expresión carece de sentido, entraña asimismo confundir la falta de sentido de una expresión de concepto con el carácter vacío de su extensión<sup>80</sup>. Pero su discusión con Schröder no aporta ninguna nueva luz respecto a las cuestiones debatidas. Frege se limita a señalar que sus análisis son radicalmente diversos de los de Schröder y que él, naturalmente, considera más acertados los suyos<sup>81</sup>.

#### e) Un problema final.

La noción de «valor de verdad» cumplió un papel fundamental en el desarrollo de las doctrinas semánticas de Frege. Gracias a ella, Frege pudo considerar los conceptos como un cierto tipo de funciones. Por su parte, la interpretación de los «valores de verdad» en términos de «conocimiento», le permitió discriminar los valores de verdad y asignar la primacía al valor «lo verdadero». Y fue esta primacía del valor «lo verdadero» lo que le permitió constituir la relación de «caer bajo» como «relación lógica fundamental», a partir de la cual pudo introducir la noción de «extensión» de un concepto y establecer a partir de éstas un nuevo criterio para el reconocimiento de los conceptos; la relación de «caer bajo» sirvió también a Frege para definir las diversas relaciones entre los conceptos o sus extensiones.

En virtud de ello, la igualdad de conceptos, la igualdad de sus extensiones y la igualdad de los valores de un concepto para todo argumento quedaron estrechamente relacionadas entre sí. Pero Frege introdujo en su «lenguaje conceptográfico» los instrumentos para hablar de modo específico de la igualdad de conceptos, la igualdad de extensiones y la igualdad de valores para todo argumento. En consecuencia, a cada enunciado relativo a una u otra de estas relaciones, quedaron asociados otros dos enunciados relativos a las otras dos relaciones. A cualquier enunciado de la forma:

$$(1) \langle \Phi(\alpha) \stackrel{\alpha}{\equiv} \Psi(\alpha) \rangle$$

que expresa una relación entre conceptos, le corresponden otros dos enunciados de las formas:

---

80 «So kann ein Begriffswort logisch durchaus unanfechtbar sein, ohne daß es einen Gegenstand gibt, auf den es sich durch seinen Sinn und seine Bedeutung (den Begriff selbst) hindurch beziehe. Diese Beziehung auf einen Gegenstand ist, wie man sieht, eine mehr vermittelte und unwesentliche, so daß es wenig passend scheint, die Begriffswörter danach einzuteilen, ob unter den entsprechenden Begriff kein oder ein oder mehrere Gegenstände fallen» (*Ausführungen*, p. 34).

81 «Wie kaum anders zu erwarten, gebraucht Herr Schröder die Wortteile "sinnig" und "deutig" anders als ich, woraus ihm ja an sich um so weniger ein Vorwurf zu machen ist, als von mir hierüber beim Erscheinen seines Werkes nichts Gedrucktes vorlag» (*Ausführungen*, p. 33).

(2) « $\forall \alpha (\Phi(\alpha) = \exists \epsilon \Psi(\epsilon))$ », y

(3)  $\exists a \Phi(a) = \Psi(a)$

que expresan, respectivamente, la igualdad de las extensiones correspondientes a esos conceptos y la igualdad del valor de esos conceptos para cualesquiera argumentos. Tales enunciados son entre sí equivalentes; su referencia es siempre la misma: son verdaderos o falsos en las mismas circunstancias. Pero, ¿tienen estos tres enunciados el mismo o distinto sentido?, ¿expresan el mismo o distintos pensamientos?

La noción de «pensamiento» había sido introducida por Frege, precisamente, para explicar la diversidad de sentido (es decir, de contenido) de los múltiples enunciados que tenían la misma referencia, y tal sentido era entendido por Frege como un compuesto de los sentidos de las partes, que no eran sino los «modos de darse» los objetos o conceptos a los que esas partes referían. Parece claro que las partes de estos enunciados refieren a entidades diversas: las de (1), a dos conceptos y a una relación de segundo orden; las de (2), a dos extensiones y a una relación de primer orden; las de (3), a los valores de verdad, a una relación de primer orden y a un concepto de segundo orden. Parecería, por tanto, que los sentidos según los que se nos dan esas diversas entidades tendrían que ser también distintos, y que, por consiguiente, también tendrían que ser distintos los pensamientos expresados por esos tres enunciados.

Frege, sin embargo, parece defender lo contrario<sup>82</sup>. Parece defender que los tres enunciados expresan un mismo pensamiento, que es posible analizar, según una u otra perspectiva, como relativo a los conceptos —según el análisis expresado por (1)—, a las extensiones —según el análisis expresado por (2)— o a los valores de los conceptos para cualesquiera argumentos —según el análisis expresado por (3)—. Parece reaparecer aquí la idea de la «pluralidad de formas de análisis» derivada de la perspectiva del «análisis comparativo» que, en la *Conceptografía*, había presidido el análisis de los «contenidos judicables» de acuerdo con la estructura función/argumento, aunque ahora completamente desligado de las ideas de «partes comunes» y «partes específicas», relativas a la forma de las expresiones, y conducido desde una perspectiva puramente ontológica, que atiende a entidades diversas entre sí estrechamente relacionadas.

El problema es que este criterio de análisis de «un mismo pensamiento» desde una pluralidad de perspectivas, no parece que pueda encontrar límite, y que cabría entonces considerar todos los pensamientos verdaderos, por una parte, todos los pensamientos falsos, por otra, como un mismo y único pensamiento, analizable de múltiples formas distintas. La idea de «pluralidad de formas de análisis» desde una perspectiva ontológica parece excluir la posibilidad de establecer cualquier criterio de identidad o diversidad de pensamientos distinto del «valor de verdad». La igualdad de referencia parecería entrañar asimismo una igualdad de pensamiento, una igualdad de sentido, lo que, a su vez, parecería entrañar la

---

82 «... so haben wir im wesentlichen denselben Gedanken ausgedrückt, aufgefaßt als die Allgemeinheit einer Gleichung zwischen Funktionswerten. Wir haben hier dieselbe Beziehung zweiter Stufe; wir haben auch das Gleichheitszeichen; aber dieses reicht allein nicht hin, diese Beziehung zu bezeichnen, sondern nur in Verbindung mit der Allgemeinheitsbezeichnung: wir haben in erster Linie eine Allgemeinheit, nicht eine Gleichung» (*Ausführungen*, p. 30).

disolución de la noción misma de sentido, introducida con el único propósito de explicar la diversidad de contenido de expresiones que tienen la misma referencia. La introducción de la distinción habría resultado así completamente inútil. Éste parece ser el precio del proyecto logicista: de lo contrario, ¿cómo sería posible reconstruir la aritmética en otros términos?

### 3.- A modo de conclusión.

En mi opinión, los precedentes análisis han aportado alguna luz respecto a la raíz del problema con que tropezó Frege a la hora de aplicar la distinción sentido/referencia a las «expresiones de concepto», así como respecto a la estrategia adoptada por éste para superar ese problema y asignar a las expresiones de concepto un sentido y una referencia, manteniendo a salvo la neta distinción ontológica entre conceptos y objetos. La estrategia consistió, básicamente, en desligar los conceptos de la forma de sus expresiones y aproximarlos a sus extensiones, con objeto de poder así interpretar las diferencias derivadas de la forma de sus expresiones en términos de diferencia de sentido, confiando en que la diferencia ontológica entre conceptos y objetos (es decir, entre entidades incompletas y completas), permitiría evitar por sí sola cualquier riesgo de confusión entre los conceptos (entidades incompletas) y sus extensiones (entidades completas), pese a haber constituido a éstas como criterio para el reconocimiento de aquéllos. La contraposición entre el «lenguaje científico» y el «lenguaje literario» exigía la asignación de una referencia a toda «expresión de concepto». A los ojos de Frege, el riesgo era entonces la posible confusión del concepto con el sentido, que dejaría sin referencia a las «expresiones de concepto» y que, por consiguiente, arruinaría su «carácter científico». Esa aproximación de los conceptos a las extensiones le pareció a Frege, en ese momento, que permitía, al mismo tiempo, asegurar una referencia a las «expresiones de concepto» y evitar su posible confusión con el sentido. Parecía, por tanto, una solución satisfactoria.

Sin embargo, Frege no publicó este artículo, que permaneció inédito hasta años después de su muerte. E, inevitablemente, se suscita aquí la cuestión de porqué Frege no publicó este artículo, que había anunciado en *Sobre sentido y referencia*, y que parecía dar solución satisfactoria a un problema central en el conjunto de sus doctrinas semánticas. No dispongo de información biográfica precisa que permita dar respuesta segura a esta cuestión; por otra parte, precisamente por haber permanecido inédito, se desconoce la fecha exacta en que Frege pudo redactar este texto. Pero algunos hechos bien conocidos permiten aventurar una hipótesis, tanto respecto a la fecha en que Frege pudo haber redactado este texto, como respecto a las razones por las que no llegó a publicarlo.

Frege publicó su artículo *Función y concepto (Funktion und Begriff)*, en que anticipaba la necesidad de revisar la noción de «contenido» de un signo o expresión y de reconocer en éste las dos dimensiones del «sentido» y la «referencia», en 1891. Frege remitía ya entonces al lector a su artículo *Sobre sentido y referencia (Über Sinn und Bedeutung)*, en el que se proponía examinar con mayor detalle el sentido de esa distinción y las razones que justificaban su introducción, artículo que Frege publicó en 1892, pero en el que aplazaba hasta un nuevo artículo el análisis del problema relativo al modo en que esa distinción podría ser aplicada a las «expresiones de concepto». Cuando cabía esperar la publicación de

ese nuevo artículo en el que se ocupase de este problema aplazado, Frege publicó, en ese mismo año 1892, el artículo *Sobre concepto y objeto* (*Über Begriff und Gegenstand*).

*Sobre concepto y objeto* constituye, según es sabido, una réplica de Frege a las críticas de Benno Kerry a algunas de sus doctrinas lógico-semánticas. En particular, Kerry rechazaba la tesis fregeana relativa a la neta distinción ontológica entre conceptos y objetos, cuya defensa constituyó el eje central de la réplica de Frege. Si se compara el contenido del artículo *Sobre concepto y objeto* con el del inédito *Consideraciones sobre sentido y referencia*, cabe advertir que, en su réplica a Kerry, Frege reproduce la gran mayoría de los tópicos examinados en las *Consideraciones*: la equivocidad del uso del verbo copulativo «es» y la necesidad de distinguir las diversas relaciones lógicas que bajo éste se esconden («caer bajo», «caer en», «subordinación», «identidad»); la imposibilidad de que las «expresiones nominales» constituyan el «predicado completo» de un enunciado y el carácter esencialmente predicativo de las «expresiones de concepto», incluso cuando parecen cumplir la función de sujeto de la oración; la inadecuación del lenguaje ordinario para referir de manera adecuada a los conceptos; la postulación de los «objetos-concepto», de los que nos vemos obligados a hablar en razón de esa inadecuación del lenguaje ordinario para referir a los conceptos.

Sólo tres de los tópicos tratados en el inédito *Consideraciones* están ausentes en *Sobre concepto y objeto*: el riesgo de confusión de conceptos y sentidos, y las dos «cuestiones principales», es decir, las de cómo hacer aplicable a las «expresiones de concepto» la distinción sentido/referencia y cómo expresar la igualdad de su referencia. Por el contrario, sólo uno de los tópicos tratados en *Sobre concepto y objeto* (aparte, naturalmente, todo lo que se refiere a los particulares argumentos de Kerry en contra de sus doctrinas) está ausente en *Consideraciones*: la confusión de conceptos y objetos. La estrecha relación entre ambos artículos parece incuestionable. Y todo parece indicar que el texto de las *Consideraciones* fue redactado antes que el de *Sobre concepto y objeto*; es decir, entre los años 1891 y 1892 (después de la publicación de *Función y concepto*, dado que en éste no se hace referencia alguna a este nuevo artículo; antes de la publicación de *Sobre concepto y objeto*, puesto que éste parece «sustituírle» y reproducir la mayoría de los tópicos examinados en las *Consideraciones*).

La razón principal para afirmar la anterioridad de las *Consideraciones* respecto a *Sobre concepto y objeto* es la ausencia en las *Consideraciones* de cualquier referencia a las críticas de Kerry y al riesgo de confusión entre conceptos y objetos, difícilmente explicable en el supuesto de que hubiesen sido redactadas tras la publicación de ese nuevo artículo. Apoya esta misma conclusión el hecho de que Frege no volviera a ocuparse con posterioridad de ese importante problema relativo a la aplicación de la distinción sentido/referencia a las «expresiones de concepto». Todo parece indicar que, tras las críticas de Kerry, el riesgo «efectivo» de confusión de conceptos y objetos vino a presentarse a los ojos de Frege como más grave que el «posible» riesgo de la confusión de conceptos y sentidos que presidía los análisis de las *Consideraciones* (y en el que él mismo había incurrido). Su estrategia de aproximación de los conceptos a sus extensiones (es decir, a un cierto tipo de objetos), confiando en que la contraposición ontológica entre conceptos y objetos evitaría por sí sola la posible confusión de los conceptos con sus extensiones, a la luz de las críticas de Kerry, debió parecerle entonces inopor-

tuna o inadecuada. Ésa parece ser la razón por la que Frege renunció a publicar su artículo, y por la que renunció, también, a ocuparse del problema del sentido de las «expresiones de concepto».

El hecho de que Frege no volviera a ocuparse de este problema parece indicar que la renuncia a su publicación obedeció más a razones de inoportunidad que a razones de inadecuación. Si Frege hubiese considerado inadecuada la solución del problema de la aplicación de la distinción sentido/referencia a las «expresiones de concepto» presentada en las *Consideraciones*, sería difícil explicar que, con posterioridad, no hubiese intentado encontrar una solución más adecuada. Si, por el contrario, le pareció adecuada pero inoportuna, es fácil entender que no volviera a ocuparse del problema. Años después, cuando, quizá, la publicación de este artículo hubiera podido resultar ya menos inoportuna, eran ya otros, muy distintos, los problemas que preocupaban a Frege. Pero si esto es así, cabe pensar que, pese a haber permanecido inédito, *Consideraciones sobre sentido y referencia* recoge las tesis que Frege, en efecto, defendía en ese momento.

Ángel d'Ors  
adoorsl@filos.ucm.es

## CIENCIA Y CULTURA GLOBALIZADA CUESTIONES DE EPISTEMOLOGÍA CULTURAL

Julián Pacho. Universidad del País Vasco

**Resumen:** Este trabajo pretende ser una contribución a la epistemología cultural. Analiza la relación entre ciencia y cultura global desde un punto de vista epistémico. Defiende que la ciencia es un agente o sujeto básico de la globalización debido a su estructura transcultural, pero también un objeto de difícil integración cultural. Este doble aspecto y algunas de sus consecuencias se desglosan en 6 tesis.

**Abstract:** This paper aims to be a contribution to the cultural epistemology. It analyzes the relationship between science and global culture from an epistemic point of view. Defend that science is a basic subject or agent of globalization due to its transcultural structure, but also an object of difficult cultural integration. This dual aspect and some of the consequences are broken down by 6 theses.

No hay una noción unívoca de globalización ni consenso acerca de si es un *novum* de la cultura contemporánea o un fenómeno consustancial a la cultura humana (Borchardt 2001). Hay consenso, y conciencia, en torno a la creciente dimensión planetaria que las acciones y decisiones humanas adquieren desde la revolución industrial del S. XIX. Sus contemporáneos son conscientes de que las infraestructuras creadas por esta revolución dan lugar a un "mercado mundial"<sup>1</sup>. En la primera mitad del S. XX se tiene experiencia de la primera guerra realmente mundial, con implicaciones múltiples que afecta a la sociedad humana por primera vez de "forma planetaria" (Jaspers 1931, p. 67). Esta conciencia sobre la dimensión planetaria de la cultura constituye de hecho un lugar común, a veces sólo implícito, de las teorías de la cultura del S. XX. Ya en 1964 diagnostica M. Heidegger que "el comienzo de la civilización mundial basada en el pensamiento europeo-occidental" de la ciencia y la técnica es un rasgo básico de la cultura contemporánea<sup>2</sup>.

El significado del término "globalización", o al menos de ciertos aspectos genéri-

---

1 La expresión es utilizada por Fr. Engels en el escrito de 1847 *Grundsätze des Kommunismus* (en Marx-Engel: *Werke*, Band 4, Dietz Verlag, Berlin 1974, 361-380).

2 M. Heidegger (2000, p. 65). Entiende Heidegger que la expansión planetaria de la ciencia y la técnica occidentales forma parte del estado de la cultura que acompaña al final de la filosofía: "El final de la filosofía se muestra como el triunfo de la instauración controlable de un mundo científico-técnico y del orden social acorde con él. Final de la filosofía significa: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental". (ibi.). La expresión "final de la filosofía" funciona aquí como un descriptor de un conjunto de hechos decisivos para la cultura humana en su conjunto, no como descriptor de un problema endogámico de la historia de la filosofía.

cos de él, no es por tanto nuevo. No obstante, el término "globalización" —en francés prevalece el término "mondialisation"— surge en inglés los años 60 del S. XX y se usa con cierta frecuencia en las teorías económicas desde inicios de los Ochenta<sup>3</sup> y se populariza en contextos económicos y sociopolíticos en los años noventa. Y este contexto ha marcado la historiografía sobre el tema, contaminado también las investigaciones que de él se hacen desde la filosofía a la hora de estudiar su naturaleza y sus causas.

No hay duda en que la aplicación masiva de las nuevas tecnologías y su incidencia en todos los ámbitos de la existencia humana ha dado a la globalización perfiles nuevos, y en más de un aspecto no previstos, en los últimos decenios. Si la globalización ha existido en cierto sentido siempre, nunca ha tenido ni la amplitud planetaria ni la intensidad y celeridad que hoy exhibe. Puede resumirse este estado de cosas diciendo que en la civilización global todo está relacionado con todo en todo el planeta. El análisis, al distinguir las partes de este todo, muestra a la vez la interdependencia y la inclusión de todos los ámbitos relevantes de la vida humana individual y colectiva: economía, comunicación, medioambiente, política y geopolítica, sanidad, etc. Como todos estos aspectos son elementos del conjunto "cultura", sea cual fuere el significado que se da a este término, el estudio de la globalización de la cultura (en principio uno más de los epígrafes del análisis) es el más universal. De ahí que la investigación ha dado lugar a nociones definitorias de la globalización contemporánea tales como "hipercultura", "hiperculturalidad" e "hiperespacio global" (Byung-Chul, 2005). Estos conceptos subrayan, por analogía con la noción de "hipertextualidad" utilizada para el dominio de la comunicación digitalizada, el hecho ya destacado de que todo está relacionado con todo. Podría precisarse la dimensión "hiper" considerando que la interacción causal de todos los factores en todos tiende a suprimir las fronteras tanto espaciales como estructurales o (inter)culturales. La globalización tiene así un dinamismo interno que se despliega tanto en horizontal, trascendiendo los límites geográficos, como en vertical, impregnando las culturas particulares unas de otras y favoreciendo la promiscuidad intercultural en favor de instancias y procedimientos cada vez más transculturales. Desde los enfoques críticos se alude a este aspecto de la globalización bajo expresiones como "pensamiento único" o "pérdida de identidad cultural".

Es, un suma, manifiesto que la globalización también incide sobre el núcleo cognitivo de la(s) cultura(s) y a la percepción o conciencia que los humanos tienen de sus respectivas pertenencias culturales. Son todos los aspectos de la existencia humana los que se ven concernidos por la globalización, sin excluir las creencias y las normas básicas de las culturas, un ámbito éste propio del mundo de la cognición.

Sin embargo, en la historiografía sobre la globalización, incluida la filosófica, predomina el enfoque sociológico en detrimento de la investigación que atiende a factores causales y estructurales cognitivos y a consecuencias del mismo orden. A

---

<sup>3</sup> Aunque no es su primer mentor, suele atribuirse a Th. Levitt ("Globalization of Markets", en *Harvard Business Review*, Mayo 1983) el haber introducido con éxito el término en economía.

modo de ejemplo, el *Service de documents* de la *Bibliothèque Centre Pompidou* ofrece en enero de 2006 una memoria bibliográfica de 25 páginas titulada "Comprende la Mondialisation" cuyos apartados cubren aspectos económicos, políticos, humanos y sociales (sociología, población, identidad cultural, etc.), jurídicos, medioambientales y sanitarios. Un último apartado, de una página, se titula "En torno a la mundialización: filosofía y creación". Ningún apartado de esta memoria del *Centre Pompidou* menciona el conocimiento. Nadie negaría sin embargo que el fenómeno de la globalización contemporánea tiene una de sus causas más directas en el conocimiento científico.

Tanto más sorprendente es que se tienda a desviar la atención sobre este hecho causal. En realidad es de "buen tono" no fijar la atención en esa causalidad, salvo para criticar sus peligros. Esto último es legítimo, pero no es útil para conocer la naturaleza de la globalización actual, si es verdad que la ciencia es un factor causal y Aristóteles tenía razón al pensar que la mejor vía para explicar la naturaleza de las cosas es analizar su causa.

### 1. *Las "dos culturas" ante la globalización; un falso dilema*

Ligar la globalización al conocimiento científico para entender su naturaleza o estructura profunda puede ser criticado de obedecer a una anacrónica ingenuidad, si no a una superficialidad crónica. Se argumentará que es obsoleta la concepción prekuhniiana de la ciencia como objeto epistémico puro e inocente, que la historia de las supuestas verdades científicas no hace sino corroborar la contingencia histórica de la noción de verdad. Y se añadirá que, recíprocamente, los comportamientos que inducen a los humanos a gestar como sujetos activos, o pasivos, la cultura global o bien son ajenos al conocimiento científico o bien están manipulados por la propaganda "cientista"; que, por lo demás, el triunfo inter y transcultural de la ciencia y la tecnología en la era global, además de estar causalmente inducida por intereses económicos y políticos bien determinados (no por intereses epistémicos), está ocasionando la homogenización indiscriminada de la cultura (unicidad del pensamiento) con las consiguientes pérdidas en el ámbito de las identidades culturales. De suerte que, puestos a relacionar ciencia y globalización, sería tan ingenuo atender a aspectos epistémicos como urgente el desmascaramiento crítico de esos aspectos. Incluir el enfoque epistémico, que necesariamente remite a la ciencia, en una teoría de la cultura interesada por el fenómeno de la globalización equivaldría a levantar la cortina de humo que la ciencia necesita para que su tradicional apología se mantenga activa. Considerar además el conocimiento científico como un factor causal de primer rango para explicar estructuras profundas de la cultura, global o no, sugeriría por último que ese conocimiento representaría un "centro de gravedad" (Rorty 1993, 5-12) sobre el que rotara y se estructurara la cultura en detrimento de otros aspectos y otros ámbitos de génesis y expansión cultural.<sup>4</sup> En esto, la línea que separa la crítica

---

<sup>4</sup> Rorty critica esta tesis y sostiene que la ciencia no es un "género natural", es decir, que no constituye "un ámbito [específico] de la cultura", ya que no exhibiría propiedades epistémicas suficientes ni "un método especial" de conocimiento ni "una relación especial con la realidad" (Rorty 1996, 71). Pese a las apariencias, la argumentación de Rorty es



razonable del desprecio es en extremo tenue, y ambos pueden darse a la vez.

El frívolo desprecio que ciertos círculos filosóficos exhiben a la hora de valorar la ciencia como factor cultural, criticado con dureza por una pluma tan poco sospechosa de excesos cientistas como es la de H. Blumenberg<sup>5</sup>, no pueden separarse del convencimiento de que *la* cultura, la gran Cultura, es algo que los humanos generan al margen de, si no incluso a pesar de, la ciencia. Ser culto es según esto albergar conocimiento sobre las "ciencias humanas" o "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*, en la denominación alemana) pero no en las ciencias naturales, como la física o la biología. De ese convencimiento se sigue que, aunque nadie negaría que la ciencia sea un subconjunto relevante de la cultura, el uso del término "cultura" se reserve para designar la cultura humanista y el de "ciencia" para las ciencias naturales; como si las ciencias humanas no fueran ciencia o la ciencias naturales no formaran parte de la cultura<sup>6</sup>. El sujeto cultural queda avocado a este dilema: "Aquí la cultura; ahí la ciencia. ¡Decídetes!".

Este falso dilema, un lamentable aspecto de la (in)cultura, que C. P. Snow caracterizó, y criticó, como el fenómeno de "las dos culturas" (Snow 1959), es tanto más injustificable cuando son filósofos quienes, de forma expresa o tácita, lo propugnan. En ninguno de los textos fundacionales de la filosofía como el diálogo platónico *la República*, los cuatro primeros libros de la *Metafísica* aristotélica, las *Meditaciones* cartesianas, la *Crítica de la razón pura* de Kant o la *Fenomenología* de Hegel se encontrará siquiera la sospecha de que la cultura humana es pensable sin la ciencia. Sí se encontrará la idea de que si se abandona el conocimiento científico se abandona la cultura<sup>7</sup>.

Tal vez ese falso dilema explique que el análisis de la globalización aportado desde la filosofía pase por alto el hecho de que la globalización es un producto

---

más pragmático-normativa que epistémico-descriptiva, como queda de manifiesto en el significativo título de *Eine Kultur ohne Zentrum* (Rorty 1993; edición alemana de cuatro artículos, entre ellos el citado aquí como Rorty 1996) y en su prólogo (p. 5-12), escrito para dicha edición. Rorty argumenta a favor de que la ciencia (al igual que "la religión, la filosofía y el arte") *no debería ser*, por el bien de la cultura, un centro de gravedad.

5 "Todo desconocimiento del insuperable servicio de la ciencia moderna para la vida humana me parece monstruoso, y despreciable toda coquetería con su desprecio" (Blumenberg 1989, p.11).

6 Se sigue con rigor esta extraña pragmática en el uso de los términos "cultura" y "ciencia" como rótulos de programas e instituciones de política cultural y en la división de secciones en los medios de comunicación. En ambos casos la sección de "cultura" se reserva para cuestiones de moda, cine, literatura, etc. Las cuestiones de ciencia no figuran como subconjunto o elementos del conjunto "cultura".

7 Tampoco se habría entendido la escisión de la cultura en dos, denunciada por Snow, antes del Romanticismo. Pero no cabe entrar aquí en las por lo demás muy esclarecedoras causas de este fenómeno, incoadas ya en la historia de las relaciones entre la filosofía y la ciencia modernas desde la aparición, en torno a 1600, de lo que en su inicio se denominó *philosophia experimentalis*, embrión de lo que acabaría siendo la ciencia moderna. Cfr. Böhme et al. 1997 y Deale 1977, especialmente el subapartado "Die Trennung des Wissenschaftlers vom Philosophen" (ibi., p. 164 sg.).

directo del conocimiento científico. Pero esta sólo sería una consecuencia más de un dilema injustificable desde la filosofía. Pues esa relación causal, de ser cierta, como explícito en lo que sigue, implica asumir que en la raíz de la globalización está el *hecho epistémico*, densificado a lo largo de la historia en teorías e instituciones científicas. Y sería inexcusable que las notas específicas del hecho epistémico no sean tenidas en cuenta por la filosofía para explicar la naturaleza de la globalización y los problemas culturales e interculturales que genera o pudiera generar. Sería sorprendente que la parte del árbol de la ciencia, que durante siglos presumió de ser su raíz y su tronco, o, en otra metáfora, la “reina de las ciencias”, considerara trivial e irrelevante que el conocimiento humano haya causado eso que ahora tanto le interesa estudiar porque habría transformado radicalmente el mundo y mirara para otro lado.

Lados tiene, sin duda, la globalización en número infinito. Hay infinitas razones por las que los humanos utilizan aviones o teléfonos móviles: miles de tipo económico, miles de tipo psicológico, miles de tipo político, miles de tipo propagandístico, miles de otros miles de tipos. Si yo fuera responsable de una campaña de *marketing* me interesaría a fondo por ellas, haría detenidos estudios de campo para conocer los estímulos más eficaces que inducen a los humanos a comprar y ser adictos a la cacharrería tecnológica sin la que la globalización no sería posible. Es muy probable que este estudio mostrara que uno de los estímulos más eficaces es hacer creer a la gente que el producto en cuestión es muy “científico” y que lo científico es muy bueno. Pero también mostraría que es útil ligar el objeto a vender a la imagen de congéneres sexualmente atractivos. Sin duda, estos aspectos no deben descuidarse al estudiar el fenómeno de la globalización. Dado que no soy responsable de ninguna campaña de *marketing*, ni competente, no haré aquí ninguna prospección sobre ese tipo de causas.

No obstante, un experimento mental me autoriza a sospechar que ese amplio conjunto de factores de la globalización que he sugerido no darían ninguna información relevante a un observador inteligente de la cultura actual de nuestro planeta y externo a ella. Es probable que una mente ajena a nuestra civilización, interesada en entender la nuestra dentro de mil años, si fuera más o menos superficial, obtuviera una descripción así de nuestra época:

"A inicios de la época que los habitantes de la Tierra denominaban 'siglo XXI', los terrícolas habían conseguido por primera vez una tecnología muy eficaz para desplazarse fácilmente por el planeta, enviar imágenes y sonidos de cualquier parte a cualquier parte y, por tanto, comunicarse entre sí a cualquier distancia. Algunos terrícolas, sobre todo los dedicados a la economía y la política, a la protesta social y algunos de los que se dedicaban a la filosofía, estos últimos una casta de intelectuales que desde hacía unos dos mil quinientos años se interesaba por casi todo sin tener competencia específica en casi nada, se referían a esa gran comunicabilidad y a sus consecuencias con la palabra ‘globalización’".

Hasta aquí el relato es plausible. No es sin embargo probable que si esa mente fuera inteligente explicara así la globalización que caracteriza a nuestra cultura:

"Los terrícolas estaban entusiasmados con sus cacharros tecnológicos, embaucados por ciertas mentes malévolas y, sobre todo, por fabricantes y vendedores, de que debían utilizarlos porque eran cosas muy 'científicas', es decir, producidas o avaladas por lo que denominaban 'ciencia', y la ciencia era para ellos la autoridad cuyo dictado seguían a ciegas. Al parecer, la globalización fue posible gracias a la ciencia, un conjunto de sofisticadas teorías, pues hasta los filósofos aceptaban eso. Pero los avispados filósofos no se ponían de acuerdo sobre si esas teorías eran verdaderas o falsas, por lo que no se interesaban por estudiar la relación entre la estructura profunda de las teorías científicas que los terrícolas habían producido en los últimos quinientos años y la globalización que les embargaba. Y, si los filósofos no se interesaban por relacionarlas, lo más probable es que la globalización fuera algo así como un entusiasmo colectivo debido a que casi todos los terrícolas, menos algunos filósofos avispados, se creyeron el mito y la mistificación de la ciencia."

Ésta no sería una conclusión probable. Si el relator fuera una mente inteligente llegaría más bien a esta conclusión: "Hay mil causas por las que los terrícolas utilizan entusiasmados la cacharrería tecnológica. Pero hay *una sola causa humana necesaria*, aunque no suficiente, por la que la que la tecnología existe: las teorías científicas."

En lo que sigo asumo que el fenómeno cultural "globalización" tiene una raíz epistémica y sostengo que, en la medida en que esta hipótesis sea justificable, se necesitaría, sin detrimento de enfoques socioeconómicos, sociológicos y psicossociales, de algo así como una *epistemología cultural* para entender el fenómeno.

## **2. Ciencia como sujeto de la globalización o la naturaleza transcultural de la ciencia**

En el extenso estudio de U. Beck sobre "¿Qué es la globalización?" (Beck 1997), ningún titular menciona el término "ciencia", pero sí términos como "Volkswagen", "gobernanza", "riesgo", "proteccionismo", "capitalista", empresario". No deja de ser llamativo. No obstante, el cuadro sinóptico (p. 362) dedicado a los "agentes históricos y contextos de la globalización cultural" menciona como agentes de la globalización desde 1500 a 1945 los siguientes: "Difusión cultural y emulación", "religiones mundiales", "imperios multiculturales", "imperios europeos globales", "ideologías seculares transnacionales, i.e. ciencia europea".

Aunque en el análisis de la globalización que Beck ofrece la ciencia no juega un papel destacado, se da por supuesto que ésta es uno de los "agentes" de la globalización moderna y contemporánea. Tal vez se tenga a este supuesto por una obviedad tan fuerte que no se considere pertinente analizarlo a fondo. La ciencia es sin duda agente de la globalización en el nivel material más elemental, como condición cognitiva necesaria para la creación de artefactos que a su vez posibilitan o inducen aspectos económicos, políticos y culturales de la globalización. Pues los tecnobjetos son teorías aplicadas, de suerte que la tecnología constituye la

herencia de la ciencia físicamente objetivada en cultura (Janick 1997). De ahí mi primera tesis:

Tesis 1: *Ciencia y tecnociencia son condiciones necesarias (no suficientes), de tipo formal y material, de la globalización.*

Que la tecnología sea un factor material necesario, aunque no suficiente, de globalización tiene fácil explicación. Basta asumir que las predicciones teóricas que dan lugar a los artefactos (p. ej. la física subyacente a la codificación y decodificación digital de señales en la secuencia cámara-satélite-televisor) son acertadas y que en todos los entornos físicos de las sociedades humanas rigen las mismas leyes físicas.

Pero aquí importan más los aspectos formales concernientes a la relación entre ciencia y culturas humanas. No cabe excluir *a priori* que los aspectos materiales sean relevantes para los formales. Pero me centraré en estos últimos. Pueden quedar sugeridos por preguntas como las siguientes:

1ª. *¿Cómo se explica que un producto (hasta ahora) tan específico de una cultura determinada como es la ciencia moderna (un producto hasta ahora genuinamente "occidental") sea un factor de globalización?* (Problemas generales de epistemología cultural.)

2ª. *¿Es la ciencia un caballo de Troya ideológico que conduce a diluir las identidades culturales?* (Problemas de epistemología intercultural).

3ª. *¿Es el conocimiento científico, factor de la globalización, un bien socio-culturalmente globalizable?* (Problemas epistémicos de "public undestanding of science" y/o "divulgación de la ciencia").

Por supuesto, aunque las trataré por separado en la medida de lo posible, estas cuestiones son interdependientes.

Dado que la ciencia agente de globalización es producto de una cultura determinada, pues, como Beck muestra, este agente es la ciencia "occidental" (occidental al menos hasta 1945, según Beck), ¿cómo se explica que un producto tan específico de una cultura sea un factor de globalización? ¿Es la ciencia occidental estructuralmente intercultural o su interculturalidad se debe a factores externos (no estructurales) al conocimiento científico, tales como los económicos, los políticos, etc.? Adviértase que responder con un "no-sólo-sino-también" no hace sino exigir un análisis detenido de qué debería atribuirse a causas externas a la ciencia y qué a sus rasgos epistémico-culturales. Pues es altamente improbable que cualquier teoría científica pudiera haber tenido éxito bajo la mera condición de que el capital y/o las armadas occidentales hubieran estado detrás de ella. Esto último podría explicar el éxito de ciertas colonizaciones religiosas o lingüísticas. Pero no parece razonable suponer que una teoría biológica que clasificara los vertebrados en inteligentes y seguidores de G. W. Bush tuviera mucho éxito aunque se coloca-

ra detrás de ella toda la Armada Americana.

El absurdo de este experimento mental es relevante al menos por estas tres razones: (a) porque pone de manifiesto que cierto valor veritativo de las teorías, un rasgo epistémico puro, es un factor de peso para explicar el éxito intercultural de una teoría dada; (b) porque sugiere que el éxito de teorías científicas que adquieren influencia intercultural tal vez se deban más a ser verdaderas que a ser "occidentales"; y (c) porque, si la sospecha (b) es justificada, el ser "occidental" respecto de teorías como la física de Newton o respecto de tecnologías como el motor de explosión es un avatar superficial que nada dice de su estructura y poco de su aplicabilidad intercultural, mientras que lo sugerido en (a) sería tanto más básico para dar razón del papel intercultural de la ciencia.

Focalizar la atención sobre el valor verdad es lo mismo que neutralizar el origen geocultural de la teoría. Las teorías, consideradas en función del valor verdad, son apátridas. Precisamente para cuestiones sustantivas de filosofía intercultural es pertinente tener presente que, *pace* Th. S. Kuhn, el teorema de Pitágoras no es una verdad griega, sino matemática. Ciertamente, los egipcios la utilizarán para unas cosas, los griegos para otras. Per importa poco de dónde proceda si es procedente saber por qué es aplicable en ámbitos geoculturales distintos. De ahí la tesis siguiente:

*Tesis 2: La ciencia no es un producto más del mercado inter-cultural; es un objeto trans-cultural.*

Las teorías científicas, occidentales o no, no son, una vez hechas públicas, propiedad de ninguna cultura. Son bienes estructuralmente accesibles al cerebro humano y, en cuanto tales, no son un objeto más del mercado intercultural: son trans-culturales. Pero esto equivale también a decir que no es su occidentalidad el único aspecto que confiere a las teorías científicas involucradas en la globalización el rango de "agentes". Pues son sus condiciones formales las que les confieren estructura *trans-cultural*. Y ésta es a su vez la condición necesaria de su *interculturalidad*.

Estas condiciones formales son rasgos epistémicos, programáticamente perseguidos por ella, tales como *universalidad* e *intersubjetividad*, es decir, independencia del sujeto individual y colectivo. No es necesario insistir en que esta afirmación es *in toto* compatible con un enfoque "kuhniiano" de la ciencia que incluya los factores sociohistóricos como factores esenciales para la comprensión de la ciencia y de su expansión efectiva por el planeta. Estos son factores materiales también necesarios, pero no factores formales. Y su respectiva necesidad no es del mismo rango: La intersubjetividad o transculturalidad formal de una teoría es necesaria para asegurar una buena intersubjetividad social, pues ésta viene dada por el valor verdad. Es decir, el índice de globalización de la ciencia y la tecnología es un factor derivado, entre otros, del valor *verdad*.

¿Pero no es una ingenuidad decimonónica apelar al valor verdad de la ciencia?

¿No sabemos ya (por escasa que sea la concesión pragmatista de nuestra filosofía de la ciencia) que la verdad de las teorías es histórico-contingente? ¿Cómo asumir entonces que el valor verdad sea una índice de globalización?

Asumir que la verdad sea un índice de globalización no obliga en principio a aceptar una noción absoluta de verdad; ni a optar entre una noción absoluta o relativa, ni a involucrarse en distingos bizantinos sobre la noción de verdad. Basta con que la noción de verdad sea inteligible respecto de enunciados inteligibles y, tras las mediaciones que fuere, consistentes con los hechos del mundo descritos por enunciados inteligibles. Para que la noción de verdad sea inteligible en el enunciado "El índice de globalización de las teorías es un factor derivado del valor *verdad*" y este enunciado sea consistente con los hechos del mundo basta con que sean inteligibles asertos como el que sigue: "Es verdadera una teoría  $Th_1$  si puede deducirse de ella p. ej. que un cable de acero del grosor  $q$  se romperá si pende de él un peso mayor que  $x$  y la experiencia controlada confirma la predicción". El sentido en el que  $Th_1$  es verdadera se reforzará considerablemente si se dispone de una teoría  $Th_2$  (p. ej. sobre las fuerzas que unen los átomos y moléculas del cable de acero) que explica por qué se deberían cumplir las predicciones de  $Th_1$ ; es decir, si  $Th_1$  es deducible de  $Th_2$ <sup>8</sup>. Podemos considerar una cuestión superflua si  $Th_1$  y  $Th_2$  son absoluta o relativamente verdaderas. Basta con que sea humanamente razonable fiarse de ellas a la hora de construir puentes soportados por cables de acero. Y esta noción de verdad basta también para afirmar que el índice de globalización de las teorías que han hecho posible la técnica, que ha hecho posible la globalización, es un factor derivado de su valor verdad. Pues no son los perspicaces distingos filosóficos sobre la noción de verdad los que hacen posible la globalización, sino humildes teorías como la de resistencia de materiales. Pues si éstas no fueran verdaderas en el sentido antedicho no serían posibles tecnoobjetos como los puentes, los trenes de alta velocidad, los satélites, las computadoras, internet, etc.

Comparar un factor causal de la globalización de esa envergadura con factores como el tipo de publicidad que induce la compra de tecnoobjetos, incluido el uso propagandístico del predicado "científico" en las estrategias de *marketing*, es, simplemente, coger el rábano de la globalización por las hojas mustias que quedan en el supermercado de las ciencias humanas.

Tanto más pertinente para una epistemología cultural se hace en cambio, desde la tesis 2, la segunda pregunta formulada más arriba: si la ciencia es un caballo de Troya intercultural sólo para artefactos derivados del conocimiento científico o son estos artefactos caballos de Troya que transmiten conocimiento y favorecen

---

8 Podemos conceder a la metafísica del conocimiento la cuestión concerniente a si es posible una teoría primera  $Th_0$ , no subordinable a ninguna otra y subordinantes de todas las demás, de la que fuera deducible la serie  $Th_1$ ,  $Th_2$ , etc. Si  $Th_0$  puede ser una teoría física o matemática, o si debe ser meta-física sin ser meramente formal, es la cuestión, no discutible aquí, de la consistencia o inconsistencia del fundamentalismo. Cfr. al respecto J. Pachó: "Algunos aspectos de la pregunta sobre el 'porqué' de la verdad de un enunciado", en: *¿Naturalizar la razón?*, Siglo XXI, Madrid 1995, pp. 28 sg.

con ello la promiscuidad intercultural y la globalización cultural de forma inevitable. Respondo a esta cuestión con la tesis:

Tesis 3: *Los objetos de la técnica no transmiten el valor verdad, sino el valor utilidad, son epistémicamente ciegos para el usuario.*

Si la ciencia globaliza mediante la tecnología, los tecnoobjetos son cognitivamente ciegos para su usuario. La ciencia no es en sí un factor global, sino un bien epistémicamente elitista. (Este último aspecto se desglosa en la tesis 5.)

Como queda dicho, los tecnoobjetos son condiciones materiales necesarias de la globalización. Pero los objetos de la técnica son, para sus receptores, *cognitivamente mudos*. Su usuario no necesita conocer las teorías que son necesarias para que existan y funcionen correctamente.

Esta mudez cognitiva de los tecnoobjetos es, paradójicamente, un rasgo necesario para que la tecnociencia sea un agente de globalización eficaz. Si el usuario de la técnica debiera entender las teorías que generan los artefactos que a su vez causan globalización, las aldeas seguirían siendo aldeas aisladas, sin luz eléctrica ni telefonía sin hilos; la "aldea global" no habría surgido. Es una enorme ventaja que los tecnoobjetos sean cognitivamente mudos. Una ventaja análoga a la que tiene nuestro cerebro al ser ciego respecto de los procesos neurofisiológicos de sus congniciones y decisiones. Es una estrategia útil del cerebro ignorar lo que ocurre en él cuando resuelve una ecuación o toma una decisión. La misma estrategia siguen los objetos de la técnica destinados al usuario globalizado: funcionan con absoluta independencia del conocimiento de su usuario respecto de las teorías básicas necesarias para su creación y funcionamiento.

Pero esta ventaja funcional de la mudez cognitiva de los tecnoobjetos puede tener como consecuencia —si no es ya manifestación sociocultural de ello— que el mundo humano se divida en dos nichos socioculturales no comunicados entre sí. En el nicho de los científicos unos pocos humanos producen los vehículos de la globalización, y el resto, que es el resto de los humanos, utilizan esos productos de forma cognitivamente ciega. Su uso contribuiría por tanto a una globalización de superficie: el pastor etíope puede hablar con el pastor tibetano o el taxista de New York. Pero los tres pueden seguir anclados en su cultura. O tal vez no.

No se puede pasar por alto el carácter promiscuo de los tecnoobjetos de transporte y telecomunicación. El pastor etíope que habla con el taxista de New York o el nómada yemenita que ve las emisiones de Al-Yazira está expuesto a que su imagen del mundo se contamine con experiencias e informaciones provenientes de culturas extrañas a ella, provenientes de otras culturas, muy diferentes a la suya en cuanto a valores, creencias, comportamientos e instituciones. El usuario de los tecnoobjetos de la globalización es un *voyeur* cultural, más o menos consciente, más o menos pasivo, que, al serlo, pone en peligro su identidad cultural. ¿Cabe entonces sugerir que la ciencia, una instancia estructuralmente necesitada de intersubjetividad transcultural y libertad de expresión, exporta estos aspectos, de

forma en cierto sentido contrabandística, mediante la comunicación globalmente intersubjetiva que hace posible su tecnología de telecomunicación? ¿Cabe sugerir que el rasgo epistémico de intersubjetividad transcultural de la ciencia esté contribuyendo de forma mediata, es decir, mediante ese tipo de tecnoobjetos, a contaminar de apertura y transculturalidad a las culturas particulares?

Aunque esta cuestión no puede ser tratada aquí *in extenso*, por sus múltiples implicaciones interdisciplinarias (cfr. Hegasy 2002), sí debe analizarse un aspecto de su trasfondo epistémico-cultural: el concernido por la pregunta 3 formulada más arriba: ¿Es el conocimiento científico, agente de la globalización, un bien a su vez socio-culturalmente globalizable?

Esta cuestión, que atañe a la ciencia considerada no como agente, sino como objeto de la globalización, es decisiva para un enfoque epistémico-cultural de la filosofía intercultural. Evoca probablemente uno de los mayores desafíos socioculturales e interculturales que la globalización plantea hoy a la humanidad. Debido a su importancia se trata en el apartado siguiente.

### **3. Ciencia como objeto de la globalización o la cesura entre lo inteligible y lo manipulable**

Retengamos que la ciencia y su necesario correlato tecnológico no son sólo factores externos de la globalización, sino que son también agentes. Aunque ellas mismas son fenómenos en cierto sentido globalizados y hayan pasado a ser *Big science* (Solla Price 1963), no lo son de forma pasiva; ambas son agentes necesarios de globalización. Pero se impone distinguir en este contexto entre globalización de la *técnica* y globalización de la *ciencia*:

Tesis 4: *Globalización y globalización de la tecnología (i. e. de los tecnoobjetos) no es lo mismo que globalización social del conocimiento científico o tecnocientífico.*

Nada garantiza que la socialización cultural de la ciencia, programa insignia de la Ilustración, se cumpla con la globalización. La adquisición sociocultural real de la ciencia, incluso dentro de la sociedad denominada occidental, es mínima<sup>9</sup>. Muy pocas de las ideas de la ingente producción científica llegan siquiera a ser simplemente conocidas por el resto de la sociedad; no todas las conocidas llegan a ser utilizadas, y, de entre las utilizadas socialmente de forma generalizada, muy pocas pueden llegar a ser realmente entendidas por el ciudadano medio.

Estos hechos contradicen la percepción instalada en la cultura occidental, y en

---

<sup>9</sup> Este hecho ha sido analizado con clarividencia por G. Dux (1982, pp.17-21), si bien considera que la integración cultural de la ciencia en la "imagen del mundo" de la sociedad contemporánea se debe más a "falta de coraje" (p. ibi.) por parte de los intelectuales que a dificultades internas al propio conocimiento científico. Dux no analiza las dificultades epistémicas de integración cultural del conocimiento científico básico y asume, tácitamente, que al menos lo esencial de ese conocimiento puede ser traducido al lenguaje natural e integrado en la cultura.



especial en a filosofía del S. XX, según la cual la ciencia estaría socioculturalmente globalizada, esto es, sería la forma de conocimiento más extendida.

La percepción filosófica dominante durante buena parte del Siglo XX respecto de la ciencia como elemento de la cultura puede resumirse así: (a) La ciencia ha venido a ser "una forma general de pensar" (Heidegger 1962, p. 50), característica de la época; (b) sea esto cierto o no, sería bueno que fuera así. La primera es una posición descriptiva; la segunda es normativa.

En amplios círculos filosóficos de la primera mitad del siglo XX (Weber, Husserl, Heidegger, Cassirer) se generalizó la idea de que la ciencia moderna se había "transformado en una forma general de pensar" (Heidegger 1962, p. 50).

En otros círculos (positivismo lógico del Círculo de Viena y afines) se subrayó la idea normativa de que la forma de pensar de la ciencia *debería* ser la forma general de pensar.

En lo que sigue sostengo que la apreciación descriptiva es errónea y que la normativa conlleva serias dificultades de aplicación. Estas dificultades derivan de rasgos epistémicos de la ciencia cuya no-naturalidad dificultaría que la ciencia pueda ser una forma socioculturalmente generalizada de pensar. Rasgos de este tipo son la autocrítica programática, el predominio del valor verdad sobre las preferencias subjetivas, la indiferencia identitaria o la complejidad conceptual. Esto es, las dificultades derivan de rasgos que determinan la "no-naturalidad (cognitiva) de la ciencia" (Wolpert 1992). La tesis siguiente resume esta posición.

*Tesis 5: La ciencia moderna, agente de globalización por su trans-culturalidad estructural, representa una forma de pensar poco natural y en cuanto tal es de muy difícil globalización (socialización) cultural.*

Es sin duda insignificante el porcentaje de la población humana, sin excluir de ella los ciudadanos de formación 'académica', que dispone de una explicación aproximada al conocimiento de los expertos que ha hecho posible la fabricación y el funcionamiento de objetos cotidianos como un televisor. ¿Qué porcentaje de la población mundial podría explicar cómo imágenes y sonidos producidos a miles de kilómetros viajen por el espacio, atraviesen muros y, en tiempo real, sean visibles en la pantalla de nuestro televisor? La lista de ejemplos pertinentes sería tan amplia como el catálogo de artefactos producidos por la ciencia en los últimos ciento cincuenta años.

La ignorancia es más profunda de lo que parece. Pues no explicamos gran cosa cuando decimos, si somos 'cultos', que las imágenes y sonidos reales han sido traducidos a impulsos electromagnéticos y que nuestro televisor los descodifica en imágenes y sonidos sorprendentemente parecidos a los reales ¿Es esto algo más que una indicación de que admitimos que hay *expertos* que podrían explicarlo bajo esa jerga?

Este ejemplo sugiere que la mayor parte de la población mundial, sujeto y objeto de la globalización, vive en un mundo en el que se ensancha sin cesar *la cesura entre lo manipulable y lo inteligible*.

La causa de esta cesura es que la técnica lleva adheridos (Quintanilla, 2002, p. 29 ss.) "componentes cognitivos" (representaciones sobre el sistema), "reglas prácticas u operacionales" y "componentes valorativos" (referidos a objetivos y resultados). Todos ellos son necesarios para que el sistema de una cultura tecnificada y tecnoglobal funcione. Pero este sistema no necesita que sus usuarios asimilen los "conocimientos científicos básicos" que lo han causado.

Estos conocimientos científicos básicos, que son la base última de que la ciencia sea agente de la globalización, sólo están socioculturalmente presentes, de forma vicaria o delegada, en la cabeza de los expertos y, en cuanto tal, no están socioculturalmente globalizados. No forman parte de la "cultura integrada", del conjunto de representaciones que alberga la mente de los sujetos históricos de la cultura. De ahí la tesis que sigue:

*Tesis 6: La conocimientos científicos básicos no son objeto de la globalización en sí mismos. Actúan como agentes de la globalización por mediación de la tecnología, que es manipulable, pero no inteligible.*

Los ciudadanos de la era global se ven en esta situación ante la ciencia y la tecnología: (a) han de admitir la existencia de un conocimiento experto, el conocimiento científico básico sin el que no existiría el entorno tecnocientífico; pero (b) no pueden, por su amplitud y complejidad, asimilar ese conocimiento que presumen en los expertos. Además, (c) la densidad del entorno técnico derivado de la actividad científica es cada vez más determinante de los valores y las acciones humanas, pues inducen actitudes y prioridades (fines) que configuran el entramado social.

Como queda dicho (tesis 3), el uso de los objetos de la técnica es de *aplicación cognitivamente ciega*. Los objetos técnicos son utilizables con éxito sin hacer transparente el conocimiento básico que los posibilita. El ciudadano medio, esto es, la inmensa mayoría de la población mundial, no hace uso de la "tecnociencia", sino sólo de los artefactos que la tecnociencia produce —además de que, por supuesto, ni sabe ni le interesa saber lo que el término 'tecnociencia' designa. Es simplemente un error suponer que la humanidad, desde el punto de vista sociocultural, se halle en una era tecnocientífica. Se halla sólo en una era en la que se sirve de forma bastante generalizada de los objetos que la tecnociencia pone a su disposición. Pero este uso es cognitivamente ciego.

Hay dos hechos de sesgo epistémico que (al margen de las condiciones materiales inducidas por las prioridades de las políticas educacionales y los medios puestos a disposición por ellas) están a la base de la cesura real entre lo manipulable y lo inteligible. En primer lugar, el afortunado hecho de que la eficacia de los objetos de la técnica no depende del conocimientos científico del usuario. En segundo

lugar, el desafortunado hecho de que es muy difícil, en términos cualitativos y cuantitativos, obtener dichos conocimientos.

La cesura entre lo utilizable y lo inteligible es en último término debido a que el entorno tecnocientífico es el resultado de una masa cognitiva de a la vez difícil e innecesaria asimilación sociocultural. Por razones de diversa índole, la sociedad ni puede de forma generalizada apropiarse de las actitudes y de los instrumentos cognitivos característicos de la ciencia ni puede seguir el acelerado ritmo de innovación conceptual que el conocimiento científico hoy exhibe.

Las razones de tipo epistémico, internas al conocimiento científico, ya se han evocado. Las que conciernen a factores externos dependen en buena medida de las políticas científicas y educacionales, condicionadas a su vez por factores económicos y demográficos. Es explicable, aunque no sea deseable, que la sociedad no sea inducida a apropiarse de forma generalizada, como propugnara la Ilustración, de las actitudes y los conocimientos científicos por parte de las políticas culturales, para las que el conocimiento es un factor políticamente subordinado a otros fines. Pero es evidente que las razones internas y externas constituyen de hecho un continuo epistémico-cultural en la era global. Y, atendiendo a este continuo, parece cada vez menos probable, aunque siga siendo deseable, que la socialización del conocimiento sea realizable.

Considerada la cuestión desde un punto de vista global, como corresponde a una época globalizada, concierne también al núcleo de la cuestión intercultural. Pues si la cultura en general no es sin más permeable al conocimiento científico que hace posible la globalización, pero ésta, a su vez, hace inevitablemente promiscuas las relaciones interculturales, ¿qué es lo que de hecho es objeto del comercio intercultural?

Quede a modo de resumen sugerido que la cuestión intercultural, sobre todo si concede importancia a los factores político-culturales, no debería ser abordada sin tener en cuenta tanto el carácter trans-cultural del conocimiento científico como las enormes dificultades cognitivas para la socialización de ese conocimiento.

Hay en ello un reto para la humanidad que dimana de esta paradoja: la ciencia es agente de la globalización gracias a su naturaleza interna trans-cultural (tesis 1 y 2), pero las bases de esta transculturalidad (autocrítica, predominio del valor verdad sobre las preferencias subjetivas, neutralidad identitaria, complejidad conceptual) hacen extremadamente difícil la integración cultural e intercultural de la ciencia (tesis 3, 4, 5 y 6). Estos son algunos aspectos concernientes a la función y límites de la ciencia considerada como sujeto y objeto de la globalización desde un punto de vista epistémico-cultural. Si la argumentación que precede es razonable, también lo sería tener en cuenta esos aspectos para una comprensión del fenómeno de la globalización no limitada a factores socioculturales de superficie.

### Referencias

- Aibar, E., & Quintanilla, M. A (2002), *Cultura tecnológica, Estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Univ. de Barcelona, Barcelona 2002
- Albert, H. (1987), "Erkenntnis, Kultur und Gesellschaft", en: *Kritik der reinen Erkenntnislehre*, J.C.B Mohr, Tübingen 1987, 144-177
- Beck, U. (1997), *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp, Frankfurt 1997
- Blumenberg, H. (1989), *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt 1989
- Böhme, G., Deale, W. v. d., Krohn, W. (1977), *Experimentelle Philosophie, Ursprünge autonomer Wissenschaftsentwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt 1997
- Deale, van den W. (1977), "Die soziale Konstruktion der Wissenschaft", en Böhme et al. 1997, 129-182
- Borchardt, K. (2001), Globalisierung in historischer Perspektive, Bay. Akad. Der Wissenschaften, 2001, Heft 2, München
- Byung-Chul, H. (2005), *Hyperkulturalität, Kultur und Globalisierung*, Merle Verlag, Berlin
- Centre Pompidou (2006), "Comprendre la mondialisation", en <<http://www.centrepompidou.fr>>
- Dux, G., (1982), *Die Logik der Weltbilder*, Suhrkamp, Frankfurt 1982
- Grice, H. P., (1989), "Meaning", en: *Studies of the Way of Words*, Cambridge Mass., London 1989, 213-223
- Hegasy, S. (2002), "Zum Verhältnis von Wissenschaft, Technologie und Globalisierung in der Arabischen Welt, *Politik und Zeitgeschichte*, 18 (2002), 26-32
- Heidegger, M. (1962), *Die Frage nach dem Ding*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1962
- Heidegger, M. (2000), "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens", en: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 2000, 61-80.
- Janick, P. (1997), "Naturwissenschaft als Naturleistung", en Janick: *Kleine Philosophie der Naturwissenschaften*, Beck, München 1997, 198-201
- Jaspers, K. (1931), *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin/Leipzig 1931
- Quintanilla, M.A. (2002) "Tecnología y cultura" en Aibar y Quintanilla (2002), 15-38
- Rorty, R. (1993), *Eine Kultur ohne Zentrum*, Reclam, Stuttgart 1993
- Rorty, R. (1996) "¿Es la ciencia un género natural?", en *Objetividad, realismo y verdad*, Paidós, Barcelona 1996, 71-92
- Snow, C. P. (1959), *The Two Cultures*, London 1959
- Solla Price, D. de (1963) *Little Science, Big Science*, Columbia U. Pr., New York 1963
- Wolpert, L. (1992), *The Unnatural Nature of Science*, Faber, London 1992

Julián Pacho  
 Departamento de Filosofía  
 Avenida de Tolosa 70  
 E-20018 San Sebastián  
 pacho@ehu.es

## LA VOLUNTAD DE ILUSIÓN COMO CONDICIÓN DE LA EXISTENCIA

Pablo Javier Pérez López. Universidad de Valladolid

**Resumen:** Se propone una exposición reflexiva de la intuición fundamental del irracionalismo nietzscheano, la voluntad de ilusión como condición del existir, desde una descripción de su importancia epistemológica, metafísica y estética en la perspectiva del pensamiento trágico.

**Abstract:** This essay proposes a thoughtful exhibition of the fundamental intuition of the nietzschean irrationalism sets out: Will to illusion like condition to exist, from a description of its epistemologic, metaphysical and aesthetic importance in the perspective of the tragic thought.

La ilusión metódica, el optimismo epistemológico heredero directo de una modernidad moribunda terminará, quizá, en un irracionalismo nietzscheano o no, que ha alcanzado a significar que la vida, la metafísica, el lenguaje, la filosofía y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o imaginarias. Sin la aceptación de la fantástica animalidad de nuestra especie, sin el miedo a nuestra esencial capacitación y práctica imaginativa para enfrentar el mundo, nos quedamos reducidos a esclavos de una certeza sonámbula, a una divinización sapiencial, al dominio, despótico, absurdo y sobre todo vacío de un antropocentrismo profunda y paradójicamente enajenador y deshumanizante.

El camino desde la *hybris* moderna hasta nuestra humilde aceptación de nosotros como *un animal fantástico*, o al menos uno de ellos, un camino profundo y certero comenzó en Nietzsche, que con su afilada y elegante hoz retórico-vitalista descubrió a los ojos aletargados, legañosos y olvidados de asombro y animalidad centelleante, el camino de regreso de la montaña perdida de la Razón al valle fértil, verde y ensimismante de la imaginación, de la fantasía, enmarañada irremediabilmente en la vida del animal humano; hablamos de esa fantástica animalidad, de esa animalidad fantástica.

El hombre ha sido recientemente humillado, ha sido golpeado por tres grandes humillaciones que explicita muy bien Safranski: “La humillación cosmológica: nuestro mundo no es más que una de las innumerables esferas que pueblan el espacio infinito y sobre el que se mueve *una capa mohosa de seres que viven y conocen*. La humillación biológica: el hombre es un animal en el que la inteligencia sirve, exclusivamente para compensar la falta de instintos y la inadecuada adaptación al medio. La humillación psicológica: nuestro yo consciente no manda

en nuestra propia casa”<sup>1</sup>.

Desde Nietzsche, con sus lecturas, rehabilitando sus veredas desde nuestras circunstancias e inquietudes aparece muy sugerente ahondar en esta intuición esencial referida a la ilusión. Y más concretamente a la ilusión como condición y necesidad para el existir. Como necesidad biológica, la necesidad de representaciones ilusas e ilusionantes, fantasmagóricas, apariencias que posibilitan la conquista de nuestro existir. Este camino enlaza con cuestiones adheridas al origen del filosofar y encuentran la tensión poético-filosófica como indagación inevitable. La gran indagación de la arqueología nietzscheana supone acceder hacia el rostro serio y agrio de un olvido enquistado en la vida humana: el conocimiento es desconocimiento, el saber, ignorancia: la arquitectura lingüística (conceptual) y a su vez, la subsiguiente técnico-racional se levantan sobre movedizos cimientos: sobre creencias, sobre poemas: sobre poesía. (qué dolor debe sentir al leer esto un matemático, un hombre de ciencia moderno, alérgico a la jovialidad poética y trágica, quizá, sin duda, la misma que siente el poeta que participa de la pulsión nietzscheana al ver cómo esos a los que Unamuno llamaba los hidalgos de la razón, no tienen conciencia de la imposibilidad de la vida sin ilusión, de la que se vive, sobre la que se vive).

El planteamiento de fondo de la filosofía nietzscheana es evidenciar, reflotar este olvido, no para rasgarnos las vestiduras, las conciencias o las ingentes cantidades de tratados matemáticos sino para, precisamente sabernos mentirosos. Para poner encima de la mesa, una vez depuesto el optimismo epistemológico, la falsedad como condición de la existencia, la necesidad de la metáfora para palpar la realidad.

Es éste el gran espanto causado por Nietzsche como continuador de Arthur Schopenhauer, del descrédito irracionalista, decirnos que somos poetas, en la mayoría de los casos malos poetas, que no podemos desmenuzar la esencia del mundo sino sólo vivirla a nuestro través, animalidad no diseccionable. Arrojarlos de nuevo al Misterio, a la Aurora, a la sombra original donde nacimos una primera madrugada que olía a recién pintado. Esta es una humillación radical para los grandes racionalistas, que aún, ciegamente, creían en la razón sin aceptar su creencia habiendo trepado al limbo de un endiosamiento deshumanizador, que somete al individuo, a su creencia consciente, a su libertad y a su palpitar de vida y brinco.

Frente a la humillación sentida por los obstinados modernos, los artistas, los desnudos artistas y poetas reciben esta pulsión como la más acertada que nunca leyeron o escucharon, supone pues, un pronunciamiento sugerente para el ejército de poetas posrománticos, vitalistas y sabedores de su fingimiento (*El poeta es un fingidor* dijo Fernando Pessoa) que ya sabían y gritaban por los rincones y las calles oscuras que *¡El poeta que sabe mentir / a sabiendas, voluntariamente, / es el único que puede contar la verdad!*<sup>2</sup>.

Por tanto, ahondamos en la reconfiguración de la máscara, como condición de una existencia que se hunde en el abismo profundo de la voluntad, rescatando para la vida para la filosofía, ya que curiosamente pensando, los académicos se habían olvidado paseando por los silogismos y las argumentaciones, de nada menos que

1 SAFRANSKI, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2001. P. 14.

2 NIETZSCHE, F. *Poesía Completa*. Valladolid: Trotta. 2000. P.146.

de vivir. De vivir, de beber, de parir, tres verbos que pueden simbolizar la actividad humana evidenciando que además del pensar, existe el pensar viviendo y poniendo de manifiesto, la imposibilidad de limitación fronteriza entre *la vida queriendo por nosotros* y *el nosotros queriendo*. (vida vs. Conciencia, realidad vs. deseo).

Desde esta perspectiva que exponemos, que ya habrá provocado la indigestión a no pocos lectores, nos afirmamos con Antonio Machado en que *los grandes filósofos son poetas que creen en la realidad de sus poemas*<sup>3</sup>, que tejen unas mentiras útiles y sonoras que sugieren, que dicen muy despacio, que salvan, que festejan su redención en la apariencia, en el arte como máxima expresión de la dignidad biológica. El problema estará aquí, en destripar, en descoser los procesos epistemológicos donde reside toda la problemática a nivel metafísico, artístico y moral. Se trata por tanto, es por tanto, la filosofía nietzscheana un toque de atención para las conciencias difusas, una sugerencia liberadora, un hundirse desde la idea hueca de vida, en la intuición, en lo que él mismo denominó los pensamientos caminados.<sup>4</sup> El objetivo es avanzar en la conciencia deslindándose de la tiranía de ideales extraños, agarrándose sin pudor alguno a las caderas de la vida en oposición al ascetismo platónico-cristiano-shopenhaueriano-romántico que suponen la negación del propio yo en el espíritu del rebaño en una mistificación de la debilidad y de la represión de los instintos, es decir la negación del cuerpo a través de una cultura encadenante.<sup>5</sup> El proceso de liberación nietzscheano será el artístico que necesita, como hemos apuntado, un esfuerzo autocrítico y autotransformador, una reconducción de la autoconciencia, una afirmación en la individualidad, una vuelta a las cosas mismas, despojadas ya de sus ropajes conceptuales, un ir de la vivencia al concepto y no al revés, un re-crear y re-crear, un volver a enfrentarse al mundo, una invitación a volver a masticarlo como hicieron los hombres de los primeros tiempos en la época del nacimiento de la ensimismación y el mundo interior: Revivificarnos descosiendo las palabras, volver a vivir antes de pensar.

Entendemos pues que, en cierta forma subyace a la intuición nietzscheana como elemento fundamental una afirmación poética que, sin duda alguna, entronca con la ya vieja querrela entre el encuentro poético y la búsqueda filosófica; entre la raíz instintiva del conocimiento y la pretendida racionalidad, entre la sugerencia estética y el concepto, entre la voluntad bruta, la esencia mundana que el artista trata de sondear y fotografiar mediante reflejos y el optimismo científico-racionalista que sabe y explica todo, sin contentarse con la significación, mediante una referencia directa y una concepción naturalista, especular, un ingenuo realismo que confunde las palabras y las cosas. Estas dos perspectivas quedarán ensambladas en un juego de interfecundidad en la filosofía nietzscheana, que no reniega de la racionalidad en sí sino de su absolutización e independencia del vivir (y del vivir-se), son tres los niveles fundamentales desde los que palpar esta tensión; epistemológico, metafísico y estético: una tensión que recorre la obra de Nietzsche como punto de inflexión de la modernidad donde se ha roto definitiva-

3 MACHADO, A. *Juan de Mairena I*. Madrid: Cátedra. 1999. P.191.

4 *Sólo tienen valor los pensamientos caminados*. Crepusculo de los ídolos. Madrid. Alianza. 2004. P.39.

5 -Una cultura encadenante identificada plenamente con la europea.-

mente la creencia en la posibilidad de conciliación del ser y la apariencia. Es el estético el escenario donde, precisamente, como terreno común, nace y se cruza la crisis, la tensión existencial que apuntábamos; dicho de otra forma: es la experiencia estética el lugar de la crisis porque es experiencia de lo trágico.

Las palabras escritas por Nietzsche están escritas con las entrañas y el cuerpo, él mismo afirma no escribir con el alma sino con el cuerpo, admite no saber lo que son los problemas puramente intelectuales y escribir con todo su cuerpo y en definitiva con toda su vida como una gran pluma impregnada de vivencia profunda, la pasión instintiva de sus trabajos se muestra en el punto de partida de su escribir: la intuición trágica de la existencia. Escribe con su propio pulso, sus textos son sugerencias y gritos de vida, escritos desde la vida y que gritan vida, que revelan olor a sudor y ritmo de intensidad eternizante. Las palabras no están ya limpias, asépticamente distribuidas por el serio papel, sus escritos son la pretendida sutil objetivación menos objetivada de una voluntad que lo atravesaba con una fuerza desmedida que ni cien elefantes sintieron en sus adentros.<sup>6</sup> Las resonancias epistemológicas, metafísicas y estéticas de esta nueva religiosidad de lo corporal y de esta concepción de lo que es, del ser, de lo que heideggerianamente podemos llamar ente, como voluntad, como afección, como pulsión, sentimiento, afección, de esta filosofía apasionada y encarnada en la que esta embriaguez es la gran fuerza biológica, fisiológicamente creadora para la que la ficción, la máscara, la mentira desvinculada de legitimación moral se hacen necesarias para perseverar, para existir desvinculándose de la afirmación del mundo verdadero opuesto antagónicamente al de la apariencia, el bajo mundo de artistas y poetas trágicos.

### ***Una filosofía poshegeliana***

Una vez desvanecida la ilusión del método, la resaca consiguiente empapa el ambiente filosófico. Desde esta perspectiva y siguiendo la interpretación de Vatimo, podemos decir que nos enfrentamos aquí al problema de la *máscara*<sup>7</sup>, una problemática que viene coleando, en una alteración enferma, desde la modernidad y desde la posterior sombra de la dialéctica hegeliana. —aunque nos atreveríamos a decir que éste es el problema de los inicios de los inicios y probablemente diría Nietzsche el problema irresoluble y esencial de la tensión existencial humana, el componente trágico de fondo; el escenario situacional— Hablamos de la posibilidad o imposibilidad de conciliación entre la esencia y la apariencia, entre el ser y el parecer.

La nueva filosofía aforístico-poética pretende superar el absolutismo de saber exclusivamente asociado a la razón y, por consiguiente, a un inevitable optimismo

---

<sup>6</sup> *Él no organiza siempre su discurso siguiendo un orden argumentativo y lógico que luego el lector puede reconstruir. Se trata de una experiencia de pensamiento que marca un ritmo propio de expresión y que, para comprenderla y participar en ella, no basta con quedarse en la literalidad del texto, sino que es necesario seguir su movimiento y descifrarla conectando con el movimiento pulsional a partir del cual el pensamiento discurre.* SÁNCHEZ MECA, D. *Nietzsche. La experiencia dionisiaca del mundo.* Madrid: Tecnos. 2005. P.13

<sup>7</sup> *El problema de la máscara es el problema de la relación entre el ser y la apariencia.* VATIMO, G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación.* Barcelona: Península. 2003. P. 19.



epistemológico. Con Hegel se introduce un primer golpe seco, un gran golpe, al estatismo ontológico de la modernidad –que nacía de un marco mecanicista donde la vida no ocupaba espacio alguno ni era sometida representativamente–. Hay grandes intuiciones que aportan elementos fundamentales de las filosofías llamadas posmodernas, siendo fundamental la dialéctica; la concepción dialéctica abre un importante campo al estar basada en una lógica óptica, en una lógica que hablar del ser y no de las formas; esto supone un primer gran paso, sin embargo se sigue afirmando *racional todo lo real*, se sigue creyendo en la razón como clave interpretativa fundamental de la realidad.

Se cree por tanto, a pesar de un emergente aproximacionismo, de una concepción de la verdad como proceso, en la posibilidad de la convergencia entre el ser y el parecer y se habla de una objetivación del espíritu, el espíritu absoluto, se encarna, se aliena en cada momento histórico. En último término el hegelianismo, digamos, nace de una regulación de la contradicción entre esencia y apariencia, aunque quizá debiéramos decir, nosotros, entre intuición de la esencia y apariencia.

Es este problema, y no otro; el de la conciliación de las contradicciones que se nos aparecen en la experiencia del mundo, el que recoge Schopenhauer en una época de deshinchamiento del optimismo moderno, un problema que queda reconceptualizado contraponiendo voluntad y representación, esencia y símbolo. Comienza el rechazo al racionalismo metafísico.

Nos encontramos inmersos en la idea antihegeliana de la imposibilidad de una perfecta coincidencia entre ser y parecer que está, en el fondo de la filosofía schopenhaueriana, pero que lleva a Nietzsche a dar una nueva acepción al término “clásico”, la antigüedad clásica en la concepción hegeliana sí ofrecía esta conciliación esencia-apariencia, cosa en sí-fenómeno, este supuesto se inscribía en un sistema hegeliano que acepta esta conciliación, sin embargo Nietzsche afirma que esto que habíamos tomado por conciliación, no es más que un enmascaramiento que cubre la rezumante herida del horror y el miedo.

“Si Nietzsche modifica profundamente el contenido de la noción de clásico – puesto que reconoce el equilibrio entre interior y exterior como particular forma de máscara, y por consiguiente de no equilibrio–, permaneciendo por otra parte clasicista en cuanto todavía individual, entendiendo el modelo de una cultura no decadente, ello significará que la decadencia y en general la valencia negativa de los fenómenos históricos, no podrá identificarse simplemente con su condición de máscara, con su divergir de las cosas en sí; *deberá dar una forma de enmascaramiento no decadente, en lugar de una máscara decadente*”.<sup>8</sup>

Estamos ante la toma de contacto, ante el encuentro consciente con el desequilibrio existencial que necesita de una liberación; una liberación del encadenamiento de la apariencia que fue tomada no ya como una representación fiel de realidad, como reflejo de la realidad –en una suerte de naturalismo de guardería– sino como la misma realidad, quedando el mundo reducido a lenguaje fósil, a momias rellenas de paja.

Así, es la nietzscheana, como ya hemos apuntado, una aceptación del enmasca-

---

8 VATTIMO. G., *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona. Península. 2003. P. 27.

ramiento que se ha hecho consciente. La esencia de lo real quedó enmascarada en conceptos y palabras –metáforas sonoras– que se olvidaron que lo son. De ahí que el filólogo proponga, busque, interprete y excave un triunfante enmascaramiento superador de la decadencia que supone la liberación de la simple, llana y encubierta dominación de la apariencia somnolienta.

Un ir más allá de la concepción del arte como el logro de identificar la forma de una cosa (idea) que captamos intelectualmente y su contenido (apariencia) que captamos por los sentidos, un ir más allá de la concepción hegeliana del arte como manifestación sensible de la idea: una concepción del arte como triunfo vital. Como manifestación de la voluntad. Sabiendo que ésta nos recorre y que es una fiera indomable. Todo esto supone renunciar al poder certero del elemento cognoscitivo esencialmente intelectual y afirmarse en la raíz instintiva del conocimiento frente a los *hidalgos de la razón*. Bulle un triunfo de la falsedad y la mentira como medios de supervivencia, como ladrillos de nuestra producción, como herramientas para la vida y el mundo.

La metafísica, *el terrible océano de la metafísica*, decía Nietzsche, ya no significa una visión sistemática, el sistema, el gran relato con voluntad y creencia de explicación total se derrumba, la metafísica sistemática se desvanece y nace una metafísica irracionalista que es una poética, un fingimiento consciente, una reluciente y huesuda máscara bailona, un baile encadenado a la irremediable voluntad de ilusión. De esta forma la metafísica se hace poética.

“El concepto de metafísica ya no puede significar una visión sistemática, totalitaria, en el sentido hegeliano, de la realidad, una estructura donde la razón científica lo domine todo, hasta la propia intimidad, y en donde sentido, abstracción y concepto determinen el logos, la palabra real. El concepto de metafísica, de ontología, se hace más bien poética, un decir de la radicalidad del ser, de su temporalidad, de su fragilidad, de su angustia y de su miedo”.<sup>9</sup>

### ***La influencia schopenhaueriana***

La influencia de Schopenhauer es fundamental no sólo en Nietzsche sino en toda la filosofía que despertaba del sueño moderno. Nietzsche encuentra en Schopenhauer una gran influencia en un doble sentido; por una parte queda absorto ante el descubrimiento de un filósofo, un verdadero filósofo en el que confiar que parece escribir cada una de sus páginas para él, un descubridor genial de la voluntad. Un escritor rudo, sincero, que pone de relieve el caos vital, que expone la esencia trágica de la existencia, que abre la puerta de la filosofía al dolor del mundo, al sufrimiento, al pesimismo humanista; y un Schopenhauer que ante el sufrimiento busca la evitación ascética de éste mediante la contemplación estética dando por perdida la batalla existencial y no soportando la pulsión ardiente de la voluntad de vivir.

Estas son, las dos posturas antagónicas que ejercen gran influencia tanto de modelo como de contramodelo en la filosofía nietzscheana. La filosofía de Schopenhauer es la expresión filosófica del estado íntimo del hombre moderno; la expresión de desesperación, terror y descordinación de la pérdida de la sistematicidad

---

9 ROMERO DE SOLÍS., D. *Enoc. Sobre las raíces filosóficas de la poesía contemporánea*. Madrid. 2000. Akal. P.30.

y la finalidad de la vida. La única esencia metafísica del mundo y de nosotros mismos es la voluntad; la substancia vital esencial; un querer ir mas allá, frecuentemente ingobernable; un continuo ir más allá de nosotros mismos que está condenado a ser insatisfecho.

“Así se expresa en una concepción general del mundo la demanda de un fin último para la existencia, y al propio tiempo su imposibilidad; lo absoluto de la voluntad, que es idéntico a la vida, no le deja llegar a aquietarse en nada exterior a ella, porque fuera de ella nada existe, y de esta manera expresa la situación de la cultura del momento, llena de anhelo por un fin último de su vida, que siente como desvanecido para siempre o como ilusorio”.<sup>10</sup>

Este impulso por la voluntad de un fin, por la búsqueda de un fin último para la vida es el punto de partida también de Friedrich Nietzsche. Pero hay una diferencia fundamental; entre uno y otro se encuentra Darwin. Mientras Schopenhauer se detiene en la negación de la voluntad para la evitación del sufrimiento, para eludir el dolor, Nietzsche encuentra en el hecho de la evolución del género humano la posibilidad de un fin que permite a la vida afirmarse. Para Schopenhauer la vida está condenada en última instancia a la carencia de valor y sentido por ser en sí misma voluntad; algo que debiera simplemente no ser, de ahí su absurdo –un absurdo sufrimiento, un error–. Hay un profundo disgusto ante la vida, un increíble terror y angustia ante un contenido vital que desorienta al haber quedado, tras el apagón ilustrado, en una oscuridad de senderos y finalidades.

Nietzsche, sin embargo, ha extraído del concepto biológico de evolución un concepto completamente nuevo de la vida: la vida es pulsión interna, intensidad; la vida puede llegar a su propio fin, evolucionar a cada momento, y además la vida es el propio fin. Esta es la divergencia final entre Schopenhauer y Nietzsche.

Nietzsche devuelve a la vida misma el fin que se buscaba fuera de ella. El fin esperanzador que los neoplatónico-cristianos-schopenhauerianos-románticos todavía buscaban fuera en un intento de evitación de la propia tensión trágica del existir del animal humano. En un intento de huida del cuerpo, un cuerpo que se convierte en la única divinidad del nietzscheano que se ha comprendido animal y que encuentra entremezclados el placer y el dolor al provenir de su recipiente vital, de su corporeidad mundana. Esta búsqueda ascética infructuosa está en cierta forma relacionada con lo temporal, se ansía una eternidad despegada de esta tierra frente a la que Nietzsche reivindicará una eternidad plural en el vivir despreocupado de la voluntad, una imposición de la eternidad en la vida, en feliz expresión juanramoniana. Afirmarse en la vida por encima de todo, ese es el destino del Superhombre, el modelo mítico que ejemplifica la lucha del hombre por parar el tiempo de la conciencia para vivir el de la naturaleza el difuso tiempo del sentimiento<sup>11</sup>. El único secreto de la vida será que no tiene secreto, su sentido íntimo será que no tiene sentido íntimo más que el propio fluir de la voluntad.

Aún encontrando claras diferencias entre la toma de postura fundamental, Nietzsche le debe su estilo a Schopenhauer, su estilo y fundamentalmente, como todos los herederos de ambos, la gran metáfora dicotómica y a la vez metafísica

10 SIMMEL., G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Sevilla. Espuela de Plata. 2004. P.18

11 “No creo en la eternidad, pero creo en lo cotidiano concreto como si fuese una eternidad diaria”. Miguel Torga. *En Canto libre del Orfeo Rebelde*. Edhasa. Barcelona. 1998. P. 96.

de la disyunción entre la idea platónica-branhma hindú-cosa en sí kantiana-voluntad y la apariencia-velo de maya-fenómeno-representación. Este es un nuevo escenario vital y por lo tanto conceptual del que participa Nietzsche. Es a partir de la aceptación de la voluntad y de la imposibilidad de su objetivación especular cuando encontramos la divergencia entre ambos. Schopenhauer se queda en la experiencia estética, en el goce estético como forma de sublimación, como liberación de la atadura de la voluntad y Nietzsche la afirma, a través del arte –con todos los riesgos interpretativos que ello conlleva–. No puede entenderse pues, la filosofía nietzscheana sin el irrumpir centelleante del voluntarismo schopenhaueriano. Con Schopenhauer la filosofía ya no aspira a ser una doctrina de la ciencia que se basa en el análisis de conceptos abstractos, pero se hunde en una renuncia mística a la voluntad a través de una religiosidad romántica que inunda su concepción del arte como lo más importante, para salvarse del sufrimiento, para negar la vida y el mundo frente a la fundamentalidad trágica del arte como celebración de una redención mundana en el mundo de la apariencia. Nietzsche inaugura un platonismo invertido frente a la renuncia mística al mundo del romanticismo convirtiendo la apariencia en la auténtica realidad, en la ilusión necesaria que es la única justificación vital que explicita la celebración trágica del animal fantástico.

### ***La ilusión: condición del existir***

La ilusión como necesidad vertebrada todo el hacer humano, incluyendo su más delirante anhelo: la verdad:

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; *las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible*, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal. No sabemos todavía de dónde procede el impulso hacia la verdad, pues hasta ahora solamente hemos prestado atención al compromiso que la sociedad establece para existir: ser veraz, es decir, utilizar las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir de acuerdo con una convención firme, mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos<sup>12</sup>”

Definir la verdad (en el sentido más amplio) como una creencia común, muy a menudo olvidada, y directamente relacionada con las reglas morales, con el *ethos* de una comunidad no implica afirmar que nos veamos abocados a un nihilismo desesperado. *La verdad es una forma de error sin la cual una determinada clase de seres vivos no podría vivir*. No se trata pues de decir que todo vale, sino que el hombre es un animal poético, es decir un animal productor, creador, de errores, de mentiras que dicen verdades según lo necesario y lo posible. Esos errores, esos fingimientos son instinto de amarraje vital. Sólo la ilusión consciente puede ser

---

12 NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre Verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 2001. P. 25.

consciente de la productividad vital de los errores y así toda palabra es un prejuicio. El enorme error de la humanidad consiste en la fe absoluta que ha mantenido en el lenguaje. Una fe que ha convertido lo heredado en inviolable. Una fe que hace *suficiente crear nuevos nombres, nuevas apreciaciones y verosimilitudes para crear, a la larga, nuevas cosas*.<sup>13</sup>

¡Hay que revolverse al descubrir vivo de lo que pretenden encerrar las palabras! Los símbolos son huellas que deben descubrir como era la vida real, olvidar que las palabras son símbolos de la experiencia, de la vida es la denuncia nietzscheana más elevada y quizá la vertebradora de su intuición filosófica. Las palabras, las experiencias artísticas y las representaciones en general no nos traen directamente la realidad, es por ello por lo que somos poetas, creadores de metáforas que olvidaron su antiquísima relegación al poetizar, al vivir en la creencia; somos sólo locos, sólo poetas cuando pretendíamos con ansia abrazar la verdad y desmenuzarla como una fruta recién caída del árbol. Los pretendientes de la verdad quedaron reducidos a fantásticos animales mentirosos. A creadores de ilusiones, trayendo lo ilusorio a lo ilusionante:

...“¿Tú el pretendiente de la verdad?” -así se mofaban.  
 ¡no! sólo un poeta!  
 un animal astuto, saqueador, rastrero,  
 que ha de mentir,  
 que premeditadamente, intencionadamente,  
 ha de mentir  
 multicolor larvado,  
 larva el mismo,  
 presa el mismo,  
 ¿es eso el pretendiente de la verdad?...

Sólo loco! Sólo poeta!  
 Solo un multicolor parloteo  
 multicolor parloteo de larvas de loco  
 trepando por mendaces puentes de palabras  
 sobre un arco iris de mentiras  
 entre falsos cielos  
 deslizándose y divagando.  
 ¡sólo loco! ¡sólo poeta!

¿Es eso el pretendiente de la verdad?  
 No inmóvil, rígido, liso, frío,  
 convertido en estatua,  
 pilar de dios;  
 no erigido ante templos  
 atalaya de dios:  
 ¡no! Hostil eres a tales modelos de virtud,  
 mas recogido estas en el desierto que en los templos,  
 audaz como los gatos  
 saltas por todas las ventanas  
 y en toda ocasión  
 husmeas la selva virgen

---

13 NIETZSCHE, Friedrich *El Gay Saber*, Austral, Madrid 1986, P.107

tu que por selvas vírgenes  
entre fieras de coloreados pelajes  
pecadoramente sano y bello y multicolor corrías,  
con lascivos belfos,  
feliz con el escarnio, feliz en el infierno, feliz y sanguinario,  
ladrón furtivo, mentiroso corrías...

O semejante al águila  
que fija su mirada largo tiempo en los abismos  
en sus abismos...  
-oh, girar como ella  
hacia abajo, hacia el fondo, hacia adentro,  
hacia cada vez mas profundas profundidades!

Y entonces  
de repente  
vuelo vertical  
trazo precipitado  
caer sobre corderos  
hacia abajo, voraz,  
ávido de corderos,  
odiando toda alma de corderos,  
odiando rabiosamente todo lo que parezca  
virtuoso, borreguil, de rizada lana,  
necio, satisfecho con leche de oveja...

Así, aguileñas, leopardinas,  
son las añoranzas del poeta,  
son tus añoranzas entre miles de larvas,  
¡tú, loco!, ¡tú, poeta!

Tú que al hombre consideras  
tanto dios como oveja  
al dios desgarrar en el hombre  
como a la oveja en el hombre  
y desgarrando reír  
En esto consiste tu felicidad!  
felicidad leopardina y aguileña  
felicidad de loco y de poeta!"

Cuando la luz se va desvaneciendo  
y la hoz de la luna  
ya se desliza verde y envidiosa  
entre rojos purpúreos  
-enemiga del día  
y sigilosamente a cada paso  
las guirnaldas de rosas  
siega, hasta que se hundan  
pálidas en la noche:

así caí yo mismo alguna vez  
desde mi desvarío de verdad  
desde mis añoranzas de día  
cansado del día, enfermo de luz

caí hacia abajo, hacia la noche, hacia las sombras,  
abrasado y sediento  
de una verdad.

¿recuerdas aun, recuerdas tu, ardiente corazón,  
que sediento estuviste?  
¡sea yo desterrado  
de toda verdad!  
¡Sólo loco! ¡Sólo poeta!<sup>14</sup>

El pretendido dios razonador queda reducido a un animal rastrero, carroñero que para asimilar lo real debe construir ficciones que regulen el acceso vital a una realidad pulsional e instintiva. La mentira, en sentido extramoral, queda configurada como necesidad para la supervivencia de nuestra especie cuyo principal desarrollo biológico para la supervivencia es el intelecto y su poder para imaginar y mitificar. La estructura íntima del mundo, si este la tuviera, queda lejos de nuestro alcance sustituyéndose la fe en el optimismo epistemológico por la creencia consciente en las ficciones que nacen del loco instinto del poetizar, del habitar poético. La verdad, el ansia de verdad que desde Sócrates y Platón se pretendía fuera de este mundo no es sino este propio mundo que llamaron el de las apariencias y al que renunciaron para encontrar otro exterior. Es por esto, precisamente, por lo que, una vez desvinculados de la posibilidad de explicación derivamos a la comprensión estética de la realidad; sólo en nuestras fantasmagóricas representaciones de lo real puede encontrarse y erigirse nuestro mundo, el mundo de la sensibilidad, del instinto, de la pulsión, de la afección, de la intensidad vital y animal que amordazaba el deseo de virtud y de verdad del ascetismo platónico, romántico y cristiano. Todos los viejos monstruos de la moral, dirá Nietzsche no procuraban sino aniquilar las pasiones, hacer la guerra a la pasión misma, sólo agarrándose a la verdad de la intuición y de la vida, sólo desde este intuicionismo vitalista se vuelve a un pensar palpitante y apasionado, la filosofía retorna a esos primeros tiempos de eso que Vico llamó *Sabiduría poética*.

La moral y su obsesión por lo bello y lo bueno subyugaba a la vida. Sólo las ilusiones conscientes, grandes metáforas que se ha olvidado que lo son, se anudan a ella.

Esta es, la raíz, de su crítica a los filósofos del estatismo, a los veneradores del lenguaje heredado que han olvidado el devenir del mundo real, que han derivado en cuidadores de momias conceptuales. Lo que engañan no son los sentidos sino las dogmáticas creencias que no se saben creencias, interpretaciones de hechos que pasan por verdades, bellas y buenas verdades:

“¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando adoran, —se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento

14 Nietzsche. F *Sólo loco. Sólo poeta*. Poesía completa. Valladolid. Trotta.1998. P. 57

son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es...* Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. “Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador? —”Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, —la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es “pueblo”. ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero! — ¡Y, sobre todo, fuera el *cuero*, esa lamentable *idée fixe* de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...”.<sup>15</sup>

Hay por tanto un distanciamiento evidente entre *fisis* y *logos*, entre realidad y palabra en el lenguaje tanto ordinario como el filosófico. El valor social o moral que se otorga a determinadas palabras queda muy lejos, por tanto, de responder a la naturaleza de las acciones y de los hombres que las promueven. Éste es el motivo de su actitud genealógica:

“Las palabras son signos sonoros de conceptos; pero los conceptos son imágenes significativas más o menos determinadas de sensaciones que se repiten con frecuencia y aparecen juntas en grupos de sensaciones. Pero no basta para entenderse que se usen las mismas palabras; es necesario, además, usar las mismas palabras para la misma especie de vivencias internas, y es necesario, por último, tener una experiencia común recíproca”<sup>16</sup>

La actitud gnoseológica nietzscheana es profundamente vitalista e intuicionista en una afirmación clara frente a cualquier racionalismo abstracto o separador, frente al idealismo del sujeto trascendental y el idealismo metafísico que acaba por identificar lo real con las estructuras interpretativas, las grandes intuiciones filosóficas. La realidad en sí es incognoscible, de ahí la necesidad de la máscara para sobrevivir, de la falsedad como condición del existir e incluso de cierta voluntad de ignorancia epistemológica.

De esta forma, las nociones de bondad o maldad, los juicios morales reflejan una cierta voluntad de poder que quedó fosilizada en la imposición gnoseológica, en la fosilización conceptual de un camino vital cerrado por los carceleros de turno. La voluntad de poder es el motor, la directora del acercamiento metafórico a la realidad que convierte en doctrina venerada, en inmutable reflejo de una verdad que no es más que la imposición despiadada de una moralidad. Una imposición que rompe, que dilata y revienta desde dentro la intuición del sujeto liberado de una máscara inconsciente que se superpone a la suya propia, a su rostro de humano anónimo:

“Cuando se trata de conocer la realidad viviente humana, con todas su conexiones y proyecciones, para el vitalismo, no cabe más que la intuición, inmediata y directa, con todo el riesgo de su difícil comunicación, pero con el acierto de no querer renunciar a nada ya la ventaja de no perderse en alienaciones. La comunicación

<sup>15</sup> *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza. Madrid.2004. P.51-52

<sup>16</sup> (*Más allá del bien y del mal*, §268)



podrá salvarse con el diálogo en el cual cada uno suscite, indique y despierte, como estímulo y proyecto comunicables; lo que sin duda dará el enriquecimiento vital cultural de todos”.<sup>17</sup>

La aceptación de la realidad, por tanto, es total, es una aceptación también de la apariencia, puesto que ésta es condición de la existencia. Es necesaria para vivir la voluntad de ilusión. Es necesario seguir soñando para no perecer. El primer sueño, el gran sueño, la gran mentira que inflama nuestra soberbia antropológica y cognoscitiva es la del propio conocer:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer.<sup>18</sup>

El intelecto humano dentro de la naturaleza se presenta desde la propia conciencia humana *como si en el girasen los goznes del mundo*. El orgullo antropocéntrico junto con la sensación, provoca como efecto inmediato la turbación y la valoración engañosa de la propia existencia. La soberbia antropocéntrica provoca una valoración engañosa de la propia existencia. El intelecto es el medio de supervivencia, sólo el arte del fingir, de construir mitos, de mitificar puede hacernos sobrevivir, vivir este mundo que habíamos creído nuestro.

No hay por lo tanto de una inclinación sincera y primera del hombre a la verdad a vista del convencionalismo y la teatralización de la vida. La mentira es la forma de adaptación al medio del animal humano; el hombre miente como el toro cornea, para defenderse en la selva de la vida. No hay inclinación sincera hacia la verdad sino hacia la dominación, hacia la voluntad de poder.

En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira

La convención social designa, fija lo que es la “verdad”, una designación monolítica de las cosas, así nacen las leyes de verdad y la distinción social entre verdad y mentira. Por tanto no es el origen del término verdad el epistemológico sino el moral, el impuesto por una mayoría mediocre. Los que salgan de lo consensuado recibirán el cariñoso apelativo de locos. Los anómicos están condenados a la muerte social. El animal humano ha olvidado la construcción de la verdad, la primitiva, fantástica e ilusionante construcción de la verdad:

Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una “verdad” en el grado que se acaba de señalar. Si no se contenta con la verdad en forma de tautología, es decir, con conchas vacías, entonces trocará continuamente ilusiones por verdades.<sup>19</sup>

Podemos distinguir aquí una doble acepción de *verdad* que si bien no es literal en el texto presente, puede encontrar sugerencia en él, así distinguiríamos una verdad convencional, pre-subjetiva, social, y una verdad subjetiva, individual, intuitiva.

17 JIMÉNEZ MORENO., JL. *Nietzsche*. Ediciones del Orto. Madrid. 2001. P. 24.

18 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos. Madrid.2001. P.17

19 *Ibid.* P.29

tiva alejada del andamiaje de la abstracción.( elaborada intuitiva-vitalmente por un sujeto) Sólo mediante un olvido redundante pudo el hombre creerse en posesión de la verdad: Estamos ante el despertar del sueño moderno, de la ilusión del método. Ni siquiera puede entenderse una relación causal entre la palabras y la esencia que recubre sino mero impulso nervioso. Si con las palabras u otros símbolos se pudiera llegar a la verdad existiría el ansiado lenguaje matemático universal (Mathesis universalis) pero la existencia de infinitud de lenguajes es prueba intuitiva de la imposibilidad de tal lenguaje e incluso la imposibilidad de una reproducibilidad adecuada. Serían simplemente los efectos o las relaciones entre las cosas y el hombre lo expresable en construcciones metafóricas: la imagen y la palabra. Hay pues una doble metáfora en la palabra; la del habla y la del concepto:

Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes. La “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces. ¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta (...) Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales. Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la “hoja”, una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo. Decimos que un hombre es “honesto”. ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada “honestidad”, pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de “honestidad”.<sup>20</sup>

Todo concepto nace de una equiparación de individualidades no iguales, lo que provoca en el camino de la abstracción el abandono de los matices individuales, se crean representaciones artificiales. La abstracción guillotina la individualidad, la subjetividad. En la consolidación de esas ilusiones como convenciones incuestionables reside la clave argumental e interpretativa de todo la revolución gnoseológica nietzscheana. El origen de la convención lingüística es el olvido de la subjetividad y además de la capacidad subjetiva creadora para llegar a parar a un estado de creencia que como fruto de una abstracción sentencia la individualidad a la nada.

---

<sup>20</sup> *Ibid.* P.22-23

En definitiva desde esa esfera intermedia al sujeto y el objeto plantearíamos poetizando, mediante la invención de metáforas y conceptos una aproximación a las leyes naturales que no conocemos en sí, sino mediante sus efectos, pues no existen hechos sino tan solo interpretaciones. Una causa es la suma de sus efectos. Sobre la base de esas primeras metáforas se construyen los conceptos, son construcciones en cierta forma pre-determinadas o que nacen de creencias que pasan desapercibidas. De formas proyectadas que se toman como incuestionables. En la base de las construcciones científicas, técnicas, racionales o míticas hay una primera metáfora olvidada, una creencia con la que los hombres de aquél entonces se acercaron a la realidad. El gran olvido ha consistido en cercenar el animal intuitivo que construye la fortaleza de nuestro mundo con metáforas que nace casi biológicamente en el roce con el mundo:

Ese impulso hacia la construcción de metáforas, ese impulso fundamental del hombre del que no se puede prescindir ni un solo instante, pues si así se hiciese se prescindiría del hombre mismo, no queda en verdad sujeto y apenas si domado por el hecho de que con sus evanescentes productos, los conceptos, resulta construido un nuevo mundo regular y rígido que le sirve de fortaleza.<sup>21</sup>

En definitiva la pugna entre el hombre racional y el hombre intuitivo es quizá la pugna de toda una gigantomáquica historia de la filosofía. El primero quiere dominar el mundo mediante la abstracción conceptual de un método universal, construyendo un mundo regular y predecible, el segundo, como un viejo héroe trágico es apasionado e intuitivo y sabe que la única realidad es aquella que el otro llama aparente, la belleza de la ficción en la que se encuentra combatiendo y conquistando su existir. La vida como literatura:

Hay períodos en los que el hombre racional y el hombre intuitivo caminan juntos; el uno angustiado ante la intuición, el otro mofándose de la abstracción; es tan irracional el último como poco artístico el primero. Ambos ansían dominar la vida: éste sabiendo afrontar las necesidades más imperiosas mediante previsión, prudencia y regularidad; aquél sin ver, como “héroe desbordante de alegría”, esas necesidades y tomando como real solamente la vida disfrazada de apariencia y belleza<sup>22</sup>

La vida, y con ello la ciencia y el conocimiento no es posible sin concepciones falsas –imaginaciones–. Estas invenciones se han creído con fe absoluta, inconscientemente. El lugar de llegada es la toma de conciencia de su falsedad, hacer conscientes las creencias. Creer y crear quedan así íntimamente unidos. Esto, da lugar, como ya hemos destacado a la afirmación de una metafísica o una lógica poéticas. Se afirma por tanto el valor de esa falsedad atornillada a la fantasía. De ahí el sentido extramoral de la mentira. La mentira es ilusión, creación consciente del mundo. Estímulo primitivo que permite lanzarse a devorar el mundo. Sabiduría poética, sabiduría de la ilusión. El mito griego –consciente– lo hemos perdido, ha quedado olvidado *con el carácter abstracto de nuestra existencia amítica*. La ilusión, basamento primero, debe ser ilusión consciente. El consciente delirio artístico es un saludable error vital. Es esta una afirmación consciente y placentera de la ilusión única justificación de la vida: *Mi filosofía*, dice Nietzsche, *es un platonismo invertido: cuanto más se aleja de la realidad verdadera, se torna más*

---

21 *Ibid.* P.34

22 *Ibid.* P.37

*pura, más bella y más buena. Vivir en la ilusión como el ideal.*

Esto supone la afirmación de nuestra condición de creadores de ilusiones. Ilusiones, falsedades consideradas verdades (que el conocimiento necesita para evitar la necropsia conceptual). Animalidad demente pero consciente del delirio como requisito para vivir. De esta forma conocer es *trabajar con la metáfora favorita de uno.*

Sin andamios metafóricos no hay posibilidad de conocimiento ni de vida: *La construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre.* El revestimiento de ilusiones sobre la vida fue consciente en los griegos y hemos olvidado el contenido metafórico de las verdades. Éste es el gran delirio del racionalismo; haberse desvinculado de toda ilusión consciente para sumergirse en la más dañina de todas ellas. La que sueña en una emancipación total que cosifica. El gran problema de la ilusión de la razón, de la locura de la razón es que no era –no es– locura consciente, sino completa enajenación, delirio desalmante, enajenación. El hombre, como se dice popularmente, vive de ilusiones, pero no en el sentido de mera apariencia ilusoria, sino de apoderamiento consciente de la apariencia vital e ilusionante.<sup>23</sup>

El arte es apropiación consciente de esta apariencia como necesidad biológica y justificación vital. El hombre es animalidad poética que crea desde el encuentro con el mundo pero que busca alimento, asimilación. Su gran alimento es la ilusión, la verdad particular y las verosimilitudes del discurso poético. Es esta reintegración de la niñez para la vida pues *también para el niño son sus juegos auto-engaños conscientes.*

De esta necesidad del error y de su toma de conciencia es lugar común la ciencia. Los grandes pilares del hacer científico son ficciones reguladas y reguladoras. Hemos organizado el mundo operando con conceptos, líneas, átomos, espacios que no existen pero que contienen un error útil, sin errores no puede haber conocimiento. Los supuestos, los estados ideales, las grandes metáforas raíz que como cuñas de madera soportan el edificio viejo del conocimiento. La comunicación del conocimiento depende del lenguaje y la formación de conceptos, como ya hemos indicado, nace de la equiparación de casos no iguales y de la mutilación de matices. La complejidad de lo científico encierra una gran simplificación de la misma manera que en todo elemento sencillo se esconde esa complejidad sencilla que suele ser la más desconcertante. La invención de los conceptos es siempre invención o creación imperfecta, es decir inacabada y coja. Es ilusión, sublimación del deseo y la realidad fundidos desde la limitación del concepto: *Las ciencias son, en última instancia, ciencias prácticas, y parten de los errores fundamentales del hombre, sus creencias en cosas e identidades.* La creencia en cierta inmutabilidad, en cierta permanencia de lo que hay, en lo que se mantiene a través de los cambios no puede sino ser la más útil pero no por eso la más verdadera. Frente al apriorismo categorial kantiano se ofrece la creencia vital que justifica esos conceptos ilusionantes de la permanencia del espacio derivada de la creencia en lo permanente. También la división entre el sujeto y objeto es una división simplifi-

---

<sup>23</sup> Esta migración del sentido de la ilusión desde el engaño de la apariencia, desde lo ilusorio hasta la faz positiva de la ilusión parece producirse como torsión significativa especialmente en castellano. (Véase al respecto: *Breve tratado de la ilusión.* Julián Marías. Alianza. Madrid.2001.)

cadora de todo este complicado entretejimiento entre la fantasía que anima y dota de significación a lo real, y la propia realidad. La perspectiva es un engaño necesario, desde la perspectiva la cuestión no es la de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori sino la creencia en estos y su utilidad. Los juicios falsos encierran las ficciones lógicas, condiciones necesarias para la vida. De esta forma también la cosa en sí kantiana, el noumèno, las categorías puras de espacio y sensibilidad, los juicios sintéticos a priori son creencias que pretenden dar explicación a lo real o conceptualización de nuestras intuiciones. ¡Cómo entender la cosa en sí como verdadera! Es ficción, mito científico o gnoseológico que sustenta una teoría, una explicación de lo que hay. Postulado existencial que es juego y no afirmación sería de tal existencia efectiva. Convención que de no ser aceptada o creída desde la intuición vital no puede ser sino creencia no palpada por el observador en cuestión de tal construcción teórica, en tal argumento ilusionante. En definitiva: “Lo que puede ser pensado, debe ser, necesariamente, una ficción” Y además, precisamente, lo pensado es ficción desde la perspectiva epistemológica pero también la ilusión no es otra cosa que la afirmación del deseo proyectado. Sin una tarea mitificadora no es posible la vida y ello implica la relatividad de los conceptos verdadero y falso. El arte, entendido como un primitivo anhelo de ilusión es el origen del conocer, ese mito, ese sagrado filosofar poético, esa necesidad griega de la ficción ha quedado olvidada por nuestra existencia amítica. El ser pleno, no es ya entendido como lo máximamente verdadero, bello y bueno sino voluntad, instinto animal al que pertenecemos por entero y desde su propia contradicción de sus dos grandes instintos apolíneo y dionisiaco, desde el sueño de una razón apasionada por la embriaguez dionisiaca, producimos, creamos, nuestra propia vida, desde esos instintos fisiológicos de la metafísica del artista, de cuya máxima conjugación de la voluntad, del ser contradictorio y pugnante repleto de sentir, afectión y deseo, labra su ficción el poeta trágico. El conocimiento es nuestra invención olvidada. El ingenuo deseo de infundir cierto orden epistemológico, metafísico y moral en la gruesa pulsión del vivir. El mundo, la representación del mundo, es la expresión mediada por esa fantasía. Y esa apariencia no es lo contrario de ningún ser real, sino lo que actúa, lo que mueve el propio mundo que nos afecta y apasiona sin las dolorosas adjetivaciones epistemológico-morales que se creyeron verdades inmutables y eran, son, sólo ficciones reguladoras. En definitiva el arte tiene más valor que la verdad. El arte es la intuición creadora que posibilita la vida.

### ***Lo dionisiaco: la erupción de la voluntad, la niñez eterna***

La lucha de lo apolíneo y lo dionisiaco, que lejos de ser principios estéticos, encierran como el propio Nietzsche dirá *impulsos o fuerzas artísticas que brotan de la naturaleza misma y despliegan con su dinámica, el conflicto o dolor originario que afecta al ser*. El ser de todo lo que es, es voluntad, querencia, el querer, un querer contradictorio, un querer saber y un querer perseverar.

La experiencia del nihilismo provoca esta filosofía en que la vida re-surge, renace para la filosofía y se apodera del hueco mecánico, inmóvil y unitario que, el ser, como expresión hueca, solitaria y fría había ocupado. El ser del que hablaba la filosofía estaba des-animado. Era de macizo mármol conceptual, hueco de esencia de concretización vital, podrido de abstracción. Es por esto, y no por un pre-

tendido interés histórico por lo que Nietzsche mira a la cultura Griega presocrática. Nietzsche no estudia la antigüedad clásica con el espíritu científico de una reconstrucción objetiva sino como síntesis de los tres tipos de historia monumental, anticuaria y reflexiva que él mismo expone en la segunda de sus *Consideraciones Intempestivas*. Si se vuelve, por tanto, al pasado no es para enraizarse en flirteos históricos vacíos sino para re-crearse para el futuro, para abandonar el decadente nihilismo tan expuesto y denunciado por Nietzsche; el desequilibrio forma-contenido. Se trata de hacer filosofía para la vida, en la vida, y para el futuro.

Su re-volver es un re-volverse a la etapa considerada como de expresión máxima de la voluntad helénica y por lo tanto el discurso filológico puede entenderse como pretexto para hacer filosofía, enraizarla en una genealogía filosófica pero para afrontar un futuro y un presente que gotea temor, miedo, tensión y angustia existencial. Se trata de afrontar el gran conflicto tensional, el problema filosófico por antonomasia: el intento de conciliación después del desengaño metódico moderno entre la esencia y el símbolo, el ser y la apariencia, entre la voluntad y la representación schopenhauerianas. El problema es, por tanto, el intento de conciliación entre lo que es y lo que se dice de lo que es.

Desde esta actividad genealógica nietzscheana se apunta hacia la doble fuente de la tragedia ática: Apolo y Dioniso, lo apolíneo y lo dionisiaco, dos principios interfecundadores, interrelacionados que se entrecruzan en una lucha creadora, en una lucha violenta que origina y expresa la esencia existencial del animal humano, su dicotómica naturaleza de la que provienen todas sus actitudes y productos. Son dos esencias que caminaron casi siempre por separado y que conocieron una etapa de conciliación en el momento de la tragedia ática. Aparecen fundidas en el momento de la tragedia ática.

Sin embargo, como ya hemos apuntado, la lectura de esta relación dicotómica es profunda y abundante. Podemos hacer una triple lectura de lo apolíneo y lo dionisiaco; una lectura metafísica, epistemológica y estética.

Entendemos en correlación a lo dionisiaco y lo apolíneo la voluntad y la representación schopenhauerianas y desde el *punto de vista metafísico* lo dionisiaco designa la oscura unidad primordial, el uno primordial como escribe Nietzsche, el oscuro origen unitario de todas las cosas –podríamos decir aquí con Steiner el absoluto del que siente nostalgia el creador–; la voluntad originaria, el impulso, caracterizado como necesidad, que provoca una pérdida de la individualidad en una profunda identificación con la naturaleza, que es expresión de una fuerza primordial sustentadora e instintiva. Desde este mismo plano metafísico encontramos en lo apolíneo la representación schopenhaueriana, la mera apariencia falsa e ilusoria

Desde una perspectiva epistemológica que va pareja al entramado conceptualmente heterogéneo de lo dionisiaco lo entendemos como un estado de intoxicación, de ebriedad, un estado de vislumbraación de la verdad de la existencia, de la profunda, horrible y cruda realidad de la existencia turbulenta, abrasiva y ácida vivencia. Una visión producto de la ebriedad, indirecta, por tanto, que supone, a su vez una aceptación de los placeres de la vida, de los placeres y gozos que no existirían sin los sufrimientos y que tan indesligablemente se encuentran cosidos a ellos. Esta es la voluntad de ilusión necesaria para la existencia; la ilusión dionisiaca, la experiencia más cercana de la voluntad, de la vivencia más animal,

carnal y alejada de una conciencia sólo intelectual. Esta construcción mítica es la olvidada por la civilización decadente de la época crítica posmoderna: Nada puede existir sin mito. Tampoco la ciencia moderna; aquí en la celebración dionisiaca, en su éxtasis, en su ebriedad genial encuentra origen –en este amarrarse al pecho del placer– la ficción en sentido extramoral que, no es otra cosa que la desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte y la metáfora.

El arte es la creación consciente de una ilusión estética; en este sentido el arte descansa sobre el primitivo anhelo de ilusión. Un primitivo anhelo de ilusión que quedó en el olvido de tal forma que la filosofía quedó huérfana de ilusión para rellenarse de explicación, de racionalidad quedando la creencia desbancada al cubo de las supercherías y las religiones estúpidas. Lo fundamental, desde esta perspectiva epistemológicamente revolucionaria es que esta creencia, esta ilusión necesaria para vivir es consciente. De ahí que la más alta indicación de la voluntad como fuerza erupcionadora de lo dionisiaco es la creencia en la ilusión: *Nuestra grandeza reside en la suprema ilusión... no es sólo nuestra cultura la que descansa sobre ilusiones aisladas; también nuestro conocimiento las necesita.* La voluntad, por tanto, es eje primero del conocimiento humano, conocer es trabajar con metáforas, es buscar con metáforas en la naturaleza, la construcción de metáforas es el instinto fundamental del hombre, como ya dijimos, no podemos hacer nada sin nuestros impulsos míticos, el animal fantástico necesita de sus andamios míticos, de sus falsedades conscientes, de esas falsedades que se levantan sobre la verdad intuitiva de una terrorífica existencia primitiva.

En total contraposición, lo apolíneo, frente a la embriaguez creadora de lo dionisiaco, representa un estado semejante al sueño, una figuración onírica en que el conocimiento es sólo de superficies, *gozamos en la comprensión inmediata de la figura, todas las formas nos hablan.* Lo apolíneo epistemológicamente, está asociado al resplandor, a la claridad –Apolo es el Dios del sol y la luz, a la eterna juventud, a la verdad más superior y perfecta, al conocimiento verdadero. Sin embargo, lo apolíneo, por sí solo, epistemológicamente hablando, sólo, y ahí está la gran intuición nietzscheana, es representación, intento de objetivación de la voluntad y por tanto ficción, pura ficción que pasa por verdad objetiva. Desprovista de una referencia a la voluntad, de saberse intento de objetivación de la voluntad, referente de algo vital la verdad apolínea, epistemológicamente hablando es un puro esqueleto de apariencia, una hueca palabra que no denota el fluir del mundo, la experiencia mundana.

Estéticamente hablando lo dionisiaco es lo sublime, lo abrumador, lo sobrecogedor, la experiencia embriagadora de las experiencias que desborda las cotidianas y además la sombría aprehensión racional. Y frente a esto, lo apolíneo es, desde la estética lo bello, la belleza relacionada con la medida, la elegancia en la frontera de lo ininteligible pero en una representación intelectual, en un impulso plástico racionalizado, la belleza formal, la bella apariencia que no se adentra en decir el ser, que se mueve coleante, la locura y la medida del animal humano caminan juntas pues residen en nuestro cuerpo animal.

En definitiva la sugerencia nietzscheana supone un vitalismo que nace de una ilusión consciente. De un guiarse por la victoria sobre el dolor que la serenidad griega consiguió mediante una cultura que supo aferrarse al vivir sabiendo que el vivir implica sufrimiento. Se trata, pues, de afirmarse en la vida de la tierra, en ser fiel a este escenario tratando de dominar el impulso irrefrenable de la volun-

tad, a sabiendas de que es imparable, pero intentando una conjugación entre el querer propio y el querer natural, sabiéndose en una tensión trágica.

El arte dionisiaco, frente al apolíneo que se basa en el sueño, en la figuración onírica, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis. Dos poderes sobre todo son los que al ingenuo hombre natural lo elevan hasta el olvido de sí que es propio de la embriaguez, el instinto primaveral y la bebida narcótica. Sus efectos están simbolizados en la figura de Dioniso. En ambos estados el *principium individuationis* queda roto, lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún, de lo universal-natural. Las fiestas de Dioniso no sólo establecen un pacto entre los hombres, también reconcilian al ser humano con la naturaleza. De manera espontánea ofrece la tierra sus dones, pacíficamente se acercan los animales más salvajes: panteras y tigres arrastran el carro adornado con flores, de Dioniso. Todas las delimitaciones de casta que la necesidad y la arbitrariedad han establecido entre los seres humanos desaparecen: el esclavo es hombre libre, el noble y el de humilde cuna se unen para formar los mismos coros báquicos. En muchedumbres cada vez mayores va rodando de un lugar a otro el evangelio de la “armonía de los mundos”: cantando y bailando manifiéstase el ser humano como miembro de una comunidad superior, más ideal: ha desaprendido a andar y a hablar. Más aún: se siente mágicamente transformado, y en realidad se ha convertido en otra cosa. Al igual que los animales hablan y la tierra da leche y miel, también en él resuena algo sobrenatural. Se siente dios: todo lo que vivía sólo en su imaginación, ahora eso él lo percibe en sí. ¿Qué son ahora para él las imágenes y las estatuas? El ser humano no es ya un artista, se ha convertido en una obra de arte, camina tan extático y erguido como en sueños veía caminar a los dioses. La potencia artística de la naturaleza, no ya la de un ser humano individual, es la que aquí se revela: un barro más noble, un mármol más precioso son aquí amasados y tallados: el ser humano. Este ser humano configurado por el artista Dioniso mantiene con la naturaleza la misma relación que la estatua mantiene con el artista apolíneo.<sup>24</sup>

La embriaguez, sólo la embriaguez, puede ver la realidad de la tierra de otro modo, puede crear ser, originar sentido. ¿Qué sería del mundo sin ebrias mentes que bailan? Sin ebriedad no puede existir creación, se produce un beber narcótico que enajena el espíritu del creador para unificarlo con el natural, se rompe la individualidad y el hombre se abre a su género y la naturaleza, se siente en perfecta sintonía con ella. Se hermana con los hombres y con la tierra. Se revela la potencia de la naturaleza en el propio hombre. El ser humano es aquí el tallado por el espíritu, por el contacto sin velos ni mantas ocultadoras de la auténtica esencia vital que es el propio vivir sin pensar. El ser humano queda moldeado por las propias garras de la vida y ya no sabe ni andar ni hablar, sólo canta y baila, se transforma en animal, pero en el único animal que canta a la luna. Canta a la vida que lo posee. Vive tan viviendo que no sabe qué es el pensar. Es pura vibración eternizante.

Es precisamente, en la combinación de sobriedad y embriaguez en la que se manifiesta el artista dionisiaco dirá Nietzsche. El artista se embriaga porque sobriamente se desprende del dolor para celebrar la vida. Diluir su conciencia en el

---

<sup>24</sup> *La visión dionisiaca del mundo*. En *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza. 2005. P.245-246



espíritu vital que lo reconcilia con el mundo del vivir supone una sobriedad previa, una conciencia que permite ese volcarse al beber la vida por entero.

La embriaguez quedó convertida con los griegos en un salto de los lazos sociales, en una festividad de redención del mundo, en un día de transfiguración. Todos los instintos sublimes de su ser se revelaron en esta idealización de la orgía. Esta noción de transfiguración recuerda una visión temporal eónica, en la que existe una suerte de prototipo al que se vuelve mediante el rito en que el fluir cotidiano desaparece para tocar la eternidad. Se viaja a la eternidad mediante el rito. Un rito que se repite cíclicamente –eterno retorno–.

Con la irrupción dionisiaca creció vigorosamente el espíritu artístico griego –que a su vez mantiene un importante poso cultural evidentemente–. Por una parte Apolo, el siamés dionisiaco, afirmaba una visión plena, inmóvil, luminosa de la belleza –que Nietzsche relaciona con Fidias, con el esplendor del escultor –símbolo del artista apolíneo–. Y por otra parte Dioniso *interpretaba en la tragedia los enigmas y los horrores del mundo y expresaba en la música trágica el pensamiento más íntimo de la naturaleza, el hecho de que la «voluntad» hila en y por encima de todas las apariencias.*

¿Y qué es la música sino el decir universal? La música es el no lenguaje que perfectamente pueden vivir hombres de diferentes tradiciones, y es por tanto el que más de cerca mira la voluntad. Sólo de esta aceptación de la limitación del concepto pudo surgir la tragedia, el pensamiento trágico, la sabiduría poética. En la melodía se revela la inmediatez de la voluntad frente a la arquitectura de sonidos apolínea.

En las fiestas dionisiacas, en las transfiguraciones rituales se produce un gemido nostálgico de una voluntad indestructible, de un vivir pleno, firme. Se llora y se ríe indistintamente porque es esa una plena manifestación embriagadora del vivir, una huida que afirma la vida negándola; es decir un anhelo que no separa sino que se enraíza en la tierra y la hermandad de los congéneres que se siente un solo organismo bailando, bebiendo y viviendo un instante eterno, inmortal. Un sentir profundo de esa doble esencialidad del ser, recuerdo a Baudelaire: “Siendo muy niño, abrigué en el corazón dos sentimientos contradictorios: el horror por la vida y el éxtasis ante la vida<sup>25</sup>” Es esa la voluntad de inocencia del hombre trágico, es un niño eterno que ha asumido la seriedad del juego de la vida en la contradicción de la querencia vital. La voluntad de ilusión, de ficción, de fingir infantil revela una renuncia a vivir fuera de la verdad creada por los propios juguetes infantiles, por las fantasías, tan necesarias para un habitar poético y pleno que crea ser, para el que la realidad, como para el niño es ese propio juego serio de la vida inyectado de un doble sentir de temor y éxtasis. Es esta la religiosidad esencial del pensamiento trágico, una búsqueda de ligazón (*religare*) con la vida y en la vida como instinto, un querer infantil, de esa infantil obsesión por querer sin hablar, por abrazar el mundo y abrazarse con fuerza a sus entrañas cálidas:

Los dioses griegos, con la perfección con que se nos aparecen ya en Homero, no pueden ser concebidos, ciertamente, como frutos de la indigencia y de la necesidad: tales seres nos los ideó ciertamente el ánimo estremecido por la angustia: no para apartarse de la vida proyectó una fantasía genial sus imágenes en el azul. En éstas habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética, o de la espi-

---

25 *Mi corazón al desnudo y otros papeles íntimos*. Visor. Madrid.1995. P.72

ritualidad. Todas estas figuras respiran el triunfo de la existencia, un exuberante sentimiento de vida acompaña su culto. No hacen exigencias: en ellas está divinizado lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo. Comparada con la seriedad, santidad y rigor de otras religiones, corre la griega peligro de ser infravalorada como si se tratase de un jugueteo fantasmagórico, – si no traemos a la memoria un rasgo, a menudo olvidado, de profundísima sabiduría, mediante el cual aquellos dioses epicúreos aparecen de súbito como creación del incomparable pueblo de artistas y casi como creación suma. La filosofía del pueblo es la que el encadenado dios de los bosques desvela a los mortales: «Lo mejor de todo es no existir, lo mejor en segundo lugar, morir pronto.» Esta misma filosofía es la que forma el trasfondo de aquel mundo de dioses. *El griego conoció los horrores y espantos de la existencia, mas, para poder vivir*<sup>26</sup>

Es esta religiosidad un enmascaramiento ritual que propicia el poder vivir apretándose contra la vida como un perro herido se aprieta a su madre. El artístico, es pues un elemento que media con el horror y el sufrimiento, que celebra el placer y el sufrimiento como máximas manifestaciones de amor profundo a la vida, que es origen por tanto del arte a través del cuerpo entusiasmado de la máxima expresión de la humana animalidad, el hombre como creador.

Esa necesidad fue la que hizo que el genio artístico de este pueblo crease esos dioses. Por ello, una teodicea no fue nunca un problema helénico: se guardaban de imputar a los dioses la existencia del mundo y, por tanto, la responsabilidad por el modo de ser de éste. También los dioses están sometidos a la necesidad: es ésta una confesión hecha por la más rara de las sabidurías. Ver la propia existencia, tal como ésta es ahora, en un espejo transfigurador, y protegerse con ese espejo contra la Medusa – ésa fue la estrategia genial de la «voluntad» helénica para poder vivir en absoluto. ¡Pues de qué otro modo habría podido soportar la existencia este pueblo infinitamente sensible, tan brillantemente capacitado para el sufrimiento, si en sus dioses aquélla no se le hubiera mostrado circundada de una aureola superior! El mismo instinto que da vida al arte, como un complemento y una consumación de la existencia destinados a inducir a seguir viviendo, fue el que hizo surgir también el mundo olímpico, mundo de belleza, de sosiego, de goce.

La vida es por tanto, lo apetecible de suyo, esta vida. El dolor es fundamentalmente el que tiene que ver con el de la muerte; el saberse mortales. Por eso no quieren separarse de la existencia y se afirma en un canto de querencia, de ansia eterna. La afirmación griega de la vida, es consciente, es decir no es un decir sí sin pensamiento, es un pensar que –una vez herido por la quemazón del tiempo– se repliega al vivir sin la punzante visión existencial del vivir para pensar. El griego piensa para vivir, y una vez ha pensado, vive diciendo sutilmente, para que no duela, la verdad existencial, diciendo lo trágico riendo y llorando, pero siempre desde la máscara que cubre el reflejo directo de la verdad doliente. Es por esto que se contraponen por la influencia dionisiaca dos formas de verdad que chocan, la instintiva, la de la vivencia y la que aparece bellamente explicada:

“...la lucha entre verdad y belleza nunca fue mayor que cuando aconteció la invasión del culto dionisiaco: en él la naturaleza se desvelaba y hablaba de su secreto

---

26 *La visión dionisiaca del mundo*. En *El nacimiento de la tragedia*. Madrid. Alianza. 2005. P.251-252

con una claridad espantosa, con un tono frente al cual la seductora apariencia casi perdía su poder”.<sup>27</sup>

Por tanto el artista griego dice des-velando la verdad; *el arte propiamente dicho es la capacidad de crear imágenes, independientemente de que sea un pre-crear o un post-crear. En esta propiedad – una propiedad general humana – se basa el significado cultural del arte.* De ahí la diferencia que establece Nietzsche entre la epopeya y la lírica, entre el decir a través de imágenes lo que hicieron los demás y el decirse –enmascarado– del poeta que se adentra en su propia gruta vivencial.

La medida apolínea estaba relacionada con la representación, es decir con un optimismo epistemológico, una aceptación de que algo es cognoscible por el mero hecho de poder representarse, simbolizarse, decirse, la medida del escultor de símbolos vino a completarse genialmente con la irrupción apolínea de la desmedida dionisiaca, de la otra verdad intuitiva, inalcanzable a la doma conceptual revelada en el placer y el dolor de la vida, un acercarse a escuchar el palpito de la propia voluntad de la naturaleza, de hacer música.

Un arte que en una embriaguez melódica popular, en un canto del pueblo hablaba de la verdad de la vida *ahuyentó a las musas de las artes de la apariencia.* Nació el pensamiento trágico de esta fusión apolíneo-dionisiaca, de esta copulación profunda, certera e intensa.

Lo dionisiaco penetra por todas las ventanas de la vida. Entre el orden vulgar aparente y el orden que podemos llamar superior, el de la realidad dionisiaca, encontramos un olvido, un estado letárgico, embriagador que nos aleja de la realidad cotidiana, este elemento tóxico no es otro que la obra de arte trágica, que supone una huída desde la náusea, la certeza del absurdo del mundo a la voluntad primaveral:

Sobre todo se trataba de transformar aquellos pensamientos de náusea sobre lo espantoso y lo absurdo de la: existencia en representaciones con las que se pueda vivir: esas representaciones son lo *sublime*, sometimiento artístico de lo espantoso, y lo *ridículo*, descarga artística de la náusea de lo absurdo. Estos dos elementos, entreverados uno con otro, se unen para formar una obra de arte que recuerda la embriaguez, que juega con la embriaguez.

Los sufrimientos de la vivencia, para posibilitar la vida, necesitan de una voluntad de representación –que es origen común de la voluntad de ilusión como condición de la existencia– Lo sublime y lo ridículo encarnan un acercamiento mediato, reflexivo y alegórico al absurdo, de tal forma que ya no alejan de la vida, la acercan crítica o mediatamente, la representan en su propia contradicción:

Lo sublime y lo ridículo están un paso más allá del mundo de la bella apariencia, pues en ambos conceptos se siente una contradicción. Por otra parte, no coinciden en modo alguno con la verdad: son un velamiento de la verdad velamiento que es, desde luego, más transparente que la belleza *pero que no deja de ser un velamiento.* Tenemos, pues, en ellos un mundo intermedio entre la belleza y la verdad: *en ese mundo es posible una unificación* de Dioniso y Apolo.<sup>28</sup>

Este mundo unificado de lo apolíneo y lo dionisiaco es un velamiento pero ya consciente – es decir representa conscientemente la tensión existencial– Hay una reconciliación con el enigma, una identificación con la vida, una celebración del

---

27 *Ibid.* P.255

28 *Ibid.* P.260.

instinto, del sentir preintelectual, un declarar lúcido de la verdad mintiendo, sabiendo que se miente y mintiendo literariamente. La vida es ya literatura. La vida se habla teatralizándola afirmándose en una animalidad querida, no impuesta.

Piedad, máscara extrañísima del instinto vital! ¡Entrega a un *mundo onírico* perfecto, al que se le confiere la suprema *sabiduría* moral! ¡Huida de la verdad, para poder adorarla desde la lejanía, envuelto en nubes! ¡Reconciliación con la realidad, *porque* es enigmática! ¡Aversión al desciframiento de los enigmas, porque nosotros no somos dioses! ¡Placentero arrojarse al polvo, sosiego feliz de la infelicidad! ¡Suprema autoalienación del ser humano en su suprema expresión! ¡Glorificación y transfiguración de los medios de horror y de los espantos de la existencia, considerados como remedios de la existencia! ¡Vida llena de alegría en el desprecio de la vida!

*¡Triunfo de la vida en su negación!*

Ahora la verdad es símbolo, las estatuas apolíneas caminan por el escenario teatral y los cuadros viven en el mundo de la representación consciente. Se ha ritualizado el canto y el baile de esas primeras vibraciones instintivas y el temor ha quedado disipado al rito, se ha negado el vivir feroz representando el vivir feroz para no sufrir ferozmente; el espectador sabe pues, que espera una sugerencia, una magia escondida tras la representación, tras el símbolo que se le sugiere gustosamente:

Al espectador se le hace, pues, la exigencia dionisiaca consistente en que a él todo se le presenta mágicamente transformado, en que él ve siempre algo más que el símbolo, en que todo el mundo visible de la escena y de la orquesta es *el reino de los milagros*. ¿Pero dónde está el poder que traslada al espectador a ese estado de ánimo creyente en milagros, mediante el cual ve transformadas mágicamente todas las cosas? ¿Quién vence al poder de la apariencia, y de la potencia, reduciéndola a símbolo? *Es la música.*<sup>29</sup>

Es la música, el gruñir directo de la voluntad el que fluye, explota y hunde en el misterio al espectador. La comunicación imprecisa conceptualmente pero certera intuitivamente es producto de la música que acompaña la escena y aporta la intensidad querencial que esconde la apariencia. La música es la expresión máxima de la voluntad. De ahí que el poeta no sea nada sin ritmo. El poeta habla musicalmente, dice sus poemas musicalmente, intensamente dice y vive, de ahí que de sus vibrar emocionado nazca la comunicación más potente. El sonido parece ya sólo grito, sólo sollozo, esta es la aportación más profunda que pudo hacerse en mucho tiempo de historia de la filosofía, la que con mayor celebración reciben los poeta que fueron expulsados de la República: hay vida detrás de la palabra; una vida de misterio en la que navegamos. Nuestro barco es, lo queramos o no, una metáfora con grandes velas de letras y sonidos que manejamos en un canto diluido en el aire de la voluntad. Nuestra vida ya no es nuestra vida, es *la* vida. En última instancia no somos enteramente nuestros, vivimos aupados al misterio por el que fluimos y el arte es nuestro medio de locomoción por la vía misteriosa del mundo.

La ilusión es nuestra condición del existir. La liberación del fingidor consiste en saberse portador de una careta, de un fingimiento, de un cuento verosímil que

---

29 *Ibid* P.263-265

afla las garras de su poética animalidad, y por ende, crea tomando conciencia del creer que asiste a su creación. Su hambre da lugar a rugientes *creancias* que son liberación de todas las tiranías, incluyendo la de la verdad, la del concepto y la de la moralidad subyugante.

Pablo Javier Pérez López  
Universidad de Valladolid  
Departamento de Filosofía.  
Facultad de Filosofía y Letras  
Paseo del Prado de la Magdalena  
47011 Valladolid (España)  
[piperez@fvl.uva.es](mailto:piperez@fvl.uva.es)  
[pabloj250@hotmail.com](mailto:pabloj250@hotmail.com)

## BURIDÁN, EL *IMPETUS* Y LA PRIMERA UNIFICACIÓN DE LA FÍSICA TERRESTRE Y CELESTE\*

Leopoldo Prieto López. Ateneo Regina Apostolorum (Roma)

**Resumen:** El papel desempeñado por el concepto de *impetus* en la evolución de las ideas físicas reviste una indudable relevancia. Por un lado, a mitad de camino entre la noción aristotélica y newtoniana de movimiento, dicho concepto permite mantener la unidad de la historia de la ciencia y, por tanto, comprender los aspectos esenciales de la larga evolución de la misma hasta la magna síntesis realizada por Newton en el siglo XVIII. Por otro lado, a la luz de este concepto se comprende mejor que la revolución científica del siglo XVII tuvo eficaces antecedentes en la física de la baja Edad Media.

**Abstract:** The role placed by the concept of *impetus* in the evolution of physical ideas is of great relevance. On the one hand, standing on the middle ground between the Aristotelian and Newtonian notions of movement, said concept allows us to maintain the unity of the History of Science and hence, to comprehend the essential aspects of that history up until the great synthesis realized by Newton in the XVIII<sup>th</sup> Century. On the other hand, this concept sheds light on the fact that the Scientific Revolution of the XVII<sup>th</sup> Century had effective antecedents in the Physics of the Low Middle Ages.

### 1. Prenotandos

Es bien conocido que la filosofía de la naturaleza estudia el *ente móvil*. De ella nació, en el contexto de la *revolución científica*, la física clásica como ciencia experimental dedicada al estudio del movimiento matemáticamente formalizado. Se puede decir, por tanto, que, dependiendo de las diversas nociones empleadas en la explicación de la naturaleza del movimiento (así como de las conceptualizaciones del espacio, *en* el que aquél tiene lugar), se obtienen diferentes esquemas teóricos en la elaboración de una teoría física. De hecho, las grandes etapas de la historia de la física van unidas a los diversos modos de entender la naturaleza del movimiento (ya sea como movimiento *natural*, como cualidad o *fuerza impresa* o como un *estado inercial* de movimiento) y del espacio (ya sea como *lugar natural* o como *espacio vacío*). De esta manera, la historia del pensamiento físico, desde Aristóteles a Newton, se nos presenta en líneas generales en tres grandes etapas. La primera etapa es la *física aristotélica*, una física carente de formalización matemática, caracterizada por el empleo de tres principios fundamentales: el *lugar natural*, el *movimiento natural* (entendido como el proceso encaminado al reposo) y el *rechazo del vacío*. La segunda etapa está constituida por la *física del impetus*, una física que, a pesar de ser de origen griego, fue elaborada sobre todo

---

\* Publicado en la revista italiana “21<sup>mo</sup> Secolo: scienza e tecnologia” 2 (2008)

en el siglo XIV en la escuela de París por Juan Buridán, del que nos ocupamos en este estudio. Este segundo tipo de física investiga la *causa* del movimiento por medio del concepto de *fuerza impresa*, al que se da principalmente el nombre de *impetus*. Finalmente, la tercera etapa es la *física matematizada*, fundada en el método de la nueva ciencia experimental, ideado por Galileo, Descartes y Newton. Se trata de una física basada fundamentalmente sobre los conceptos de *movimiento inercial*, *espacio infinito* y *vacío* (a excepción, en este último aspecto, de Descartes y de los sostenedores del *plenum*).

Las características de estas tres etapas muestran la estrecha conexión que existe entre movimiento y espacio. En los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786) Kant describe la *materia* como “aquello que se mueve en el espacio”<sup>1</sup>. El concepto de movimiento local implica, por tanto, el de espacio. Pero es claro que tanto el móvil como el espacio en el que éste realiza su trayectoria deben tener la misma entidad ontológica. Más claramente: el móvil real y concreto de naturaleza física, se mueve en un espacio igualmente real y concreto, o sea físico. Del mismo modo se corresponden el móvil matemático (foronómico), que es ideal (dado que es abstracto), y el espacio de la geometría, igualmente ideal y abstracto. Esta indicación no es en modo alguno banal. En la historia del pensamiento científico no faltan ejemplos de confusión de los planos real e ideal en el análisis del movimiento. Un movimiento real no puede tener lugar en un espacio abstracto-matemático; y un movimiento idealizado (como es el estado inercial de movimiento) no se da en un espacio concreto sino por *aproximación*. Por eso, en un espacio abstracto (como es el caso del espacio euclideo de la física galileana) no puede realizarse más que un movimiento abstracto. En tal tipo de espacio no puede realizarse el movimiento necesariamente *imperfecto* (desde un punto de vista matemático) de los cuerpos físicos. Quizás por esto la mayor parte de los experimentos físicos de Galileo son en realidad *experimentos del pensamiento*, es decir, *experimentos matemáticos*, si se puede hablar en estos términos<sup>2</sup>. Es bien conocido el hecho de que Galileo en sus análisis sobre el movimiento adopta a menudo un punto de vista que lo coloca más allá de la realidad física. Este punto de vista no es otro que el *integral matematicismo* de la concepción galileana de la naturaleza. Un plano *de tal modo liso* que debe ser pensado como si fuera incorpóreo; un móvil *pulidísimo*, hecho de una *perfecta* figura esférica; en fin, la suposición de que en la *realización* de esta *experiencia ninguna resistencia* obstaculizará el rodamiento de esta esfera *pulidísima*<sup>3</sup>; es claro que ninguna de estas cosas se encuentra en la realidad física. Galileo, por tanto, *interpreta* los fenómenos del movimiento según reglas ideales, lo que es perfectamente legítimo y necesario. Pero hay que estar atentos: una cosa es la idealización matemática del movimiento y otra distinta es el movimiento real que describen los cuerpos que se observan en la naturaleza. En otras palabras, en el análisis galileano del movi-

<sup>1</sup> I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Ak IV, 480: “Materie ist das Bewegliche im Raume”.

<sup>2</sup> Cf. E. MEYERSON, *Identité et réalité*, Puf, Paris 1956, 157.

<sup>3</sup> Cf. G. GALILEI, *De motu*, en “Le opere di Galileo Galilei”, vol. I, Barbèra, Firenze 1968, 298: “Haec demonstratio intelligenda est *nulla* existente accidentali *resistentia* [...]: supponendum est, *pianura* esse quoddammodo *incorporeum* [...], mobile esse *expolitissimum*, figura *perfecta* sphaerica”. Las cursivas son mías.

miento, la matemática tiende a ocupar el lugar de la física. Para Galileo sólo la razón y sus conceptos *ficticios* permiten comprender y explicar la naturaleza, plantearle preguntas y valorar sus respuestas. Frente al *empirismo* de los peripatéticos, Galileo reivindica el superior derecho de la razón *matemática* de los platónicos.

Entre la *vía aristotélica*, de naturaleza física, de un *lugar natural* y de un *movimiento concreto* y la *vía moderna*, de impronta matemática, que postula un *espacio abstracto* en el que sólo es pensable el *movimiento inercial perfecto*, se coloca transitoriamente en la historia de la física la doctrina del *impetus*, a la que dedicamos este artículo. En realidad, esta doctrina nació como un intento de corrección de la singular explicación aristotélica del movimiento de un proyectil, como veremos a continuación. La innegable presencia de esta doctrina en las obras juveniles de Galileo (debida, sobre todo, al influjo de Giambattista Benedetti, un decidido partidario de la *física parisina*, es decir, la física del *impetus*, y un pertinaz crítico de Aristóteles), nos asegura que la física del *impetus* es un acercamiento todavía físico a la naturaleza del movimiento, pero que, aunque lógicamente muy diverso, apunta ya hacia el concepto de inercia.

\* \* \*

Como más adelante se dirá algo sobre la física de Aristóteles, debemos detenemos aquí brevemente sobre la física de la inercia (como tercera etapa de la historia de la física). El *principio de inercia* es el elemento fundamental de la física clásica. Este principio, desconocido para los antiguos, es la clave implícita en la física galileana y constituye el fundamento explícito de la física de Descartes<sup>4</sup>. Ahora bien, el principio de inercia no habría sido posible de no haberse introducido profundos cambios intelectuales, sin los cuales éste resulta inconcebible. Los presupuestos intelectuales que hicieron posible el surgimiento del concepto de inercia (y, por tanto, de la ciencia moderna) son, como ha dicho acertadamente A. Koyré, fundamentalmente dos: la *geometrización del espacio*, es decir, la idealización o abstracción matemática proyectada sobre el espacio, cuya forma más característica se realiza en la concepción newtoniana del espacio como un infinito vacío; y la *destrucción del cosmos*, esto es, el abandono de la concepción del mundo como un conjunto articulado y limitado de espacios concretos y de lugares naturales, en los cuales tiene lugar el movimiento natural de los cuerpos, tras el cual estos se abandonan al natural reposo. Sólo después de tan profundos cambios intelectuales, el concepto de inercia (un concepto irremediamente paradójico, como ha subrayado agudamente E. Meyerson) pudo constituirse como el verdadero hilo conductor de la revolución científica<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Cf. R. DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, II, 37 (“La première loi de la nature: que chaque chose demeure en l’état qu’elle est, pendant que rien ne le change”) y 39 (“La seconde loi de la nature: que tout corps qui se meut, tend à continuer son mouvement en ligne droite”).

<sup>5</sup> Cf. E. MEYERSON, *Identité et réalité*, o.c., 148. El autor llama acertadamente la atención sobre el carácter paradójico e ideal de este principio. Su carácter paradójico se percibe claramente en la expresión *estado de movimiento*, porque el *estado* se dice del reposo, no del



En realidad, el concepto de movimiento inercial exige una potente capacidad teórica, dispuesta a desafiar los datos de la observación experimental. En él se hace presente uno de los aspectos fundamentales del método de la ciencia experimental, como es la construcción de un *modelo ideal*, al cual se *aproximan más o menos* los fenómenos de la naturaleza. Einstein ha llamado la atención sobre la atrevida idealización que se esconde tras la formulación neutra del concepto de inercia. Lo explica del siguiente modo. “Supongamos que un hombre que conduce un carro en una calle horizontal deje de repente de empujarlo. Sabemos que el carro recorrerá cierto trayecto antes de pararse. Nos preguntamos: ¿será posible aumentar este trayecto, y cómo? La experiencia diaria nos enseña que ello es posible y nos indica varias maneras de realizarlo: por ejemplo, engrasando el eje de las ruedas y haciendo más liso el camino. El carro irá más lejos cuanto más fácilmente giren las ruedas y cuanto más pulido sea el camino. Pero, ¿qué significa engrasar o lubricar los ejes de las ruedas y alisar el camino? Esto: significa que se han disminuido las influencias externas. Se han aminorado los efectos de lo que se llama roce o fricción, tanto en las ruedas como en el camino. En realidad, esto constituye ya una interpretación teórica, hasta cierto punto arbitrario, de lo observado. Un paso adelante más y habremos dado con la clave verdadera del problema. Para ello *imaginemos* un camino *perfectamente* alisado y ruedas *sin roce alguno*. En tal caso no habría causa que se opusiera al movimiento y el carro se movería perpetuamente. A esta conclusión se ha llegado imaginando un *experimento ideal* que jamás podrá verificarse ya que es imposible eliminar toda influencia externa. El experimento ideal dio la clave que constituyó la verdadera fundamentación de la mecánica del movimiento [...] La ley de la *inercia* no puede ser derivada directamente de la experiencia, sino que procede del pensamiento especulativo, compatible con la observación. La *experiencia idealizada* nunca puede ser realizada efectivamente, aunque sea imprescindible para la comprensión profunda de los experimentos reales”<sup>6</sup>.

\* \* \*

Se debe hacer, en honor a la verdad, un breve comentario a la obra de Pierre Duhem (1861-1916), que fue el primero en poner de manifiesto en su obra fundamental *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (1913-1959) la importancia de la dinámica del siglo XIV, y en particular la teoría del *impetus*, y el influjo ejercido por esta doctrina en los orígenes de la revolución científica. Ciertamente hay que guardarse del exagerar la importancia de los precursores medievales de la ciencia moderna y no infravalorar la grandeza de las figuras del siglo XVII. Aun así, la obra de Duhem en la historia de la física ha constituido un importante factor en el notable cambio de actitud de los historiadores de la ciencia en su visión del medioevo. Gracias a ella, hoy se acepta que “el mundo moderno es en cierto sentido una continuación del medie-

---

movimiento. Así, el *estado de movimiento* viene a significar así *el reposo o la quietud del movimiento*. Según el principio de la inercia, el movimiento es un *estado* que perdura indefinidamente mientras no es modificado por una causa externa.

<sup>6</sup> A. EINSTEIN - L. INFELD, *La evolución de la física*, Salvat Editores, Barcelona 1986, 4-5. Las cursivas son mías.

val” y que, por lo que se refiere a la historia de la ciencia, “desde el siglo XI y XII en adelante, ha habido un continuo desarrollo del pensamiento occidental”<sup>7</sup>. De la misma opinión es también A.C. Crombie, según el cual en el siglo XIV se dieron los primeros pasos para establecer una matemática del movimiento, que, junto a las ideas del infinito y del vacío del espacio, minaban la concepción aristotélica del cosmos y favorecían la idea del movimiento relativo<sup>8</sup>.

\* \* \*

Antes de concluir este proemio es conveniente dar alguna información sobre los datos biográficos más relevantes de Juan Buridán (1300-1358). Nacido en el Artois (Francia), la primera fecha cierta de su vida (1328) se refiere a un documento de la Universidad de París en el que aparece su firma en calidad de rector. Fue maestro en artes de esta facultad, sin pasar nunca a la facultad de teología.

La carrera académica de Buridán fue inusual en dos sentidos. En primer lugar, a lo largo de su prolongada vida académica fue sólo un “maestro en artes”, sin conseguir grado alguno en teología. No hizo, por tanto, ningún comentario al *Libro de las Sentencias* de Pedro Lombardo y sus escritos siguieron como hilo conductor el itinerario académico establecido por la facultad de artes de París. En segundo lugar, permaneció siempre como clérigo secular y no entró a formar parte de orden religiosa alguna. Como dicen los documentos de la época, fue “un clérigo de la diócesis de Arrás, maestro en artes” (*clericus Atrebatensis diocesis, magister in artibus*). Esto lo libró de las disputas doctrinales que a menudo se libraban entre los miembros de las órdenes religiosas, pero confirió a su obra un cierto aire de eclecticismo.

En Juan Buridán, atento lector de Aristóteles y conocedor de los sutiles análisis lógico-lingüísticos de Ockham, predomina el interés por la lógica y la ciencia. Entre sus obras destacan algunas de contenido lógico (*Sophismata, Summulae logicales*) y numerosos comentarios a las obras de Aristóteles (*Quaestiones in tres libros De Anima, Quaestiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum, Quaestiones in libros Metaphysicorum, Quaestiones in libros Physicorum, Expositio et quaestiones in Aristotelis De coelo*). En las cuestiones de naturaleza científica es de mencionar el hecho de que Buridán intentó incluir todos los movimientos, ya fueran celestes o terrestres, en un único sistema mecánico dominado por unas mismas leyes. El concepto fundamental de este sistema unitario fue, como vamos a ver, el *impetus*. Además, refiriéndose a la noción de *omnipotencia divina*, tomada en préstamo de la teología, Buridán admitía la hipótesis de un espacio vacío más allá de la esfera de las estrellas fijas, poniéndose así en abierto contraste con la doctrina de Aristóteles, según el cual más allá de dicha esfera (fuera, por tanto, del cielo, que se encuentra contenido dentro de la esfera de las estrellas fijas) no se puede dar el lugar, ni el vacío ni el tiempo.

Buridán es el autor que presenta del modo más acabado la teoría del *impetus* (o *fuerza impresa* en un móvil). Parece que fue también el inventor de este término.

<sup>7</sup> H. BUTTERFIELD, *Le origini della scienza moderna*, Il Mulino, Bologna 1988, 23.

<sup>8</sup> Cf. A.C. CROMBIE, *Historia de la ciencia*, vol. 2, Alianza, Madrid 2006, 102.

El *impetus* es una fuerza motriz transmitida por un motor a un cuerpo, que al recibirla se pone en movimiento. La medida del *impetus* está determinada por la *cantidad de materia* y la *velocidad*. Como puede observarse, se trata de las mismas magnitudes, aunque todavía tratadas cualitativamente, que más tarde servirán para definir numéricamente la *cantidad de movimiento* (o *momento* del movimiento) en la física newtoniana, como son el producto de la *masa* y la *velocidad*, siendo a su vez la masa el producto del *volumen* y la *densidad*. La doctrina buridaniana del *impetus* era, en realidad, un modo de racionalizar la dinámica aristotélica, en cuanto que incorporaba al móvil la fuerza motriz que Aristóteles consideraba exterior al mismo<sup>9</sup>.

## 2. La reintroducción del vacío a partir de las condenas parisinas de 1277

Hemos dicho que los conceptos de movimiento y de espacio son solidarios entre sí. Así es en Aristóteles, en cuyo pensamiento el *movimiento natural* se define siempre en relación con el *lugar natural*. Así es también en el caso del *movimiento inercial*, que sólo es concebible en el ámbito de un *espacio vacío e infinito*. Descartes demuestra claramente esta relación en sus dos primeras leyes particulares del movimiento: la ley de la inercia y la ley de la linealidad del movimiento exigen lógicamente un espacio infinito. Descartes, sin embargo, se muestra reacio frente a esa conclusión, por temor a las consecuencias teológicas que de ella podían derivarse en su perjuicio. De ahí que afirme que “el mundo es *indefinidamente* extenso”<sup>10</sup>.

Aristóteles no admitía el vacío. La hipótesis del vacío, es decir, de una suerte de ser del no-ser, como lo habían descrito los eléatas, constituía el fundamento del atomismo. Sabemos bien que Aristóteles estaba decidido a disminuir el valor de este sistema, que parece haber despreciado por su carácter materialista. Bajo el influjo de la gran autoridad del Estagirita, el vacío fue unánimemente considerado como una entidad ficticia hasta el siglo XIII. Pero en 1277 el obispo de París, Étienne Tempier, condenó entre otras algunas tesis que contribuyeron a la reintroducción en la filosofía de los siglos XIII y XIV de las nociones de *vacío* y de *infinito*. Por esta razón, P. Duhem afirmó que si se hubiera de asignar una fecha precisa al nacimiento de la ciencia moderna, se debería elegir el año 1277, momento en el que el arzobispo de París condenó solemnemente tesis como las siguientes: “La Causa primera no puede crear varios mundos” (34 [27]); “Dios no puede mover el cielo con un movimiento de traslación; la razón de ello es que el cielo dejaría un vacío” (49 [66])<sup>11</sup>. La primera de estas condenas hacía inútil todo lo que el peripatetismo había enseñado sobre la imposibilidad de las dimensiones infinitas, tanto en acto como en potencia, y obligaba a los autores medievales a

<sup>9</sup> Cf. E. GRANT, *Gli orighini medievali della scienza moderna*, Einaudi, Torino 2001, 145.

<sup>10</sup> R. DESCARTES, *Les principes de la philosophie*, II, 21. Cf. *Carta de Chanut a Descartes*, 11 mayo 1647 (AT, X, 620) e *Carta de Descartes a Chanut*, 6 junio 1647 (AT, V, 50-56).

<sup>11</sup> Cf. P. DUHEM, *Études sur Leonard da Vinci*, vol. 2, Hermann, Paris 1913, 411 ss. En los números de las tesis condenadas, el primero indica el lugar que ocupa la proposición respectiva en el decreto de Etienne Tempier; el segundo, puesto entre corchetes, indica el orden de dicha proposición en la clasificación de R.P. Mandonnet.

revisar la *teoría del infinito*. La segunda condena revolucionaba la doctrina aristotélica del lugar y del movimiento local, abriendo las puertas a la *doctrina del vacío*. Como se puede apreciar, se trataba de dos elementos de gran importancia para el nacimiento de la ciencia moderna en el siglo XVII. De hecho el nacimiento de la ciencia moderna, con las aportaciones fundamentales de Galileo, Descartes y Newton, se apoya esencialmente sobre las nociones de espacio infinito (como *spatium extramundanum et vacuum*, aunque en Descartes es algo diverso) y de movimiento inercial. Las condenas de Tempier obligaron a los maestros parisenses en artes a fundar sobre nuevas bases la filosofía del lugar y del movimiento local. Además, posibilitaban un nuevo acercamiento a un concepto de movimiento, más en consonancia con las ideas antiaristotélicas entonces en boga, que conducirá posteriormente al concepto de *impetus* como *calidad impresa* en el móvil que perdura en su movimiento de traslación.

Gilson ha hecho valiosas observaciones a este respecto. En su opinión, las razones en general de la intervención del obispo de París, estando fundadas en motivos de naturaleza teológica, no pretendían ocuparse de argumentos de ciencia. El fin de estas condenas era salvaguardar la doctrina teológica y de fe sobre la *omnipotencia divina* contra el *necesitarismo griego y árabe*. Pero su efecto fue obligar a los teólogos y filósofos a estimar como posibles, en virtud de la *omnipotencia divina del Dios cristiano*, posiciones científicas y filosóficas tradicionalmente juzgadas absurdas de acuerdo a la naturaleza misma de las cosas, particularmente la existencia de magnitudes infinitas (actuales o potenciales) y la posibilidad de un movimiento de traslación *sin lugar* (o en el espacio vacío). El problema que se insinuaba tras las famosas condenas de 1277, como se puede ver, era la correcta *relación entre fe y razón* (o entre teología y filosofía), mucho más que la relación entre razón y ciencia. Apelando a la *omnipotencia divina*, los ánimos se sentían liberados del marco de necesidad y de finitud dentro del cual el pensamiento griego (y, en particular, el aristotélico) había considerado las cuestiones cosmológicas. Así, en virtud de este principio teológico, se formularon muchas hipótesis que contrastaban con la doctrina cosmológica tradicional, algunas de las cuales fueron posteriormente retomadas en el momento mismo del nacimiento de la ciencia moderna. Por tanto, si con Gilson se debe considerar exagerada la tesis (sostenida por Duhem) del nacimiento de la ciencia moderna en 1277, hay que salvar dos aspectos verdaderos contenidos en ella: 1) que la *teología cristiana* facilitó la apertura de nuevas perspectivas para la ciencia; 2) y que si en 1277 no nació la ciencia moderna, al menos es la fecha en que se hizo posible en el ámbito cristiano el nacimiento de algunas nuevas cosmologías, más cercanas a la moderna<sup>12</sup>.

Una vez admitida la realidad del espacio vacío más allá de la esfera de las estrellas fijas (lo que, bajo la presión de la intervención de Tempier, llegó a convertirse en una *moda* en los escolásticos de entonces), se planteó una nueva pregunta en relación con el tratamiento aristotélico sobre el vacío: si existe un espacio vacío y en él un grave fuera abandonado a sí mismo, ¿caería instantáneamente (es decir, con una velocidad infinita) al lugar más bajo de él, como creía Aristóteles, o bien caería con una velocidad finita? Ante tal pregunta no se alcanzó una

<sup>12</sup> Cf. E. GILSON, *La filosofía nel Medioevo*, La nuova Italia, Firenze 1994, 555-556.

respuesta concorde, semejante a la obtenida en la cuestión del vacío. Independientemente de la respuesta dada, es del mayor interés para nosotros comprender la lógica subyacente que une el tratamiento del espacio vacío a un particular tipo de movimiento. Todo cuerpo se desplaza en un lugar según un particular tipo de movimiento. Ahora bien, algunos autores del siglo XIV sugirieron que, sólo en el vacío, libres de todo influjo perturbador, los cuerpos alcanzarían su movimiento verdaderamente natural o esencial. La razón presentada era que la *resistencia* del medio (que no existe en el vacío) es una perturbación accidental que obstaculizaría este movimiento esencial. De este modo los conceptos aristotélicos de *movimiento natural* y de *lugar natural* venían a ser transformados en beneficio del concepto de *movimiento esencial en el vacío*. Este tipo de *movimiento esencial* de un cuerpo *en el vacío* será llamado en el siglo XVII *movimiento inercial*. Pero el concepto medieval del *impetus* era un precedente de este *movimiento inercial*.

### 3. La teoría del *impetus* en general

Según Aristóteles, el movimiento es un efecto que procede de la naturaleza determinada de un cuerpo. La naturaleza de los cuerpos depende, a su vez, de los *elementos* que la componen. Como se sabe, la doctrina griega de los elementos afirma que estos, por orden decreciente de pesadez, son la tierra, el agua, el aire y el fuego. La característica principal del movimiento de un cuerpo formado por cualquiera de estos elementos es la linealidad. En el caso de los cuerpos en los que predomina la tierra, el movimiento lineal es descendente o de caída y en el caso de aquellos en que predomina el fuego, el movimiento lineal es ascendente. El agua y el aire se comportan como elementos medios.

Es interesante hacer notar a este propósito que la razón teórica del *geocentrismo* de Aristóteles no procede de una consideración particular hacia el hombre, como a menudo se dice acriticamente, sino de una relación lógica entre las teorías de los *elementos*, del *lugar natural* y del *movimiento natural*. El cuerpo grave cae. El lugar donde, tras su caída, se reúnen todos los graves es el *centro del mundo*, situado en la tierra por la razón obvia de que ésta se compone de tierra, el más pesado de los elementos. De este modo la tierra, como centro del mundo, es el primer referente absoluto de cualquier movimiento. El otro referente es la *esfera de las estrellas fijas*. No se puede caer más allá del centro del mundo, ni se puede ascender más allá de dicha esfera. El mundo (en torno a su centro) y el cielo (como conjunto de esferas contenidas dentro de la última esfera) son los dos grandes ámbitos de la realidad física. Ambos constituyen el *cosmos*.

Pero no todos los cuerpos están formados por los cuatro *elementos*. Sólo los *cuerpos mundanos* están formados por ellos. Los *cuerpos celestes*, en cambio, los que se encuentran por encima de la órbita lunar (o también cuerpos supralunares) son de una naturaleza distinta. Los cuerpos allí situados, según Aristóteles, se componen de un elemento desconocido en la tierra: el éter, también llamado el *quinto elemento* o la *quinta esencia*. Es propio de los cuerpos compuestos de éter la inalterabilidad e incorruptibilidad. Siendo, pues, los cuerpos celestes de naturaleza diversa de los terrestres, también el tipo de movimiento realizado por ellos será diverso. A diferencia del movimiento de los cuerpos terrestres, cuya naturaleza los dispone a realizar movimientos *lineales* y *transitorios*, el movimiento de

los celestes es *circular y perpetuo*.

La cosmología aristotélica se caracteriza, como puede verse, por la radical antítesis que establece entre el cielo y la tierra. Esta oposición durará hasta que Kepler y Galileo unifiquen la astronomía y la física. Dicha unificación será el primer logro de la *revolución científica*. En realidad, la revolución científica fue, en primer lugar, una *revolución astronómica* (con Copérnico y Kepler), y sólo después una *revolución física* (especialmente con Galileo y Descartes), a la que se aplicaron las nuevas nociones no aristotélicas del espacio y del movimiento celeste. Brevemente dicho, la revolución científica tuvo su prólogo en el cielo, donde se da el *espacio* más apropiado al nuevo concepto de *movimiento* que estaba surgiendo: el *estado de movimiento inercial*. La *Astronomia nova aetio-logicós seu physica coelestis* (*La astronomía nueva, considerada causalmente, o física celeste*) de Kepler (en cuyo título aparece la expresión “física celeste”, que es un verdadero reto al aristotelismo, al unificar la mecánica celeste y terrestre) es una obra que se distingue sobre todo por subrayar la naturaleza común tanto de los cuerpos celestes y terrestres como del movimiento que los anima sobre o bajo la órbita lunar. Galileo, por su parte, demostró en el *Sidereus nuncius* la naturaleza irregular y física de los cuerpos celestes, y por tanto, la falsedad de la idea aristotélica de la perfección e inmutabilidad de los cuerpos celestes.

Sin embargo el primer intento de unificar física y astronomía fue realizado en la baja Edad media por Juan Buridán, quien aplicó la teoría del *impetus* no sólo al movimiento (natural y violento) de los cuerpos terrestres, sino también al movimiento de los cuerpos celestes. Según Buridán, Dios, en el momento de la creación del mundo, imprimió en estos últimos un *impetus* que duraría ya perpetuamente. Careciendo allí de rozamiento, no habría ninguna otra causa que opusiera resistencia al primer empuje divino conferido a estos cuerpos. De este modo, anticipándose a Kepler y a Galileo, Buridán incluía por primera vez el movimiento terrestre y celeste en un mismo sistema mecánico<sup>13</sup>.

La teoría del *impetus* permitía explicar un cierto número de propiedades del movimiento como efectos del *impetus* sobre el móvil. Así, la aceleración o deceleración constante del movimiento eran explicadas por medio de la ganancia o pérdida del *impetus*. La trayectoria curva del proyectil era entendida asimismo como la composición del *impetus* decreciente con la *gravitas* constante. Buridán explicaba la naturaleza de este *impetus* en analogía con el calor impreso por el fuego sobre un metal o con el sonido producido por la percusión del badajo en una campana. En ambos casos ni el calor ni el sonido desaparecen instantáneamente, sino que decrecen progresivamente hasta extinguirse. En continuidad con la tradición de los llamados *calculatores* del *Merton College* (movimiento al que perteneció Walter Burleigh, maestro de Buridán), los filósofos parisienses comenzaron a introducir el uso de las matemáticas en el cálculo del movimiento. Este fue un mérito particular de Nicolás de Oresme, un discípulo de Buridán. La afirmación del carácter constante del *impetus* (a falta de obstáculos externos) puede ser vista como una anticipación del principio de la conservación del movimiento lineal.

La doctrina del *impetus*, por tanto, hacía posible una cierta unificación del

<sup>13</sup> Cf. A. UDÍAS, *Historia de la física: de Arquímedes a Einstein*, Síntesis, Madrid 2004, 102.

estudio del movimiento. El movimiento de los *cuerpos terrestres* era, según la doctrina aristotélica, *natural* o *violento*. En el caso del movimiento *violento*, como el de los proyectiles, el *impetus* conferido al cuerpo debía *decrecer continuamente*, puesto que el proyectil, movido violentamente, perdía fuerza y se debilitaba en su lucha contra la gravedad y la resistencia del aire, que son constantes. En el caso del movimiento *natural*, como el de caída, el *impetus* venía, en cambio, a añadirse al movimiento natural de un modo creciente, de donde nacería la *aceleración constante* de los cuerpos durante la caída. Finalmente, en el caso de los cuerpos celestes, el *impetus* debía ser perpetuo, ya que una vez *impreso* en el cuerpo celeste, éste no encontraba ni la tendencia contraria de la gravedad (los cuerpos celestes se creían entonces libres de la gravedad, que en cambio afecta a los terrestres) ni la resistencia del aire. Por eso, tal estado de movimiento perpetuo y constante en los cuerpos celestes, aunque no lineal (como Descartes y Newton reivindicarán después para la ley de la inercia), representa en el siglo XIV un momento de importancia considerable en el paso de la segunda a la tercera etapa de la física, es decir, en el acercamiento a la teoría del movimiento inercial, que solamente en el siglo XVII aparecerá en su forma típica<sup>14</sup>.

La dinámica de Juan Buridán, que nos disponemos a estudiar, tiene fundamentalmente tres partes: la doctrina del *impetus* en el movimiento violento, en el movimiento natural y en el movimiento de los cuerpos celestes. Los dos primeros tipos forman su física terrestre; el último, su *física celeste*. Bajo este aspecto, el antiaristotelismo de Buridán es evidente.

#### 4. *El impetus y el movimiento violento: la teoría de los proyectiles (proyecta)*

El sistema de la dinámica de Juan Buridán se impuso en la escuela nominalista de París. Los maestros de esta escuela lo aceptaron sin añadir nada esencial. Pero su difusión trascendió los límites de la Universidad de París en la primera mitad del siglo XIV. Acogido –no sin cierta resistencia– por los maestros italianos del Renacimiento, que estaban en pugna con el aristotelismo, se desarrollará bajo la influencia de la matemática renacentista hasta llegar a Galileo y sus discípulos. La mecánica de Galileo, en realidad, no es sino una forma madura, matemáticamente desarrollada, de aquella misma ciencia que en Buridán se hallaba todavía en germen y que era tratada sólo de un modo conceptual<sup>15</sup>.

En las *Cuestiones sobre los libros de la Física*, que constituyen un comentario pormenorizado de la *Física* de Aristóteles, se pregunta Buridán “si el proyectil, después de haber dejado la mano de quien lo ha lanzado, es movido por el aire o bien por alguna otra entidad”<sup>16</sup>. Es evidente que con este enunciado Bu-

<sup>14</sup> Cf. I. NEWTON, *Principia mathematica philosophiae naturalis*, Definiciones, definición 3ª: “Materiae vis insita est potentia resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum”.

<sup>15</sup> Cf. P. DUHEM, *Études sur Leonard de Vinci*, vol. 3, o.c., especialmente el capítulo XIV (*La tradition de Buridan et la science italienne au XVI<sup>e</sup> siècle*). Cf. S. DRAKE - I. E. DRABKIN, *Mechanics in Sixteenth-Century Italy. Selections from Tartaglia, Benedetti, Guido Ubaldo & Galileo*, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee-London 1969.

<sup>16</sup> IOANNIS BURIDANI, *Quaestiones in libros physicorum*, lib. VIII, q. 12: “Utrum projectum post exitum a manu projicientis moveatur ab aere vel a quo moveatur”.

ridán pretende retornar críticamente sobre la teoría aristotélica del movimiento del proyectil. La pregunta crucial que Buridán replantea es cuál es la causa que mantiene en movimiento al proyectil. En definitiva, tomando una expresión común utilizada por otros autores de su tiempo, que se encuentra formulada *expressis verbis* en los *Juvenilia* de Galileo, la cuestión planteada por Buridán es ésta: “*A quo moveantur projecta?*”<sup>17</sup>. Aristóteles, desafiando el sentido común, explicaba el movimiento del proyectil recurriendo a la insólita doctrina según la cual el medio, es decir el aire, en lugar de oponer resistencia, es la causa impulsora que mantiene en movimiento al proyectil.

### a) La doctrina aristotélica del movimiento del proyectil

El atomismo griego postulaba el *movimiento perpetuo* de los *átomos*. Por esta razón, no veía la necesidad de explicar la causa del movimiento. La física aristotélica, en cambio, estaba fuertemente anclada en el principio metafísico de que todo movimiento (*motus*) de un cuerpo cualquiera (*mobile*) presupone un motor (*motor*). “Todo lo que se mueve es movido necesariamente por otro”<sup>18</sup>. Esta doctrina no era otra cosa que la coherente aplicación de la causalidad al movimiento. Así, como es inconcebible un efecto sin causa, es igualmente inconcebible un movimiento sin un motor. Por tanto, el motor debe estar siempre junto y en contacto con el móvil. Una *acción a distancia* (*actio in distans*) del motor sobre el móvil es metafísicamente imposible según Aristóteles, porque supondría una negación del principio de causalidad. El motor debe estar siempre junto al móvil. En otras palabras, en relación con el *móvil* debe ser siempre un *motor conjunctus*.

Ahora bien, toda la dificultad de la explicación de la causa del movimiento local radica en la necesidad de mantener juntos “dos principios imprescindibles”, cuya conciliación no resulta sencilla. Primero, tratándose de movimiento de translación, el móvil debe alejarse del lugar en que ha comenzado su trayectoria; segundo, el motor, como *motor conjunctus*, debe estar siempre junto al móvil y, por tanto, debe disponer él mismo de movilidad. El problema –la *aporía*, si se quiere– no es de fácil solución. La original solución excogitada por Aristóteles es muestra palpable de su genio especulativo. Dado que la única realidad física que

<sup>17</sup> Cf. G. GALILEI, *De motu*, o.c., 306: “A quo moveantur quae non naturaliter moventur”. *Ibid.* 307-308: “A quo moveantur projecta.- Aristoteles, sicut fere in omnibus quae de motu locali scripsit, in hac etiam quaestione, vero contrarium scripsit: et profecto non mirum hoc est; quis enim ex falsis vera colliget? Non poterat Aristoteles tueri, motorem debere esse coniunctum mobili, nisi diceret, projecta ab aëre moveri. De hac itaque sua opinione multis in locis testimonium fecit, quam, quia a nobis confutanda est, in medium afferemus; eamque (fusius enim ab expositoribus declaratur) sic breviter perstringemus.- Vult igitur Aristoteles, motorem, ut, verbigratia, proicientem lapidem, priusquam lapidem relinquat, pellere etiam partes aëris contiguas, quas, inquit, similiter movere alias partes, has alias, et sic successive; lapidem autem, a proiciente relictum, deinde ferri a partibus illis aëris; et sic fieri motum quendam lapidis discontinuum, et non esse unicum motum sed plures. Huc conatus est aufugere Aristoteles et eius sectatores, qui sibi suadere non potuerunt quomodo posset mobile a *virtute impressa* moveri, aut quid ista esset virtus. Verum, ut altera opinio verissima innotescat, hanc prius Aristotelis funditus evertere conabimur; alteram vero de virtute impressa, quoad licuerit, declarabimus et exemplis illustrabimus”.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Física*, VII, 1, 241 b 24.



acompaña continuamente al móvil durante su trayectoria es el *medio* en el que tiene lugar el movimiento, Aristóteles concluyó que el *motor conjunctus* del móvil debe ser el medio mismo. En el caso del proyectil (y, en general, de todo movimiento violento), el motor es un *projector*. Así, inmediatamente después de lanzado el proyectil, el *projector* pierde el contacto físico con él... y, sin embargo, el móvil se mantiene en movimiento durante un cierto tiempo. ¿Cuál es, entonces, el motor durante ese tiempo? ¿Cómo se salva el principio de causalidad, sin contradecir la experiencia de todos los días de que las cosas lanzadas se mantienen todavía en movimiento por unos instantes? Se ha dicho que el genio de un pensador se manifiesta no sólo en sus aciertos, sino también en sus errores. Pues bien, Aristóteles demuestra su agudeza especulativa con su rebuscada (y falaz) explicación del hecho de que un móvil (*projectum*) continúe en movimiento después de perder todo contacto con el motor (*projector*). ¿Qué es entonces lo que continúa moviendo el cuerpo, una vez perdido el contacto con el motor y convertido en móvil separado?

La respuesta de Aristóteles a esta pregunta constituye uno de los elementos más curiosos de su física. En lo esencial, el pensamiento aristotélico sobre este particular se puede explicar así. Mientras que un cuerpo es lanzado, el motor (es decir el *projector*) está todavía en contacto con él. Pero en ese momento, el *projector* pone en movimiento no sólo el *projectum*, sino también la parte adyacente del medio, que, de ahora en adelante, una vez abandonado el *projector*, se comportará como único motor del móvil. Después, la misma porción adyacente del medio repite la acción del *projector* originario, confiriendo a la parte sucesiva del medio la capacidad de mover al *projectum*. De este modo, en todos los puntos de su recorrido, el *projectum* encuentra en el medio su *projector*. Sabemos ya que para Aristóteles únicamente la presencia constante del *motor conjunctus* junto al móvil era capaz de asegurar la continuación del movimiento. La potencia motriz del medio, sin embargo, se debilita poco a poco tras cada paso, hasta que la última parte del medio en la transmisión del movimiento es todavía movida por la anterior, pero no es ya capaz de mover al *projectum*. A partir de este momento el *projectum* pierde el *movimiento violento* y retorna a un *movimiento puramente natural*.

El mismo Aristóteles en diversos pasajes de la *Física* propone esta original teoría. Dice, por ejemplo, en el libro IV de la *Física*: “Por lo demás, los proyectiles se mueven, aunque no los toque ya quien los ha lanzado, y se mueven [...] porque el aire, que es movido, mueve a su vez”<sup>19</sup>. Más adelante, al final de esta obra (en el libro VIII) insiste, detallando más aún esta explicación. “Pero a propósito del movimiento de traslación de los cuerpos, hay que discutir antes una dificultad. Si es verdad que *todo lo que se mueve, es movido por alguna otra cosa*, ¿cómo es posible que, entre todas las cosas que no se muevan a sí mismas, haya algunas que continúan en movimiento, aunque, como es el caso de los proyectiles, el motor no esté ya en contacto en ellas? [Tal cosa es posible] sólo si el motor [originario] mueve simultáneamente alguna otra cosa, como por ejemplo el aire, el cual, una vez movido, mueve a su vez [...] Pero es necesario afirmar que es el motor originario el que hace que también mueva el aire o el agua o cualquier otra cosa que por naturaleza pueda mover a otra o ser movida por otra. Ello es debido a que [el

<sup>19</sup> *Ibid.*, IV, 8, 215 a 15.

aire y el agua] no dejan de mover y ser movidas al mismo tiempo, porque aunque dejan de ser movidas cuando el motor deja de moverlas, pueden todavía seguir moviendo; y por eso puede ser movida otra cosa que esté en contigüidad con ellas, y de ésta se puede decir lo mismo. Pero comienza a dejar de mover cuando disminuye la fuerza motriz transmitida a las cosas que están en contigüidad, y cesa finalmente de mover cuando el motor anterior ya no hace que sea moviente, sino sólo movido. Y entonces el movimiento de ambos, el del último motor y el de la cosa movida, tiene que cesar simultáneamente, y con ello el movimiento total”<sup>20</sup>.

### **b) La teoría de Buridán del movimiento del proyectil**

Pero el intento de solución de Aristóteles de la aporía del movimiento del proyectil no “salvaba los fenómenos”. Podemos decir con seguridad que esta explicación del movimiento violento es el *punctum dolens* de toda la física aristotélica, cuyo intento de superación llevará a otros a abrir una brecha (y al posterior resquebrajamiento) en la física y cosmología del Estagirita. En este preciso contexto debe colocarse la doctrina del *impetus*, cuya formulación se hace con el explícito propósito de corregir la teoría aristotélica del movimiento del proyectil. El mérito fundamental de la teoría del *impetus* es que resuelve de un modo indudablemente más satisfactorio que Aristóteles el dilema de lo que hemos llamado los “dos principios imprescindibles” del movimiento local: el hecho del desplazamiento (y consiguiente alejamiento) del móvil del lugar en que se halla el motor y la necesidad de que el motor acompañe al móvil a lo largo de su trayectoria. La solución propuesta a esta problemática por la doctrina del *impetus* consiste esencialmente en la incorporación del motor al móvil; una solución más razonable y más económica, como se ve, que la de otorgar al medio –en abierta contradicción con la experiencia cotidiana– la función de motor.

La doctrina del *impetus* no es una invención de Buridán. Ya Juan Filopón (490-570) la había introducido, dándole el nombre de  *fuerza motriz impresa*, como alternativa a la doctrina aristotélica<sup>21</sup>. Siguiendo los pasos de Filopón, Buridán concibe el *impetus* como una  *cualidad impresa* en el móvil por la acción del motor. La impresión del *impetus* en el móvil explica la prosecución del movimiento mejor que –sugiere el mismo Buridán– la acción motriz del medio. En realidad, como todos saben bien, lo propio del medio es realizar una función contraria a la del motor: no impulsa, sino que opone resistencia. Una vez impresa, la  *fuerza motriz* (o  *impetus*) se debilita progresivamente, tanto por la gravedad que debe vencer como por la resistencia que le opone el medio.

La teoría de Buridán es la siguiente. Cuando se imparte un movimiento violento a un cuerpo, se le comunica un  *impetus* que hace que el movimiento continúe durante un cierto tiempo después que el proyectil ha dejado el  *projector*.

<sup>20</sup> *Ibid.*, VIII, 10, 266 b 27 - 267 a 13.

<sup>21</sup> Cf. JOHN PHILOPONUS,  *On Aristotle's Physics*, en “Commentaria in Aristotelem Graeca” (vols. XVI-XVII) (a cargo de H. Vitelli), Reimer, Berlin 1887-1888. Hay traducciones al inglés del comentario a la física aristotélica de Filopón: A.R. LACEY,  *Philoponus, On Aristotle's Physics 2*, Duckworth, London 1993; M. EDWARDS,  *Philoponus, On Aristotle's Physics 3*, Duckworth, London 1994; P. LETTINCK,  *Philoponus, On Aristotle's Physics 5-8*, Duckworth, London 1994.

Las causas de la disminución de la intensidad del *impetus* y de su extinción son la gravedad del propio *projectum* y el rozamiento producido por el medio. Una importante propiedad del *impetus* es que guarda una proporción directa con la cantidad de materia (*massa*) y la velocidad del *móvil*.

Pero veamos más en detalle esta teoría de Buridán en su *Comentario a la Física* (de Aristóteles). Con la técnica característica de la argumentación medieval comienza nuestro autor diciendo: “Parece que el proyectil, después de haber dejado la mano del lanzador, no puede ser movido por el aire. Debiendo atravesar el aire, el proyectil encuentra en éste más bien una resistencia a su movimiento”. Luego pasa Buridán a exponer las razones que, a su parecer, contradicen la teoría de Aristóteles. Después de una extensa relación de argumentos contra la *explicación* de Aristóteles, expone Buridán el núcleo esencial de su pensamiento sobre este asunto. “Esto es lo que me parece que se debe decir al respecto. Al mismo tiempo que el motor mueve el *móvil*, le imprime un cierto *impetus*, es decir le confiere una cierta potencia por la que es capaz de moverse en la misma dirección en la que el motor lo ha movido, ya sea hacia arriba, hacia abajo, hacia un lado o circularmente. Así, cuanto mayor es la velocidad con la que el motor mueve el *móvil*, tanto más intenso será el *impetus* que imprime en éste. *Es este impetus lo que mueve la piedra después que aquél que la ha lanzado cesa de moverla*. Pero por la resistencia del aire, como también por la pesadez que la inclina a moverse en un sentido contrario al que le ha sido impreso, este *impetus* se debilita continuamente [...] hasta ser vencido y destruido por la gravedad, que a partir de entonces moverá la piedra con su movimiento natural [...] Es ésta la explicación a la que hay que atenerse, porque las demás se han demostrado falsas, pero también porque los fenómenos concuerdan con ella”<sup>22</sup>.

De la larga lista de razones aducidas, una es especialmente convincente. Se trata del caso de la carrera que precede al salto. “Quien quiere saltar lejos retrocede y corre con rapidez para adquirir por medio de la carrera un *impetus* que, durante el salto, lo transporte a una cierta distancia. Por otro lado, mientras corre y salta, aquella persona no siente de ningún modo que el aire lo transporta, sino, bien al contrario, que le ofrece resistencia”<sup>23</sup>.

Según Buridán, como hemos mencionado, el *impetus* está en función de dos elementos: la cantidad de materia (*massa*) y la velocidad que el motor imprime en el *móvil*. “De hecho se dice que se puede lanzar más lejos una piedra que una pluma, o también que un trozo de hierro o de plomo llega más lejos que un trozo de madera del mismo tamaño. Digo que la causa de ello es que todas las formas y disposiciones naturales son recibidas en la materia en proporción a la [cantidad de] materia. Por lo tanto, cuanto más materia contiene un cuerpo, tanto mayor será el *impetus* que recibe”<sup>24</sup>.

En su *Comentario al De coelo et mundo* de Aristóteles, Buridán hace interesantes consideraciones sobre el *impetus*. También aquí propone en síntesis una corrección sustancial de la doctrina aristotélica del movimiento violento, argumentando que la causa del movimiento del proyectil no puede ser el aire, porque existen abundantes datos de experiencia que contradicen tal hipótesis. En con-

<sup>22</sup> IOANNIS BURIDANI, *Quaestiones in libros physicorum*, lib. VIII, q. 12.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

formidad con la experiencia resulta más lógico proponer la doctrina del *impetus* como una cualidad transitoria impresa en el móvil, proporcional a la masa y a la velocidad del mismo. En esta ocasión, después de exponer por extenso la opinión de Aristóteles, que critica duramente, propone Buridán su propia teoría. “Así como estos y otros fenómenos no se explican con aquella [de Aristóteles] opinión, prefiero considerar que el motor imprime en el móvil no sólo el movimiento, sino también un *impulso*, o una *fuerza*, o una *cualidad* –no importa cómo se le quiera llamar–, y este *impulso* tiene la fuerza de mover aquel cuerpo en que es impreso, como el imán imprime en el hierro una potencia que lo mueve hacia sí. Así, cuanto más rápido es este movimiento, tanto más intenso se hace el *impulso*. Ahora bien, este *impulso* en el proyectil o en la flecha disminuye continuamente por la resistencia contraria, hasta que no puede ya mover más al proyectil. Si encontráis una explicación diferente que salve al mismo tiempo la opinión de Aristóteles y los fenómenos, la aceptaré de grado”<sup>25</sup>.

Con respecto a la cuestión del carácter natural (intrínseco) o violento (extrínseco) de este *impetus*, Buridán responde: “Este impulso ha sido impreso en el grave con *violencia*. Por eso lo mueve en sentido contrario a su inclinación natural. Por tanto, ese impulso es impreso por un principio extrínseco [...], por lo que se considera violento tanto el *impetus* como el movimiento que éste produce. Por lo que se refiere a las *autoridades* [es una mención indirecta de Aristóteles] supero el obstáculo negándolas. Y así la cuestión queda resuelta”<sup>26</sup>.

Antes de concluir este capítulo debemos preguntarnos qué entiende Buridán por aquella *materia*, cuya cantidad es un factor determinante del *impetus*. Buridán se refiere a ella llamándola *materia prima*. Pero es claro que la *materia prima* de Buridán no coincide con la de Aristóteles, según el cual ésta es un principio metafísico absolutamente indeterminado, y por consecuencia no cuantificable. La *materia prima* de Buridán, por tanto, es la *materia* que, señalada por la cantidad, es principio de individuación, por lo que se ve afectada por las dimensiones y es cuantificable<sup>27</sup>.

Si se quisiera traducir al lenguaje moderno el pensamiento de Buridán sobre el *impetus* comunicado a un proyectil debería decirse que la intensidad de éste es igual al producto de tres factores: una función creciente de la velocidad, el volumen del cuerpo y la densidad proporcional al peso específico. Al producto de la densidad por el volumen se le puede dar el nombre de *masa*. Newton pondrá una definición de masa semejante a la de Buridán. De hecho en la primera definición de los *Principia mathematica* se trata de la *cantidad de materia* o *masa*, que es definida como “la medida de la misma [materia] obtenida del producto de su densidad por el volumen”<sup>28</sup>. Para Buridán como para Newton la *masa* es la *materia prima*, determinada ya por el accidente *cantidad*. Podemos así

<sup>25</sup> IOANNIS BURIDANI, *Quaestiones in Aristotelis De coelo et mundo*, lib. III, q. 2: “Utrum lapis proiectus vel sagitta emessa ab arcu, et sic de consimilibus, post exitum a proiiciente moveatur a principio intrinseco vel a principio extrinseco”.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Cf. P. DUHEM, *Le système du monde*, vol. 8, Hermann, Paris 1958, 211.

<sup>28</sup> Cf. I. Newton, *PRINCIPIA MATHEMATICA PHILOSOPHIAE NATURALIS, DEFINITIONES, DEFINITIO I: “QUANTITAS MATERIAE EST MENSURA EJUSDEM ORTA EX ILLIUS DENSITATE ET MAGNITUDE CONJUNCTIM”*.

afirmar que en la mecánica de Buridán la proposición central es ésta: para lanzar con velocidad igual cuerpos diversos, es necesario comunicar a estos unos *impetus* proporcionales a sus respectivas masas<sup>29</sup>.

Pero Buridán no ha hecho explícita la relación matemática que une el *impetus* y la velocidad. De esta forma pensaba y se expresaba como es propio de una dinámica todavía puramente *cualitativa*. Pero, aunque no haya dado una formulación matemática a sus proposiciones, su dinámica tiene una precisión conceptual tal que la hace válida todavía hoy. Si se le hubiera exigido una fórmula matemática para determinar la relación entre el *impetus* y la velocidad, habría escogido sin duda la forma que se presenta como la más sencilla y natural, que es la proporcionalidad. Así lo hicieron Galileo y Descartes. Lo que Galileo llamará *impeto*, lo que Descartes denominará *quantité de mouvement*, no es sino el *impetus* de Buridán, un concepto familiar a estos dos autores, que lo habían conocido en su juventud a través de los tratados de autores escolásticos formados en el ambiente de los *terministas* de París. Ahora bien, esta determinación era inexacta. Solamente Leibniz fue capaz de determinar con precisión (contra Galileo, Descartes y sus respectivos discípulos) el valor de la proporción entre el *impetus* (llamado por él *fuera viva*) y la velocidad. La *fuera viva* es proporcional al cuadrado de la velocidad, no a la simple velocidad. Con todo, esta corrección de Leibniz, que modificaba los enunciados cuantitativos propuestos por Galileo y Descartes, dejaba intacta la relación conceptual entre *impetus* y velocidad, determinada precedentemente por Juan Buridán.

##### 5. El *impetus* y el movimiento natural: la caída acelerada de los graves

La explicación más ampliamente aceptada entre los filósofos del siglo XIII sobre la caída acelerada de los graves era la teoría de Themistius, quien, interpretando la doctrina de Aristóteles, afirmaba que en su caída un grave desciende cada vez más rápidamente, porque su peso aumenta a medida que se acerca a su *lugar natural*, que es el *centro del mundo*. Una teoría alternativa a esta creía que el factor causante de la aceleración de la caída de los graves era la diferente presión del aire, menor al inicio y progresivamente mayor en el curso de la caída.

Juan Buridán, en cambio, afronta el problema de la caída acelerada de los graves empleando el concepto de *impetus*. Ya Walter Burleigh (1275-1344) había hecho referencia a algunos filósofos según los cuales la aceleración del movimiento natural se debía al progresivo aumento de una *gravedad accidental*. Sabemos bien que en la Edad media el nombre de *gravedad accidental* es un sinónimo de *impetus*. Según Gaetano de Tiana, “algunos dan el nombre de *gravedad* o *ligereza accidental* a esta virtud comunicada por el motor al móvil, pero de ordinario esta característica es llamada *impetus*”. Gaetano de Tiana fue un lector de Burleigh y éste fue, como ya se ha apuntado, maestro de Buridán.

¿Cuál es, pues, la causa de la aceleración en la caída de un grave? Buridán lo explica de un modo convincente. “Por tanto, es manifiesto que si un grave se mueve más velozmente o más lentamente, no se debe al hecho de que esté más o menos cercano de su lugar natural, sino, como diremos más adelante, porque adquiere por sí mismo un cierto *impetus* que se añade a su gravedad. El movi-

<sup>29</sup> Cf. P. DUHEM, *Le système du monde*, vol. 8, o.c., 214.

miento se hace así más rápido que cuando el grave es movido solamente por su gravedad. De manera que cuanto mayor [en velocidad] es el movimiento, más vigoroso se hace el *impetus*. Así, en la medida en que el cuerpo continúa descendiendo, su movimiento se hace cada vez más rápido”<sup>30</sup>.

En la misma obra, algunas cuestiones más adelante, retorna Buridán sobre el mismo argumento. “La causa por la que la caída natural de los graves va acelerando progresivamente parece ser ésta. Al inicio de la caída, sólo la gravedad mueve el cuerpo. Por eso la caída es más lenta al inicio. Pero conforme esta gravedad va imprimiendo un cierto *impetus* al grave (*impetus* que mueve al cuerpo al mismo tiempo que la gravedad), el movimiento se hace más rápido. La caída se hace entonces progresivamente más rápida, porque el *impetus* se va haciendo al mismo tiempo más intenso. Se ve así cuál es la causa de que este movimiento sea cada vez más acelerado”<sup>31</sup>.

Esta doctrina, sumariamente expuesta en el *Comentario a la Física*, es desarrollada con más amplitud en la cuestión 12 del libro II del *Comentario al De Coelo et mundo*. En primer lugar, Buridán hace notar que sobre el hecho de la aceleración progresiva no hay dudas. Pero es difícil determinar cuál es su causa. “Al final del segundo libro del *Tratado De Coelo et mundo*, el Comentador [es decir, Averroes] admite, en términos oscuros, que el grave se mueve más velozmente al final [de la caída] a causa del deseo de alcanzar el término [...] Pero yo concluyo que la causa que hace más rápidos los movimientos de los cuerpos graves o ligeros no es la mayor cercanía del lugar natural. El incremento de la velocidad proviene de alguna otra cosa que se añade o detrae en razón de la longitud del movimiento realizado”<sup>32</sup>.

Descartadas esta y otras razones, nuestro autor llega a la conclusión de cuál es la causa de la aceleración de este movimiento. “Rechazadas estas diversas explicaciones, nos queda una *imaginación*<sup>33</sup>, que, me parece, es necesario seguir. Supongo, en primer lugar, que la gravedad natural es siempre la misma, antes, durante y después del movimiento. De hecho, después del movimiento una piedra es de igual peso al que tenía antes del mismo. Supongo, en segundo lugar, que la resistencia ofrecida por el medio es siempre la misma. Como he dicho antes, no me parece que el aire inferior, que se encuentra cercano al suelo, deba ofrecer menor resistencia que el superior; probablemente ocurre al contrario: que el aire superior, siendo más rarefacto, ofrece una resistencia menor a la caída del grave.

<sup>30</sup> IOANNIS BURIDANI, *Quaestiones in libros physicorum*, lib. VIII, q. 9.

<sup>31</sup> *Ibid.*, lib. VIII, q. 12.

<sup>32</sup> IOANNIS BURIDANI, *Quaestiones in Aristotelis de Coelo et mundo*, lib. II, q. 12: “Utrum motus naturalis debet esse velocior in fine quam in principio”: “De ista quaestione non est conclusio dubitata quantum ad quia est, sicut dictum est, omnes percipiunt quod motus ipsius gravis deorsum continue magis ac magis velocitatur, posito quod per uniforme medium cadat, quia omnes percipiunt quod quanto lapis a longiore distantia descendens cadit super hominem, tanto fortius laedit ipsum. Sed magna dubitatio est quare ita sit. Et de hoc fuerunt multae diversae opiniones. Et Commentator in II huius ponit de hoc verba obscura quod grave appropinquans fini velocius movetur propter magnum desiderium ad finem [...] Igitur ego concludo quod non ex maiore propinquitate ad locum naturalem sunt motus naturales gravium et levium velociores, sed ex aliquo alio, vel apposito vel remoto vel variato, ratione longitudini motus”.

<sup>33</sup> En los escritos de Buridán el término *imaginación* es equivalente a *hipótesis*.

En tercer lugar, supongo que siendo el móvil el mismo, siendo el motor total el mismo y siendo la resistencia siempre la misma o semejante, el movimiento será de igual velocidad, porque la relación entre motor, móvil y resistencia del medio es siempre la misma. Pero añado ahora que, en la caída de un grave, el movimiento no es siempre igualmente veloz, sino que se produce un incremento progresivo de la velocidad. Por lo que es necesario concluir que a este movimiento concurre *algún otro motor diverso de la gravedad natural*, que desde el inicio permanece constante. Digo, además, que este motor no es el lugar que atrae (el móvil) [...] [ni la diferente presión del aire] [...] De todas estas proposiciones resulta necesario *imaginar* cuanto sigue. De su motor principal, que es su natural pesadez, un grave no adquiere más que un movimiento. Pero con este movimiento, el grave adquiere un cierto *ímpetus*, como un poder *añadido* de mover al cuerpo, permaneciendo invariada la gravedad natural. Este *ímpetus* es adquirido como consecuencia del movimiento. Así, cuanto más veloz es el movimiento, más fuerte e intenso llega a ser el *ímpetus*. De manera que el grave es movido, al mismo tiempo, sea por la gravedad, sea por este *ímpetus* creciente, por lo que su movimiento debe ser continuamente acelerado hasta alcanzar su término [...] Hay que decir que algunos han dado a este *ímpetus* el nombre de *gravedad accidental*<sup>34</sup>.

Este texto es un ejemplo de razonamiento bien conducido sobre cuestiones naturales. Salta a la vista el buen sentido de Buridán en su análisis físico. Por esa razón, la teoría de Buridán del *ímpetus* se impuso a las doctrinas de los peripatéticos tanto sobre el movimiento violento (o de los proyectiles) como natural (de caída de los cuerpos graves). Pero además la teoría del *ímpetus* contenía en potencia, hechos los necesarios ajustes, el núcleo fundamental de las nociones de la mecánica moderna (a la que hemos llamado la tercera etapa de la historia del pensamiento físico), como se ve particularmente en el caso del *ímpetus* de los cuerpos celestes.

## **6. El ímpetus en los cuerpos supralunares: en camino hacia la inercia moderna**

En sus *Quaestiones in libros Physicorum* dice Buridán: “Hay una *imaginación* que yo no sabría refutar de modo demostrativo. Según esta imaginación, Dios, desde la creación del mundo, movió los cielos con [una cantidad de] movimiento idéntica a aquélla con la que se mueven actualmente, imprimiéndoles un *ímpetus* con el que han continuado moviéndose uniformemente hasta el día de hoy. Este *ímpetus*, no encontrando ninguna resistencia contraria, no se extingue ni se debilita. Del mismo modo decimos que una piedra es movida (una vez abandonada la mano que la ha lanzado) por un *ímpetus* que ha sido impreso en ella; pero la gran resistencia que encuentra tanto en el medio como en su inclinación hacia otro lugar, hace que el *ímpetus* de la piedra disminuya continuamente hasta desaparecer. Por tanto, según esta *imaginación*, no es necesario admitir que las *inteligencias* sean los motores de los cuerpos celestes [...]; ni siquiera es necesario que sea Dios quien los mueva, excepto bajo la forma de aquel influjo gene-

---

<sup>34</sup> *Ibid.*

ral, por el cual decimos que Dios coopera en todo aquello que es”<sup>35</sup>.

Más adelante, hacia el final de la misma obra, se repite nuevamente esta explicación del movimiento perpetuo de las esferas celestes. “En la Biblia no se dice que existan las *inteligencias* encargadas de comunicar a las órbitas celestes el movimiento que les es propio. Es lícito, por tanto, pensar que no hay alguna necesidad de suponer [de acuerdo con la fe] la existencia de tales inteligencias. De hecho, se podría decir que Dios, cuando creó el mundo, movió como le plugo cada una de las órbitas celestes, imprimiendo en ellas un *impetus*, que desde entonces las mantiene en movimiento; de suerte que no hay necesidad de que Dios las mueva ulteriormente, sino por medio del influjo general, semejante al que Él, por medio de su concurso, proporciona a todas las acciones que se producen. De este modo Dios pudo descansar el *día séptimo* de la obra que había realizado, confiando a las cosas creadas sus respectivas acciones y pasiones. Este *impetus*, impreso por Él en los cuerpos celestes, no se ha debilitado ni destruido con el paso del tiempo, porque en estos cuerpos no hay inclinación hacia otros movimientos ni resistencia que haya podido corromper o disminuir tal *impetus*. Con todo, yo no tengo esta explicación como segura. Solamente pediría a los maestros en teología que me indicasen cómo pueden realizarse estas cosas”.

La idea del *movimiento perpetuo de los cuerpos celestes* es tan apreciada por nuestro filósofo que en otro escrito aparece expuesta por tercera vez. El *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles le proporciona la ocasión de discutir la doctrina del Estarigita, según la cual cada órbita celeste es movida por una inteligencia especial. En este orden de cosas es necesario distinguir —piensa Buridán— las suposiciones de la *sabiduría pagana* de las enseñanzas de la *fe católica*. Así, después de haber analizado las opiniones de Aristóteles y de sus comentaristas, continúa en los siguientes términos: “Se puede todavía *imaginar* otra hipótesis, pero yo no sé si es o no extravagante [*nescio an sit fatua*]. Muchos físicos, como se sabe, suponen que el proyectil, después de ser lanzado por el motor, es movido por un *impetus* que le comunica el motor. El proyectil se mueve entonces mientras el *impetus* es más fuerte que la resistencia. Este *impetus* duraría indefinidamente [*in infinitum*] si no fuese disminuido ni destruido por algo contrario que le opone resistencia o por alguna otra cosa que inclina el móvil a un movimiento contrario. Ahora bien, *en los movimientos celestes no hay nada contrario que ofrezca resistencia*. Por eso, en la creación del mundo Dios movió cada esfera con la velocidad que determinó según su voluntad y después dejó de moverlas. Estos movimientos han persistido a lo largo de los siglos en virtud del *impetus* impreso a las esferas [celestes]. Se dice, por eso, que Dios descansó el *séptimo día* de todo el trabajo que había hecho. No digo que Él cesara de actuar hasta el punto de no continuar obrando por medio de aquel influjo general fuera del cual un hombre, como por ejemplo Sócrates, no podría caminar. Se cometería un error si se creyese que algo puede moverse, o incluso existir, fuera de este influjo general”. Buridán concluye

---

<sup>35</sup> IOANNIS BURIDANI, *Quaestiones in libros Physicorum*, lib. IV, q. 4: “Utrum in motibus gravium et levium ad sua loca naturalia tota successio proveniat ex resistantia medii”.



este razonamiento con las siguientes palabras: “Ved, pues, qué diferentes son las opiniones de los filósofos, precedentemente referidas, de las verdades de la fe católica”<sup>36</sup>. La conclusión no puede ser más interesante: la teoría del movimiento perpetuo de las esferas celestes, germen de donde brotará el *principio de la inercia*, es presentada por Buridán como el epílogo mecánico del descanso divino en el séptimo día de la Creación.

Finalmente, en sus *Cuestiones sobre el Tratado del Cielo y el Mundo* Buridán hace un breve resumen sobre la misma cuestión. Después de afirmar que la causa de la aceleración de la caída de los graves es el *impetus* creciente, añade: “Del mismo modo que este *impetus* aumenta como consecuencia del movimiento, así también disminuye o desaparece si se produce un debilitamiento o disminución del movimiento. Se puede hacer la siguiente experiencia: moved vivamente, con un movimiento de rotación, una rueda de hierro muy pesada y después cesad de moverla. Mucho tiempo después, continuará todavía moviéndose por causa del *impetus* adquirido y no podréis detenerla inmediatamente. Pero, poco a poco, por causa de la resistencia opuesta, este *impetus* irá debilitándose progresivamente. Ahora bien, si esta rueda durase siempre y ninguna resistencia alterase su *impetus*, recibiría entonces un *movimiento perpetuo*. Por tanto, no hay por qué *imaginar* que las inteligencias motrices de las órbitas celestes son necesarias. Se puede decir que en el momento en que Dios creó las esferas celestes, les comunicó el movimiento que quiso; y que éstas se mueven todavía hoy en virtud del *impetus* entonces comunicado, ya que este *impetus*, no encontrando ninguna resistencia, no es destruido ni disminuido”<sup>37</sup>.

Tenemos aquí una cierta formulación del principio de movimiento inercial en el modo imperfecto en que Buridán lo concebía. El movimiento perpetuo de las esferas celestes, tratado por Buridán, no es todavía el *principio de la inercia*, tal como será formulado por la mecánica moderna. Para llegar a su formulación moderna es necesario que el principio del movimiento perpetuo de Buridán adquiera dos características que aún no tiene. Al carácter de *perpetuidad*, el movi-

<sup>36</sup> IOANNIS BURIDANI, *Questiones in libros metaphysicorum*, lib. XII, q. 9: “Utrum quot sint motus coelestes, tot sint intelligentiae et e converso”.

<sup>37</sup> IOANNIS BURIDANI, *Quaestiones in Aristotelis de Coelo et mundo*, lib. II, q. 12: “Et experimentum habetis quod, si mola fabri magna et valde gravis velociter moveretur a te motu reversionis, et cessares eam movere, adhuc ab impetu acquisito ipsa diu moveretur; immo tu non posses eam statim quietare, sed propter resistantiam ex gravitate illius molae, ille impetus continue diminueretur donec mola cessaret; et forte, si mola semper duraret sine aliqua eius diminutione vel alteratione, et non esset aliqua resistantia corrumpens impetum, mola ab illo impetu perpetuo moveretur. Et sic aliquis posset imaginari quod non oporteat ponere intelligentias moventes corpora caelestia, quia nec habemus ex Sacra Scriptura quod debeant poni. Posset enim dici quod, quando Deus creavit sphaeras caelestes, ipse incepit movere unamquamque earum sicut voluit; et tunc ab impetu quem dedit eis, moventur adhuc, quia ille impetus non corrumpitur nec diminuitur, cum non habeat resistantiam”.

miento inercial debe añadir las notas de *uniformidad* (en relación con la velocidad) y de *carácter rectilíneo* (en relación con la dirección). La teoría del *impetus* no ha recorrido todo el camino que la separa de la concepción moderna de la inercia (que en su forma perfecta se encuentra en Newton), según la cual un cuerpo continua en su movimiento uniforme y rectilíneo, mientras no intervenga algún factor externo que lo acelere o frene en su velocidad o lo desvíe de su trayectoria. La definición newtoniana del principio de la inercia dice así: “Todo cuerpo persevera en su estado de reposo o de movimiento rectilíneo uniforme, salvo que sea obligado a cambiar dicho estado por fuerzas impresas”<sup>38</sup>. Para llegar a la formulación de esta ley se requería un poderoso esfuerzo de *abstracción científica*, que, dejando de lado la observación de los cuerpos físicos, así como el modo en que estos se mueven en el mundo físico y real de la experiencia, fuese capaz de concebir unos *cuerpos matemáticos* (es decir, ideales) que se desplazan en el *vacío* del *espacio geométrico* (igualmente ideal). Sólo en este tipo de espacio, en el que no existen perturbadoras *influencias externas* que limiten la perfección ideal de una regla de razón (no de experiencia), encuentra su validez perfecta el tipo de movimiento expresado por la ley de la inercia.

El principio de la inercia no fue formulado en el siglo XIV. Pero la cosmología de ese siglo estaba dando pasos decisivos en esa dirección. El nuevo contexto intelectual en el que se encontraban los *maestros en artes* después de las condenas de 1277 facilitaba en gran medida la nueva orientación. En un espacio que se ha dilatado sin confines más allá de la esfera de las estrellas fijas, sin interferencias ni resistencia al movimiento (como corresponde al concepto de *vacío*), habrá que añadir a la *perpetuidad* del movimiento de los cuerpos celestes las propiedades de *rectilinearidad* y *uniformidad*. Posteriormente habrá que aplicar esas mismas propiedades al movimiento de los cuerpos terrestres (sea éste natural o violento), lo que en cierta manera había sido ya anticipado en el tratamiento uniforme dispensado por Buridán al movimiento de los proyectiles y de la caída de los graves. Cuando, finalmente, se haya admitido la esencial identidad de los cuerpos terrestres y los celestes y se haya verificado la asimilación de astronomía

---

<sup>38</sup> I. NEWTON, *Principia mathematica philosophiae naturalis, Axiomata, sive leges motus*: Lex I: “Corpus omne perseverare in statu quiescendi vel movendi uniformiter in directo, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare”. Llama poderosamente la atención que la breve explicación añadida por Newton a esta definición se detenga en tres tipos de cuerpos con sus respectivos movimientos, que son exactamente los mismos que Buridán ha estudiado ampliamente en sus obras: los *proyectiles* (*projectilia*), la *rueda metálica* (*trochus*) que gira sobre sí misma (movimiento de rotación) y los *planetas* (moviendo circular de translación), estos últimos con la salvedad que impone el estado de la astronomía del siglo XIV. El texto de Newton dice así: “*Projectilia* perseverant in motibus suis, nisi quatenus a resistentia aeris retardantur, et vi gravitatis impelluntur deorsum. *Trochus*, cujus partes coherendo perpetuo retrahunt sese a motibus rectilineis, non cessat rotari, nisi quatenus ab aere retardatus. Majora autem *Planetarum* et *Cometarum* corpora motus suos et progressivos et circulares in spatiis minus resistentibus factos conservant diutius”.

y física, estaremos ya a las puertas de la revolución científica del siglo XVII.

El razonamiento de Buridán sobre el *impetus perpetuo* de los cuerpos celestes invita a pensar en el desarrollo que, siglos después, experimentará el *meccanicismo* hacia la concepción *deísta* de Dios. Se ha caracterizado este proceso diciendo que el potente Artífice divino de otro tiempo viene a convertirse en el “Dios perezoso” del siglo XVIII. No se trata únicamente del divino reposo del séptimo día de la creación, aludido por Buridán. Es algo más comprometedor. El divino Artífice tenía cada vez menos que hacer en el mundo. Al final se termina por no sentir ni siquiera la necesidad de conservarlo, porque el mundo podía prescindir ya de sus servicios. Así, el potente y activo Dios de Newton, que todavía hacía marchar el Universo según su libre voluntad, se convirtió en una rápida sucesión en un poder conservador, en una *inteligencia supramundana* y, finalmente, en un *Dieu fainéant*<sup>39</sup>.

Leopoldo Prieto López, LC  
Ateneo pontificio *Regina Apostolorum*  
Via degli Aldobrandeschi 190  
00163 Roma  
[lprieto@legionaries.org](mailto:lprieto@legionaries.org)

---

<sup>39</sup> Cf. A. KOYRÉ, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid 1999, 253-255.

LAS DISTANCIAS INVISIBLES.  
ALDO ROSSI Y WALTER BENJAMIN

Victoriano Sainz Gutiérrez. Universidad de Sevilla

**Resumen:** En el prólogo a sus Escritos escogidos, Aldo Rossi sugería que las páginas de Walter Benjamin podrían explicar su pensamiento mejor que las suyas propias, y son verdaderamente numerosos los rasgos comunes de sus respectivas trayectorias intelectuales. Este artículo quiere reflexionar sobre el singular paso del espíritu sistemático de sus primeros escritos a un espíritu fragmentario en las obras de madurez.

**Abstract:** In the preface to his Selected Writings, Aldo Rossi suggested that the pages of Walter Benjamin would have explained his thought better than he could have done, and there are many common traits in their intellectual paths. This paper aims to reflect on the unique transition from the systematic spirit of his early writings to a fragmentary spirit in his mature works.

En 1989, cuando Aldo Rossi rondaba los sesenta años de edad y ya se había convertido en un arquitecto de renombre internacional, con numerosos encargos en todo el mundo, publicó un breve escrito de circunstancias titulado precisamente así: *Las distancias invisibles*<sup>1</sup>. Se trata de un texto que cabría calificar de poético –como lo son casi todos los que han seguido a la *Autobiografía científica*–, en el que sintetiza su personal punto de vista sobre un tema que atraviesa toda la ambigua y compleja trayectoria rossiana; me refiero a la relación entre arquitectura y vida, que le ha llevado, por un lado, a considerar la experiencia humana como referente último de toda construcción y, por otro, a reivindicar la dimensión civil del oficio de arquitecto. Es un tema recurrente en sus escritos que, por eso mismo, permite interpretar el conjunto de la obra de Rossi, mostrando a la vez la continuidad de su discurso en el tiempo.

El arquitecto milanés parte en ese texto de un pasaje del *Werther* de Goethe, en el que el joven protagonista, al volver a su ciudad y ver los cambios que ésta ha experimentado, evoca «con la serena lucidez de los suicidas» el sinsentido de la propia vida. Y es que la imposibilidad de su amor por Lotte le hace mirar todo lo que le rodea como un engaño, «como si el mundo –dice Rossi– fuese

---

<sup>1</sup> A. ROSSI, «Le distanze invisibili», en G. CIUCCI (ed.), *L'architettura italiana oggi. Racconto di una generazione*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 237-246. Conviene no perder de vista a este respecto que, para Rossi, «incluso el artículo ocasional, la reseña, una breve intervención, representan un momento en el curso de una construcción más general» (A. ROSSI, *Para una arquitectura de tendencia. Escritos: 1956-1972*, G. Gili, Barcelona 1977, p. 2).

un intento de hacernos olvidar lo que no podemos poseer»<sup>2</sup>. Rossi recurre al héroe romántico –tan centrado en sí mismo y en su fracaso vital que llega a ver el mundo, es decir, la arquitectura, como un simple decorado– para expresar la tensión irresuelta entre conocimiento y sentimiento que recorre toda su obra; de hecho, la clave de ese pasaje se encuentra en la frase final que, significativamente, el texto rossiano omite: «¡Ah!, lo que yo sé puede saberlo cualquiera, pero mi corazón no es más que mío», exclama Werther<sup>3</sup>.

Significativamente porque no es sólo su experiencia personal como arquitecto lo que Rossi está invocando aquí, sino en cierto sentido la experiencia de toda sociedad, la de cada cultura: una experiencia que se hace presente, de un modo si se quiere extraño pero muy real, en *la* arquitectura y no sólo en *su* arquitectura. Es precisamente al intentar explicar este punto en el breve ensayo que vengo comentando, cuando Rossi acude a un pasaje del filósofo alemán Walter Benjamin ya citado por él en otras ocasiones. «Cada vez más –escribe–, trabajando en diferentes lugares, entre gentes diversas, debemos salir de nosotros mismos para escuchar el sonido del mundo». Y enseguida añade: «Este salir de nuestra concha para escuchar el sonido del mundo, o de nuestro siglo –una de las más hermosas imágenes de Walter Benjamin–, forma parte de mis últimos proyectos»<sup>4</sup>. Desde 1972, en que aparece por vez primera su nombre en los escritos de Rossi, casi siempre que el arquitecto italiano se ha referido al insigne pensador alemán lo ha hecho citando ese fragmento de *Infancia berlinesa*, donde Benjamin manifiesta sentirse deformado por los vínculos que le unen con lo que le rodea<sup>5</sup>.

Cada vez que he releído esa afirmación rossiana según la cual los escritos de este intelectual judío explicarían su pensamiento mejor de lo que él mismo era capaz de hacerlo, me he preguntado por la relación que existe entre sus respectivos modos de ver las cosas; sin embargo, hasta ahora no me había decidido a plantear una respuesta a esa pregunta. Cuando hace una década estudié los posibles *maîtres à penser* del arquitecto milanés, excluí a Benjamin –y lo hice deliberadamente– para centrarme en Gramsci, Lukács, Adorno y Lévi-Strauss, que fueron referentes inexcusables de la cultura de izquierdas en los años 50 y 60<sup>6</sup>. Aún hoy sigo creyendo que no es posible situar a Benjamin entre las fuentes

<sup>2</sup> A. ROSSI, «Le distanze invisibili», cit., p. 240.

<sup>3</sup> J. W. GOETHE, *Las desventuras del joven Werther*, Cátedra, Madrid 142003, p. 129.

<sup>4</sup> A. ROSSI, «Le distanze invisibili», cit., pp. 244-245.

<sup>5</sup> He aquí el pasaje al que Rossi se refiere: «Yo, en cambio, estoy desfigurado por la uniformidad con todo lo que me rodea. Como un molusco vive en la concha, vivo en el siglo XIX que está delante de mí, hueco como una concha vacía. La coloco al oído. ¿Qué es lo que oigo?» (W. BENJAMIN, *Infancia en Berlín hacia 1900*, Alfaguara, Madrid 1982, p. 66). La primera mención de ese texto se encuentra en la introducción escrita por el arquitecto milanés para sus *Escritos escogidos*, que finaliza con estas palabras: «Hasta hace pocos años no había leído a Walter Benjamin, pero creo que sus páginas explican muy bien lo que yo no consigo aclarar. Al principio y al final de este libro podría escribirse: ‘Es que me deforman los vínculos con todo lo que me rodea’» (A. ROSSI, *Para una arquitectura de tendencia*, cit., p. 2).

<sup>6</sup> Cfr. V. SAINZ GUTIÉRREZ, «La batalla de las ideas. Ciudad, arquitectura y pensamiento

intelectuales del pensamiento rossiano, pero reconozco que las asonancias entre las trayectorias de ambos son numerosas, fruto de una sensibilidad común que explicaría unos modos de trabajar en cierta medida semejantes. Pienso, por ejemplo, en el uso que uno y otro han hecho en sus respectivas obras de la experiencia personal, del dato biográfico; así, si es cierto que «detrás de muchos de los escritos de Benjamin hay experiencias personales, muy personales, que desaparecieron al proyectarse en sus objetos de trabajo o fueron totalmente cifradas de tal modo que el profano no pueda reconocerlas o ni siquiera pueda sospechar su presencia»<sup>7</sup>, lo mismo cabría afirmar de la arquitectura de Rossi, para quien «no existe arte que no sea autobiográfico»<sup>8</sup>.

Por eso, las que median entre el arquitecto italiano y el filósofo berlinés bien pueden ser calificadas de «distancias invisibles». Como el lejano confín evocado en el relato goetheano, son distancias que, en vez de separar, unen, poniendo así de manifiesto la profunda sintonía de dos intelectuales situados ante la crisis de su propia época, de la que sólo alcanzan a retener fragmentos de incierto significado: fragmentos urbanos, por cierto, que representan bien las antinomias de una cultura como la moderna, cuya génesis y desarrollo se encuentran tan estrechamente ligados a la ciudad. En las páginas que siguen, teniendo esa cultura urbana como telón de fondo, intentaré adentrarme en el examen de los cuantiosos paralelismos que cabe establecer entre dos trayectorias vitales aparentemente distantes, en el análisis de las múltiples similitudes existentes entre los respectivos modos de plantear las cuestiones que preocupan a ambos; todo ello con el fin de precisar en qué sentido el pensamiento de Benjamin puede –si es que puede– facilitar una comprensión más amplia, más honda y, por eso mismo, más cabal, de la proverbial ambigüedad rossiana. Al final de este recorrido, necesariamente sintético, espero estar en condiciones de ofrecer una visión renovada del alcance de algunas de las aportaciones de Aldo Rossi como arquitecto.

### ***El compromiso con las ideas: historia civil y autobiografía***

Cuando a comienzos de los años 30, en las notas autobiográficas recogidas en su *Crónica berlinesa*, Walter Benjamin se define con un dejo de disgusto y de rechazo como «un honorable niño burgués», es porque el intelectual marxista en que supuestamente se había convertido estaba ajustando cuentas con la formación recibida en el entorno familiar. No se puede afirmar, sin embargo, que el compromiso civil del pensador alemán tuviera como punto de partida su tardía

---

en los escritos de Aldo Rossi», en *Thémata*, nº 19 (1998), pp. 153-186.

<sup>7</sup> G. SCHOLEM, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, Trotta, Madrid 2004, p. 55.

<sup>8</sup> Y a renglón seguido agrega: «En el artista, el nexo es tan natural que parece determinar los dos momentos [el de la experiencia personal y el de la experiencia artística], si es que hay dos momentos; y estamos convencidos de que es también este nexo [...] lo que distingue el mundo del artista del mundo académico o formalista, que no añade ninguna experiencia propia» (A. ROSSI, «Introducción a Boullée», en ID., *Para una arquitectura de tendencia*, cit., p. 222).

iniciación al marxismo de la mano de la joven comunista letona Asja Lacis. Ese compromiso resulta patente en sus escritos juveniles en defensa de la reforma escolar y en su temprana adhesión a la Jugendbewegung, y ya entonces, a juzgar por lo que dejó apuntado en la citada *Crónica*, su condición urbana aparece como una referencia ineludible, como la clave que le permite objetivar las experiencias de aquellos años. No en vano ese escrito autobiográfico comienza con estas elocuentes palabras: «Quiero recordar aquí a aquellos que me han iniciado en el conocimiento de la ciudad». Y unas páginas más adelante, al recordar la trágica muerte de su amigo Fritz Heinle, anota: «En ningún momento posterior la ciudad de Berlín he entrado con tanta fuerza a formar parte de mi existencia como en aquella época en que pensábamos que podíamos dejarla intacta para mejorar tan sólo sus escuelas, para quebrantar tan sólo la inhumanidad de los padres de los alumnos y poner en su lugar las palabras de Hölderlin o de George. Fue un intento heroico y extremo de transformar el comportamiento de los hombres sin atacar sus circunstancias»<sup>9</sup>.

Ese compromiso civil benjaminiano es el de un hombre de letras que desea participar activamente en lo que Rossi denominará la «batalla de las ideas», es decir, en el debate cultural de su tiempo, y que lo hace con un espíritu radicalmente libre, sin dejarse condicionar por posiciones de partido. Como ha dejado escrito uno de sus biógrafos, «a pesar de su rebelión contra el medio burgués de sus orígenes, Benjamin se negó siempre a concebir su propia acción como puramente social o política. [...] Su negativa a actuar políticamente en el sionismo o en el socialismo, actitud con la cual Benjamin creía permanecer fiel al 'espíritu de la juventud', tenía sobre todo el sentido de fundar teóricamente el deber del individuo que tenía que actuar y pensar según su propia responsabilidad»<sup>10</sup>. Fueron numerosas las incomprensiones que se derivaron para él de este modo de proceder, pero se esforzó por mantenerlo contra viento y marea hasta el final de su vida. Así, tuvo que afrontar con resignación que en la Unión Soviética rechazaran categóricamente sus textos de los años 30 cuando intentó publicarlos en las revistas culturales estalinistas o hubo de reelaborar diversos ensayos de esa época –duramente criticados por Adorno y Horkheimer, que no los consideraban suficientemente dialécticos– para que pudieran ver la luz en la *Zeitschrift für Sozialforschung* que el Instituto para la Investigación Social de Francfort editaba desde su exilio americano; por no hablar de la airada reacción de Brecht cuando leyó el estudio dedicado a Kafka, en el que Benjamin, al exponer su propia visión del escritor checo, estaba en gran parte hablando de sí mismo. Y es que, como ya hizo notar Adorno al preparar la edición póstuma de sus escritos, «del materialismo dialéctico le atraía menos su contenido teórico que la esperanza en un discurso reforzado y acreditado de forma colectiva»<sup>11</sup>.

De ahí que la heterodoxia benjaminiana –o, si se prefiere, su singularidad como filósofo– no pueda ser separada de su aguda conciencia de la contradic-

<sup>9</sup> W. BENJAMIN, *Escritos autobiográficos*, Alianza, Madrid 1996, pp. 188 y 202.

<sup>10</sup> B. WITTE, *Walter Benjamin. Una biografía*, Gedisa, Barcelona 2002, pp. 30-31.

<sup>11</sup> Th. W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamin*, Cátedra, Madrid 1995, p. 48.

toria situación en que se encontraba como intelectual de izquierdas, pues éste no dejaba de ser «alguien que abandona su clase sin pertenecer a otra»<sup>12</sup>; de ahí también que «fuera consciente de la imposibilidad de su integración y, sin embargo, nunca negara su aspiración a ella»<sup>13</sup>. Puede servir como ilustración de lo paradójico de esas vacilaciones el hecho de que viajara a Moscú en 1926 y, en cambio, no lo hiciera a Jerusalén, a pesar de la continua insistencia de Scholem<sup>14</sup>. Paradójico en la medida en que, mientras su marxismo no pasó de ser bastante superficial, el judaísmo constituyó una referencia constante para su pensamiento, el cual nunca abandonó las categorías teológicas aunque las secularizara por completo: «movilizar la experiencia teológica en el mundo profano» podría ser la divisa de toda su aventura intelectual. Y, sin embargo, la paradoja se desvanece cuando reparamos en la idea que Benjamin tenía del papel que el judaísmo había jugado –y debía seguir jugando– en la cultura europea, particularmente en la alemana. La estrecha vinculación entre judaísmo y europeidad que el filósofo había establecido ya en 1913, cuando escribía que «las cosas irían muy mal en Europa si la abandonaran las energías culturales de los judíos»<sup>15</sup>, la vemos reaparecer en aquella selección de cartas escritas entre 1783 y 1883 que, bajo el título *Personajes alemanes*, publicó en 1936 para reivindicar simultáneamente su condición de germano y de judío en el difícil contexto del nacionalsocialismo prebélico. Ya en los años 20 había afirmado: «Nunca pierdo de vista el hecho de que estoy ligado a la nación alemana, ni la profundidad de este vínculo»<sup>16</sup>; es ahí donde él siempre consideró que estaba su frente de batalla.

Pero si, más allá de sus circunstancias personales y de los grandes temas en los que habitualmente se han venido centrando los estudios sobre su pensamiento –el lenguaje, el arte, la historia–, nos preguntamos por el ámbito en que el pensador alemán se propuso desarrollar ese compromiso civil como hombre de letras, creo que se podría afirmar que la ciudad moderna fue el lugar de su combate intelectual. Tanto la moderna experiencia urbana como el espacio físico en que ésta se desarrolla se encuentran en el corazón mismo de aquellos trabajos que, al menos desde 1927, estuvieron orientados a la elaboración de unos fundamentos teóricos y metodológicos para la que debía haber sido su obra magna: los *Pasajes*, luego titulada *París, capital del siglo XIX*. En este sentido Philippe Simay ha podido decir que «la ciudad constituye el centro de gravedad, y no una

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 48. En un texto publicado en 1934, Benjamin advertía: «Que [el intelectual] haya abandonado su propia clase para hacer suya la clase proletaria, no quiere decir que esta última lo haya acogido en sí. No lo ha hecho» (W. BENJAMIN, «Sobre la situación social que el escritor francés ocupa actualmente», en ID., *Imaginación y sociedad. Iluminaciones I*, Taurus, Madrid 1990, p. 98).

<sup>13</sup> Th. W. ADORNO, *op. cit.*, p. 49.

<sup>14</sup> Para el viaje a la capital soviética, cfr. W. BENJAMIN, *Diario de Moscú*, Taurus, Madrid 1990; sobre el proyecto siempre diferido de marchar a Israel, cfr. G. SCHOLEM, *Walter Benjamin. Historia de una amistad*, Península, Barcelona 1987, pp. 130 y ss.

<sup>15</sup> Citado por B. WITTE, *op. cit.*, p. 29.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 85.



simple variable, de la lectura benjaminiana de la modernidad»<sup>17</sup>. Ahora bien, como se puede comprobar repasando las anotaciones para los *Pasajes* que han llegado hasta nosotros, el método con el que el filósofo alemán abordó esa lectura del significado de la historia de la ciudad moderna debe más al surrealismo que al marxismo, al menos en su formulación más convencional y dogmática. El suyo será un intento de construir un modo de hacer historia enraizado en la interpretación freudiana de los sueños, por cuanto el espacio urbano del París decimonónico se le presenta como un espacio hecho de imágenes oníricas, impostadas sobre la fantasmagoría de los objetos. Se trataba de «pasar con la intensidad de los sueños por lo que ha sido, para experimentar el presente como el mundo de la vigilia al que se refieren los sueños»<sup>18</sup>, donde el contenido del sueño aparece como la *expresión* de las condiciones de vida en la ciudad moderna y el despertar como su *interpretación*<sup>19</sup>.

Hay un apunte de los *Pasajes* donde Benjamin precisa aún más lo que él mismo denomina el «giro dialéctico y copernicano de la rememoración»; dice así: «El giro copernicano en la visión histórica es éste: se tomó por punto fijo 'lo que ha sido', y se vio el presente esforzándose tentativamente por dirigir el conocimiento hasta ese punto estable. Pero ahora debe invertirse esa relación, y 'lo que ha sido' debe recibir su fijación dialéctica de la síntesis que lleva a cabo el despertar con las imágenes oníricas contrapuestas. La política obtiene el primado sobre la historia. Y, ciertamente, los 'hechos' históricos pasan a ser lo que ahora mismo nos sobrevino: constatarlos es la tarea del recuerdo. El despertar es el caso ejemplar del recordar. [...] Hay un saber-aún-no-consciente de 'lo que ha sido', y su afloramiento tiene la estructura del despertar»<sup>20</sup>. Despertar es, pues, tanto como llevar a cabo ese «giro dialéctico y copernicano de la rememoración», cuya última formulación se encuentra en las *Tesis sobre el concepto de historia* redactadas en 1940. El contexto en el que Benjamin sitúa este nuevo modo de concebir la historia supone entender «el despertar como un proceso gradual, que se impone tanto en la vida del individuo como en la de las generaciones»<sup>21</sup>. Así, en el uso benjaminiano de la memoria –que, por lo demás, tiene como referente a Proust tanto o más que a Freud– se establece una estrecha relación, a través del imaginario

<sup>17</sup> Ph. SIMAY, «Walter Benjamin, d'une ville à l'autre», en ID. (ed.), *Capitales de la modernité. Walter Benjamin et la ville*, L'Éclat, París-Tel Aviv 2005, p. 8.

<sup>18</sup> W. BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid 2005, p. 835.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 397. Esa anotación de los *Pasajes* [K 2, 5] es clave para entender cómo concebía Benjamin la relación entre la base socio-económica y la superestructura cultural. Para el pensador berlinés, la superestructura es la *expresión* de la base y no un simple *reflejo* de la misma: «Es lo mismo –escribe en ese texto– que el que se duerme con el estómago demasiado lleno: su estómago encontrará su expresión en el contenido de lo soñado, pero no su reflejo, aunque el estómago pueda 'condicionar' causalmente este contenido»; sobre este mismo punto vuelve en [N 1 a, 6 y 7], p. 462.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 875; cito aquí según la redacción de un proyecto inicial. Ese mismo texto trasladado a los apuntes y materiales –y ligeramente modificado en su tenor literal– puede verse en [K 1, 2], p. 394.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 393.

colectivo, entre individuo y sociedad, entre la historia personal de ese sujeto que es el historiador y la de la época que está historiando; de ahí la correlación entre ‘prehistoria’ de la modernidad –el siglo XIX– e infancia, que en último término remitiría al modo en que el propio Benjamin reconstruyó la suya en *Infancia berlinesa*. Este singular modo de articular autobiografía e historia civil, que impregna todo el pensamiento del filósofo alemán, explica también que Adorno pudiera señalar, a propósito del alcance teórico que habrían podido tener los *Pasajes* de haberse convertido en una obra acabada, que «para mí, igual que para el surrealista, [hubiera podido ser] más revolucionario que la simple penetración en la no clarificada esencia social del urbanismo»<sup>22</sup>.

Un itinerario en cierto modo paralelo al que acabo de presentar, aunque de sentido inverso –por cuanto el filósofo se dirigía hacia el marxismo y el arquitecto, en cambio, venía de él–, caracteriza la peripecia vital y profesional de Aldo Rossi. Desde sus años de estudiante en el Politécnico de Milán procuró participar activamente en los vivos debates de su época, y lo hizo desde la reivindicación de la relevancia cultural de la arquitectura como disciplina y de la componente civil del oficio de arquitecto, lo cual le condujo a rechazar la reducción del ejercicio de la arquitectura a lo que no tardaría en denominar despectivamente el ‘profesionalismo’<sup>23</sup>. Esa temprana voluntad de implicarse, desde una inequívoca posición de izquierdas, en la «batalla de las ideas» hizo que definiera muy pronto una actitud que iría perfilando a lo largo de la segunda mitad de los años 50. En este sentido, Rossi atribuyó una especial relevancia a su participación en un congreso de estudiantes de arquitectura, celebrado en Roma en 1954, y en particular a una comunicación presentada por Francesco Tentori, «que recogió el asentimiento unánime, [en la cual] habló de una manera verdaderamente nueva de arquitectura y de cuestiones ideológicas, del significado de la ciudad y de la transformación del urbanismo sobre la base de textos de Gramsci, de la evolución política de la posguerra, del compromiso para una nueva política cultural»<sup>24</sup>. En esta escueta enumeración de temas estaban ya esbozadas las principales cuestiones que un amplio sector de la cultura arquitectónica italiana iba a debatir durante al menos una década.

Al año siguiente de la celebración de ese congreso, Rossi realizó también su viaje a la Rusia soviética y, como Benjamin, pudo visitar Moscú. Ese viaje le marcaría profundamente: «Alrededor de mis veinte años –ha dejado escrito en la *Autobiografía científica*– fui invitado a la Unión Soviética. Era un tiempo particularmente feliz, en el que se unía la juventud con una experiencia entonces singu-

<sup>22</sup> Carta de Adorno a Benjamin, Oxford 20.V.1935, en Th. W. ADORNO & W. BENJAMIN, *Correspondencia (1928-1940)*, Trotta, Madrid 1998, p. 94. Para la referencia que Adorno hace a los surrealistas, cfr. W. BENJAMIN, «El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea», en ID., *Obras*, vol. II-1, Abada, Madrid 2007, pp. 301-316.

<sup>23</sup> «Por profesionalismo entiendo yo esa producción que ha perdido el interés por la arquitectura y siempre utiliza como mercancía los mismos modelos» (A. ROSSI, «Presupuestos de mi trabajo», en *Común*, n° 1 (1979), p. 39).

<sup>24</sup> A. ROSSI, L. SEMERANI & S. TINTORI, «Respuesta a seis preguntas», en A. ROSSI, *Para una arquitectura de tendencia*, cit., p. 91.

lar. Todo lo ruso me gustaba [...]. La atención que presté al realismo socialista me sirvió para desembarazarme de toda la cultura pequeño-burguesa de la arquitectura moderna. Prefería, frente a ella, la alternativa de las grandes calles moscovitas, la dulce y provocadora arquitectura del metro y de la universidad, en las colinas de Lenin. Veía cómo el sentimiento se mezclaba con la voluntad de construir un mundo nuevo: esto es lo que respondo ahora a los muchos que me preguntan por el significado que tuvo para mí aquel periodo»<sup>25</sup>. Aun cuando las afirmaciones que Rossi hace en este texto necesitarían ser matizadas, no cabe duda de que aquella experiencia le confirmó –al igual que a muchos intelectuales coetáneos– en la ilusión de que el futuro estaba en el comunismo; de ahí que en esos años leyera con asiduidad a autores filomarxistas y que, animado por Fredi Drugman, se afiliara en 1956 al Partido Comunista Italiano. El primer escrito rossiano documentado apareció publicado precisamente en la revista semanal de la federación milanese del PCI y no estaba referido a la arquitectura, sino al cine: era un comentario sobre la película *Michurin* del director soviético Alexander Dovjenko<sup>26</sup>. Rossi lo menciona en su *Autobiografía* justamente por estar referido –dice– «a la historia de una época, a la historia civil».

Ese compromiso civil conscientemente asumido hizo que pronto viera la arquitectura como su frente de combate intelectual en aquella «batalla de las ideas» que se estaba librando, y en la que él deseaba participar. En este contexto, no tardaría en preguntarse por el sentido de la arquitectura en la sociedad de masas. Como recordaba Gianugo Polesello, que conoció a Rossi a finales de los 50, ambos habían hablado sobre cuál sería el punto de partida adecuado en aquellos momentos en que se enfrentaban al comienzo de su vida profesional, y «una pregunta que nos hacíamos, dado el tipo de cultura que teníamos, era ésta: ¿es la arquitectura una disciplina en sí misma o es una práctica que se puede aprender, en sentido figurativo, o bien existe una arquitectura como lugar del reflejo? Recordaréis que la teoría del reflejo era una teoría marxista. Precisamente en aquellos años, se impulsó en Italia la traducción [de autores que la sostenían] y la gran empresa editorial de la publicación de las obras completas de Gramsci, que era entonces casi un desconocido»<sup>27</sup>. Es sabido que sería la lectura de Gramsci, calificada por Rossi como «el hecho más importante de la arquitectura de posguerra», lo que le sirviera de soporte conceptual para construir su propio discurso sobre la autonomía disciplinar de la arquitectura. Pero antes de llegar a una definición precisa del mismo o, más bien, como camino para llegar a definirlo, el arquitecto milanés se interesaría por la ciudad, entendida como fundamento de la arquitectura.

El interés por la ciudad, por lo urbano, por el urbanismo incluso, lo com-

<sup>25</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, G. Gili, Barcelona 1984, p. 51.

<sup>26</sup> Cfr. A. ROSSI, «La coscienza di poter 'dirigere la natura'», en *Voce Comunista*, n° 31 (1954), p. 5.

<sup>27</sup> G. POLESSELLO, «*Ab initio, indagatio initiorum. Ricordi e confessioni*», en P. POSOC-CO, G. RADICCHIO & G. RAKOWITZ (eds.), '*Care architetture*'. *Scritti su Aldo Rossi*, U. Allemandi, Turín 2002, p. 20.

partiría Rossi con los amigos y los colegas de entonces: no sólo con Polesello, que sería quien le iniciara en el conocimiento de los estudios morfotipológicos de Saverio Muratori que él había aprendido en Venecia, o con Drugman, a quien acompañó en sus múltiples viajes 'urbanísticos' por la periferia metropolitana de Milán<sup>28</sup>, sino también con los que fueron sus compañeros de redacción en *Casabella*. De hecho, no tardaría en hacerse notar la presencia de aquellos jóvenes arquitectos que Rogers había llamado para colaborar con la revista. A partir de 1959 comenzaron a publicar «toda una serie de artículos de carácter general sobre las ciudades y sobre Italia, sobre las costas italianas, [con] el uso de fotografías que, por primera vez, ya no se referían a edificios singulares y a edificios de calidad, sino a conjuntos urbanos (tanto que Julia Banfi, polémicamente, decía que nosotros habíamos transformado 'Casabella' en 'Ala-bella'), privilegiando aquellas visiones aéreas que daban el sentido del tejido urbano de las periferias desgarradas, carentes de consistencia e inconexas»<sup>29</sup>. Fue Rossi quien finalmente acertó a dar forma a todas aquellas inquietudes en un libro que supondría un verdadero punto de inflexión en el modo de afrontar y entender los problemas urbanos: «El hecho de que su libro *La arquitectura de la ciudad* fuera una revolución en el panorama de la cultura arquitectónica deriva también de esa claridad, de esa fuerza en el planteamiento de un discurso que tenía precedentes, e incluso en muchos de nosotros formulaciones contemporáneas a las suyas, pero que en él adquirían la perentoriedad, la seguridad y el espesor propios de las personas destinadas a incidir en la cultura de su época»<sup>30</sup>.

Si la lectura de Gramsci ya le había convertido en un marxista atípico, en la línea de los numerosos revisionismos de posguerra que habían sustituido el análisis de la estructura socioeconómica por el de los fenómenos culturales, Rossi pasaría a ser un completo heterodoxo cuando, a comienzos de la década de 1960, incorporara a los surrealistas a su acervo intelectual. Se hicieron así operativas en su pensamiento muchas de las lecciones aprendidas en la lectura del que, junto a Marx, había sido su otro gran maestro de juventud: Freud<sup>31</sup>. Y es que la afirmación rossiana de la ciudad como «lugar de la memoria colectiva», la reivindicación de un «racionalismo exaltado, emocional y metafórico» o la propuesta de una «ciudad análoga» han de ser puestas en relación con un filón cultural que en

---

<sup>28</sup> «Uno de los aspectos inolvidables de los viajes en coche con Aldo, que me acompañaba preparando así sus exámenes de urbanística, era aquel tomar conciencia juntos, aprendiendo de las construcciones, de las tesis de Giuseppe Samonà sobre la ciudad-región, de los signos materiales del poder en el territorio» (F. DRUGMAN, «Ricordi», en P. POSOCCO, G. RADICCHIO & G. RAKOWITZ (eds.), *op. cit.*, p. 45).

<sup>29</sup> F. TENTORI, «Dall'officina di *Quadrante*», en M. MONTUORI (ed.), *Lezioni di progettazione. 10 maestri dell'architettura*, Electa, Milán 1988, p. 231.

<sup>30</sup> L. SEMERANI, «Alcune cose che dovete ancora sapere su Aldo Rossi», en P. POSOCCO, G. RADICCHIO & G. RAKOWITZ (eds.), *op. cit.*, p. 57.

<sup>31</sup> «Freud y Marx constituían el punto de partida. Puede parecer curioso dicho hoy, quizás incluso incomprensible, sin embargo éstos eran nuestros dos autores de referencia» (G. POLESSELLO, *op. cit.*, p. 20).

último término, como ya advirtiera contrariado Tafuri <sup>32</sup>, remite al padre del psicoanálisis. En cierto sentido, esa atracción ejercida por el surrealismo parece arrancar del descubrimiento de la obra de Raymond Roussel, que debió tener lugar en torno a 1961 con la lectura de algunas de sus novelas y, sobre todo, de un texto titulado *Cómo escribí algunos de mis libros*, al que Rossi ha atribuido una especial relevancia en relación con su propio modo de entenderse a sí mismo como arquitecto. «Raymond Roussel –ha dicho Polesello– era un poco nuestro lugar común, nuestra meta» <sup>33</sup>. La importancia que la imaginación y el lenguaje – las ‘correspondencias’ entre palabras homófonas– tienen en la literatura rousse-liana, tan admirada por André Breton, servirían a Rossi para ir precisando el papel que la fantasía, mediante numerosas y complejas asociaciones mentales que no son explicables racionalmente, desempeña en el proceso del proyecto arquitectónico. Ya en el ensayo sobre Boullée, aparecido en 1967, había escrito que «en el origen del proyecto hay un punto de referencia emocional que escapa al análisis» <sup>34</sup>, sin que por ello abandonase su interés por conciliar la claridad y la racionalidad de los principios teóricos del corpus disciplinar con esa singularidad de la experiencia personal. En eso se distinguían justamente el racionalismo *exaltado* invocado por Rossi en ese escrito y el racionalismo *convencional* entonces al uso.

Con ese recurso a la imaginación se abriría paso en la obra rossiana aquel pensar mediante figuras y símbolos cuya raíz hay que buscarla en su formación católica. Comenzaba así a explicitarse un modo de afrontar los problemas de la arquitectura y la ciudad que se irá afirmando progresivamente a lo largo de la década de los 60, hasta acabar desplazando por completo el anhelo científico que parecía presidir el discurso de *La arquitectura de la ciudad*, presentado como el «bosquejo de una teoría urbana fundamentada» <sup>35</sup>. Un paso decisivo en esa línea fue su propuesta de la ciudad análoga, que Rossi ha relacionado con la lectura de la novela póstuma de René Daumal, *El monte análogo*, de la que parece provenir el empleo de este término por parte del arquitecto milanés. Pero, a la vez, ese monte análogo remitía a los *sacri monti* lombardos de su infancia y a los dibujos del monte místico que san Juan de la Cruz colocara al comienzo de la *Subida del Monte Carmelo*. La analogía, como «ciencia de las correspondencias» que permite entender en qué medida el presente se puede encontrar en el pasado, se acabó convirtiendo en la clave de un nuevo discurso de carácter proyectual, fruto de lo que el propio Rossi consideró un profundo cambio en su modo de pensar: «Debió ser alrededor de 1968 cuando, de una manera extraña, al retomar de ella aspectos que me pertenecían y que había dejado escapar, se hizo patente en mi educación mental una subversión total de la cultura» <sup>36</sup>. La contraposición

<sup>32</sup> Cfr. M. TAFURI, «Ceci n'est pas une ville», en *Lotus*, n° 13 (1976), pp. 10-13.

<sup>33</sup> G. POLESELLO, *op. cit.*, p. 25.

<sup>34</sup> A. ROSSI, «Introducción a Boullée», *cit.*, p. 220.

<sup>35</sup> A. ROSSI, *La arquitectura de la ciudad*, G. Gili, Barcelona <sup>10</sup>1999, p. 69.

<sup>36</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, *cit.*, p. 97. Esa subversión debió llevar consigo una especie de tránsito «del reino lógico de los conceptos al reino mágico de las palabras» (W. BENJAMIN, «El surrealismo», *cit.*, p. 308); en el caso de Rossi cabría decir que fue un paso

entre el pensamiento lógico y el analógico, que Rossi tomó de una carta de Jung a Freud citada en un artículo suyo de mediados de los años 70 <sup>37</sup>, puede ilustrar el sentido de ese cambio, aun cuando uno y otro no habían de resultar modos excluyentes de pensar, sino que constituían más bien una *estructura mental* que daba entrada al subconsciente en la producción de la síntesis proyectual, entendida como experiencia creativa. Cabría, pues, establecer un cierto paralelismo entre el significado atribuido por Benjamin a la lectura de *El campesino de París* de Aragon y *Nadja* de Breton en la génesis de los *Pasajes* y el que Rossi atribuye a *Impresiones de África* de Roussel y *El monte análogo* de Daumal en relación con *La ciudad análoga*: una obra que –como la del filósofo berlinés– quedaría inconclusa, a pesar de que su publicación hubiera sido anunciada repetidas veces.

Por lo demás, Rossi se cuidaría de señalar que ese aparente giro en su trayectoria intelectual, aquel oscilar entre Stalin y Borges, para decirlo con una expresión de Pasquale Lovero <sup>38</sup>, no suponía abandonar el combate de las ideas para refugiarse en la intimidad de las emociones: «Porque me parece importante –afirmaba– que la realidad y la imaginación constituyan los dos términos de un progreso civil o, al menos, de una mejora de la ciudad. [...] Situada entre pasado y presente, entre realidad e imaginación, la ciudad análoga es quizá simplemente la ciudad que hay que proyectar día a día, afrontando los problemas, superándolos, con una discreta certeza de que al final las cosas serán mejores» <sup>39</sup>. De hecho, los textos mediante los cuales Rossi había ido definiendo su teoría sobre la ciudad análoga, desde el ensayo sobre Boullée de 1967 hasta el artículo sobre la arquitectura análoga de 1975, pasando por el estudio sobre las ciudades vénetas, el ensayo sobre la arquitectura de la razón como arquitectura de tendencia o la introducción a la versión portuguesa de *La arquitectura de la ciudad*, eran contemporáneos de aquellos otros en los que, en un intento de dar forma al movimiento colectivo conocido como la *Tendenza*, no tuvo reparos en emplear un discurso más combativo e ideológicamente más comprometido; por ejemplo, en la lección sobre la idea de ciudad socialista en arquitectura, en su airada respuesta a Carlo Melograni o en la entrevista publicada en el primer número de la revista catalana *2C*. En cualquier caso, la posición de Rossi era neta y deseaba permanecer dentro de los límites estrictamente disciplinares de la arquitectura, por ser ése el ámbito que había elegido para participar en lo que denominó la «batalla de las ideas». Y es que, como dejó escrito en uno de sus escritos más brillantemente polémicos, «para la mala arquitectura no hay ninguna justificación ideológica,

---

de la racionalidad de los principios a la poética de los objetos.

<sup>37</sup> Nuevamente en ese artículo Rossi retoma la referencia benjaminiana: «La cita de Walter Benjamin: ‘Sin embargo estoy deformado por los nexos con las cosas que me rodean’, podría ser el fundamento que iniciase este escrito y acompañase hoy a mi arquitectura» (A. ROSSI, «La arquitectura análoga», en *2C Construcción de la Ciudad*, n° 2 (1975), p. 8).

<sup>38</sup> P. LOVERO, «Seconda relazione introduttiva alla prospettiva didattica», A. SAMONÀ (ed.), *Architettura e politica. Relazioni tra idee sull'architettura e didattica dell'architettura*, Il Mulino, Bologna 1974, p. 257.

<sup>39</sup> A. ROSSI, «La città analoga: tavola», en *Lotus*, n° 13 (1976), p. 8.

como no la hay para un puente que se hunde»<sup>40</sup>.

### ***Del esprit de système al montaje de fragmentos***

Otro aspecto que une a Rossi con Benjamin –además de ese ser capaces de encontrar siempre «puntos de unión llenos de significado entre la historia personal y la historia civil»<sup>41</sup>– tiene que ver con la similitud existente entre las trayectorias de sus respectivas obras. No me refiero sólo al hecho de que ambas, tras los primeros escauceos juveniles, tuvieran una primera etapa más o menos vinculada al ámbito académico, para luego acabar desembocando en una segunda más ligada al oficio (de arquitecto o de escritor, según el caso); pienso ahora en algo más profundo que se podría formular diciendo que tanto la filosofía de Benjamin como la arquitectura de Rossi parecen estar regidas por una misma ley, que ambos irán descubriendo paulatinamente y que les conducirá a tomar conciencia de una realidad que el arquitecto milanés, con frase lacónica, expresaría así: «si bien sabemos, y es evidente, lo que queremos decir, no sabemos si solamente decimos aquello»<sup>42</sup>. Esta ambigüedad rossiana constituye en cierta manera un trasunto de la ambigüedad que también envuelve toda la filosofía benjaminiana, manteniéndola abierta a una multiplicidad de interpretaciones. Por eso no tiene nada de extraño que el mayor legado de ambos esté formado por un conjunto de fragmentos susceptibles de ser ensamblados de modos diversos y leídos con diferentes claves, como sucedía con la figura en la alfombra del relato de Henry James que Rossi citaba en su introducción a la edición americana de *La arquitectura de la ciudad*<sup>43</sup>.

Ciertamente, los escritos del primer Benjamin no estaban exentos de una cierta voluntad de construir un pensamiento que, a su modo, aspiraba a ser sistemático<sup>44</sup>. O, cuando menos, pretendía enmarcarse dentro de un cuadro de refe-

<sup>40</sup> A. ROSSI, «Introducción», en AA. VV., *Arquitectura racional*, Alianza, Madrid 1979, p. 11. Para una lúcida interpretación de la posición de Rossi, cfr. V. SAVI, «Fortuna de Aldo Rossi», en *2C Construcción de la ciudad*, n.º 5 (1976), pp. 6-11.

<sup>41</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 77.

<sup>42</sup> A. ROSSI, «La arquitectura de la razón como arquitectura de tendencia», en ID., *Para una arquitectura de tendencia*, cit., p. 231; esa afirmación ha reaparecido luego en otros escritos de Rossi.

<sup>43</sup> «Como una pintura, una construcción o una novela, un libro se convierte en una obra colectiva que cada uno puede interpretar a su manera más allá de las intenciones del autor. El sentido de la construcción está claro, pero como en *La figura en la alfombra* de Henry James, cada uno puede identificar la misma figura en un dibujo diferente» (A. ROSSI, «Introduction to the First American Edition», en ID., *The Architecture of the City*, MIT Press, Cambridge (Mass.)-Londres 1982, p. 13).

<sup>44</sup> Ésta es la opinión de Scholem, que le trató de cerca y lo conoció bien: «Durante casi diez años, Benjamin se aferró a la forma sistemática como forma verdaderamente filosófica, hacia la que quería avanzar» (G. SCHOLEM, *Los nombres secretos de Walter Benjamin*, cit., p. 23).

rencia claramente delimitado y con unos objetivos precisos, que prolongaban y corregían a la vez los grandes temas de la filosofía moderna. Considero que un texto como el titulado *Sobre el programa de la filosofía venidera*, escrito cuando el pensador berlinés tenía veintiséis años y publicado póstumamente, recoge bien cuáles eran sus intereses en esa época. Los caminos de la filosofía benjaminiana se orientaban entonces a clarificar la relación entre conocimiento y experiencia, entre las 'ideas', en sentido platónico, y los 'objetos de este mundo'; una relación entre dos polos cuya mediación se lleva a cabo *en* el lenguaje, «porque una existencia que carezca por completo de relación con el lenguaje –dirá en otro escrito de la misma época– es de hecho una idea; pero una idea a la cual no se le puede sacar ningún partido ni siquiera en el ámbito de las ideas», ya que al margen del lenguaje no puede haber comunicación alguna <sup>45</sup>. En ese contexto y deseando permanecer dentro de una sustancial continuidad con la tradición del pensamiento occidental, de Platón a Kant, Benjamin señalaba que la tarea que la filosofía tenía por delante era la de habilitar un concepto diferente de conocimiento, que permitiera alcanzar tanto un concepto superior de experiencia como una nueva metafísica: «una experiencia más profunda, llena justamente de metafísica», escribe <sup>46</sup>.

Así, en palabras del propio Benjamin, «la tarea de la filosofía venidera puede ser definida como el encontrar o el crear el concepto de conocimiento que, al poner el concepto de experiencia *exclusivamente* en relación con la conciencia trascendental, no sólo hace posible la experiencia mecánica, sino también la experiencia religiosa. Lo cual no significa que el conocimiento haga posible a Dios, pero sí desde luego que el conocimiento hace posible lo que son su conocimiento y su doctrina. [...] La gran transformación y corrección que hay que llevar a cabo en el concepto de conocimiento de unilateral orientación matemático-mecánica sólo se puede obtener al ponerse el conocimiento en relación con el lenguaje, como en vida de Kant ya intentó Hamann. La conciencia de que el conocimiento filosófico es absolutamente apriorístico y seguro, la conciencia de estos aspectos de la filosofía comparables a la matemática, hizo que Kant olvidara que todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje y no en las fórmulas ni en los números [...] Un concepto de conocimiento adquirido en la reflexión sobre la esencia lingüística del conocimiento debe crear sin duda un concepto correspondiente de experiencia que incluirá ámbitos que Kant no consiguió integrar en el sistema, siendo el supremo de esos ámbitos el que respecta a la religión. Y así se puede formular por fin la exigencia a la filosofía venidera con las palabras siguientes: crear, sobre la base del sistema kantiano, un concepto de conocimiento al que corresponda el concepto de una experiencia de la que el conocimiento sea la teoría» <sup>47</sup>.

De algún modo, los primeros escritos de cierta entidad publicados por Benjamin, como su tesis doctoral o su trabajo de habilitación para la libre docen-

<sup>45</sup> W. BENJAMIN, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», en ID., *Obras*, vol. II-1, cit., p. 145.

<sup>46</sup> W. BENJAMIN, «Sobre el programa de la filosofía venidera», en *ibid.*, p. 165.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 168 y 172.



cia, pertenecen al universo conceptual bosquejado en ese ensayo de 1917 acerca de la filosofía venidera, del que en gran medida son contemporáneos. Es quizá en el «prólogo epistemocrítico» de su *Origen del drama barroco alemán* donde esa relación se hace más evidente, aunque puede ser rastreada igualmente sin mucha dificultad en la primera parte de *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*. Sin embargo, es obvio que estos trabajos no se agotaban en desarrollar esas perspectivas que podríamos denominar sistémicas, sino que se abrían a una temática extraordinariamente más rica y compleja, en la que el lenguaje jugaba también un papel de primer orden. Y así, cuando Benjamin se ocupó del *Trauerspiel*, lo hizo por considerarlo «la sede de la auténtica concepción de la palabra y del lenguaje en el seno del arte»<sup>48</sup>; como también su interés por el momento cognoscitivo de la crítica de arte en el romanticismo temprano, representado por Friedrich Schlegel y Novalis, remitía en el fondo a la misma cuestión, por cuanto para Benjamin el arte no dejaba de ser un lenguaje. «Toda manifestación de la vida espiritual humana –había escrito– puede ser entendida en tanto que un tipo de lenguaje, idea que descubre por doquier (actuando a la manera de un auténtico método) planteamientos nuevos. [...] En este contexto, ‘lenguaje’ significa el principio dirigido a la comunicación de contenidos espirituales en los correspondientes objetos: en la técnica o el arte, la religión o la justicia»<sup>49</sup>.

En esa apertura a temáticas más amplias y plurales comenzaba ya a insinuarse algo que no tardaría en tomar cuerpo y que acabaría dando un sesgo del todo particular a la obra del filósofo berlinés. Me refiero a su renuncia a escribir un tratado sistemático de filosofía para centrarse, en cambio, en la producción de aforismos, fragmentos y comentarios. Se trata de una cuestión crucial para comprender el pensamiento benjaminiano, sobre la que no me puedo extender aquí, aunque sí debo señalar que, como ya advirtiera Adorno, no es algo que surgiera como simple fruto de las circunstancias, sino que se encontraba enraizado desde el principio en su modo de pensar. Más aún, ya sus primeros escritos testimonian que Benjamin no veía oposición entre un cierto *esprit de système* y su personal tendencia a lo fragmentario; así, por ejemplo, refiriéndose al menor de los hermanos Schlegel, no duda en afirmar que «el hecho de que un autor se exprese en aforismos nadie podrá aducirlo a fin de cuentas como prueba en contra de su intención sistemática»<sup>50</sup>. En este sentido, la idea schlegeliana de sistema le resultaba particularmente afín, no sólo por encontrarse expuesta mediante fragmentos<sup>51</sup>, sino sobre todo porque concebía la filosofía como un todo que sólo puede ser conocido a través de un camino circular, cuyo centro está sujeto a un cons-

<sup>48</sup> W. BENJAMIN, «El significado del lenguaje en el *Trauerspiel* y en la tragedia», en *ibid.*, vol. II-1, cit., p. 144.

<sup>49</sup> W. BENJAMIN, «Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre», cit., p. 144.

<sup>50</sup> W. BENJAMIN, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo alemán*, en ID., *Obras*, vol. I-1, Abada, Madrid 2006, p. 44.

<sup>51</sup> A propósito de una cita de F. Schlegel –«todo fragmento es crítico»–, escribe Benjamin: «Pues un fragmento –éste también es un término místico– es para él, como todo lo espiritual, un medio para la reflexión» (*ibid.*, p. 52).

tante movimiento: si ese centro pudiese fijarse de una vez por todas, la figura del círculo resultaría vana. El hondo significado que Benjamin atribuía a la perpetua tensión existente entre lo que podríamos llamar el todo y las partes, simbolizada por ese continuo movimiento del centro, se encuentra bellamente expuesto con la imagen del mosaico empleada en el prólogo de su libro sobre el drama barroco alemán: «Tenazmente comienza el pensamiento siempre una vez más, minuciosamente regresa a la cosa misma. Pues al seguir los diferentes niveles de sentido en la consideración de uno y el mismo objeto, recibe el impulso para aplicarse siempre de nuevo tanto como la justificación de lo intermitente de su ritmo. Así como la majestad de los mosaicos perdura pese a su troceamiento en caprichosas partículas, tampoco la misma consideración filosófica teme perder su empuje. Ambos se componen de lo individual y disparejo, y nada podría enseñar más poderosamente la trascendente pujanza, sea de la imagen sagrada, sea de la verdad. El valor de los fragmentos de pensamiento es tanto más decisivo cuanto menos se puedan medir inmediatamente por la concepción fundamental, y de él depende el brillo de la exposición en la misma medida en que depende el del mosaico de la calidad que tenga el esmalte»<sup>52</sup>.

Entender los fragmentos como teselas de un mosaico con las que construir su pensamiento será una constante en la escritura benjaminiana, que el filósofo berlinés no abandonaría en su etapa materialista<sup>53</sup>. Es más, precisamente entonces recurrirá a ellos con mayor profusión, ya sea en forma de aforismos o de citas, para no perder esos «diferentes niveles de sentido» que se esconden en la realidad y que con facilidad podrían haber quedado soslayados al adoptar las categorías marxistas. De hecho, el primer ejemplo de empleo del fragmento con esa precisa intención metodológica es *Dirección única*: un libro de aforismos que recoge una serie de aquellas «iluminaciones profanas», de inspiración materialista, de las que habla, bajo el influjo de Aragon, en el ensayo sobre el surrealismo. Con ese libro se abría todo un ciclo en la producción benjaminiana, cuya culminación habían de ser los inacabados *Pasajes*, de los que se ha conservado una impresionante colección de fichas, con numerosos fragmentos y citas recogidos para su redacción. Entre ellos, se encuentra la siguiente anotación: «Método de trabajo: montaje literario. No tengo nada que decir. Sólo que mostrar. No hurtaré nada valioso, ni me apropiaré de ninguna formulación profunda. Pero los harapos, los desechos, esos no los quiero inventariar, sino dejarlos alcanzar su derecho de la única manera posible: empleándolos». Y también esta otra: «Este trabajo tiene que desarrollar el arte de citar sin comillas hasta el máximo nivel. Su teoría está íntimamente relacionada con la del montaje»<sup>54</sup>. Son estas dos notas las que probablemente indujeron a Adorno a pensar que ese trabajo de

---

<sup>52</sup> W. BENJAMIN, *El origen del Trauerspiel alemán*, en ID., *Obras*, vol. I-1, cit., pp. 224-225. El trasfondo cabalístico del texto citado me parece evidente, y es que tanto el romanticismo como el judaísmo marcaron profundamente a Benjamin, quizá por resultarle congeniales.

<sup>53</sup> Cfr. R. ROBIN, «L'écriture flâneuse», en Ph. SIMAY (ed.), *op. cit.*, pp. 47-57.

<sup>54</sup> W. BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, cit., pp. 462 y 460.

Benjamin «solamente debía consistir en citas»<sup>55</sup>, aunque parece obvio que no era eso lo que el berlinés pretendía.

En este contexto, la técnica del montaje remite indudablemente al cine, del que ya se había ocupado ampliamente Benjamin en su célebre ensayo *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*. El «arte de citar sin comillas» haría, pues, referencia a un modo de presentar el mundo objetual ligado a la vida urbana de los «pasajes», las primeras galerías comerciales parisinas; un modo tal que le permitiera, a través de sucesivas iluminaciones, construir una interpretación de la superestructura cultural del siglo XIX, no tanto mediante la formulación de un discurso conceptual y abstracto como gracias a la elucidación en el París decimonónico –mirado con los ojos de Baudelaire– del carácter expresivo de los primeros productos industriales, de los primeros edificios industriales, de las primeras máquinas, pero también de los primeros grandes almacenes, de los anuncios publicitarios, etc. Conviene además no perder de vista que, en último término, la investigación subyacente a los *Pasajes* tenía una finalidad histórica: iluminar el pasado con el presente, con objeto de «despertar del siglo XIX»<sup>56</sup>. Pero, para Benjamin, «articular históricamente el pasado no significa reconocerlo ‘tal y como propiamente ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro». De ahí que las iluminaciones profanas se le presenten como el medio idóneo para alcanzar el objetivo mencionado: no decir, sino mostrar; sólo así se puede alcanzar aquella «auténtica imagen histórica que relampaguea fugazmente»<sup>57</sup>. En todo caso, esa imagen que ilumina el pasado y lo salva –de nuevo aparece aquí el recurso benjaminiano al «despertar de un saber-aún-no-consciente de lo que ha sido»– se muestra en lo que el pensador judeoalemán denomina el *Jetztzeit*, el tiempo presente, que constituye una categoría central en su modo de concebir la historia: una categoría que, por cierto, es teológica<sup>58</sup>.

En el segundo *exposé* de los *Pasajes*, como ya ha sido puesto de relieve en numerosos estudios, Benjamin intentará de modo harto problemático articular la imagen resultante del montaje de los fragmentos con una nueva comprensión marxista de la historia. He aquí cómo lo explicaba él mismo: «Un problema cen-

<sup>55</sup> Th. W. ADORNO, *Sobre Walter Benjamin*, cit., p. 24.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 467.

<sup>57</sup> W. BENJAMIN, «Sobre el concepto de historia», en ID., *Obras*, vol. I-2, Abada, Madrid 2008, pp. 307 y 308; véase también la siguiente anotación: «En los terrenos que nos ocupan, sólo hay conocimiento a modo de relámpago. El texto es el largo trueno que después retumba» (W. BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, cit., p. 459).

<sup>58</sup> «La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo configura el tiempo homogéneo y vacío, sino el cargado por el tiempo-ahora (*Jetztzeit*)» (W. BENJAMIN, «Sobre el concepto de historia», cit., p. 315). La idea benjaminiana según la cual la salvación –es decir, la redención obrada por el Mesías– sólo se puede producir en el presente está ya formulada en el que Adorno tituló *Fragmento teológico-político*, que es muy anterior a la redacción de las *Tesis sobre el concepto de historia*; éstas son de 1940 y el *Fragmento* fue redactado hacia 1920. En ambos textos queda de manifiesto cómo una de las claves de la filosofía de la historia de Benjamin está en la relación entre profanidad y mesianismo.

tral del materialismo histórico, que finalmente tendrá que ser abordado: ¿se tiene que adquirir forzosamente la comprensión marxista de la historia al precio de su captación plástica? O: ¿de qué modo es posible unir la mayor captación plástica con la realización del método marxista? La primera etapa de este camino será retomar para la historia el principio del montaje. Esto es, levantar las grandes construcciones con los elementos constructivos más pequeños, confeccionados con un perfil neto y constante. Descubrir entonces en el análisis del pequeño momento singular, el cristal del acontecer total»<sup>59</sup>. Volvemos a encontrar la idea, ya esbozada en la introducción de su libro sobre el *Trauerspiel*, de los fragmentos como partes de un todo, como telas de un mosaico que es posible reconstruir a la luz de ese instante en el que, como fruto de un «despertar», pasado y presente quedan unificados en la imagen dialéctica de un recuerdo. Así, la tarea del historiador, tal como Benjamin la concibe, no resulta muy distinta de la del Mesías, que al final de los tiempos muestra la verdadera significación a los acontecimientos históricos: una tarea que en la formulación benjaminiana se encuentra más cerca de la interpretación freudiana de los sueños que del análisis histórico marxista. Parece cuando menos dudoso que en su obra ambos enfoques pudieran haber llegado a hacerse compatibles; por eso, resulta casi obligado concluir que el carácter fragmentario del trabajo de Benjamin sobre los *Pasajes* no es atribuible sólo a su trágica muerte, que lo dejó inacabado, sino a la estructura misma de su modo de pensar, abocado como estaba a captar el todo sólo en las partes<sup>60</sup>.

Algo semejante cabe afirmar del itinerario intelectual de Aldo Rossi. Tras haber pretendido alumbrar una ambiciosa teoría sobre la ciudad como hecho físico en *La arquitectura de la ciudad*, uno de los libros más influyentes de la cultura arquitectónica de la segunda mitad del siglo XX, se vio luego obligado a reconocer que «los grandes hechos habían prescrito históricamente» y que, en consecuencia, ya sólo cabía limitarse a ejercer el oficio y, en el mejor de los casos, a dar una explicación de la génesis de la propia obra: «A partir de un determinado momento de la vida –dejó escrito en esa fascinante colección de fragmentos titulada *Autobiografía científica*– empecé a considerar el oficio o el arte como descripción de las cosas y de nosotros mismos»<sup>61</sup>. Es claro que esa trayectoria pudo responder en gran medida al devenir histórico del que Hobsbawm ha llamado ‘siglo breve’, pero a mi juicio hay que ver en ella sobre todo el paulatino despliegue de la singular *forma mentis* del arquitecto milanés; ahí tuvo su origen el proceso que le conduciría del neorracionalismo inicial a los procedimientos analógicos que caracterizaron su obra teórica y proyectual a partir de los años 70. Como en Benjamin, en quien las intenciones sistemáticas de la época juvenil se vieron reconducidas al «arte de citar sin comillas», al montaje de fragmentos, sin que por ello

<sup>59</sup> W. BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, cit., p. 463.

<sup>60</sup> Téngase en cuenta que, para el filósofo berlinés, lo propio de la escritura sería «detenerse y comenzar de nuevo en cada frase» (W. BENJAMIN, *El origen del Trauerspiel alemán*, cit., p. 225).

<sup>61</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 9. En ese sentido escribió también: «Creo que la mayor contribución de un artista, en sentido amplio, es la descripción de su obra» (A. ROSSI, «Un'oscura inocenza», en A. FERLENGA, *Aldo Rossi: opera completa 1993-1996*, Electa, Milán 1996, p. 9).

se produjera ruptura alguna en su pensamiento, así también entre el intento rossiano de refundación disciplinar emprendido durante sus años venecianos y la disolución de la disciplina a la que se vio abocado a comienzos de los años 80 «existen estrechos vínculos»<sup>62</sup>. Unos vínculos que hunden sus raíces en el humus cultural del surrealismo, que jugó un relevante papel tanto en Rossi como en Benjamin, al ayudarles a encauzar un modo de pensar que a ambos les resultaba afín y que les permitió verter en clave profana numerosas ideas de las tradiciones católica y judía que, respectivamente, permeaban todo su pensamiento<sup>63</sup>.

En la primera mitad de la década de los 60, coincidiendo con sus años de docencia en el IUAV como ayudante del curso dirigido por Aymonino, el espíritu sistemático parecía orientar por completo el trabajo de Rossi. La meta común a ambos arquitectos era entonces la construcción de una 'ciencia urbana' que pudiera servir de base para una proyectación arquitectónica racionalmente fundada<sup>64</sup>. De hecho, esa búsqueda de la racionalidad de los principios, llamados como estaban a afirmar la transmisibilidad del corpus disciplinar, se encontraba en la base de las tesis sostenidas en *La arquitectura de la ciudad*, que no tardarían en ser interpretadas, contra la intención originaria de su autor, de un modo puramente escolástico. Y, sin embargo, algo había en ese libro que invitaba a un empleo militante del mismo, quizá debido al contexto polémico en que pronto se vio situado; en todo caso, refiriéndose a los motivos por los que lo escribió, Rossi ha señalado: «Quería escribir un libro definitivo: me parecía que, una vez aclarado, todo iba a quedar definido. El tratado renacentista debía convertirse en una herramienta con traducción en las cosas. Desestimaba los recuerdos y, al mismo tiempo, me servía de mis impresiones urbanas; buscaba, tras los sentimientos, leyes inmóviles de una tipología situada fuera del tiempo. Los patios, las galerías, la morfología urbana, cristalizaban en la ciudad con la perfección de un mineral. Leía los libros de geografía o de historia urbana con la actitud del general que desea conocer todos los posibles escenarios de una guerra; las montañas, los pasos, los bosques. Recorría a pie las ciudades de Europa para comprender su diseño y poder referirlo a un tipo. Como en un amor vivido con egoísmo, ignoraba a menudo sus sentimientos secretos y tenía bastante con el sistema que las gobernaba»<sup>65</sup>.

Ese 'sistema' que gobernaba la forma de cada ciudad, el 'tipo' urbano al que podía ser referida, se correspondía de algún modo con su 'estructura', para cuya lectura Aymonino y Rossi, siguiendo a Muratori, recurrieron al análisis de la relación existente en cada caso entre la morfología urbana y la tipología edificatoria. En las lecciones impartidas en Venecia entre 1964 y 1966, el arquitecto

<sup>62</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 98.

<sup>63</sup> «Siempre he agradecido a mi formación católica que me haya permitido elegir entre tipos extremadamente diferentes de lógica y de belleza en cuanto referidos a algún elemento que los supera» (A. ROSSI, «Note autobiografiche sulla formazione», en A. FERLENGA, *Aldo Rossi: tutte le opere*, Electa, Milán 1999, p. 23).

<sup>64</sup> Cfr. M. SCOLARI, «Un contributo per la fondazione di una scienza urbana», en *Controspazio*, nº 7-8 (1971), pp. 40-47.

<sup>65</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 27.

milanés se ocupó de indagar el significado de esa relación, llegando a plantear que: «a) entre estos dos hechos, tipología edificatoria y morfología urbana, existe una relación binaria y el poner en claro esta relación puede llevar a resultados interesantes; b) estos resultados son extremadamente útiles para el conocimiento de la estructura de los hechos urbanos, estructura que no se identifica con la relación antedicha, pero que en buena parte es aclarada por el conocimiento de esta relación»<sup>66</sup>. A partir del estudio de esa relación intentó profundizar en el análisis urbano como instrumento de conocimiento capaz de proporcionar una base racional al proyecto, pero a medida que esos estudios comenzaron a convertirse en una herramienta autónoma y autorreferencial, sin relación inmediata con la arquitectura, el arquitecto milanés se fue distanciando de ellos, justamente al advertir que en aquel libro suyo de 1966 «latían motivaciones mucho más complejas»<sup>67</sup>, que no se dejaban encerrar en algo parecido a un sistema. Así, la ciencia urbana, cuya definición parecía ser el objetivo fundamental de *La arquitectura de la ciudad*, dejó paso en los años 70 a los proyectos de arquitectura, sin que mediara explicación alguna de aquel cambio de rumbo, más allá del ambiguo y benjaminiano «sentirse deformado por los vínculos con lo que le rodeaba». Esa retirada de lo que podríamos denominar el ‘frente urbanístico’, con la consiguiente renuncia a desarrollar los principios enunciados en su libro programático, marcaba de un modo neto en la trayectoria del arquitecto milanés la transición del *esprit de système* al montaje de fragmentos, que ha caracterizado su arquitectura desde entonces.

Pero no hay que llamarse a engaño. Si bien es cierto que Rossi sostuvo siempre que el fundamento de la arquitectura se encontraba en su relación con la ciudad, entendida como hecho social por excelencia, nunca pensó en la ciudad como un sistema global gobernado por leyes susceptibles de ser definidas científicamente, sino más bien como una realidad física compuesta de partes, cada una de las cuales podía –y debía– ser objeto de un proyecto de transformación en función de las necesidades del presente. En este sentido, en una conferencia impartida en Santiago de Compostela a mediados de los años 70, afirmaba: «Hablar de la ciudad por partes, como he dicho otras veces, significa simplemente considerar la inutilidad de un diseño global de la ciudad como si fuese la proyección sobre un plano horizontal de una forma geométrica abstracta»<sup>68</sup>, donde ‘abstracto’ quería decir ajeno a la dialéctica de lo concreto y, por tanto, concebido al margen de las exigencias sociales. La ciudad por partes, retomando ideas puestas en circulación por la cultura ilustrada<sup>69</sup>, remitía a un todo construido mediante fragmentos que podían ser considerados como ‘hechos urbanos’, en el sentido dado a

<sup>66</sup> A. ROSSI, *La arquitectura de la ciudad*, cit., p. 113. La correspondencia entre las lecciones venecianas y el texto del libro se puede encontrar en J. LUQUE VALDIVIA, *La ciudad de la arquitectura. Una relectura de Aldo Rossi*, Oikos-Tau, Barcelona 1996, pp. 394-395.

<sup>67</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 9.

<sup>68</sup> A. ROSSI, «Ciudad y proyecto», en AA. VV., *Proyecto y ciudad histórica*, COAG, Santiago de Compostela 1976, p. 20.

<sup>69</sup> Cfr. A. CORBOZ, «Una rete di irregolarità e frammenti. Genesi di una nuova articolazione urbana nel XVIII secolo», en ID., *Ordine sparso*, F. Angeli, Milán 1998, pp. 205-213.

este término en *La arquitectura de la ciudad*. De ahí que no tuviera nada de extraño que, sin haber modificado siquiera una línea del texto de 1966, Rossi escribiese en el epílogo para la edición alemana de 1973 que «este libro es un proyecto de arquitectura»<sup>70</sup>. Para el arquitecto milanés, buscar en la historia de la ciudad por medio de la analogía las referencias para el proyecto arquitectónico era su modo de hacer arquitectura urbana, es decir, una arquitectura digna de tal nombre y no un mero producto de consumo; bien entendido que la de Rossi no es en ningún sentido una arquitectura historicista, sino justamente una arquitectura del presente<sup>71</sup>, por cuanto, como en el *Jetztzeit* benjaminiano, «la confrontación con la historia se entiende en función de las luchas presentes, y la misma historia es parte del presente»<sup>72</sup>.

Existe, pues, un cierto paralelismo entre el procedimiento analógico rossiano y la iluminación profana teorizada por Benjamin en su ensayo sobre el surrealismo y luego desarrollada más ampliamente en las notas sobre teoría del conocimiento de los *Pasajes* y en las tesis sobre el concepto de historia. Según Rossi, la analogía es «un modo de entender de manera directa el mundo de las formas y de las cosas, en cierto modo de los objetos, hasta convertirse en algo inexpresable si no es a través de nuevas cosas»<sup>73</sup>. Pero ese pensamiento que no se expresa mediante palabras o ideas, sino a través de nuevas cosas, no nace de la nada, sino que se funda en imágenes del pasado, en recuerdos que son captados bajo una nueva luz con ocasión de una fulguración instantánea, fruto de «acercamientos imprevisibles» como los que buscaba Breton en sus paseos por París<sup>74</sup>. Por eso, Rossi pudo afirmar que en esa definición de la analogía creía encontrar un sentido de la historia distinto del habitual: la historia «vista no como cita, sino como una serie de cosas, de *objetos de afecto* de los que se sirven el proyecto o la memoria»<sup>75</sup>. ¿Cómo no ver aquí de algún modo un trasunto de aquella imagen, de la que habla Benjamin, «leída en el ahora de su cognoscibilidad»<sup>76</sup>? De modo semejante a como la historia, según el filósofo berlinés, no se fragmenta en historias o relatos, sino en imágenes, y estas imágenes, alcanzadas mediante un recuerdo imprevisto, sólo son reconocibles como destellos que brillan en el ahora de

<sup>70</sup> A. ROSSI, «Nachwort zur deutschen Ausgabe», en ID., *Die Architektur der Stadt*, Bertelsmann, Dusseldorf 1973, p. 173.

<sup>71</sup> Cfr. T. DÍAZ, «Aldo Rossi: la arquitectura del presente», en *Block*, n° 3 (1998), pp. 58-67.

<sup>72</sup> A. ROSSI, «Introducción», en AA. VV., *Proyecto y ciudad histórica*, cit., p. 15. Conviene quizá recordar que, para Benjamin, «el ahora es la imagen más íntima de lo que ha sido» (W. BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, cit., p. 857).

<sup>73</sup> A. ROSSI, «La arquitectura análoga», cit., p. 8.

<sup>74</sup> Cfr. A. ROSSI, «Ciudad y proyecto», cit., p. 18. No en vano Breton consideraba la calle como «el único campo de experiencia válido» (citado por W. BENJAMIN, *Cuadros de un pensamiento*, Imago Mundi, Buenos Aires 1992, p. 76).

<sup>75</sup> A. ROSSI, «La arquitectura análoga», cit., p. 8.

<sup>76</sup> W. BENJAMIN, *Libro de los pasajes*, cit., p. 465. «El pasado sólo cabe retenerlo como imagen que relampaguea [...] en el instante de su cognoscibilidad» (W. BENJAMIN, «Sobre el concepto de historia», cit., p. 307).

la remembranza, así también la arquitectura de Rossi encuentra en los fragmentos de arquitecturas del pasado el material con el que construir sus proyectos, por medio de una operación analógica basada en la memoria involuntaria. No se trata, por tanto, de considerar esas imágenes como una referencia culta o un añadido ornamental que acompañaría a los dibujos mediante los que se va definiendo el proyecto, sino de aceptar las resonancias que esas imágenes despiertan en nosotros precisamente como punto de partida del proyecto, como fuente de nuevos e imprevistos significados, cuyo origen no puede ser expresado completamente a través de un procedimiento racional.

Como Benjamin, también Rossi practicó el «arte de citar sin comillas» en sus dibujos y proyectos, montando una y otra vez de un modo relativamente arbitrario fragmentos de arquitecturas u objetos cotidianos, a los que se siente particularmente ligado y que repite a menudo de manera obsesiva, porque —ha dicho— «es difícil pensar sin obsesiones»<sup>77</sup>. Ese montaje de fragmentos se acabaría convirtiendo en el nuevo principio formal de la ciudad análoga rossiana, como lo habría sido del trabajo benjaminiano sobre los pasajes parisinos si éste hubiese llegado a culminar. El interés del filósofo berlinés por el cine, de donde procede la idea del montaje como mecanismo que permite construir nuevas unidades semánticas con fragmentos diversos, fue compartido por el arquitecto milanés, quien en su presentación del panel titulado *La ciudad análoga* ya hizo notar que «había pensado hacer algo similar en el film *Ornamento y delito*, hecho para la Trienal de Milán»<sup>78</sup>. Y es que si Benjamin había visto en el montaje cinematográfico un medio capaz de unificar de un modo nuevo la fragmentación de la experiencia provocada por la modernidad urbano-industrial —y de ahí el entusiasmo manifestado por el cine como forma no aurática del arte en *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*—, algo semejante le ocurría a Rossi con esos *oggetti d'affezione* empleados en sus proyectos, tal vez porque tampoco a él le pasaba desapercibido que «allí donde impera la experiencia en su sentido estricto, ciertos contenidos que son propios de nuestro pasado individual entran finalmente en conjunción con los del colectivo en la memoria»<sup>79</sup>. O, cuando menos, a eso aspiraba con el procedimiento analógico que comenzó a emplear en los años 70, ya que estaba convencido de que una arquitectura sólo podría ser considerada verdaderamente urbana en la medida en que recibiera su significado último de la sociedad. Por eso dejó escrito en la *Autobiografía científica*: «Siempre, incluso formalmente, me ha interesado esta posibilidad de utilizar pedazos de mecanismos cuyo sentido general en parte ya se ha perdido. Pienso en una unidad o en un

<sup>77</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 47.

<sup>78</sup> A. ROSSI, «La città analoga: tavola», cit., p. 7. «Mi única experiencia en el campo del cine la tuve en la Trienal de Milán de 1973; pusimos al film el título del hermoso ensayo de Adolf Loos *Ornamento y delito*. Era un *collage* de obras arquitectónicas y de fragmentos de films, en un intento de introducir el discurso de la arquitectura en la vida» (A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 88). En todo caso, Rossi afirmó en más de una ocasión que personalmente hubiera preferido hacer cine en vez de arquitectura, porque le parecía que en aquellos momentos, desde el punto de vista de su incidencia social, el cine era una técnica o un arte más decisivo que la arquitectura.

<sup>79</sup> W. BENJAMIN, «Sobre algunos temas en Baudelaire», en ID., *Obras*, vol. I-2, cit., p. 213.



sistema construido exclusivamente a base de fragmentos reunidos: quizá tan sólo un gran impulso popular podría darles el sentido de un diseño de conjunto»<sup>80</sup>.

En un mundo como el nuestro, en el que «los grandes hechos han prescrito históricamente», en el que la sociedad es cada vez más una sociedad de minorías, la arquitectura de Rossi se resiste a renunciar a la construcción de un nuevo sentido común. Y es justamente en esa tarea donde los fragmentos adquieren todo su valor, al convertirse en material de la arquitectura; fragmentos que «la fantasía usará e inventará [...] como partes visibles de la unidad que busca» y que, en esa medida, «expresan todavía una esperanza»<sup>81</sup>, la esperanza en una posible recomposición dentro de «un diseño de conjunto». A este propósito ha señalado Alberto Ferlenga que los proyectos rossianos «nos dejan entrever, sin imposiciones, la posibilidad de un ‘sentido general del mundo urbano’ expresado con una arquitectura no necesariamente constituida por construcciones grandiosas o por homologaciones conmovedoras»<sup>82</sup>. Porque en Rossi los fragmentos (*frammenti*) no son una simple amalgama de cosas rotas (*rottami*), sino que de algún modo postulan un cierto orden, están abiertos a una posible redención; los fragmentos lo son siempre de algo, remiten a un todo quizá perdido, pero cuya forma aún se recuerda. Reaparece así la idea benjaminiana según la cual el todo está en el fragmento, ya que a fin de cuentas sólo por lo que tiene de fragmentario es susceptible el lenguaje de ser hablado. Ese todo que es la ciudad está también hecho de fragmentos, de partes, y no es reducible a una única idea, como pretendieron algunas versiones del Movimiento Moderno y una cierta cultura del planeamiento urbanístico; sin embargo, esos fragmentos, las partes que componen la ciudad, tienden a componer un diseño global: «Es éste quizá el sueño de la gran arquitectura civil: no la concordancia de lo discorde, sino la ciudad bella y ordenada por la increíble riqueza y variedad de sus lugares. Por esto —afirma Rossi— creo aún en la ciudad futura como aquella donde se recomponen los fragmentos de algo roto en el origen y, por tanto, de una ciudad libre, en la vida personal y también en el estilo»<sup>83</sup>.

### ***Olvidar la arquitectura para afirmar la vida***

Esa ciudad futura de la que habla Rossi, «donde se recomponen los fragmentos de algo roto en el origen», guarda una estrecha relación con el pasado y, por tanto, con la memoria. Y es que la ya citada distinción rossiana entre *frammento* y *rottame* convierte de algún modo los fragmentos en recuerdos, que deben ser olvidados para que puedan luego reencontrar su sitio en la ciudad análoga. Si de esos fragmentos se espera que desencadenen proustianamente la memoria

<sup>80</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 18.

<sup>81</sup> A. ROSSI, «Frammenti», en A. FERLENGA, *Aldo Rossi: architetture 1959-1987*, Electa, Milán 1987, p. 7.

<sup>82</sup> A. FERLENGA, «Le stagioni del progetto», en ID., *Aldo Rossi: architetture 1988-1992*, Electa, Milán 1992, p. 14.

<sup>83</sup> A. ROSSI, «Frammenti», cit., p. 8.

involuntaria, no es menos cierto que para que esa memoria se constituya es preciso un previo olvido voluntario, pues ésta se encuentra, como ya advirtiera Benjamin, «más cerca del olvido que de lo que se suele denominar ‘recuerdo’»<sup>84</sup>. El proyecto arquitectónico tiene que ver, por tanto, no sólo con el recuerdo, sino sobre todo con el olvido; de ahí que para saber proyectar resulte imprescindible aprender a olvidar, por cuanto la memoria necesita seleccionar los recuerdos para construir esa imagen análoga que se halla en la base de cada una de las ‘partes de ciudad’ llamadas a construir la ciudad futura mencionada por Rossi. También en este sentido el procedimiento proyectual utilizado por el arquitecto milanés se asemeja al empleado por Benjamin para escribir sobre Berlín. El filósofo conocía su ciudad natal como la palma de la mano y, justamente por eso, le hace falta aprender a perderse en ella con el fin de poder recrearla en sus textos: «Importa poco no saber orientarse en una ciudad. Perderse, en cambio, como quien se pierde en el bosque, requiere aprendizaje», escribía al comienzo de *Infancia berlinesa*<sup>85</sup>. La experiencia vivida adquiere así la forma de un laberinto y aprender a perderse en una ciudad conocida, como lo era Berlín para Benjamin, significa ser capaz de encontrar las huellas de las imágenes de la propia experiencia en los subterráneos de la memoria, en el contexto de lo que Adorno denominó «una teoría dialéctica del olvido»<sup>86</sup>.

Pero el arquitecto milanés no se detiene en la mera consideración de lo que podría ser un modo personal de proyectar: aspira a entroncar con la memoria colectiva, porque es consciente de que las arquitecturas urbanas no pertenecen tanto a su autor como a la ciudad de la que forman parte; tienen, en consecuencia, una vida más allá de la intención o la voluntad de quien las ha proyectado. Justamente por eso Rossi no desperdició ninguna ocasión para hacer el elogio de aquella arquitectura urbana que gustaba llamar ‘arquitectura civil’, es decir, la de los grandes edificios comunitarios que cotidianamente hacen posible la vida urbana para quienes viven en una ciudad o la visitan —«de la ciudad vivimos la arquitectura civil», señaló<sup>87</sup>—, unas arquitecturas de las que importa, más que quién haya sido su autor, su adecuación a las necesidades y al carácter de la ciudad en que se encuentran situadas. Y es que únicamente partiendo de esa racionalidad de lo útil es posible que la creatividad se desarrolle y la poética dé sus frutos: en lo inútil «no hay sólo una falta de placer, sino una imposibilidad para la inteligencia, porque ésta piensa sólo lo que es —o podría ser—, en ciertas condiciones, posible»<sup>88</sup>. Para Rossi, renunciar a ser original a toda costa o saber desprenderse de los estereotipos que impone la moda, con el fin de aprender de tantas arquitecturas anónimas, es un modo de contribuir a que la arquitectura

<sup>84</sup> W. BENJAMIN, «Hacia la imagen de Proust», en ID., *Obras*, vol. II-1, cit., pp. 317-318.

<sup>85</sup> W. BENJAMIN, *Infancia en Berlín hacia 1900*, cit., p. 15.

<sup>86</sup> Carta de Adorno a Benjamin, Nueva York 29.II.1940, en Th. W. ADORNO & W. BENJAMIN, *Correspondencia (1928-1940)*, cit., p. 307.

<sup>87</sup> A. ROSSI, «Elogio dell’architettura civile», en A. FERLENGA, *Aldo Rossi: architetture 1959-1987*, cit., p. 237.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 238.

siga siendo lo que siempre ha sido: una obra colectiva, la escena fija de las vicisitudes de la vida humana. Porque, en última instancia, «para alcanzar su grandeza la arquitectura debe ser olvidada o constituir tan sólo una imagen de referencia confundida con los recuerdos»<sup>89</sup>. Con la arquitectura sucede como con la vida, que el verdadero éxito o la felicidad sólo se alcanzan cuando no se convierten en aquello que se busca por encima de cualquier otra cosa. De ahí que la repetición no haya de conducir necesariamente a la monotonía, ni tenga que ser vista como un mero ejercicio ascético para aprendices de arquitecto: ya advirtió el arquitecto milanés que «rehacer siempre lo mismo para que resulte diferente es algo más que un ejercicio: es la única libertad que pueda encontrarse»<sup>90</sup>.

La referencia al tipo arquitectónico, en torno a la cual giró su investigación teórica en los años 60, encuentra aquí una nueva clave interpretativa, si la examinamos teniendo presente aquel «racionalismo exaltado» del que Rossi habló a propósito de Boullée. Como enunciado lógico de la forma, el tipo constituye el único punto de partida posible para una proyectación arquitectónica racionalmente fundada, pero no por ello ha de renunciar al elemento creativo; lo que ocurre es que, para tener sentido, éste necesita incardinarse dentro del sistema de referencias que le proporciona el corpus disciplinar de la arquitectura. A mi entender, ese juego dialéctico entre racionalidad e invención, introducido por Rossi en un entorno docente caracterizado por la necesidad de formar arquitectos en una universidad progresivamente masificada<sup>91</sup>, no resultaba ajeno a la problemática de la pérdida del aura planteada por Benjamin en su ensayo de 1936 sobre la reproducibilidad de la obra de arte, donde el filósofo berlinés ya señalaba que «la reproducibilidad técnica de la obra de arte altera la relación entre éste y la masa»<sup>92</sup>. El recurso a la tipología edificatoria actúa en el proceso de proyecto de un modo tal que, partiendo de ese inicial troceamiento y simplicación de la realidad que significa el tipo, permite finalmente alcanzar una síntesis abierta y plural, que habría de llevar consigo la aparición de un nuevo ‘realismo’ en arquitectura. Así, parafraseando a Benjamin, podríamos decir que la representación tipológica de la realidad es importante para el arquitecto porque garantiza, en razón de su intensa compenetración con las formas de la historia, esa inserción en la realidad, ajena a todo formalismo, que el usuario tiene derecho a exigir a la arquitectura. El arquitecto milanés estaría reivindicando con ello una arquitectura no aurática, en la que la vida se pudiera desarrollar con el menor número

<sup>89</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 57.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>91</sup> Cfr. A. ROSSI, «L'obiettivo della nostra ricerca», en AA. VV., *L'analisi urbana e la progettazione architettonica*, CLUP, Milán 1970, pp. 13-20.

<sup>92</sup> W. BENJAMIN, «La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica», en ID., *Obras*, vol. I-2, cit., p. 74. Ese ensayo me ha resultado siempre particularmente afin al discurso de Rossi, quien a menudo manifestó también su interés por el cine: «El cine es un arte paralelo a la arquitectura en más de un motivo, porque si alguno de vosotros es un gran director pero no encuentra un productor y no tiene la técnica a su alcance, no puede realizar el film» (GRUPO 2C, «Conversación con Aldo Rossi», en *2C Construcción de la Ciudad*, n° 1 (1975), p. 11).

posible de restricciones para sus usuarios. No niego que en este punto el discurso rossiano sobre la arquitectura no haya podido caer en la misma ostensible contradicción que tantas veces se ha recriminado a Benjamin a propósito de su ingenua visión acerca de las posibilidades revolucionarias del cine –en todo caso, ello no haría más que reforzar la notable semejanza entre sus respectivos planteamientos–, pero lo que ahora me interesa subrayar es precisamente la primacía que la vida asume en su teoría de la arquitectura: en la *Autobiografía científica* afirma que, cuando escribió el ensayo sobre Boullée, «aún no me había dado cuenta de que la vida misma es racionalismo exaltado»<sup>93</sup>.

Es, pues, la propia arquitectura la que necesita ser olvidada para que en su interior pueda desarrollarse la vida, porque no se trata de imponer mediante la arquitectura un modo de vida, sino de «permitir todo lo que de imprevisible hay en la vida»<sup>94</sup>. Tal vez por eso a Rossi no le preocupaba tanto la exacta ejecución de sus proyectos como acertar en el planteamiento; porque no ignoraba que a fin de cuentas en el combate librado contra el tiempo la derrota de la forma resulta inevitable. «Toda esta magnífica armonía de cosas tan hermosas, una vez colmada su medida, está destinada a pasar. Tendrá su mañana y su tarde»: la cita es de las *Confesiones* (libro XIII, capítulo XXXV, 50) de san Agustín, pero el arquitecto milanés la emplea para ilustrar su propio pensamiento<sup>95</sup>. ¿No es acaso la disolución de la forma en la vida el objetivo último que parece perseguir toda su obra? En este sentido, a la arquitectura sólo le cabría intentar disponer el escenario en el que se puedan desarrollar los acontecimientos; la misión del arquitecto podría compararse entonces a la de quien pone la mesa para que en ella tenga lugar el almuerzo o la cena: «En algunos de mis últimos proyectos e ideas he intentado ante todo captar el acontecimiento antes de que se produzca, como si el arquitecto pudiese prever, cosa que en cierto modo ocurre, el desenvolvimiento de la vida en la casa»<sup>96</sup>. En esa subordinación de la arquitectura a la vida se encierra, a mi juicio, el núcleo fundamental de la enseñanza rossiana, la entraña ‘urbana’ de su arquitectura, por cuanto ésta nunca es entendida sólo como una realidad espacial, objetual, cerrada sobre sí misma en tanto que forma acabada, sino que es vista sobre todo en relación con el tiempo, con el periplo vital de sus usuarios, con la experiencia de la historia: como forma capaz de soportar los cambios y, en cierto modo, de posibilitarlos; de resolver no una única función, sino muchas. Ése era el sentido de la crítica al «funcionalismo ingenuo» planteada en *La arquitectura de la ciudad* o a lo que en otro lugar denominó «la parte regres-

---

<sup>93</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 59.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 93. Daniele Vitale ha apuntado un aspecto a menudo soslayado de la personalidad rossiana: su carácter, tan atractivo a veces, por su capacidad persuasiva y por la clarividencia de sus ideas, y tan profundamente melancólico otras, «atravesado por un sentido trágico de la vida, en ocasiones autodestructivo, [...] que, de un modo difícil de explicar, a la fuerza imaginativa y a la capacidad constructiva unía una conciencia alucinada de la desolación y la descomposición de las cosas» (D. VITALE, «Aldo Rossi. Ricordo e verità», en P. POSOCCO, G. RADICCHIO & G. RAKOWITZ (eds.), *op. cit.*, pp. 147-148).

<sup>96</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 16.

va del Movimiento Moderno».

Haber captado esa relación entre la arquitectura y su componente temporal, a menudo ignorada por los arquitectos, tiene en Rossi una especial importancia y ha supuesto en su obra una transición de las ideas a las cosas no siempre bien comprendida. Ha sido frecuente, de hecho, ver en él a una especie de arquitecto platonizante, más interesado por los dibujos, es decir, por la idea, que por su materialización a través del proceso constructivo; sin embargo, es la conciencia de que los edificios, como las ciudades, tienen una historia, independiente de la intención particular de quien los proyectó, lo que en último término debió llevarle a reivindicar la dimensión civil del oficio de arquitecto. Pero además de esa 'historia civil', cada arquitectura tiene también una 'historia natural'; se trata de una historia doble que se corresponde con los dos sentidos del tiempo sobre los que Rossi reflexiona al comienzo de la *Autobiografía científica*. «El doble significado, atmosférico y cronológico, del *tiempo* es el principio de toda construcción [...] Fue precisamente visitando San Andrés de Mantua –escribe– cuando tuve, por vez primera, la sensación de esa correspondencia que existe entre el tiempo, en su doble sentido atmosférico y cronológico, y la arquitectura; veía la niebla penetrar en la basílica tal como a menudo me gustaba observarla en la Galería de Milán, como algo imprevisible, que modifica y altera, como luz y como sombra, como las piedras gastadas y pulidas por los pies y manos de generaciones de hombres. Tal vez era eso lo único que me interesaba de la arquitectura, porque sabía que era el resultado de una lucha entre el tiempo y una forma que iba a ser, finalmente, derrotada en el combate»<sup>97</sup>. Así, mientras la historia civil vincula la arquitectura con la ciudad en cuanto realidad social, eso que –con una expresión de Adorno<sup>98</sup>– he llamado 'historia natural' acabaría convirtiendo la arquitectura como hecho físico, construido, en 'naturaleza'.

El deseo de liberar a la arquitectura del principio de autor, para facilitar su transformación en vehículo de experiencia y su inserción en el curso de la vida, conduce a Rossi no sólo a reivindicar el valor de la arquitectura anónima, sino a comprender que toda arquitectura, en su relación con el tiempo, está abocada a sufrir cambios y, en el caso de no consiga que la vida arraigue en ella, al abandono o incluso a la desaparición: «La obra del hombre siempre es efímera, tanto si es destruida por el capricho y la arbitrariedad de los políticos como si se vuelve naturaleza a través del tiempo, y amamos aquellas columnas y aquellos arcos transformados en cal, los edificios abandonados y transfigurados, los monumentos mutilados»<sup>99</sup>. Por eso, la arquitectura sólo llega a alcanzar toda su grandeza cuando puede ser olvidada, cuando se limita a ser el instrumento apto para que «ocurra la posible y decisiva acción»<sup>100</sup>, ésa que la libertad posibilita, al margen

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>98</sup> Cfr. Th. W. ADORNO, «La idea de historia natural», en ID., *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona 1991, pp. 103-194.

<sup>99</sup> A. ROSSI, «Introducción a la primera edición», en G. BRAGHIERI, *Aldo Rossi: obras y proyectos*, G. Gili, Barcelona 1991, p. 10.

<sup>100</sup> A. ROSSI, *Autobiografía científica*, cit., p. 43.

de todo determinismo de carácter ideológico. Se entiende, pues, por qué el arquitecto milanés pudo escribir, a propósito de su *Autobiografía científica*, que «este libro habría podido llevar por título *Olvidar la arquitectura*, porque puedo hablar de una escuela, de un cementerio, de un teatro, pero siempre será más exacto decir: la vida, la muerte, la imaginación»<sup>101</sup>; se entiende también que sea esa estrechísima relación entre arquitectura y experiencia, entre lo construido y lo vivido, la que mueva a Rossi a recurrir al citado pasaje del *Werther* de Goethe para mostrar cómo con frecuencia el hombre se ve envuelto en una reflexión «sobre el sentido del vivir, refiriéndose al ambiente que le rodea y, en cierto sentido, a la arquitectura»<sup>102</sup>. Así, de un modo quizá inesperado, las «distancias invisibles» invocadas en ese texto parecen converger hacia el concepto benjaminiano de aura, que había sido definido precisamente como «el entretenerse siempre extraño del espacio y el tiempo; la irreplicable aparición de una lejanía, y esto por más cerca que se halle»<sup>103</sup>.

Esa lejanía del confín goetheano, con la que arrancaba Rossi en el escrito citado, es evocada por Werther al recorrer los lugares de su infancia: «No daba un paso –afirma– que no me trajese algo a la memoria»<sup>104</sup>; y conviene recordar a este respecto que, según Benjamin, «lo distintivo de las imágenes que emergen de la *mémoire involontaire* se ve en el hecho de que tienen aura»<sup>105</sup>. De ahí que el valor de esas imágenes no pueda quedar reducido al conocimiento más o menos objetivo que aportan, sino que haya de ser puesto en relación, al mismo tiempo, con su capacidad de evocar ese algo que se encuentra más allá del dato puramente científico porque se refiere al significado, el cual siempre necesitará ser captado por alguien. Y el significado se capta justamente, como explica el arquitecto milanés a propósito del templo japonés de Ise<sup>106</sup>, cuando ese alguien ‘reconoce’ la imagen, aunque no la haya ‘vivido’. «Este reconocimiento me parece el sentido del templo de Ise: su capacidad de ser reconocido ya no está en la materia, antigua o nueva, en el objeto en sí, sino puramente en la imagen, en un acontecimiento que una vez reconocido se reproduce casi sin preguntarse por el sentido»<sup>107</sup>: un reconocimiento involuntario, por tanto. Así, llegamos de nuevo al concepto benjaminiano de aura, como parece confirmarlo lo que a continuación señala Rossi sobre

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>102</sup> A. ROSSI, «Le distanze invisibili», cit., p. 239.

<sup>103</sup> W. BENJAMIN, «Pequeña historia de la fotografía», en ID., *Obras*, vol. II-1, cit., p. 394.

<sup>104</sup> J. W. GOETHE, *Las desventuras del joven Werther*, cit., p. 128.

<sup>105</sup> W. BENJAMIN, «Sobre algunos temas en Baudelaire», cit., p. 252.

<sup>106</sup> «En este lugar casi incontaminado hay dos templos cercanos, iguales y antiquísimos. Sólo que su antigüedad existe únicamente en la continua reconstrucción de uno de los dos. Cada veinticinco años el templo precedente es destruido definitivamente cuando está acabado el de al lado. [...] Creo que existen pocos ejemplos de esta repetición de la construcción y de la idea de la arquitectura, y al mismo tiempo de la indiferencia por la arquitectura» (A. ROSSI, «Le distanze invisibili», cit., p. 240).

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 240.

la correspondencia de todo ello con la idea occidental de rito <sup>108</sup>. Y es que captar lo que he llamado el ‘significado’ de esa imagen sólo resulta posible a unos ojos que no hayan perdido la capacidad de mirar, para decirlo con una expresión utilizada por el filósofo berlinés <sup>109</sup>; tal vez por eso escribe Rossi que «sólo una nueva *école du regard* podría salvarnos de los detalles inútiles y profundizar en el significado de las construcciones» <sup>110</sup>.

Las «distancias invisibles» acaban, pues, convirtiéndose en una cifra del aura. Y si, ante tan inusitada conclusión, algún prudente y avisado lector que haya tenido la paciencia de acompañarme hasta aquí se sintiera, como Adorno, movido a preguntar: «¿No es acaso el aura siempre la huella de lo humano olvidado en la cosa y no está en relación precisamente a través de este tipo de olvido con lo que usted llama experiencia?» <sup>111</sup>, me vería obligado a responderle con Benjamin: «No cabe duda de que el olvido, que introduce usted en la discusión sobre el aura, es de gran importancia. [...] Pero si en el aura hubiera de entrar en juego realmente algo ‘humano olvidado’, no sería necesariamente lo que representa el trabajo. Tiene que haber, pues, algo humano en las cosas que *no* es fundado por el trabajo. Quiero reafirmarme en ello» <sup>112</sup>. Pienso que Rossi estaría de acuerdo; no obstante, si a alguien le quedara todavía alguna duda, le recomendaría que lea las líneas finales del texto del arquitecto milanés aquí repetidamente citado y que transcribo a continuación: «Las distancias invisibles, como dice [Werther], comportan una pasión que sobrepasa la lógica cotidiana, y a la cual no le basta saber que la tierra es redonda para experimentar alguna emoción científica y personal» <sup>113</sup>. ¿Qué hacer entonces? «Tal vez intentar cambiar el mundo, aunque sea mediante fragmentos, para hacernos olvidar lo que no podemos poseer» <sup>114</sup>. La propuesta rossiana –como la del propio Benjamin– puede quizá resultar ambigua, pero es que sin ambigüedad es imposible hablar de nada que merezca la pena.

---

<sup>108</sup> Recuérdese la relación del aura con el culto, ya señalada por Benjamin cuando escribía: «Es de importancia decisiva el que este modo aurático de existencia de la obra de arte nunca quede del todo desligado de su función ritual»; y en nota a pie de página precisaba: «Al definirse el aura como ‘la aparición irrepetible de una lejanía por cercana que pueda hallarse’ no se está suponiendo nada más que la formulación del valor de culto de la obra de arte en categorías de percepción espacio-temporal» (W. BENJAMIN, «La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica», cit., p. 58).

<sup>109</sup> Cfr. W. BENJAMIN, «Sobre algunos temas en Baudelaire», cit., p. 254.

<sup>110</sup> A. ROSSI, «Le distanze invisibili», cit., p. 245.

<sup>111</sup> Carta de Adorno a Benjamin, Nueva York 29.II.1940, en Th. W. ADORNO & W. BENJAMIN, *Correspondencia (1928-1940)*, cit., p. 308.

<sup>112</sup> Carta de Benjamin a Adorno, París 7.V.1940, en *ibid.*, p. 312.

<sup>113</sup> En el texto de Goethe, Werther se preguntaba qué utilidad tenía entonces lo aprendido en la escuela –«poder decir como un colegial cualquiera que la tierra es redonda»– para resolver sus problemas vitales.

<sup>114</sup> A. ROSSI, «Le distanze invisibili», cit., p. 246.

## EL FILÓSOFO DE LA ESPERANZA

Manuel Sánchez Sánchez. Centro de Estudios Teológicos de Sevilla

**Resumen:** Hay motivos y razones para la esperanza, pero sobre todo hay posibilidad de encontrar fundamentos para esta esperanza. La reedición de la obra insigne de Ernst Bloch por la editorial Taurus<sup>1</sup> nos permite la posibilidad de recuperar una mirada abierta por Ernst Bloch. Parecen que han muerto las utopías y esperanzas cuando más necesarias son. La obra de Bloch es una invitación a recuperarlas.

**Abstract:** There are motives and reasons for a new hope, but most of all there is a possibility to find fundamentals for this hope. The reedition of Bloch's distinguished work by Taurus<sup>2</sup> publishing house give us the opportunity to recover a wide glance by Ernst Bloch. It seems like utopia and hopes have died when we need them the most. Bloch's work is an invitation to revive them.

### 1. EL ITINERARIO PERSONAL DE BLOCH COMO PRINCIPIO HERMENÉUTICO DE UN SISTEMA DE PENSAMIENTO.

Bloch pertenece al género de hombres cuya vida y pensamiento se gestan y desarrollan en interacción recíproca. El dato biográfico se convierte en fuente fecunda de reflexión y esta de comportamiento práctico. Es, por ello, por lo que la vida de Bloch se constituye en pauta hermenéutica de los contenidos de su pensamiento. El itinerario humano del filósofo se distribuye en dos grandes etapas: una de búsqueda, emigración y exilio, cuyo acontecimiento filosófico fundamental es el descubrimiento de la utopía; otra, de mayor estabilidad, que aparece dominada por la idea de la esperanza como principio generador del proceso histórico, que conduce a las personas hacia la patria de la libertad<sup>3</sup>.

#### 1.1. BLOCH DESCUBRE LA UTOPIA.

La situación histórica del hombre de la primera mitad del siglo XX ha sido caracterizada como tiempo en el que se ha perdido la esperanza y capitulado ante el despotismo de la nada. Una generación contempla y sufre el ocaso del mundo burgués, de sus ideales y valores. La guerra del 14 acelera el proceso de desintegración, sirviendo de pórtico de la nueva época que comienza con el adve-

---

1 En el 2004 esta editorial publica el primer volumen de "El principio esperanza", y en el 2006 el segundo.

2 In 2004 this publishing house launched the first volume of "The principle of hope" and in 2006, the second one.

3 Para profundizar en la obra y vida de Bloch un buen trabajo es: Zudeick, P., "Ernst Bloch. Vida y obra", Ed. Alfonso el Magno, Valencia 1992.



nimiento del socialismo. El proceso se ve truncado en sus inicios por la experiencia fascista, que crea un paréntesis fatal en la historia del siglo XX, cargando la conciencia europea de irracionalidad, de temor y de angustia<sup>4</sup>. En esta circunstancia, la voz de Bloch, mezcla de entraña de mesianismo judeo-cristiano, de utopía marxista y de especulación hegeliana, se alza airada contra las versiones tardías del nihilismo y contra las tiranías fascistas, oponiendo a las primeras la esperanza, y a las segundas la libertad. Pensador situado más allá de las fronteras ideológicas y políticas de su época, desarrolla un sistema de pensamiento de quien podemos decir que la clase de filosofía que se elige, depende del hombre que se es, es decir, un sistema de pensamiento está animado por el alma del hombre que lo profesa.

La vida y obra de Bloch son un éxodo permanente hacia la tierra de promisión, donde imperan la libertad y la esperanza. En nombre de la primera, huye de los dogmatismos de la derecha nazi y de las dictaduras del marxismo de vía estrecha. En nombre de la segunda, se entrega a la búsqueda afanosa de ideales humanistas en un mundo entrevisto como "laboratorium possibilis salutis". Sus opciones e ideas llegaron a ser objeto de apologías por parte de los reformadores y de críticas por parte de las ortodoxias.

Los 16 volúmenes de sus obras completas son los monumentos más logrados a su pasión por la utopía. Por ellas desfilan ideas filosóficas, ensayos sobre arte, crítica social, narrativa fantástica, investigación histórica, reflexión religiosa... Sus admiradores y detractores le han colgado etiquetas tan dispares como la de "mago de Tubinga", "profeta con lengua de Marx y de ángel", "hereje", "apologista de la esperanza", "místico ilustrado", "fanático enérgico", "Schelling marxista", "abogado de la paz", "teólogo sin Dios"... Todas poseen el poco y el mucho de verdad de la caricatura. Todas nos descubren un rasgo característico de una vida y pensamiento plenos de creatividad.

Las vivencias de los años de infancia y adolescencia serán fuente a la que Bloch tornará repetidamente para ilustrar intuiciones filosóficas. El fenómeno juventud, al que Bloch dedica un epígrafe de "El Principio esperanza"<sup>5</sup>, es lugar de lo nuevo y factor portador de conciencia utópica. Hoy es para nosotros un reto recuperar la esperanza de los jóvenes, sobre todo en la cultura occidental.

Nacido de familia judía el 8 de julio de 1885 en Ludwigshafen, junto al Rhin, Bloch transcurre sus años de formación sin pena ni gloria, alternando la vida de familia con los trabajos escolares<sup>6</sup>. Antes protagonista de aventuras junto al Rhin que receptor atento de lecciones, prefiere la lectura de libros de evasión a la memorización aplicada de los manuales. Son los años del descubrimiento de los símbolos y figuras del bien y del mal, de los juegos y espectáculos, de las lecturas y andanzas. Es el mundo de K. May<sup>7</sup> que se convertirá en depósito inagotable de

4 Bahr, E., *E. Bloch*, Berlín 1974, Praxis 4 (1968), p. 5.

5 Bloch, E., "El Principio esperanza", I, Aguilar, Madrid 1977, 132 ss.

6 Para completar la biografía consúltense los trabajos de síntesis o ensayos introductorios sobre Bloch: J. Pérez, "Introducción a Bloch", *Convivium* 26 (1968) 5-38; N. González Caminero, "E. Bloch", *Gregorianum* 53 (1973) 131-176.

7 K. May, escritor popular, autor de narraciones de aventuras y novelas rosa, muy leído por los adolescentes germanos, y que se convierte para Bloch en símbolo de los sueños juveniles, tras los que alienta una conciencia anticipadora de futuro.

recuerdos para la época madura.

Como contrapeso, encuentro prematuro con Hegel e iniciación progresiva en el ámbito de los filósofos y la filosofía. Lecturas en la biblioteca del palacio de Mannheim, correspondencia con Th. Lips, E. Von Hartmann, W. Windelband. Para estudiar filosofía, y como disciplinas adjuntas física y música, peregrina por la universidades de Munich y Würzburg (1905-1908). En la primera oye las lecciones de Th. Lips. En la segunda se adscribe al grupo de alumnos de O. Külpe. Bajo la dirección de éste redacta la disertación doctoral sobre la teoría del conocimiento en H. Rickert (1908). Aquí aparece ya la antítesis entre metodología positivista y metodología apriorística. Y surge también la pregunta por una metafísica nueva, capaz de aportar un encuadre adecuado para abordar el tema del futuro<sup>8</sup>.

Acabada la formación académica, Bloch entra en un período en el que su vivir transcurre entre cambios de residencia, viajes y círculos de amigos. Éxodo en el existir que se traduce en escritos sobre la utopía y la esperanza. Berlín, Garmisch, Heidelberg, Grünwald y Viena acogen al inquieto peregrino. En Berlín entabla amistad con G. Simmel, con quien realiza un viaje a Italia (1908). En torno al filósofo cuaja un grupo de intelectuales jóvenes: G. Lukács, E. Bloch, M. Buber, A. Schweizer, que comparten la admiración por la filosofía de la cultura de aquel<sup>9</sup>. En Heidelberg se adscribe al círculo de M. Weber, al que también pertenecían Jaspers y Lukács. Este y Bloch se convirtieron pronto en los animadores espirituales del grupo. Bloch pasaba por ser el enfant terrible; Lukács por el aristócrata. Ambos viajan juntos a Italia, y de las preocupaciones compartidas brota la primera gran obra de Lukács: "Historia y conciencia de clase".

La cosmovisión de Bloch por estas fechas se componía de catolicismo, gnosticismo, apocalíptica judaica y sociología marxista. Este sincretismo irracional y la actitud profética de Bloch llegaron a irritar a M. Weber.

Garmisch y Grünwald son lugares de reposo, meditación y producción literaria. Allí pergeña Bloch su teoría del "aún-no-consciente" y redacta "Espíritu de la utopía". Pacifista a ultranza, Bloch pasa el último período de la guerra en Suiza, criticando a la inteligencia germana, mezcla de militarismo prusiano y protestantismo luterano, y redactando manifiestos antibelicistas. En 1920 le encontramos en Munich y al año siguiente fija la residencia en Berlín<sup>10</sup>.

La obra de Bloch durante este período refleja la circunstancia en la que nace y la actitud personal del autor frente a ella. Su primer libro: "Espíritu de la utopía", compuesto en Grünwald (1914-1917) y publicado en 1918, contiene ya in nuce el que será tema central del pensamiento blochiano: la utopía.

Recogiendo la idea de la sociedad ideal, integrada en la tradición occidental por hombres como Platón, Agustín de Hipona, Moro, Campanella, Saint-Simón, Marx... cree encontrar en ella anclaje para una nueva ontología y axiología, la cual, en el momento de quiebra de la cultura burguesa, haga posible la esperanza. Incipit vita nova sería la fórmula para expresar la savia que corre por las páginas de un volumen en el que aparecen entremezclados teoría de la música

8 Bahr, E., o.c., 11-14.

9 Bahr, E., o.c., 21. Años más tarde (1914) Bloch rompe con Simmel a causa del nacionalismo beligerante de éste: "Por haber encontrado Simmel el absoluto en las trincheras".

10J. Pérez, "Introducción a Bloch", Convivium 26 (1968) 8-9.

ca, mística mesiánica, sátira judía y clasicismo germano<sup>11</sup>.

Tras la catástrofe de la Gran guerra, una sensación de liberación y novedad penetra en los espíritus jóvenes. Para Bloch la oferta salvadora a una situación de catástrofe está contenida en aquella palabra mágica: utopía. El punto de arranque es la oscuridad del momento vivido. Frente a él, el hombre esperanzado, que en actitud prometeica se entrega a la salvación de sí mismo. Aquí hace acto de aparición el marxismo, un marxismo “aún-no-acontecido” en plenitud, pero sí ya embarcado en la aventura de una revolución capaz de redimir al hombre.

La estrella utópica, con carga revolucionaria, reaparece en el “Thomas Münzer, teólogo de la revolución”, publicado en 1921. Bloch se enfrenta aquí con el talante ético-político del protestantismo, viendo en el líder de la rebelión de los campesinos un arquetipo del espíritu utópico y un modelo del cristianismo anti-conformista subterráneo. Malparado sale, en cambio, Lutero, paladín de libertades, cuando la libertad significa deshacerse de dogmas o cánones romanos, pero contemporizador con los poderosos y verdugo de la libertad, cuando esto implica justicia y redención del feudalismo de los príncipes. A esta época de Bloch pertenece también “Huellas”, recopilación de aforismos, cuentos, historietas, folclore judío...; es una muestra del talento poético de Bloch y de su búsqueda de utopía tras lo trivial cotidiano.

El talante integrador y sincretista de Bloch aspira a mantener todo lo que contenga espíritu utópico, incluso aquello que pertenezca al aborrecido mundo burgués. Es lo que intenta la colección de reportajes, críticas, fragmentos y aforismos, recogida en el volumen “Herencia de esta época” y publicada en 1935. El libro contiene la obra periodística de Bloch durante la época de los veinte. A través de sus páginas desfilan el mundo burgués tardío, la frivolidad ciudadana, sus diversiones y chismorreos, sus anacronismos. También hacen acto de presencia los grandes de aquella cultura: la música de Strawinski, la pintura de Klee, la prosa de Kafka, el teatro de Brecht, la sociología de Mannheim...

Bloch contempla la feria con el prisma de su marxismo caliente, coloreado de ira, de burla y de desprecio y, a la vez, cargado de admiración y reconocimiento para todo lo grandioso que hubo en ella. Aquí tienen su lugar sociocultural los montajes filosóficos del primer cuarto del siglo: Husserl, Scheler, Bergson, Heidegger. Son productos fabricados para consumo de liberales cultos y socialistas adinerados. Son los saldos filosóficos del siglo XIX, con Nietzsche como droga, contra los que Bloch moviliza sus reservas de ironía y sarcasmo, traicionados a menudo por una envidiosa admiración.

La crítica más mordaz se endereza contra la que Luckács calificó de miércoles de ceniza del subjetivismo parasitario: el existencialismo de Heidegger y Jaspers<sup>12</sup>. Tras los análisis del ocaso del mundo burgués late un grave problema sociopolítico: ¿Cómo ha sido posible la subida al poder del fascismo?, ¿qué comportamientos subyacen al proceso fatal que conduce a la dictadura?

Bloch subraya el anacronismo de la conciencia burguesa respecto a la si-

---

11 Las reacciones ante “Espíritu de la utopía” fueron diversas: M. Sussmann, “Una nueva metafísica”; Th. W. Adorno, “Sustancia medieval al alcance de la mano” (Bahr, o.c., 26); J. Pérez, “Aportación del pensamiento escatológico al acerbo filosófico”, en J. Pérez, “Introducción a Bloch”, *Convivium* 26 (1968) 9.

12 J. Pérez, o.c., 11-13.

tuación real del momento histórico. La contradicción entre un pasado no superado y un presente determinado por la técnica y la democracia. Es el tema del capítulo central: la asimetría<sup>13</sup>. Se trata, también, de desenmascarar falsos usos y manipulaciones de lo “utópico” practicados por el fascismo. Despojar a éste de lo que no le pertenece, para devolvérselo a su legítimo heredero: el socialismo. Y para heredar, dirá sarcásticamente, es necesario esperar a que la anciana tía muera. Pero antes de que esto acontezca, puede echarse ya una ojeada por el cuarto donde habita.

## 1.2.- LA ESPERANZA COMO PRINCIPIO.

El ascenso del nazismo al poder obliga a Bloch, como a tantos otros judíos, a ponerse en el camino del exilio. Sus libros fueron quemados, desposeídos de la nacionalidad alemana, e incluido en la lista de los proscritos. El nazismo no olvidaba a quien ya en los años veinte no había ahorrado críticas, incluso contra el nuevo evangelio, “Mein Kampf”, de Hitler. El exilio fue la salvación para existencialistas como P. Tillich, antropólogos como Plessner, neopositivistas como Popper o Wittgenstein y neomarxistas como Th. Adorno y H. Marcuse. Las obras fundamentales del pensamiento alemán durante la época nazi no aparecerán en Berlín o Munich, sino en París, Los Ángeles o Moscú.

Bloch marcha a Zúrich, de aquí a Viena, de Viena a París y Praga, y finalmente se traslada a los Estados Unidos (1938-1949). Aquí no tarda en integrarse y colaborar activamente en las organizaciones y publicaciones del exilio.

Cultiva el periodismo político y se concentra en el estudio y en la redacción de proyectos ambiciosos. Redacta los manuscritos de “Historia y contenido del concepto de materia”, “Sujeto-Objeto: comentarios a Hegel”, “Derecho natural y dignidad humana” y buena parte de la obra, que le hará famoso: “El Principio esperanza”<sup>14</sup>.

Los dos primeros estudios nos muestran a Bloch ocupado con las dos grandes coordenadas de su sistema; la materia como contenido y la dialéctica idealista como forma. El libro sobre la historia del materialismo, compuesto en 1936-1937, y publicado en 1972, contiene un análisis histórico del concepto de materia desde los presocráticos hasta la física contemporánea. La materia aparece concebida, conforme a la ontología blochiana, como realidad abierta, posibilidad, madre de las formas. La materia y la utopía se encuentran estrechamente vinculadas.

El libro sobre Hegel se inscribe en el movimiento de retorno a éste, postulado por una serie de neomarxistas a partir de los años veinte (Lukács, Marcuse...). Bloch aporta con ello su contribución, si bien no como repetidor epigonal del filósofo idealista, sino como quien le usa para rastrear el “de dónde”, “a dónde” y “para qué” del existir humano.

La oferta de una cátedra de filosofía en Leipzig ocasiona el retorno de Bloch a Alemania, después de un exilio de casi 20 años. La flamante República Democrática Alemana le pareció campo adecuado para experimentar la “utopía concreta”, encarnada en el marxismo.

13 Bahr, E., o.c., 35 ss.

14 Bahr, E., o. c., 34.

El Instituto de Filosofía de la Universidad de Leipzig, con Bloch al frente, se convirtió pronto en foco de atracción para la juventud estudiosa y en hogar activo del socialismo utópico. En un primer período, Bloch critica duramente a la Alemania Occidental, rehecha, según él, por los intereses americanos, a base de fuerzas reaccionarias y nazis rehabilitados. Hace apología, por el contrario, del experimento político intentado en la zona oriental.

El agradecimiento del régimen no se hace esperar: Premio nacional de la Alemania comunista y Miembro ordinario de la Academia Alemana de las Ciencias de Berlín. Con telegramas de las más altas jerarquías del Estado y del partido, y miscelánea conmemorativa (1955) de su 70 aniversario.

Esta luna de miel entre el filósofo y el régimen venía siendo minada, sin embargo, por los cancerberos de la ortodoxia. Desde tiempo atrás, Bloch no había ocultado su actitud crítica ante el marxismo vulgar, la burocracia del partido, el dogmatismo y el culto a la personalidad. Tales críticas le crean adversarios. Los políticos ignoran, en un primer momento, lo que se cuece en un rincón oscuro de una universidad. El ataque primero parte de colegas ideólogos de la ortodoxia, quienes le acusan de hegelianizante, revisionista, criptoreligioso, demagogo y anticientífico. Se procesa y encarcela a sus discípulos, y es desarticulado el comité de redacción del “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, que bajo la dirección de W. Harich había servido de vehículo de ideas blochianas. El régimen organiza incluso un simposio para discutir las doctrinas del filósofo, y en él reaparecen las acusaciones de heterodoxia, revisionismo, inconciliabilidad con el marxismo...<sup>15</sup>

En 1957 el secretario general del partido toma públicamente postura contra el revisionismo blochiano. Las consecuencias no se hacen esperar: jubilación forzosa, veto a la docencia, bloqueo a publicaciones, amenazas, aislamiento. Dada esta situación, Bloch, durante una estancia en Alemania Federal, y con ocasión de la edificación del muro de Berlín, decide abandonar Leipzig y aceptar una cátedra que le ofrece la universidad de Tubinga<sup>16</sup>. Las esperanzas puestas en la “utopía concreta” del marxismo experimentado en la Alemania oriental quedaron frustradas.

Tras el exilio, Bloch reanuda sus publicaciones. A continuación de “Sujeto-Objeto” aparecen “Avicena y la izquierda aristotélica” (1952) y la obra capital: “El Principio esperanza” (1954-1959). Este extenso ensayo ha sido considerado como la réplica adecuada a otro libro fundamental del pensamiento del siglo XX: “Ser y tiempo” de M. Heidegger. En efecto, mientras que Heidegger localiza y responde a la pregunta sobre el sentido del ser en y desde la experiencia de la finitud radical del “Dasein”, Bloch rastrea las rupturas de la finitud a partir de la experiencia del futuro encarnada en la esperanza.

Esta esperanza, en calidad de estructura fundamental del ser humano, deviene el tema central del filosofar, desbancando a la nada del puesto que le asignaron los nihilismos existencialistas. La obra, por tiempo, lugar de origen y temática, se inscribe en el contexto personal e ideológico del exilio. Es prolonga-

---

15 E. Bloch, “Revisión de los marxismos”, (Revisión des Marxismos. Kristische Auseinandersetzung marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie), Berlín 1957. Encabeza los trabajos y coordina el mismo R.O. Gropp, quien dos años antes había pronunciado *la laudatio* con ocasión del homenaje.

16 Bahr, E., o.c., 67 ss.

ción y complemento de los planteamientos pergeñados en “Espíritu de la utopía”. En medio de un ambiente poco propicio a la esperanza, clima provocado por los éxitos de los fascismos y las penurias del destierro, Bloch alza su voz para proclamar a la utopía como principio supremo y a la esperanza como alternativa válida al descorazonamiento de la emigración.

El hombre, tras la corteza de los sueños de su vida cotidiana, se descubre a sí mismo como ser pleno de impulsos<sup>17</sup>. Desde el hambre de quien vive en carencia, pugna por salir de sí en busca de su propia esencia. Aquí entra en acción la esperanza, como afecto fundamental y como factor que alimenta los deseos con un futuro aún no acontecido, pero ya tenuemente entrevisto a través de los fenómenos históricos mediadores de conciencia anticipadora.

La antropología y ontología blochianas se pueblan de nuevas categorías: frente, novedad, el todo, la nada, el “aún-no”, la posibilidad, que intentan verter la realidad intuida. La estructura de la conciencia consiste en lo “aún-no-sabido”, nueva modalidad de conciencia que refleja la estructura de la realidad objetiva, consistente en lo “aún-no-acontecido”. La realidad, que es devenir, comienza en el “no” que huye de sí y que camina, alentado por la docta spes, hacia una alternativa de fracaso o de éxito: la nada o el todo. En tal proceso, la utopía aparece como la “voluntad hacia el ser del todo”, consistente en la identidad entre el sujeto y el objeto, identidad a lograr al fin de los tiempos.

Desilusionado, pero con la esperanza viva, Bloch abandona el experimento de la “utopía concreta” llamado República Democrática Alemana. En carta al presidente de la Academia de las Ciencias de Berlín justifica su marcha: “puesto que no existe espacio para la vida y obra de un pensador independiente, me veo obligado a emigrar”. Su primera lección de Tubinga tiene por tema: “¿puede frustrarse la esperanza?” La respuesta es afirmativa. Tarea del hombre es evitar la frustración y realizar su posibilidad. De esta tarea no deserta Bloch. Si en la Alemania marxista echó de menos la libertad, en la Alemania neocapitalista encuentra insuficiencia de justicia.

Para promover esta justicia toma parte en debates políticos e ideológicos: antisemitismo, rearme atómico, ley de excepción, ayuda a los países del tercer mundo, conciliación entre las dos alemanias<sup>18</sup>.

Reconoce en la juventud universitaria al nuevo portaestandarte de la conciencia revolucionaria. Fueron antaño los campesinos, ayer los burgueses y los proletarios quienes protagonizaron las revoluciones. Su espíritu ha cesado con el

---

17 “El Principio esperanza”, verdadera enciclopedia de los deseos utópicos, consta de tres tomos (1655 pp.) y cinco partes. La primera: “Informe”, hace crónica de los eventos del vivir cotidiano en los que subyace la esperanza. La segunda: “Fundamentación”, desarrolla la teoría sobre la “conciencia anticipadora”. Bloch propone una nueva modalidad de conciencia: lo “aún-no-consciente”, correlato subjetivo del “aún-no-acontecido”. La tercera: “Ilusiones en el espejo”, pasa revista a la fábrica de esperanzas que es la actividad diaria del hombre: diversiones, modas, consumo, amor, espectáculo. La cuarta: “Bocetos de un mundo mejor”, esboza la historia y fenomenología de los ideales del pasado y del presente: utopías médicas, técnicas, arquitectónicas, paisajísticas, artísticas, filosóficas, religiosas... La parte quinta: “Identidad. Ideales del instante colmado”, presenta prototipos del espíritu utópico: Fausto, Don Juan, Hamlet, Don Quijote... y modalidades de encarnación de la utopía: la música, la religión y el bien supremo.

18 Bahr, E., o.c., 79 ss.

bienestar y la pérdida de la conciencia utópica. La juventud ha recogido hoy la antorcha del descontento hacia el presente y de la esperanza en otro futuro.

La década de los sesenta es también importante para Bloch: suena la hora de su descubrimiento en occidente, de las alabanzas y de los premios literarios, de la crítica y de los malentendidos, de los intentos de asimilación y de manipulación. Diversos grupos de poder y corrientes ideológicas se disputan su benevolencia: la socialdemocracia, los teólogos protestantes y católicos, los movimientos anarquizantes... Bloch y su obra se resisten a toda instrumentalización. Son un material difícilmente domesticable. Se integran, solamente, en la medida en que el éxodo hacia la misma patria de la utopía es aceptada como status permanente del existir personal y social<sup>19</sup>.

A partir de la aparición de "El Principio esperanza", las publicaciones ulteriores de Bloch suenan a variaciones sobre un mismo tema: la utopía. Trabajos como "El libro sobre el materialismo", datan de la época del exilio. Importante es la "Introducción tuingense a la filosofía". En ella destaca el texto de la conferencia "Para una ontología del aún-no-ser", en la que se explicitan aspectos insuficientemente desarrollados en "El Principio esperanza".

Tubinga, meca de la teología centroeuropea al decir de J. Moltmann, da ocasión a Bloch para retornar la filosofía de la religión en el libro "Ateísmo en el cristianismo" (1968). De acuerdo con la teología de la muerte de Dios, Bloch estampaba en él la frase: "Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo"<sup>20</sup>.

A los 90 años de edad, Bloch propinó aún una sorpresa: la aparición en 1975 de "Experimentum mundi", obra escrita durante el bienio 1972-1974, y en la que el autor bosqueja una teoría de las categorías filosóficas. Para un pensamiento reactivo al sistema, y basado en una versión de lo real como proceso y devenir, la empresa resulta paradójica. Bloch aspira a salir airoso del lance, estableciendo el sistema como expresión de la unidad organizada del mundo y, a renglón seguido, afirmando el carácter procesual, inacabado y posible de aquella totalidad en devenir.

Lo que las categorías sistemáticas expresan no es un mundo cerrado, sino la actividad ininterrumpida de una materia-posibilidad, "aún-no", que se encuentra en proceso de búsqueda de las cualidades utópicas aún no poseídas pero sí logradas desde su posibilidad.

Los problemas con que la filosofía de Bloch se encuentra vienen dados por las circunstancias históricas que al filósofo le tocó vivir. Durante el período comprendido entre las dos guerras mundiales (1914-1945), una generación, a la vez que protagoniza la transición del individualismo burgués a formas socialistas de co-existencia, crea la conciencia del hecho histórico que está aconteciendo. Bloch, comprometido como pocos en los avatares de su época, transforma lo que está aconteciendo en cantera inagotable de meditación. Su filosofía transcurre más bien como una reflexión sobre el acontecer.

La comprensión del devenir histórico dispone de horizontes diversos para

---

19 El impacto de Bloch en la filosofía occidental ha sido profundo. Para comprobarlo basta echar una ojeada a la abundante literatura a que ha dado lugar.

20 Sobre las ideas religiosas de Bloch se ha cimentado en gran parte su fama y expansión por las áreas culturales latinas y americanas.

plantearse y ser resuelta. Bloch, también aquí, toma opciones. Opciones en las que aparecen insistentemente elementos legados por la gran tradición cultural de occidente. Son la herencia que Bloch se anexiona, y reinterpreta a partir de las categorías “utopía” y “esperanza”.

### 1.3. CUESTIONAR EL FUTURO.

Nos transmite el autor la idea de que un período de la historia de occidente toca a su fin. Estamos, por tanto, ante una censura profunda en el devenir de nuestra cultura, una convicción ampliamente compartida en el pensamiento contemporáneo<sup>21</sup>. Hegel se pregunta por la historia y juzga a su tiempo como cumplimiento y acabamiento de todo un pasado. Marx mira menos hacia atrás y más hacia adelante, y cree encontrar en las contradicciones económico-políticas de su época síntomas de un tiempo nuevo que está emergiendo. Otro espíritu atormentado: Nietzsche, postula ir más allá de la impronta dejada en occidente por el platonismo y el cristianismo, y vincular así el devenir a la experiencia dionisiaca de la vida practicada por los primitivos griegos.

La convicción del fin de una época y del comienzo de otra se traduce en una conciencia de crisis en las generaciones que la viven. Tal conciencia de crisis va acompañada de experiencia del vacío de la negatividad, causada por la desaparición de los ideales y valores de una cultura que agoniza. Esta es la situación espiritual que caracteriza al hombre de la primera mitad del siglo XX. De ella dan cuenta las filosofías de la existencia, que proliferan en el período de entre-guerras y la crítica negativa de la sociedad a la que tan propenso es el neomarxismo.

Proliferan profusamente, por otra parte, las alternativas salvadoras a tal situación: nacionalismos fascistas, anarquismos religiosos, socialismos de uno u otro signo, personalismos cristianos... El pensamiento de Bloch se inserta en esta coyuntura histórica y comparte sus problemas. Por ello, consciente de la crisis y el vacío, critica las manifestaciones del “epigonismo burgués” en sus modalidades anarquistas, fascistas o nihilistas. Postula, por el contrario, una nueva configuración de la vida y la historia, tomando como pauta las posibilidades de orden nuevo que se vislumbran tras la opción socialista<sup>22</sup>.

El problema central de la filosofía blochiana viene dado por y en el ser de la época en que aquella se desarrolla. La reflexión centra su interés en lo que está aconteciendo. El pensamiento tiende a diluirse en filosofía de la historia. Ser es acontecer y el acontecer remite a la temporalidad. Lo que en la metafísica aristotélica se adscribía al área peyorativa de lo accidental, adquiere el rango de sustancia: “ser es tiempo”. La ontología deviene cronología. Heidegger conduce el problema a un planteamiento preciso: la filosofía occidental se viene fundamentando ultimativamente en una ontología de lo “ya sido” (Dios, yo absoluto, espíritu).

---

21 Escritos fundamentales de la época de los años 20. “Espíritu de la Utopía” (Geist des Utopie). Munich y Leipzig 1918, “Thomas Müntzer como teólogo de la revolución”, Munich 1922, “A través del desierto-Ensayos Críticos” (Durch die Wüste). Berlín 1923. Nueva edición de “Espíritu de la utopía”, “Huellas” (Spuren). Berlín 1930.

22 Bahr, E., o.c, 6 ss.



El problema de la temporalidad se soluciona mediante el recurso al pasado<sup>23</sup>. Pero puede existir otra salida: mantener la pregunta sobre el acontecer y buscar la solución en la apertura y proyección que el existir humano tiene hacia el futuro<sup>24</sup>. Emerge así una opción que hace que el ser consista en acontecer, y que haya dos respuestas al problema del devenir: una que responde al mismo mediante el recurso al pasado, y otra que prefiere solucionar la cuestión mediante el apelo al futuro. El tiempo aparece, en este caso, como un acontecer en el que cada “presente” se refiere al horizonte abierto de un futuro aún no acontecido. Con ello quedan descartadas dos salidas: la de la metafísica clásica, para la que el ser se vinculó a los factores “Phycis” o conciencia, y la de quienes responden al problema de la temporalidad mediante el recurso al pasado o el presente.

Si se hace que el ser consista en acontecer y referido todo acontecer al futuro, resta todavía un problema: ¿es el futuro mera repetición de un pasado, que reaparece cíclicamente restaurado?, o por el contrario, ¿es creación y emergencia de un novum nunca acontecido? Se trata de poner en claro el a dónde y de dónde del existir, problema que aparece cada vez que se intenta sustituir una versión del tiempo en el que la historia se sustenta en la tradición o en la restauración del presente en vistas al logro de un porvenir.

Bloch se enfrenta con esta tarea, desarrollando un sistema filosófico cuya opción fundamental es la referencia del hombre al futuro, en cuanto novedad aún no acontecida. Para él, la filosofía occidental de Tales a Hegel ha planteado y solucionado el problema del ser mediante una vinculación del mismo a lo óptico ya existido. La ontología naufraga en recuerdo, anamnesia, anticuariato<sup>25</sup>.

Marx es el primero que introduce un cambio fundamental de perspectiva al vincular el ser, no a lo “acontecido” sino, a lo “no sido”. El tema del futuro, la tierra ignorada por los pensadores, se convierte así en problema crucial del filosofar. Los acontecimientos entran a formar parte de lo real en la medida en que se inscriben en el proceso hacia el futuro a lograr. El problema de la temporalidad es resuelto al hacer del futuro el *modus constitutivo* de la temporalidad. Desde tal toma de posición son explicables las asimilaciones o rechazos que Bloch practica, así como sus valoraciones del pasado y del presente.

La opción a favor del futuro lleva a Bloch a organizar los contenidos clásicos de la filosofía bajo una sola perspectiva formal: “*sub specie spei et utopiae*”. El mundo es disposición, tendencia y latencia de un futuro. Este no ha acontecido aún y por lo mismo la realidad presente, posee la estructura ontológica de lo “aún-no”, de la posibilidad. Tal estructura aporta la clave para interpretar las dos grandes áreas, en las que, según el marxismo se divide lo real: el ser de la subjetividad o antropología y el ser de la objetividad o materia-naturaleza.

La subjetividad, entendida como “aún no”, nos da la nueva modalidad de

23 Bloch, E., “El Principio esperanza”, I, 4, 7.

24 Las semejanzas formales encuadran, sin embargo, unos contenidos diversos y frecuentemente opuestos.

25 Los filósofos anteriores a Marx, incluso los materialistas, han hecho consistir lo auténtico en algo “ontológicamente ya sido” y “estáticamente ya acabado”: desde el agua del elemental Tales hasta la “*idea-en-y-para-si*” del absoluto Hegel. El recuerdo (anamnesis) platónico se impuso siempre, una y otra vez, al eros abierto y dialéctico, cf. Bloch, E., “El Principio esperanza”, I, 6-7.

conciencia que Bloch descubre: lo “aún-no-consciente”. Es el concepto fundamental de su antropología. Esta modalidad de conciencia es el reflejo de su correlato objetivo el “aún-no” de la materia y del mundo: “lo-aún-no-acontecido”. Planteadas así las cosas entra en escena un factor central del pensamiento de Bloch: “la esperanza”. Es la consecuencia de la referencia esencial del ser actual, que es posibilidad, al ser del futuro, que es plenitud.

El esperar hace presente en el ahora, mediante diversos mecanismos de anticipación, aquel “aún-no-acontecido”<sup>26</sup>, que el futuro nos reserva; anticipación que mantiene la ausencia del futuro no sólo en el ámbito de la objetividad –la materia continúa siendo posibilidad– sino también en el ámbito de la conciencia. Los contenidos de ésta son “aún-no” y, por lo mismo, descubren sólo inadecuadamente al futuro. En medio, por tanto, de una realidad plena de tendencias y latencias, la esperanza deviene la actitud que especifica al hombre y al mundo. La filosofía encuentra en ella su tema central<sup>27</sup>.

Filosofar se identifica con traer a la luz de la conciencia el factor utópico, subyacente a las esperanzas humanas expresadas en los mitos, religiones, revoluciones, creaciones artísticas y empresas técnicas. La voluntad de cambio hacia adelante informa de la realidad. Tal voluntad, encarnada en otras épocas en las tendencias reformistas de la religión o de la sociología, toma cuerpo hoy en el experimento socialista. En él se concreta la esperanza<sup>28</sup> en forma dialéctico-materialista. “La esperanza como principio” es el aglutinante de la enciclopedia de deseos y proyectos de un futuro mejor, decantados en la conciencia, en la sociedad y en el mundo<sup>29</sup>.

Si la esperanza es la actitud peculiar del hombre y del mundo en cuanto “sujetos”, la utopía es el núcleo que constituye al ser en cuanto objeto. Ser algo consiste en tener utopía. Este es el contenido fundamental del futuro (utopissimum) y el factor que anticipa aquél en el presente. La utopía se desvelará plenamente sólo al final de la historia. En el “ahora” late y germina de modo inadecuado, como posibilidad. El factor “utopía” estuvo muy presente ya en los socialismos, incluso premarxistas: Fourier, Saint-Simón, Owen... En ella encontraron asidero para practicar la crítica de la sociedad en la que viven e impulsar la transformación de la misma<sup>30</sup>. El concepto había sido puesto de moda por otros pensadores en la época en que Bloch le convierte en quicio de su especulación.

M. Buber y P. Tillich, vinculados ambos al socialismo y a la religiosidad

26 Bloch, E., “El Principio esperanza”, I, 4-8.

27 “Se trata de aprender a esperar... La esperanza es entendida no sólo como un afecto opuesto al temor... sino esencialmente como acto orientador de naturaleza cognitiva (en cuyo caso su opuesto no es el temor sino el recuerdo)... La filosofía o tendrá conciencia del mañana, tomará partido a favor del futuro y será saber sobre la esperanza o no podrá aspirar a ser ciencia alguna”. *Ib.*, 1,5, 10.

28 La superación del existencialismo ha ocasionado un renacer del tema esperanza. En conexión con Marcel habría que situar a C. Laín Entralgo, “La espera y la esperanza”, Alianza, Madrid 1984, en polémica discreta con Bloch la de J. Moltmann, “Teología de la esperanza”, Sígueme, Salamanca 1989.

29 Bloch comparte la actitud de aquellos pensadores que oponen a la angustia existencialista la alternativa de la esperanza. Esperanza para unos asentada sobre la fe cristiana y para otros sobre la utopía marxista, cf. L. Blann, “La Esperanza”, *Concilium* 70 (1970) 87-92.

30 Bloch, E., *El Principio esperanza*, I, 12-15.

judeo-cristiana, lo habían rehabilitado. Bloch lo recoge ya en sus primeros escritos<sup>31</sup> y le asigna el puesto principal en “Espíritu de la utopía”. La utopía es el germen del que brota toda la construcción blochiana. El ser, el mundo y la conciencia, se despliegan como lo “aún-no”, la posibilidad de una esencia plena todavía no alcanzada. Tal factor utópico, latencia del futuro en el presente, cree encontrarlo Bloch en los contenidos de la conciencia y en las manifestaciones de la cultura humana. Es lo que subyace a las revoluciones, a las creaciones artísticas, a las creencias religiosas, a las conquistas de la ciencia y al mundo trivial del ocio. Es el hilo conductor que guía a Bloch al deshilvanar la historia.

La utopía actúa en ésta como motor subterráneo que la crea, impulsa y mantiene. El acierto, en el caminar histórico, consiste precisamente en descubrir aquel factor utópico tanto en el pasado como en el presente. Por consiguiente, es descubrir la tendencia que subyace a ambos para, dejándose arrastrar por ella, progresar sin desvíos en la conquista de la plenitud que aguarda al hombre al final de la historia. La utopía se presenta a la manera de un “vestigium divinitatis” que otorga entidad y eficacia a los diversos acontecimientos que integran el conjunto de la historia.

Filosofar se identifica con la reflexión sobre el ser histórico. El sistema de Bloch refleja la circunstancia en la que nace y tiene sentido. Es la propia época expresada en conceptos. En el momento de crisis y desilusión, desencadenadas por el ocaso del advenimiento del socialismo, Bloch diseña un modelo de comprensión de la realidad en el que se proponen las categorías de la transición. Su teoría de lo aún-no-consciente (la conciencia anticipadora) crea la conciencia de un acontecimiento real que carecía de ella. Y su ontología de la posibilidad (lo-aún-no-acontecido) establece el presupuesto para que la acción humana transforme el mundo en “laboratorium possibilis salutaris”.

En resumen, es en ese contexto global es donde intuye, quizás a partir de motivaciones filosófico-religiosas, su categoría fundamental: la utopía. En torno a ella articulará toda su producción literaria. Los fenómenos revolucionarios: marxismo, cristianismo reformista, movimientos juveniles... aparecen como encarnaciones concretas del espíritu utópico. El marxismo maduro de Bloch se presentará como el aglutinante y heredero de un patrimonio de liberación y progreso amenazado por las dictaduras fascistas. En él se dan cita el legado de la filosofía clásica y las fuerzas progresistas del mundo burgués. El resultado es un socialismo humanista e integrador, en el que la herencia del pasado y los forcejeos del presente se aúnan en la empresa de crear un futuro donde desaparezca la alienación e impere la libertad.

### 1.1. OPCIÓN POR EL SOCIALISMO.

Bloch no es sólo el filósofo del futuro. Es también el heredero de un pasado a recuperar en el horizonte de la utopía. En contraste con las rupturas anarquistas con el pasado o las negaciones nihilistas del presente, Bloch se anexiona la gran tradición filosófica occidental, para rastrear en ella los vestigios de esperanza que portaba. La erudición acumulada en sus escritos significa algo

---

31 “Kritische Erörterungen über Rücker und das Problem der Erkenntnistheorie”, Ludwigshafen 1909, 80, primer escrito de Bloch.

más que mera recopilación de datos. Es el esfuerzo de quien contempla “sub specie spei” un pasado a mantener en aquello que poseyó con virtualidades anticipadoras de futuro.

Lo que a Bloch le interesa es el sedimento utópico que dejaron tras de sí las grandes creaciones de la cultura humana. Por ello, ningún elemento de la historia le es en este sentido extraño. Todo es integrable en su enciclopedia de las utopías, o para descubrir en cada acontecimiento un sueño de esperanza, o para anatematizar aquello que careció de ella. Es el “excedente utópico” del pasado, entrevisto oscuramente en la esperanza, lo que perdura y trasciende el tiempo en que algo sucedió. Ese “excedente” es lo que Bloch rastrea y acapara en tres ingredientes fundamentales de la historia espiritual de occidente: en la tradición judaica, en la religiosidad del cristianismo quiliasta y en la especulación de la filosofía idealista alemana. Todo ello entreverado con temas y planteamientos de proveniencia marxiana y con una dosis abundante de datos y análisis del vivir cotidiano<sup>32</sup>.

Bloch está inscrito en el grupo genial de pensadores que, después de la derrota del fascismo, entonaron en Alemania una especie de “canto del cisne” del judaísmo centroeuropeo<sup>33</sup>. Procedente de una familia hebrea, plenamente asimilada en el medio germano y proclive al ateísmo, Bloch se siente poco vinculado al “sionismo nacionalista”. Es, más bien, el prototipo del “judío germano” en el que tan presentes están la Biblia, B. Spinoza, M. Mendelssohn y K. Marx como Goethe, Beethoven, Kant y Hegel. De profesar algún sionismo no sería el “capitalista y nacionalista” de T. Herzls, sino el utopista de M. Hess que ha de venir a parar, según acertada apreciación de Marx, en el socialismo<sup>34</sup>.

De la tradición judaica procede el “mesianismo”, del que la obra de Bloch está penetrada. W. Benjamín llegó a decir que “para Bloch cada segundo de la historia podía ser la puerta por donde penetrara el Mesías”<sup>35</sup>. La idea de lo mesiánico, vieja convicción del judaísmo bíblico, pervive en la historia posbíblica de Israel, llegando hasta nuestros días. En su trasfondo alienta la alternativa pérdida-salvación, que reaparece en variantes diversas a lo largo de la historia de occidente.

Algunas de sus convicciones fundamentales están muy presentes en Bloch: tales como la condición de historia como pérdida, tiniebla y caos; la esperanza en una tierra de promisión, época mesiánica donde abunde la plenitud; la idea de la creación ex nihilo; el Dios carente de nombre e inaccesible al “ahora”; la concepción de la historia como éxodo; el reconocimiento de un factor teológico, conductor del devenir... Son ideas que en trasposiciones, a veces idealistas, a veces marxianas, reaparecen insistentemente en Bloch. No es difícil descubrirlas tras la “utopía ausente”, la “oscuridad del instante vivido”, el “no, como origen del acontecer”, la “esperanza como afecto fundamental”, la “tendencia del ser hacia la plenitud”... En ellas es recuperable, incluso, la figura de Jesús, fracasado en su cristianismo, pero no en su profetismo de entretiempos y en su conciencia mesiáni-

32 Bahr, E., o.c., 5.

33 Podemos recordar, en este sentido, algunos nombres significativos, del campo específico de la filosofía: M. Buber, Th. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse y K. Loewith.

34 Bloch, E., “El Principio esperanza”, I, 259.

35 Benjamín, W., “Discursos interrumpidos I,” Taurus, Madrid 1973, 125.

ca.

Este misticismo judaico atraviesa el mundo medieval y perdura durante la época moderna. Desde él son explicables bastantes rasgos del marxismo y, más aún, amplios sectores del pensamiento de Bloch (la cábala medieval hispano-judía, el chassidismo ruso). Cuando en la post-guerra Heidegger, en Freiburg, y sus epígonos, en otros parajes, proferían oráculos sobre el existir, los judíos M. Horkheimer, en Frankfurt, E. Bloch, en Leipzig, K. Löwith, en Heidelberg, y H. Marcuse y E. Fromm, en Norteamérica, propinaban una explosiva mezcla de mesianismo y marxismo. Mientras aquéllos se distanciaban de la nada, en una floreciente sociedad de consumo, éstos acumulaban conciencia utópica para, desde ella, practicar la crítica social e impulsar de nuevo la historia hacia otro futuro.

El modelo filosófico desarrollado por Bloch evoca los rasgos de una comprensión religiosa de la historia, reconvertida en ontología secular de la temporalidad. En ella se entrelazan motivos de proveniencia judeo-cristiano con planteamientos y contenidos marxistas. Un momento escatológico en el que el “más allá” es traído a la inmanencia de la historia, aglutina en torno a sí especulación gnóstica, mística irracional y reformismo revolucionario. Los procesos cósmicos están orientados y son en cada fase disposición para un estadio final, portador exclusivo de plenitud.

Nos hallamos, por tanto, ante una ontología que traspone a clave secular un modelo religioso de comprender la historia. En él, la divinidad es sustituida por la identidad hombre-naturaleza, identidad a lograr al fin de los tiempos.

La negación del factor theos conlleva la presencia de un conjunto de planteamientos y problemas que reproducen la estructura de la versión religiosa del mundo: un *qeóç* como fin de la historia, una condición histórica deficitaria, el carácter incognoscible de la ultimidad, la posibilidad de una alternativa salvadora. Son cuestiones y planteamientos característicos de una filosofía de la religión de corte escatológico. Algunos críticos han creído descubrirlos en el marxismo<sup>36</sup>.

Bloch no oculta su simpatía hacia tales planteamientos. Se sintió, ya desde joven, atraído por aquella corriente subterránea de cristianismo no conformista, representada por cátaros y valdenses, Joaquín de Fiore y Thomas Münzer. En ellos percibió el embrión de un socialismo utópico, cargado de religiosidad, en donde los dogmas y los cánones cedían el primer puesto al amor y a la esperanza.

Para Bloch, el marxismo humanista es el heredero legítimo de los sueños utópicos expresados en otros tiempos en los mitos, en las religiones reformistas y en las revoluciones. El marxismo convierte en “utopía concreta”, liberada de mito y superstición, las esperanzas de los místicos y el espíritu revolucionario de los reformadores. El marxismo intenta verter científicamente el mito de la “edad dorada”, subyacente a las actitudes religiosas de todos los tiempos<sup>37</sup>.

Al lado de la herencia del judaísmo y de la religiosidad escatológica, ocupan un puesto central la filosofía y cultura clásicas germanas, representadas sobre todo por Hegel. La interpretación de Marx depende en buena medida de la carga hegeliana que en la misma se quiera ver.

La historia del marxismo muestra una doble postura ante el problema.

36 Löwith, K., “El sentido de la historia”, Alianza, Madrid 1968.

37 Bahr, E., o.c., 10; Bloch, E., “El Principio esperanza”, I, 8.

La primera acentúa la diversidad y distanciamiento entre Hegel y Marx. Pone entre paréntesis los escritos juveniles de éste, haciendo pasar a primer plano los de la edad madura. Éngels introduce una censura profunda. La segunda internacional pone en tela de juicio la dialéctica. Con Lenin y Stalin el marxismo deviene en una escolástica estereotipada. Durante la era staliniana todo retorno a Hegel implicaba recaída en el idealismo y retorno al mundo burgués-capitalista. Este proceso refleja la instrumentalización de la filosofía en pro de los intereses de los funcionarios del partido.

La segunda, más tardía, prefiere revalorizar los escritos juveniles de Marx, con lo que dispone de una plataforma de aproximación de éste a Hegel. La publicación de tales escritos por Landshut (1933) marcó el comienzo de un acercamiento progresivo, del que son hitos fundamentales los nombres de K. Korsch, H. Marcuse y G. Lukács. Al marxismo hegelianizante se adscribe también Bloch, cuyo libro "Sujeto-Objeto" concitó las iras de la ortodoxia e irritó a los capitostes del partido<sup>38</sup>.

Junto a la "herencia de la tradición", representada por el legado judeo-cristiano y por el clasicismo alemán, la cosmovisión marxista ocupa un puesto de privilegio en el sistema blochiano. Si hubiera que etiquetar el marxismo de éste, podría decirse de él que es un "materialismo idealista", con todo lo que de contradicción implica la fórmula. Para la generación joven, que hizo la guerra del 14, el marxismo ofrecía una actitud ética, alentada por la esperanza, y una conciencia teórica, capaz de aportar una explicación a los acontecimientos que estaban sucediendo. El vuelco de las condiciones de existencia postulado por el marxismo y el compromiso revolucionario de éste, sedujo a los hijos de la burguesía: Adorno, Brecht, Lukács, Marcuse y Bloch entre ellos. El mundo personal de éste había sido ya, sin embargo, acuñado por la versión de la temporalidad desarrollada en el judeo-cristiano. Un encuadre ya poseído se rellena ulteriormente de planteamientos y problemas marxistas, los cuales, en el mundo abierto y procesual de Bloch, encuentran asentamiento sin dificultad. De la simbiosis entre ambos elementos nace el peculiar marxismo de Bloch.

Este recoge en un primer momento la sensación difusa de crisis y esperanzas expandidas por el mundo burgués tardío. Sobre ella es posteriormente volcado el materialismo histórico-dialéctico como forma en la que aquella crisis y aquellas esperanzas se concretan. Ambos factores, el burgués y el marxista, nos dan la clave para comprender el pensamiento de Bloch. El primero aporta la vivencia de la crisis, la experiencia de una época que se escapa y agoniza, la inseguridad del cambio, la necesidad de una salvación. Es utopismo prosocialista; carente aún de concreción. Es el suelo donde brota la "utopía abstracta". Y es ahí precisamente, en la experiencia del vacío y en la urgencia de salvación, donde acontece la recepción blochiana del marxismo, como "utopía concreta", capaz de asumir la crisis e intentar la salvación.

Bloch ha distinguido dos tipos de marxismo: el cálido y el frío. El primero, inspirado en el Marx joven, cercano a Hegel, compartido por buena parte de los heterodoxos, centra sus intereses en la totalidad utópica a lograr, relativizando y cuestionando permanentemente los logros ya alcanzados. Se interesa sobre

---

38 Bloch, E., "Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel", Fondo de Cultura Económica, Madrid 1982.

todo por el “ser-posibilidad”, centrando su preocupación más en la meta que en el camino. Su concepto de lo real como algo abierto, perceptible, procesual y tendencial le lleva a la crítica de lo institucionalizado y establecido. El segundo, marxismo frío, centra su interés en lo inmediato, en la zona de los medios, en la praxis concreta. Dogmático y autoritario, rechaza la crítica y la evolución cuando el materialismo se instaló ya en el poder. El materialismo, es para él, más “un hecho absoluto y acabado” que una posibilidad. Este es el marxismo “posibilitante” en contraposición contra aquél, que es el “marxismo posible”<sup>39</sup>. Bloch, razona ambos marxismos del modo siguiente:

“Tanto la precaución crítica que determina el ritmo del camino, como la fundada esperanza, que garantiza un optimismo militante a la vista de la meta, son condicionadas por la intuición que penetra en la correlación de la posibilidad. Y de tal manera que esta correlación vista para sentencia, como ahora se verá, tiene a su vez dos caras: un reverso que lleva escrita la masa de posibilidad de cada momento, y un anverso, donde el conjunto total de posibilidad, a fin de cuentas, se revela como incesantemente abierto. Es decir, que la cara anterior, la de las condiciones determinantes dadas, indica el comportamiento a seguir en la ruta hacia la meta, mientras que la cara posterior, la del conjunto utópico, permite evitar radicalmente que los logros parciales a lo largo de esa ruta, sean tomados como meta final y lleguen a ocultar a ésta... ‘Dos correlatos, la crítica observación de lo asequible y la fundada expectación de la asequibilidad misma’ dentro de la correlación que los abarca: la real posibilidad o materia.

Tanto el frío como el calor de la anticipación concreta se hallan ahí prefigurados, referidos a los lados de la posibilidad real. Su ‘inagotable plenitud de expectación’ ilumina la teoría-praxis revolucionaria a modo de entusiasmo; sus rigurosas e ‘incalculables determinaciones’ exigen un frío análisis, una estrategia cauta y precisa; lo segundo designa un rojo frío, lo primero un rojo cálido. Estos dos modos de ser rojo van juntos siempre, ciertamente, y sin embargo son distintos. Entre sí se comportan como lo innegable y lo indecepcionable, como el acto y la fe; cada uno en su lugar, y ambos hacia una misma meta. El acto marxista de análisis de la situación se encuentra entrelazado por el acto de entusiasmo prospectivo. Los dos actos se hallan unidos en el método dialéctico, en el pathos de la meta, en la totalidad de la materia a tratar; y no obstante se muestra claramente la diversidad de su vista y su situación. Esta diversidad ha sido percibida como una distinción entre la investigación de las condiciones dadas en cada caso según-la-posibilidad y la investigación de las perspectivas del ser-en-posibilidad...

El análisis de las condiciones aparece en toda la ruta de las situaciones históricas, lo mismo como desenmascaramiento de las ideologías que como desencantamiento de la apariencia metafísica; esto forma parte precisamente de la más útil ‘corriente fría’ del marxismo. Con ello, el materialismo marxista se convierte no sólo en ciencia de las situacio-

---

39 Bloch, E., “El Principio esperanza”, I, 235 ss.

nes, sino al mismo tiempo en ciencia combativa y oposicional contra todas las rémoras y ocultamientos ideológicos de las condiciones de última instancia, que son siempre de índole económica”<sup>40</sup>.

## 2. ¿QUIEN ES BLOCH?

Bloch se declara siempre a sí mismo marxista sin reservas ni atenuaciones. Nada de lo que añade o suprime es, según él, incompatible con las exigencias fundamentales del materialismo dialéctico. Su manera de escribir es personalísima y depende mucho de su singular temperamento judeo-renano, pero el núcleo de sus ideas fundamentales no contiene sino las afirmaciones de Marx y Engels. Que la materia sea el sustrato donde todo lo real se apoya, es una afirmación que Bloch no sólo reitera explícitamente al tratar del asunto, sino que se puede leer siempre entre líneas, aún hablando de otras cosas.

Reducido a lo más esencial, el esquema de su filosofía sería el siguiente: la materia es el “brote del primer principio”, y el origen de todo el proceso cósmico social, pero es un origen autosuficiente, que se origina a sí mismo. Esencialmente es una dialéctica en el sentido hegeliano, aceptado y modificado por Marx-Engels; la materia es una realidad intermedia entre la Nada y el Todo. Es un no-ser-todavía y un no-tener-aún lo que se necesita. En este “no” dialéctico arranca el proceso dinámico que da origen al mundo y a la historia. En consecuencia, el proceso es también dialéctico.

Ello significa, que el despliegue de la materia no es meramente progresivo, hacia resultados sustancialmente idénticos y sólo, cuantitativamente, mayores, sino esencialmente creador de realidades nuevas y cualitativamente diversas. Estos efectos nuevos sólo pueden obtenerse por “saltos” de transformación dialéctica. Realmente, así es cómo la materia, en virtud de su propio dinamismo, salta de la naturaleza inorgánica al reino cualitativamente superior de la vida y de éste al reino supremo del espíritu. Más aún, la fuerza primordial de la materia, con la colaboración de la conciencia humana surgida de ella, es también la que da el último salto, el definitivo, tras el cual todas las tendencias del mundo físico y todos los deseos del hombre conseguirán una plena realización.

Todo esto es marxismo puro y si Bloch se hubiese limitado a no decir más que esto –ateniéndose a Marx, Engels y Lenin y a la interpretaciones oficiales de los marxistas contemporáneos- hubiera pasado poco menos que inadvertido. No hubiera atraído hacia sí, por una parte, la reprobación de los camaradas y por otra la simpatía del mundo libre<sup>41</sup>.

Pero Bloch es un marxista abierto. No por temperamento disconforme, sino por fidelidad a una exigencia del marxismo, que él cree además fundamental, ha pensado siempre que una filosofía posmarxista no debe ser una repetición de Marx y mucho menos una divulgación “catequética” de las consignas del partido. El marxismo, según él, es sobre todo apertura. Es asimilación de todos los

---

40 Bloch, E., “El Principio esperanza”, I, 19-20.

41 No obstante, los marxistas más atendidos filosóficamente han sido siempre los heterodoxos: Lefèbvre, Garaudy, Lukács, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Kolakowski, Bloch. De todos ellos, el más tardío en llegar a la celebridad y el que en desquite la ha conseguido más resonante ha sido Bloch.



valores humanos, aparezcan éstos donde aparezcan. Por su parte, no ha querido plantear una filosofía marxista digna y eficaz, sin confrontarla crítica y constructivamente con todas las concepciones filosóficas del pasado y de la actualidad. Naturalmente, muchas veces, ha sido para repudiarlas y subrayar sus deficiencias, pero otras muchas también para advertir sus aciertos y aprovechar sus intuiciones.

Un ejemplo de esta manera, juntamente receptiva y desdeñosa como Bloch ha confrontado sus teorías con las más actuales de la filosofía contemporánea, podía ser su confrontación con Heidegger en el análisis de la angustia:

“Todo sentimiento instintivo, que es más que un estado de ánimo, está referido a un algo exterior. La onda interna se abandona aquí, desde luego, con diferente velocidad e intensidad. El primero y fundamentalmente negativo afecto de la espera, la angustia, comienza todavía como el más indeterminado y más condicionado por el estado de ánimo. El angustiado no ve nunca claramente ante sí o en torno a sí el algo desde el que le sopla la angustia; tanto en su expresión corporal, como también en su objeto, este sentimiento es titubeante. Freud, como ya se ha dicho, veía el origen de la angustia primariamente en el alumbramiento, en la primera opresión (angustia), en la respiración, en la primera separación de la madre. Todo sentimiento posterior de angustia hace actual, según ello, esta vivencia primaria de opresión y abandono; la reacción a todas las situaciones de peligro, incluso la angustia frente a la muerte, sería, por eso, solo de naturaleza subjetiva y, consecuentemente, de índole regresiva. Pero al eliminar aquí la situación social existente, que con tanta abundancia crea y puede crear, de por sí, angustia vital y angustia ante la muerte, y elimina también el contenido de referencia negativo, es decir, aquello que provoca objetivamente la angustia y sin lo cual no puede constituirse esta última. Heidegger hace de la angustia algo en sí, la ‘esencia’ indiferenciada en todo, el ‘encontrarse fundamental’ existencial, y ello de una manera que aísla subjetivamente al hombre, que le retrotrae a sí mismo como *solus ipse*.

La angustia abre, según ello, al hombre ‘su más propio ser-en-el-mundo’; el ‘ante qué’, ‘el ante qué se angustia la angustia es el mismo ser-en-el-mundo’. Y este ‘ante qué’ es, en el fondo, lo mismo que aquello en lo que la angustia se disuelve, a saber: la nada, el ‘no era nada’; el ser mismo ‘pende sobre la nada’. La angustia sitúa así aquí, directamente y por excelencia, ante la nada, ante la base fundamental del ser abismal, del destino a la muerte de todo ser-en-el-mundo. El encontrarse fundamental de la angustia abre justamente, según Heidegger, este abismo, y de aquí además el estremecimiento constante, aunque la mayoría de las veces oculto, de todo existente, en tanto que tal.

Con mucha intencionada inmediatez de la vivencia (vivencialidades), pero también, puede decirse, con mucha gesticulación afectiva, y además con un abuso de simples interpretaciones verbales, de las cuales la filosofía se avergüenza ante la filología, sin sacar de ellas más resultado que el diletantismo metafísico, Heidegger refleja y absolutiza, con su ontología de la angustia, ni más ni menos que el encontrarse

fundamental de una sociedad que camina hacia su ocaso. Desde el punto de vista del pequeño burgués, refleja la sociedad del capitalismo monopolista, con sus crisis constantes, como situación normal: las únicas alternativas ante la crisis permanente son la guerra y la producción bélica. Lo que para el hombre primitivo era todavía el desamparo en medio de la inmensa naturaleza, lo es hoy para la víctima ingenua del capital monopolista...

Lo único que queda de la hermenéutica de la angustia en Heidegger es, en el mejor de los casos, una especie de contacto pequeño burgués agudizado con la nada, que no es más que ingenuidad... La angustia no se halla referida distintamente a su algo externo, a diferencia del segundo afecto de la espera, del miedo, con su modo repentinamente concentrado, el susto, y su modo intensificado y concentrado, el horror..."<sup>42</sup>

De este modo, Bloch descubre puntos de vista inaceptables y con posibilidad de ser marxistas en el materialismo inmanente de los primeros pensadores jonios, en la utopía cósmico-social de los estoicos, en el concepto de materia expuesto por Aristóteles y por la izquierda aristotélica (Avicena, Averroes, Giordano Bruno, Jacob Böhme), en la interpretación historiográfica de san Agustín y Joaquín da Fiore, en las utopías renacentistas de Moro y Campanella, en la filosofía de la naturaleza de los grandes pensadores alemanes (Leibniz, Kant, Schelling, Hegel).

Después de Marx, el aprecio de Bloch por las corrientes filosóficas actuales no es en verdad tan positivo. Todas ellas, sin embargo, están aludidas en su obra y todas han dejado en su manera de pensar una repercusión favorable. En especial es visible, en sus análisis de la esperanza, el influjo de la analítica existencial de Heidegger y algunos aspectos de su concepción del tiempo.

Toda esta polifonía cultural, que con más o menos armonía resuena en Bloch, convierte su concepción del mundo en un marxismo mucho más variado, amplio y rico que el que estábamos acostumbrados a escuchar en los pensadores comunistas estrictamente ortodoxos. De ahí la curiosidad y el creciente interés que ha despertado no sólo en el mundo occidental. Esta innegable dimensión de apertura intelectual, manifestada por un socialista convencido, ha hecho de Bloch una figura de primer plano.

La mera apertura intelectual, sin embargo, no hubiera bastado a Bloch, si junto a ella no hubiese demostrado también una profunda independencia y un vivo sentimiento de imparcialidad. Bloch es, en efecto, un marxista sin vacilaciones, pero mucho más independiente y descomprometido que cualquiera de sus similares en ideología. La prueba mayor es que ni siquiera ante Marx ha depuesto nunca su actitud de crítica insobornable. "Los amigos de Marx, son amigos de la verdad" ha sido siempre un lema distintivo de nuestro autor. El predominio de lo económico atribuido por Marx al proceso del mejoramiento humano, con la consiguiente desatención a los aspectos morales del amor y la cultura, es sólo uno de los reproches que, entre tantos, podemos corroborar que realiza en "El Principio esperanza".

Tampoco ha perdonado Bloch a los mismos dirigentes del socialismo tota-

---

42 Bloch, E., "El Principio esperanza", III, 263 ss.

litario de los últimos regímenes caídos. Su denuncia contra ellos no solamente ha subrayado los efectos contraproducentes de su política violenta e inhumana, sino también, sobre todo, el error, ideológicamente gravísimo, de haber puesto frenos “indialécticos” al dinamismo franco del verdadero marxismo y de haber retrocedido a una concepción estacionaria de la materia, sin horizontes de libertad y apertura.

De otra forma totalmente distinta ha expuesto su marxismo de la esperanza y del amor. En él ha encontrado su expresión, más valiente y sincera, el llamado marxismo del “rostro humano” que, no sólo en la práctica sino también en las exposiciones teóricas, muchos echaban de menos. Nadie, ni el mismo Bloch, ha experimentado un marxismo tal, con semblante humano, por lo que al aparecer en el mundo de las teorías filosóficas uno así, explica el hecho de que todos aquellos que todavía ponen al hombre por encima de cualquier valor terreno hayan vuelto los ojos a él. Más que como una doctrina económica y sociológica, encaminada a la liberación del proletario contra el capitalista, Bloch ha considerado el marxismo como una aspiración a mejorar a todo el hombre (no sólo en el aspecto económico-social, sino también en el afectivo-moral) y a todos los hombres (sin una radical distinción de clases).

Pero más sorprendente, que el aspecto humanístico de la filosofía de Bloch, es su actitud de apertura y estima para con la religión. Es esto lo que, sobre todo, le ha hecho indeseable ante el marxismo oficial y lo que, en desquite, le ha ganado muchos lectores y simpatizantes cristianos. En este sentido, Bloch no oculta que una crítica radical de la religión ha sido imprescindible en el pasado para sacar al hombre de su alienación y de su esclavitud. Pero afirma también que esa crítica preliminar, aunque siempre deba permanecer activa, hoy ya no es tan necesaria. En el momento actual, se ha de trabajar, más bien, por asimilar al marxismo el contenido precioso que toda religión contiene.

Bloch no tiene reparo en decir que los objetivos del ateísmo, una vez aniquiladas las creencias religiosas, son los mismos –desmitologizados pero los mismos– que las religiones proponían y con los cuales consolaban a los hombres de haber nacido. Sus exigencias son, sobre todo, explícitas cuando se refiere a la religión bíblico-cristiana. Esto le hace plantear un marxismo espiritual, el cual le impide avanzar hacia lo religioso; es un trascender sin trascendencia, que pierde el fin último de lo religioso. En definitiva, Bloch avanza en la búsqueda de lo común con la religión, especialmente con el cristianismo, pero es como un diálogo aún no terminado.

Bloch no es cristiano, no lo ha sido nunca. Es y ha sido siempre un judío ateo. Sin embargo, conoce a las mil maravillas la Biblia y le es suficientemente familiar la historia del pensamiento cristiano. Le han interesado, de una manera especial, las expresiones espirituales y litúrgicas con que la Iglesia ha exteriorizado su devoción y su escatología. Por ello, de este lenguaje, más que del de la filosofía laica y secularizada, se ha servido él para expresar y describir los conceptos fundamentales de su teoría de la esperanza.

No es sólo el lenguaje y la terminología. Bloch ha querido también integrar, a la actitud subjetiva y a los contenidos objetivos de la esperanza marxista, todas aquellas vivencias y verdades que en su opinión han sido la fuerza maravillosa del cristianismo. Tales son especialmente el mesianismo, el reino, la trascendencia del más allá y aún la creencia en Dios. Afirma estar convencido de que

la fraternidad, el amor y la feliz convivencia humana que el marxismo espera, como afectos hondos de religiosidad (previamente desmitologizados) y objetivos trascendentes de superación (previamente inmanentizados), pueden hacer que sean una realidad concreta.

Según Bloch, la Biblia fue el arte de vivir al que los hombres se atuvieron antes de Marx. Hoy es el Capital. La Biblia no consiguió hacer del todo felices a los hombres porque no había sido aún desmitologizada, pero Marx tampoco lo logró porque la esperanza docta que él propuso es insuficiente e incompleta. Si se quiere que el marxismo triunfe, hay que integrar en él, limpios de toda escoria mitológica, los tesoros humanos del cristianismo. Y en esto consiste la filosofía de Bloch: una integración marxista de las verdades cristianas dentro de una inmanencia total de la vida y de la historia<sup>43</sup>. El cristiano y el ateo no son, según Bloch, dos hombres antagónicos. “Solamente un ateo puede ser un verdadero cristiano y, viceversa, solamente un cristiano puede ser un verdadero ateo” es uno de sus últimos aforismos<sup>44</sup>.

No es pues, desacertada la opinión de J. Moltmann sobre la filosofía de Bloch. Según el teólogo de Tubinga, su colega de universidad se inspira en fuentes premarxistas y propone una meta final que está más allá de la sociedad sin clases. La filosofía de la esperanza de Bloch es una escatología que ha inmanentizado la trascendencia judeo-cristiana dentro del esquema del marxismo. La elaboración de la tradición bíblica, en sentido marxista, pone la obra de Bloch en su verdadera luz y la hace aparecer como lo que es, es decir, como filosofía y religión, como ciencia y profecía<sup>45</sup>.

El cristianismo, inmanentizado y desmitologizado, de Bloch no es el verdadero cristianismo. Pues, siendo la trascendencia y el más allá esenciales al mensaje cristiano, el cristianismo marxista de Bloch es la más rotunda negación del cristianismo auténtico. De esto no se puede dudar, ni dudan, en general, los cristianos que simpatizan con Bloch. A pesar de todo, el aprecio del filósofo marxista a los valores sociales y profundamente humanos del cristianismo –y precisamente de sus dogmas más verticales y trasmundanos- es tan sincero que explícito (aunque reduzca esos valores a su dimensión meramente histórica) que un cristiano sensible a todo lo que se relacione con su fe no puede quedar indiferente. Un ateo declarado y convencido es el que reconoce esos valores, subrayando además que son indispensables para la felicidad del hombre. Esto explica la creciente curiosidad por Bloch de tantos cristianos.

No es ningún secreto que los libros del filósofo marxista han sido leídos por creyentes católicos o protestantes con un gran interés y una profunda simpat-

---

43 Ya, a propósito de Marx –relacionando la cuestión con su procedencia judía-, se ha hablado de esta característica mesiánica (si bien completamente secularizada) que encierra su materialismo histórico. Sabido es, también, que algunos comentaristas del marxismo soviético explican las peculiaridades que a éste distinguen en Rusia considerándolas como manifestaciones del mesianismo nacional que en Moscú surgieron después de la caída de Constantinopla. Después de la Roma occidental y de Bizancio, Moscú sería la tercera Roma, salvadora definitiva del Occidente y del Oriente. No obstante, la transformación marxista del cristianismo nunca se ha llevado a cabo de una manera tan sistemática y visible como en la filosofía de Bloch, de ahí el interés de este estudio.

44 Bloch, E., “Ateísmo en el cristianismo”, Taurus, Madrid 1983, 15.

45 Moltmann J., “Teología de la Esperanza”, Sígueme, Salamanca 1989461-466.

ía. Los mismos teólogos les han hecho objeto de discusión y comentario. Aunque ya algunos años antes de que sonara el nombre de Bloch corrían por el mundo los libros de Marcel, ha sido acaso el judeo-alemán y no el francés quien más ha estimulado a los teólogos e intelectuales cristianos a repensar, desde su fe, el problema de la esperanza y de la felicidad humana. El reconocimiento de los valores intrínsecos del cristianismo y el atractivo despertado aun en los creyentes hacia los problemas de la esperanza, en cuanto dimensión central de la existencia, ha sido reconocido por todos, y en especial por los cristianos, como un aspecto positivo de la filosofía de Bloch.

El supuesto testimonio del marxista Bloch a favor de la verdad del hombre y también de la verdad cristiana no ha consistido en meras palabras, sino también en hechos. No han sido sólo sus escritos, sino también y principalmente, su vida la que le ha hecho aparecer al mundo como un hombre antes que nada sincero, más preocupado de transformar humanamente la sociedad que de conquistar, a todo trance, el poder político. Su trayectoria biográfica es, en este punto, irreprochable.

Biográficamente ha testimoniado Bloch que un profundo volver a pensar la filosofía marxista no puede llevarse a cabo sino en un mundo libre. Sin el largo período de tranquilidad que disfrutó en América, no le hubiera sido posible concebir y empezar a pergeñar el grandioso proyecto de su filosofía de la esperanza. Sin la huida a Tubinga, no hubiera alcanzado esta misma filosofía la repercusión mundial, que desde entonces ha obtenido, y la valoración positiva con que de hecho se la ha enjuiciado.

El Bloch de Tubinga sigue siendo el mismo que el de Leipzig. El mismo que el de siempre: es decir, el pacifista de la primera guerra, el escritor independiente y comunista de Berlín durante el decenio 1920-30, el tráfuga de Hitler apenas inaugurado el III Reich, el marxista desterrado en los Estados Unidos hasta el final de la segunda guerra mundial. Marxista y ateo convencido toda la vida, lo mismo sigue siendo también hoy. Sigue, pues, esperando contra viento y marea, como antes, que el marxismo, debidamente encauzado, se impondrá y logrará hacer felices a las personas. Quizás la situación actual del comunismo, como residuo, lo hace situarse en el pasado más que nunca. ¡Ojalá pudiéramos hablar con Bloch de la situación actual! Aunque probablemente daría motivos para la esperanza. El fracaso, para él, estaría más en los actores y directores de obra, que en la propia obra. Nuestra situación política actual nos revela un comunismo autoritario en los países donde gobierna, o al menos se intenta llevar a cabo el proyecto del partido, y un socialismo cada vez más capitalista.

Pero continúa también recalando, acaso con más empeño que antes, los valores utópicos y esperanzables del cristianismo. Previamente desmitologizados y despenachados de toda alusión ultramundana, ellos son, según nuestro filósofo, la única corrección del marxismo, el único medio de obtener que éste sea más dinámico y más humano, lástima que fuera de la trascendencia no pueda existir un auténtico cristianismo, pues esta es un a priori irrenunciable.

**5.- BIBLIOGRAFIA.****5.1.- OBRAS DE BLOCH:**

- BLOCH, E., "El Principio esperanza", I-II-III, Aguilar, Madrid 1977-1979-1980, (Traducción de Felipe González).
- Id., "Derecho natural y dignidad humana", Aguilar, Madrid 1980.
- Id., "Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel", FCE, Madrid 1982.
- Id., "Ateísmo en el cristianismo", Taurus, Madrid 1983.
- Id., "Thomas Münzer, el teólogo de la revolución", Ciencia Nueva, Madrid 1968.
- BLOCHA, E., "Avicena y la izquierda aristotélica", Ciencia Nueva, Madrid 1966.
- Id., "Derecho natural y dignidad humana"; traducción de alemán por Felipe González Vicén, Aguilar, Madrid 1980
- Id., "El futuro de la esperanza", Ed. Sígueme, Salamanca 1973.
- Id., "Entremundos en la historia de la filosofía", Taurus, Madrid 1984.
- Id., "Experimentum mundi. Question, catégories de l'élaboration, praxis", Payot, París 1981.
- Id., "El Espíritu de la utopía", Sígueme, Madrid 1982.
- Id., "La filosofía del Renacimiento", Edicions 62, Barcelona 1982.
- Id., "L'arc utopia-matèria i altres escrits". Laia, Barcelona 1985".
- Id., "El pensamiento de Hegel", Fondo de Cultura Económica, México 1949.
- Id., "La fórmula 'incipit vita nova'", Diálogos 4 (1967) 85-96.

**5.2.- ARTICULOS:**

- Id., "La filosofía de la esperanza contra el nihilismo", en El viejo topo 12 (1977) 7-11.
- Id., "El hombre como posibilidad", en El futuro de la esperanza, Sígueme, Salamanca 1973, 60-77.
- Id., "El hombre del realismo utópico", en En favor de E. Bloch, Taurus, Madrid 1979, 121-142.
- Id., "El hombre y el ciudadano según Marx", en El humanismo socialista, Amorrortu, Buenos Aires 1968, 241-248.
- Id., "El hombre y el ciudadano según Marx", en Fromm, E., Humanismo socialista, Paidós, México 1968.
- Id., "El hombre como posibilidad", en El futuro de la esperanza, Sígueme, Salamanca 1973.
- Id., "El hombre del realismo utópico", en En favor de Bloch, Instituto Fe y Secularidad, Memoria Académica 1979-1980, Taurus, Madrid 1979, 121-142.

**5.3.-OBRAS SOBRE BLOCH:**

- BAHR, E., "E. Bloch", Berlin, Praxis 4 (1968).
- BORGHELLO, U., "Ernst Bloch: Ateísmo en el cristianismo", Magisterio Español, Madrid 1979.
- CAFFARENA, J.G., 'En favor de Bloch', "Memoria del Instituto Fe y Secularizado", Taurus, Madrid 1979-1980, 378-398.
- COMÍN, A., 'E. Bloch, entre utopía y esperanza', "Por qué soy marxista y otras confesiones", Laia, Barcelona 1979, 118-126.
- Id., "Dialéctica de la esperanza. Una interpretación del pensamiento utópico de Ernst Bloch", Ediciones Búsqueda, Buenos Aires 1979.
- GEFFRE, C., 'La hermenéutica atea del título Hijo del hombre en Ernst Bloch', en "El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica", Selecciones de Teología, 129-145, Madrid 1984.
- GIMBERNAT, J.A., "E. Bloch. Utopía y esperanza", Cátedra, Madrid 1983.
- GÓMEZ-HERAS, J.M., "Sociedad y utopía en E. Bloch. Presupuestos ontológicos para una filosofía social", Sígueme, Salamanca 1977.
- HÄSLER, A., "El odio en el mundo actual: 21 conversaciones con Ernst Bloch", Alianza, Madrid 1973.
- HURBON, L., "Ernst Bloch. Utopie et espérance", Editions du Cerf, París 1974.
- JIMÉNEZ, J., "La estética como utopía antropológica". Bloch y Marcuse, Ténos, Madrid 1983.
- KIMMERLE, H., 'La filosofía de la religión de Ernst Bloch como ateísmo humanista', en Varios, "A favor de Bloch", Instituto Fe y Secularizado, Memoria Académica 1979-1980, Madrid 1979, 79-96.
- LUKÁCHS, G., 'Sobre Herencia de esta época de E. Bloch', en M. Vicatello, "György Lukács", Península, Barcelona 1977, 223-245 (texto incorporado como apéndice).
- MOLTMANN, J.-HURBON, L., 'En diálogo con E. Bloch', en "Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch", Sígueme, Salamanca 1980, 107-182.
- Id., "El marxismo cálido: E. Bloch", Mañana, Madrid 1977.
- Id., "Teología de la esperanza", Sígueme, Salamanca 1989

- Id., 'Homo absconditus. La antropología de E. Bloch', en AA.VV., "Antropologías del siglo XX", Sígueme, Salamanca 1976, 216-236.
- RAMOS CENTENO, V., "Utopía y razón práctica en E. Bloch", Endymion, Madrid 1992.
- Id., "Moral y utopía. La fundamentación de la moral en el pensamiento de Ernst Bloch", Sistema 64, 1985.
- SERRA, F., "Historia, política y derecho en Ernst Bloch", Trotta, Madrid 1998.
- TAMAYO, J. J., "Religión, razón y esperanza. El pensamiento de E. Bloch", Verbo Divino, Navarra 1992.
- TAMAYO, J.J., "La muerte en el marxismo. Filosofía de la muerte de Ernst Bloch", Mañana, Madrid 1979.
- Id., 'Utopía y esperanza en el cristianismo, según Ernst Bloch', en "Cristianismo: profecía y utopía", Verbo Divino, Estella 1987, 178-203.
- Id., "La constitución utópica de lo humano. Introducción y anotaciones críticas a la filosofía de Ernst Bloch", Anthropos, Barcelona 1979.
- UREÑA PASTOR, M., "E. Bloch ¿un futuro sin Dios?", BAC, Madrid 1986.
- Id., 'Fe cristiana y cultura marxista'. "Impacto de Ernst Bloch en la teología contemporánea", Actas del III Simposio de Teología Histórica, Valencia 1984, 281-291.
- Id., 'Ernst Bloch. Una interpretación escatológica immanente de la realidad'. "Impacto de Ernst Bloch en la teología contemporánea", Actas del III Simposio de Teología Histórica, Valencia 1984.
- ZECCHI, S., "Ernst Bloch: utopía y esperanza en el comunismo", Península, Barcelona 1978.
- ZUDEICK, P., "Ernst Bloch. Vida y obra", Ed. Alfonso el Magno, Valencia 1992.

#### 5.4.- ARTICULOS SOBRE BLOCH:

- BLANCO RODRIGUE, M., "Utopía y esperanza en Ernst Bloch", en Verdad y Vida 38 (1980), 427-442.
- COMIN, A.C., "En la muerte de Ernst Bloch. Contra el marxismo frío", en Cuadernos para el diálogo, 1977, 956 ss.
- DOGNIN, P.D., "El marxismo como doctrina de la salvación en E. Bloch", en Estudios Trinitarios 3 (1976) 394-414.
- FERNANDEZ, B., "Ernst Bloch: La esperanza de la razón", en Diálogo Filosófico (Madrid), año 2, n° 4, (enero-abril 1986), 89-90.
- FERNANDEZ CARVAJAL, R., "El 'doctor Esperanza', sistematizado", en Saber leer (Madrid), n° 22 (febrero 1989), 5 ss.
- FRAIJO, M., "Ernst Bloch y la utopía del reino", en Razón y fe, 956-957 (1977).
- FURTER, P., "La teoría de la imaginación en la obra de Ernst Bloch", en Revista ECO, Vol. 20-21. Bogotá, mayo 1979, pp. 58-87.
- GARCÍA MATEO, R., "Ernst Bloch, filósofo de la utopía", en Arbor 98 (1977) 113-117.
- GARCÍA ORTEGA, L., "E. Bloch o la religión como utopía", en Archivos Leoneses, 55-56 (1974) 161-187.
- Id., "La crítica de la religión en E. Bloch", en Proyección 103 (nov.-dic. 1976) 288-296.
- Id., "Introducción a E. Bloch, un filósofo marxista", en Sistema 20 (1977) 53-66.
- Id., "Utopía y religión en la filosofía de Ernst Bloch", en Razón y Fe 1041 (1985) 535-544.
- Id., "El Espíritu de la utopía en el pensamiento de Ernst Bloch", en Fe y Secularidad, Memoria Académica 1981-1982, 119-124.
- GOMEZ CAFFARENA, J., "Ernst Bloch, profeta de la razón utópica", El País 10-VIII-1977.
- Id., "A favor de Ernst Bloch", Prólogo, Instituto Fe y Secularidad, en Memoria Académica 1979-1980, Madrid 1979, 7-10.
- Id., 'En favor de Bloch', Instituto Fe y Secularidad, en Memoria Académica 1979-1980, Taurus, Madrid 1979-1980, 109-116.
- Id., "Ernst Bloch: In Memoriam", n Cuadernos salmantinos de filosofía IV (1977) 281-296.
- GONZÁLEZ CAMINERO, N., "Ernst Bloch", en Gregorianum 54 (1973) 131-177.
- GONZÁLEZ VICEN, F., "E. Bloch y el derecho natural", en Sistema 27 (1978) 45-55.
- LAÍN ENTRALGO, P., "Bloch y la esperanza", Barcelona, en Anthropos, Ediciones del Hombre, N. 146-147 (jul.-ago. 1993), p. 52-64.
- MAYER, H., "Ernst Bloch, utopía y literatura", en Varios, En favor de Bloch, Instituto Fe y Secularidad, en Memoria Académica 1979-1980, Taurus, Madrid 1979, 11-27.
- MORRA, G., "Ernst Bloch. La 'docta spes' como ateísmo cristiano", en Ethica 10 (1971), 203-222.
- MUGUERZA, J., "Identidad y alteridad. ¿Bloch o Horkheimer?", en Memoria del Instituto Fe y Secularidad 1979-1980, 57-66.
- PARADINAS, J.L., "Hacia una teología crítica: la contribución de E. Bloch", en Ciencia Tomista 67 (1976) 479-496.
- DOMINIQUE, P., "El marxismo como doctrina de salvación en Bloch", en Estudios Trinitarios 10-3 (1976) 395-414.
- PENA BUA, P., "Teología y filosofía. Jürgen Moltmann y Ernst Bloch", en Abula n° 3, 69.

- PÉREZ DEL CORRAL, J., "Introducción a Bloch", en *Convivium* 26 (1968) 5-38.  
 Id., "Por un marxismo filosófico: Ernst Bloch, sujeto-objeto", en *Revista de Filosofía CSIC (Madrid)* 2º serie, año VII (julio-diciembre 1984) 357-364.  
 RIBEIRO, I., "Ernst Bloch: socialismo humano", en *Protéria*, mayo-junio 1975, 443-467.  
 RIEZU, J., "E. Bloch: permanencia de lo utópico", en *Arbor* 369-370 (1976) 51-58.  
 RUBIO FERRERES, J.M., "Feuerbach-Bloch: la humanización de la teología", en *Communio* 20 (1987) 77-103.  
 Id., "Símbolo religioso, razón utópica y secularización en el pensamiento filosófico de E. Bloch (I)", en *Communio* 24 (1991) 241-269.  
 Id., "Símbolo religioso, razón utópica y secularización en el pensamiento filosófico de E. Bloch (II)", en *Communio* 24 (1991) 387-346.  
 RUIZ DE LA PEÑA, J.L., "Ernst Bloch: un modelo de cristología antiteísta", en *Communio* 4 (1979) 66-77.  
 RUIZ DE LA PEÑA, J.L., "Sobre la muerte y la esperanza. Aproximación teológica a E. Bloch", en *Burgense* 18 (1977) 183-224.  
 SÁNCHEZ, R., "Ernst Bloch, Avicena y la izquierda aristotélica", en *Aporía* 2, 1966.  
 SÁNCHEZ, R., "Ernst Bloch afronta la muerte", en *Leviatán* 7, 1982, 85-93.  
 Id., "Ernst Bloch. Filosofía de la religión en clave de utopía", en *Biblia y fe* (1994) 46-68.  
 UDINA COBO, J.M., "Ernst Bloch (1885-1977) en el año de su muerte. Bibliografía blochiana 1977", en *Actualidad bibliográfica de Filosofía y Teología* 29, 1978, 60-91.  
 UREÑA PASTOR, M., "Ernst Bloch. Doctrina de las categorías I", en *Anales Valentinus* VI, 1980, 325-356.  
 Id., "E. Bloch y la interpretación del Cristianismo", en *Anales Valentinus* 4 (1978) 17-57.  
 Id., "Hegel, Marx, Engels y Schelling en la síntesis de Bloch", en *Anales Valentinus* 20 (1984) 221-232.  
 VARELA, P., "Ernst Bloch, el filósofo de la esperanza", en *Agora (Santiago de Compostela)*, Vol. 5, 1985, 269.

#### 5.5.- WEBGRAFIA:

- KELLNER, D. (1998url): "Ernst Bloch. Utopia and Ideology Critique", a *Illuminations*. <URL: <http://www.uta.edu/english/dab/illuminations/kell1.html>>. Austin: University of Texas (en línea).  
 LAVALLE, A.G. (1997url): "Incitación para recuperar el futuro. Una lectura de la Razón Esperanzada de Ernst Bloch", *Cuadernos de Filosofía Alemana*, núm. 3, pp. 21-44. <URL: <http://www.uol.com.br/cultvox/revistas/cadfilos1/cf1texto2.pdf>>. São Paulo: Facultad de Filosofía, Universidade de São Paulo (en línea).

#### 5.6.- OTRAS OBRAS:

- LÖWITZ, K., "El sentido de la historia", Alianza, Madrid 1968.  
 BENJAMIN, W., "Discursos interrumpidos I", Taurus, Madrid 1973

Manuel Sánchez Sánchez

Centro de Estudios Teológicos de Sevilla (España)

Arroyo 78, 1º Izquierda. 41008-Sevilla  
 ssmmano@yahoo.es



## LIBERTAD, RESPONSABILIDAD Y SENTIDO COMÚN EN EL PENSAMIENTO DE ÁLVARO D'ORS\*

Maria Alejandra Vanney. Universidad Austral / Universidad de Navarra

**Resumen:** Una lectura rápida de Álvaro d'Ors puede sugerir una visión negativa de la libertad. Sin embargo, una lectura contextualizada del conjunto de su enseñanza pone de manifiesto que sostiene una concepción amplia y positiva. Más aún, d'Ors critica a la modernidad, precisamente, porque entraña un concepto erróneo de la libertad que conduce a un estatalismo socio-político.

**Abstract:** A quick reading of Álvaro d'Ors' writings might suggest that he supported a negative concept of it. Nevertheless, a contextualized reading shows that he conceived freedom within a wider and positive perspective. Moreover, his critique to modernity underlines its misleading concept of freedom, which led to a socio-political statalism.

### 1. Introducción

No cabe duda de que el derecho, como toda ciencia, juzga la realidad desde una perspectiva propia, toma de ésta los conceptos que necesita para su desarrollo, y, por su parte, influye con su juicio en la encrucijada político-jurídica en que la sociedad de hoy se ve envuelta.

Álvaro d'Ors (1915-2004), eximio romanista, ha señalado durante décadas con inagotable insistencia, que la crisis del Estado tiene su origen en la crisis del derecho y que éste si no sirve a la causa de la libertad pierde su razón de ser<sup>1</sup>.

Es conocida la tesis de que la legitimidad moderna radica en la libertad, sin embargo, para entender la crisis del Estado moderno resulta crucial, profundizar en el elemento legitimante del mismo y, por otro lado, hacer ver cómo desde una óptica distinta acerca de la libertad –en este caso la orsiana– cabe construir una nueva filosofía política que supere la crisis en la que está sumido el hombre como ser social y político y que, consecuentemente, arrastra tras de sí a las instituciones sociales y políticas, entre ellas al Estado.

Este trabajo se ceñirá a aquellos aspectos necesarios para el desarrollo de la

---

\* Agradezco la beca de investigación concedida por la *Asociación de Amigos de la Universidad de Navarra* para el curso 2007-2008 durante el cual he redactado el presente artículo, que forma parte de un estudio más amplio acerca de la filosofía política de Álvaro d'Ors.

<sup>1</sup> Cfr. A. D'ORS, *Escritos varios sobre el derecho en crisis*, CSIC, Madrid, p. 146; la crisis del derecho se cristaliza en la masiva difusión de una mentalidad ordenancista que concibe aquel sólo dentro de un orden estatal, cfr. *ibidem*, pp. 36-37.

cuestión que nos atañe, pasando por alto muchos hallazgos y desarrollos orsianos en el ámbito del pensamiento político que merecen ser objeto de estudio en el futuro. Ahora nos centraremos en desentrañar cuál es la postura de d'Ors acerca de la libertad, elemento central de todo estudio acerca de la politicidad.

La libertad constituye, en cierto sentido, el corazón de los afanes de Álvaro d'Ors. El derecho, para este autor, constituye desde sus variadas posibilidades un arma fundamental para la defensa de la libertad de la persona, de la sociedad civil y del gobierno. Esta preocupación orsiana se manifiesta en numerosas enseñanzas, entre las que destacan desarrollos tales como el del binomio *auctoritas* (“saber socialmente reconocido”) – *potestas* (“poder socialmente reconocido”) que deben actuar como instancias necesariamente separadas para garantizar un gobierno limitado: la *auctoritas* –siguiendo el modelo romano clásico– tiene como fin principal limitar la *potestas*<sup>2</sup>; la distinción entre el Derecho y la Sociología jurídica<sup>3</sup>; la teoría del “regionalismo funcional” que reparte por medio de delegación sucesiva las instancias de poder, de acuerdo con el principio de subsidiariedad<sup>4</sup>; su juicio acerca de la economía como ciencia de la escasez y no del consumo<sup>5</sup>; la consideración del trabajo como servicio personal socialmente exigible<sup>6</sup>; su constante preocupación por distinguir el derecho de la ley<sup>7</sup>, concepto éste último que condujo, en el desarrollo histórico de la filosofía del derecho, al positivismo con su carga determinista<sup>8</sup>; su llamada de atención ante la difusión de diversos tipos de procedimentalismos, así como su clara advertencia ante la técnica gubernamental –tecnocracia<sup>9</sup>– que amenaza con ahogar la iniciativa humana y la subsidiariedad social; su preocupación por la frecuente degeneración de la democracia, transformada en una mínima participación política a través de las

---

2 “El Estado moderno (...) ha necesitado, para imponerse, eliminar [la] (...) distinción y fundir el poder con el saber; pero de la eliminación de toda posible tensión entre potestad y autoridad ha sido consecuencia la pérdida de una verdadera libertad; por falta de apelación, diríamos, a la autoridad contra los abusos de la potestad”, en: A. D'ORS, *Ensayos de teoría política*, Eunsa, Pamplona, 1979, p. 85. Las definiciones citadas proceden de: A. D'ORS, “Claves Conceptuales”, *Verbo*, 345-346 (1996), pp. 509 y 521. Acerca del binomio, cfr. A. D'ORS, *Escritos*, pp. 93-108.

3 “La necesidad de retener la Política (...) en el campo de las Ciencias Humanas y evitar así su absorción por la Sociología puede entenderse fácilmente, y sólo se puede negar si se quiere prescindir de toda consideración de la libertad humana”, en: A. D'ORS, *Ensayos*, p. 25. Cfr. asimismo: A. D'ORS, *Escritos*, pp. 19-25.

4 Cfr. A. D'ORS, *ibidem*, pp. 19-25. en especial p. 84. Acerca de la subsidiariedad, cfr. A. D'ORS, *ibidem*, pp. 107-119; A. D'ORS, *Una introducción al estudio del Derecho*, Rialp, Madrid, 2ª ed. p. 114 y ss. y 153 y ss; A. D'ORS, *Derecho y sentido común*, Civitas, Madrid, 1995, pp.76-78.

5 Consumo que, si se transforma en el núcleo existencial, comporta una alienación, Cfr. A. D'ORS, “La nueva idolatría”, *Verbo*, nº 217-218 (1983), pp. 799-813; también: A. D'ORS, “Premisas morales para un nuevo planteamiento de la Economía”, *Revista Chilena de Derecho*, 17 (1990), pp. 439-448.

6 Cfr. A. D'ORS, *Derecho y sentido*, pp. 149-154.

7 Cfr. A. D'ORS, *Escritos*, pp. 2-4.

8 Cfr. A. D'ORS, *Ensayos*, pp. 135-138.

9 Cfr. A. D'ORS, *ibidem*, pp. 94 y 115.

elecciones<sup>10</sup>; su preocupación por el desprecio a la libertad religiosa y la desacralización de la vida humana y la sociedad<sup>11</sup>; etc.

## 2. El concepto de libertad en d'Ors

Para asegurar la claridad de la exposición seguiremos la sistematización clásica de la libertad que, para remediar la equívocidad del término y señalar sus distintas perspectivas, distingue, en orden de mayor a menor significación ontológica, entre: la libertad fundamental, la libertad de elección o libre arbitrio, la libertad moral, y la libertad social y/o política<sup>12</sup>.

A la hora de definir la libertad, d'Ors parte del concepto propio del derecho romano que hace hincapié en el concepto de *libertas*, lo cual ha llevado a diversas confusiones dado que, por este motivo, d'Ors señala que su concepto de libertad es negativo. En el contexto romanista, es libre aquel que no tiene dueño, la libertad –en ese marco– tiene un sentido negativo: se trata de la falta o ausencia de ataduras. En efecto, explica d'Ors a continuación, el concepto romano de *libertas* se puede definir como “no tener dueño (...). Dueño es el que impone su voluntad como tal voluntad personal (...): el que manda porque sí”<sup>13</sup>. Es evidente, y valga de aclaración, que cuando d'Ors habla de libertad en sentido negativo es porque habla en sentido romano: la situación de ausencia de sometimiento a un poder de sinrazón: por ello, “el poder que no se justifica por la razón ante quien requiere razonablemente su justificación, se hace dominación y suprime la libertad”<sup>14</sup>.

La consideración romana, más allá de sus ricas connotaciones jurídicas y familiares, es cercana a la que algunos autores llaman de libre arbitrio o “libertad-de”, es decir, la de poder realizar la conducta que se desea sin que ningún poder externo lo impida (en el caso romano, el dueño o *dominus*). Si bien, efectivamente, se trata de un ámbito de la libertad, sin embargo, no constituye el más alto que puede ejercitar el ser humano, que se corresponde con lo que se conoce como “libertad-para” o libertad positiva. Una visión que igualmente parta de los conceptos de libre y esclavo, puede también conducir la libertad a su

---

10 “Que aquella solución democrática reposa en una ficción resulta patente cuando consideramos que, aún en las democracias más auténticas, no todos realmente quieren la ley que suprime la libertad, sino sólo una mayoría formal y muchas veces irreal”, en: A. D'ORS, *ibidem*, p. 208.

11 Cfr. A. D'ORS, “La nueva idolatría”, p. 799.

12 Cfr. entre otros: R. ALVIRA, *¿Qué es la libertad?*, EPESA, Madrid, 1976; L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2008. Polo denomina a la libertad fundamental, *libertad trascendental*; con esto busca enfatizar el carácter personal que tiene la libertad más alta y radical, que consiste principalmente en destinarse libremente a otro: autotranscenderse excluyendo completamente la inseedad, por ello la llama *libertad-para-quien*. Tomás Alvira también sigue la sistematización clásica, denominando libertad psicológica a la que aquí se califica como libertad de elección o libre arbitrio. Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y Libertad*, Eunsa, Pamplona, 1985, pp. 114 y ss.

13 A. D'ORS, *Ensayos*, p. 202. Agrega d'Ors que en el mundo romano se manifestaba la voluntad del dueño con el dicho: “así lo quiero, así lo ordeno: valga la voluntad por la razón”.

14 A. D'ORS, *Ensayos*, p. 203.

plenitud, ya fuera del contexto histórico romano, en cuanto “es libre el que posee y no el que es poseído; este último recibe el nombre de esclavo. El dueño y señor es hombre libre. Para poseer se necesita contar con un poder activo, ya que poseer significa hacer mío, incorporarme algo o alguien antes extraño”<sup>15</sup>. Y es que la actividad, es ampliación de posibilidades que significa una riqueza que supone libertad fundamental, y que –en la forma de energía vital– manifiesta el carácter de don recibido por el hombre en su naturaleza.

En un artículo titulado “Claves Conceptuales”, d’Ors afirma que la libertad es “presupuesto esencial de la responsabilidad”<sup>16</sup> y agrega que ésta consiste en la voluntad de “optar” por los propios actos, aunque sea sin posibilidad de elección alternativa. Se centra, pues, en la dimensión del libre albedrío. Así, aclara que no resulta necesario que se presenten diversas posibilidades entre las cuales elegir, porque lo fundamental reside en la posibilidad que tiene el hombre de ejercitar la opción; en ese caso, el ejercicio de la libertad consistirá en la decisión entre elegir o no<sup>17</sup>; y, en todo caso, en aceptar internamente o no la situación que se vive<sup>18</sup>. Se puede decir que, si bien se trata de una definición que acentúa el libre arbitrio y su perspectiva de apertura (“el decidir es una manera de salir de mí”<sup>19</sup> que, para llegar a ser en plenitud, se requiere entrar en posesión de lo elegido, por un motivo que determina el querer<sup>20</sup>), ésta incluye también un matiz de libertad

15 R. ALVIRA, *¿Qué es la libertad?*, p. 42.

16 A. D’ORS, “Claves conceptuales”, p. 518.

17 Es que, como bien señala Alvira, “a la libertad de elección hay que comprenderla desde la libertad fundamental. Y, (...) es posible acertar en el uso de la afirmación (...) o no; se puede, (...) en correspondencia, saber elegir o no”. Más aún, subraya este autor, la importancia del hecho de que el libre albedrío, paradójicamente, no basta para vivir libremente: sin decisiones que comprometan la libertad moral se cae fácilmente en la indiferencia. Elegir “es un fenómeno de libertad. (...) Signo seguro de libertad (...); se podría decir que la libertad de elección es una «libertad previa», pero no una «libertad cumplida». Cfr. R. ALVIRA, *¿Qué es la libertad?*, pp. 72-73.

18 Cfr. A. D’ORS, *Derecho y sentido*, p. 33. Pone el autor el ejemplo de la actitud ante la muerte: Cabe la posibilidad de optar entre aceptarla –e incluso preparar con especial esmero ese momento trascendental–, no aceptarla y rebelarse, o seguir como si nada fuera a suceder. Se ve con claridad, en este ejemplo, que la libertad va más allá del acto de elegir (éste constituye una de sus dimensiones, no la más radical) y resulta un elemento ontológicamente constitutivo de la persona humana ya que siempre –cada día, en cada momento– decidimos, en ocasiones por medio de la omisión. También se pone de relieve que las decisiones son tanto más libres –y, a su vez, “creadoras” de libertad– cuando optamos por lo bueno, que es aquello conforme a verdad: en el ejemplo, cuando se opta por aceptar la realidad de morir se está creciendo en libertad porque, sobre la base de la realidad, se puede seguir optando entre las conductas más acordes con la situación propia de quien es, y se sabe, un ser mortal.

19 R. ALVIRA, *¿Qué es la libertad?*, p. 72.

20 La referencia al motivo no significa, de ningún modo, una postura determinista de tipo mecánica. Se trata del fin que, en cuanto bien, supone el objetivo al que la persona tiende, porque toda acción consciente es motivada, es decir, se realiza teniendo en cuenta un fin concreto. Cabe señalar que existe equilibrio razón-voluntad en la elección ya que si bien pudiera parecer que se parte de una situación de indiferencia, ésta es activa y da lugar a la deliberación. De todos modos, no es la razón el único elemento ni el preponderante: la voluntad es la que tiene la primacía en el orden ejecutivo. Justamente cuando la *voluntas ut*

fundamental en su alusión a la libertad interior, en cuanto la aceptación libre es una manifestación de autoposesión.

Volviendo a la idea romana de libertad, aclara d'Ors que “este radical sentido negativo de la libertad, aunque ayuda mucho para una comprensión total del concepto en todos sus posibles alcances, no los agota”<sup>21</sup>. Desde este punto de partida, aborda entonces los sentidos positivos de la libertad, enfatizando la dimensión de la libertad moral. Define d'Ors la libertad como la adecuación de la conducta personal a lo que la razón muestra al hombre como bueno, por medio de “la adhesión de nuestra voluntad a nuestros propios actos”, (...), es decir, que el hombre, “como ser racional, tiene libertad de conducta: (...) puede adecuar su voluntad a la razón propia de su naturaleza humana”<sup>22</sup>. Esta dimensión moral de la libertad se aprende, precisamente, utilizándola. Es un conocimiento práctico, que requiere para su ejercicio de un previo conocimiento del bien y el mal, junto con conocimiento propio.

La libertad moral, se puede identificar con la que Tomás de Aquino llama *libertas ab impellentibus* que, si bien parece poseer cierta neutralidad, depende de la ausencia de disposiciones que puedan conducir a la persona a una decisión errada<sup>23</sup>. En efecto, señala el Aquinate que “el libre arbitrio, aunque pueda dirigirse hacia el bien y hacia el mal, está ordenado *per se* al bien. Y, por eso, lo que le impide inclinarse hacia el bien, es impediendo y corruptivo *simpliciter*, y es la libertad del pecado”<sup>24</sup>. En definitiva, la libertad moral apunta a la más auténtica libertad que es la del mal moral y la de lo que conduce a él. En esta línea, d'Ors, en “Una Apostilla sobre liberación”<sup>25</sup>, explica que el verdadero sentido de la palabra liberación es la del pecado, que queda sanada con la redención<sup>26</sup>.

---

*ratio* rompe la indeterminación, coloca al hombre en una situación de equidistancia que evita caer en voluntarismos y determinismos racionalistas. Este mecanismo de funcionamiento se realiza no sólo con relación a la elección del fin último, sino también de los sucesivos medios que conducen a aquel. Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, pp. 116 y ss.

21 A. D'ORS, *Ensayos*, p. 203. Cfr. asimismo: Á. D'ORS, “Libertad política y libertad religiosa”, *Iglesia-mundo*, n° 384, Madrid, 1989, pp. 47-50.

22 *Ibidem*, p. 203.

23 Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad*, p. 122 y ss.

24 TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.*, d. 25, q. 1, a. 5, ad. 2.

25 A. D'ORS, *Ensayos*, pp. 221-222.

26 Esta palabra *-redimere-*, en su sentido jurídico más amplio, alude en el derecho romano a la compra que se hace del esclavo para liberarlo de su actual servidumbre. Cfr. *Ibidem*, p. 222. Sin embargo, en los movimientos de liberación se suele confundir “liberación” con “emancipación”, que en el derecho romano se aplica al cese del vínculo de la patria potestad del padre sobre el hijo. En este contexto, la sustitución de la “liberación” por la “emancipación”, aplicable solamente a los hijos, significa claramente el deseo de “liberarse de Dios”, de su paternidad, lo cual es contradictorio y una especie de suicidio, ya que la criatura ontológicamente necesita de su Creador para existir; más allá de consideraciones teológicas que pudieran hacerse. Se trata, en definitiva, de una utilización de los términos en el sentido revolucionario de la “fraternidad sin paternidad”.

Es claro, entonces, que la libertad moral del hombre es siempre imperfecta ya que puede frustrarse, y de hecho así sucede con relativa frecuencia, cada vez que éste se adhiere al mal. Se trata de una limitación de tipo ontológico: la defectibilidad de la persona, es decir, “es por defecto de la naturaleza creada por lo que puede inclinarse al mal”<sup>27</sup>. Esto no significa que haya quienes que, por error intelectual o pasiones que afectan a la voluntad, estén condenados a vivir sin libertad moral. Estas situaciones contienen siempre un elemento voluntario que hace que se desarrollen o que no se pongan medios para cambiar las disposiciones desordenadas, ya que las fuerzas instintivas siempre se pueden ir ordenando según la recta razón y en esto consiste la permanente tarea de la conquista de virtudes.

He aquí la dimensión positiva de la libertad moral: la constante lucha por fomentar disposiciones estables hacia el bien, es decir, el crecimiento en virtudes. De este modo, libremente, el hombre decide sobrepasar la dimensión de la libertad de elección, logrando una cierta determinación hacia el bien. Este, a su vez, ha sido previamente elegido como fin de la propia vida, en el contexto de un proyecto vital determinado, que significa el uso comprometido de la libertad fundamental en su vertiente más radical, que es la que termina definiendo quién soy. Esta elección del fin último, que supone siempre una dirección hacia el bien, en última instancia significa la elección de un quién. Esto porque, siendo el bien difusivo y el hombre social, sólo alcanzará un bien acorde con su naturaleza, a través del amor que conduce a la autodonación al otro: “el amor se corresponde con lo amado y lo amado es el bien (...). La persona sólo se puede mantener en orden a otra persona, en caso contrario, decae. (...) Se ama al bien ¿y cómo corresponde el bien? Si no es otra persona, nada”<sup>28</sup>. Es un planteamiento que conduce desde la libertad al bien, y a éste en cuanto amor personal; de ahí que la libertad más profunda consista en la autodonación al otro. Y, en esa circunstancia, cuando lo mejor de la persona se dirige a “la tarea de construir al otro (...) me encuentro a mí mismo: ésa es la naturaleza del amor”<sup>29</sup>. En esta línea, d’Ors define a la felicidad como la plenitud del ser que se alcanza a través del cumplimiento del destino esencial del hombre que es servir por amor. Consiste en el “ser”, y no en el “tener”; el ser es esencial y central, en tanto que el tener es siempre relativo y periférico<sup>30</sup>.

La relación íntima entre libertad y moral, es analizada por d’Ors desde la perspectiva del jurista que observa si se dan todas las condiciones para juzgar, haciendo depender de ellas la consideración moral: “si es posible que juzguemos las conductas y que, gracias a esta posibilidad, exista la moral, ello se debe a que el hombre, como ser racional, tiene libertad de conducta, es decir, puede adecuar

---

27 TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 24, a. 8, ad. 1.

28 L. POLO, *Lo radical y la libertad*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, pp. 62-63.

29 R. ALVIRA, *¿Qué es la libertad?*, p. 122.

30 A. D’ORS, “Apostillas a las Claves conceptuales”, *Verbo*, 395-396 (2001), Madrid, p. 435-436.

su voluntad a la razón propia de su naturaleza humana”<sup>31</sup>. De lo contrario, sólo se podría contar con los efectos de los actos como meros hechos mecánicos y no como verdaderos actos humanos; sin la libertad no cabría juicio moral alguno, lo cual repugna a la razón. Aunque, a primera vista, puede dar la impresión de que esta consideración orsiana se queda en un nivel un tanto superficial, conviene tener en cuenta que cuando define qué es el amor hace referencia a la voluntad de unión fruto de un acto de esta facultad que causa una unión personal, y que sólo a personas puede referirse. De este modo se completa –al enfocar la cuestión desde otra perspectiva– de modo más acabado su pensamiento. En este contexto cita a San Juan de la Cruz, quien escribe que la “propiedad del amor (consiste) en quererse unir, juntar e igualar y asimilar a la cosa amada para perfeccionarse en el bien del amor”<sup>32</sup>. Esta unión da lugar a la relación interpersonal propia de la persona que se abre, por su natural sociabilidad y por su vocación al amor, hacia otras personas. De ahí su aforismo *homo homini persona*.

Afirma d’Ors a continuación que la libertad, por tratarse de una potencia radicada en el hombre, no implica ausencia de límites, es más “hasta el más poderoso, ve siempre limitadas sus posibilidades de actuación por fuerzas más o menos irresistibles. No puede hacer lo que quiere, ni aunque su voluntad sea razonable”<sup>33</sup>. El libre albedrío, sigue diciendo d’Ors, subsiste y se autotrasciende porque “optar es querer, es adecuar nuestra voluntad a un acto, aunque este acto sea necesario, pues también ante lo necesario e inevitable podemos querer o no querer”<sup>34</sup>. Incluso, ante situaciones extremas en las que una actuación viene impuesta de modo humanamente irresistible, nadie puede negar la interior actitud de adhesión o repulsa hacia aquello que materialmente realiza constreñido por una presión exterior irresistible. El modo de autotrascenderse dependerá de la libertad fundamental –el proyecto vital que se haya escogido– y del ejercicio de la libertad moral, como camino necesario para su conquista.

Volviendo a la cuestión acerca de la limitabilidad o ilimitabilidad de la libertad, cabe señalar que en los escritos de d’Ors, se encuentran afirmaciones aparentemente contradictorias, cuya coherencia se descubre cuando se las considera en su respectivo contexto. Así, por un lado dice que: “por su sentido negativo, la libertad es indivisible: no se puede tener dueño a la vez que padre (...)”<sup>35</sup>. De esa esencial indivisibilidad de la libertad deriva su ilimitabilidad”<sup>36</sup>. Por

---

31 A. D’ORS, *Ensayos*, p. 203.

32 JUAN DE LA CRUZ, *Obras de San Juan de la Cruz. 2, Subida y Noche oscura*, 2, 13, 5. (ed. P. Silverio de Santa Teresa), Tipografía de "El Monte Carmelo", Burgos, 1929.

33 A. D’ORS, *Ensayos*, p. 204.

34 *Ibidem.*, p. 204.

35 Si se tiene padre, se es hijo y –por tanto– se goza de libertad, si se tiene dueño –por el contrario– se es esclavo y, en consecuencia, no-libre.

36 *Ibidem.*, p. 204. La ilimitabilidad a la que d’Ors hace aquí referencia se fundamenta en que “todo límite es una reducción parcial, y no es posible mermar parcialmente una condición que de suyo es necesariamente total e indivisible”. En definitiva, como en el derecho romano la libertad aparece como la carencia de dueño, limitar la libertad supondría, en este sistema, pretender someter a servidumbre a quien se tenía por libre. De ahí que el derecho romano sólo admita la posibilidad de libertad o esclavitud, sin puntos

otro lado, como se ha señalado en el párrafo precedente, afirma d'Ors la limitación propia de la libertad. Queda claro, pues, que el concepto de límite aquí difiere según el contexto, el del derecho romano y el de la filosofía, respectivamente.

Así, en la indagación filosófica, desde la perspectiva de la ética, se puede hablar de una ilimitación intensiva de la libertad moral en cuanto siempre puede crecer, ya que todo lo vital significa crecimiento o muerte<sup>37</sup>. Conviene advertir que en toda acción libre, también cuando sus consecuencias recaen sobre otra persona o sobre una cosa, estoy decidiendo sobre mí mismo, porque con cada decisión estoy forjando mi ser moral, mi *ethos* personal. Toda acción deja huella siempre en el agente y lo modifica de algún modo: lo hace, por ejemplo, bueno, solidario, ladrón o mentiroso según el objeto de la acción de que se trate. Por eso, la libertad está siempre llamada a crecer y cada acto libre actualiza la estructura personal de la autoposesión y del autodomínio<sup>38</sup>.

Por otro lado, metafísicamente, la libertad es limitada por la simple razón de que tiene una forma propia<sup>39</sup>; es, por lo tanto, determinada. Esto fácilmente se manifiesta en la existencia de actos no-libres; su consecuencia inmediata es que nadie es origen de su libertad: ésta es un don. A pesar de que esto es claro, resulta, por otro lado un cierto misterio, esa tensión constante –“fuerza del espíritu (...) incomparable e irresistible”<sup>40</sup> en la descripción de d'Ors– que resulta en la capacidad última que tiene de afirmarse o negarse. Es decir que la libertad puede intentar hacerse dueña de sí misma. La libertad es, en definitiva, el único acto que puede quitar sus propios límites y salir “hacia fuera”: la libertad es apertura y, lo contrario (quedarse encerrado en el yo) equivale a negarla “libremente”.

En este sentido, realiza d'Ors un paralelismo entre el pensamiento clásico y la noción de libertad relativa, y el pensamiento moderno y la concepción absoluta de la libertad. Así, mientras que para el clásico, la libertad es un concepto relativo porque se dice de diversos modos siempre en relación con otros elementos; el moderno confía en poseer una libertad absoluta que equivaldría a una libertad negativa radicalizada, una “libertad-de”, caracterizada por la ausencia absoluta de impedimentos para actuar según desea.

Esta versión moderna, además de subrayar la total falta de dependencia del hombre respecto de algún orden heterónimo, su “emancipación”, implica la

medios. Se trata, evidentemente, de una concepción de la libertad basada en criterios exclusivamente exteriores.

<sup>37</sup> También, si se considera el carácter absoluto de la persona, se entiende que la libertad en su dimensión más trascendental –la más radical del ser humano– sea ilimitada en tanto que no cabe poner límite ontológico al crecimiento de la misma, por su propio modo de funcionar, que crece en cada ejercicio de la misma.

<sup>38</sup> Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Eunsa, Pamplona, 1991, pp. 159 y ss.

<sup>39</sup> Toda forma, es tal en cuanto determina la materia y, toda determinación significa un límite. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, (ed. 1980), Espasa Calpe, Madrid, p. 143.

<sup>40</sup> A. D'ORS, *Ensayos*, p. 201.



afirmación total de la espontaneidad. De ahí el superficial optimismo moderno que radica en que el hombre se ve a sí mismo “liberado”, artífice único y creador de su fin y del sentido de su vida. Busca construir un cielo en la tierra, a su gusto y medida, según la ley del progreso indefinido, convencido de que el conocimiento no puede detenerse.

Paradójicamente, esta espontaneidad que manifiesta sólo vínculos de carácter externo –el hombre “espontáneo” ya no tiene interioridad– termina conduciendo a diversos tipos de determinismos internos (faltas de libertad): apegos a modas o caprichos, dependencia existencial del reconocimiento, adicciones, activismo desbordante o falta de autodisciplina para cumplir el propio deber, pasividad e indiferencia ante la realidad circundante (la actitud de espectador ante la vida), etc. En definitiva, muestra el vacío interior que conduce a la angustia existencial de no saber estar solo consigo mismo sin caer en el aburrimiento<sup>41</sup> y conduce a frecuentes depresiones.

La felicidad, en la modernidad, deja de ser considerada como la consecuencia de una continua búsqueda del fin último humano, para constituir el fin mismo que se ha de lograr y que es reducido en su contenido sólo a la felicidad mundana<sup>42</sup>. El problema estriba en que si la libertad no cuenta con criterios naturales acerca del bien y del mal, resulta difícil en la práctica que exista orden social. En esos casos, parecería que sólo la razón puede decir qué se debe hacer, y siempre que se trate de una “razón pura”. La realidad, por el contrario, muestra cuán difícil es lograr el acuerdo y, entonces, antes las desavenencias ¿quién prevalece? Ya se ve que la cuestión no es sencilla. En definitiva, se termina siempre imponiendo la razón del poderoso pues, vaciada la naturaleza humana de contenidos ya no se busca la justicia, y la ley se basa en estrategias o procedimientos capaces de amparar los contenidos que se desee e incluso contradecirse a lo largo del tiempo. En consecuencia, la sociedad queda reducida a un juego de equilibrios de poderes tal, que la sociabilidad pasa a ser un conjunto más o menos estable de nexos entre personas de carácter meramente externo que no generan ningún vínculo personal y faltos, por tanto, de cualquier tipo de confianza.

Este modo de entender la libertad, una vez roto el vínculo con la trascendencia, d’Ors la caracteriza por ser un mero “suceder” para la persona, para la que ya

---

41 Acerca del aburrimiento existencial, cfr. R. ALVIRA, “Sobre el aburrimiento y el juego”, *Crónica de las ideas. En busca del rumbo perdido*, Encuentro, Madrid, 2001, pp. 179-191.

42 En este marco se encierra la conocida disputa sobre el *amor puro* entre Fénelon y Bossuet que aquí sólo se esboza, porque d’Ors no hace referencia a ella en sus obras. Sobre la cuestión, cfr. R. SPAEMANN, *Reflexion und Spontaneität: Studien über Fénelon*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1963 y Klette-Cotta, Stuttgart, 1990 (10ª edición aumentada); M. ELTON BULNES, *Amor y reflexión: la teoría del "Amor puro" de Fénelon en el contexto del pensamiento moderno*, Eunsa, 1989, Pamplona. Un desarrollo más esquemático en: R. CORAZÓN, *Fundamentos y límites de la voluntad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 3, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, (2ª edición corregida), pp. 37-41. Acerca de las dificultades del eudemonismo, cfr. R. SPAEMANN, *Felicidad y Benevolencia*, Rialp, Madrid, 1991 (capítulos: “Eudaimonía” y “Las antinomias de la felicidad”).

nada “es”: queda, así, el hombre reducido a vivir bajo las nuevas idolatrías que se crea a modo de sucedáneos<sup>43</sup>.

A diferencia de los modernos, que ven en la libertad la fuente de legitimidad, d’Ors, sitúa el meollo de la legitimidad en la familia y, más aún, en la paternidad. Describe, con detalle y precisión, la pretensión moderna de autoafirmación y de autonomía, la supuesta “libertad” del individuo que pretende negar todo vínculo de procedencia y que adquiere diversas manifestaciones en cada ámbito de la sociabilidad humana. De este modo, una libertad reducida a la posibilidad de autodeterminación sin condicionamientos de ningún tipo, conduce al individualismo y rompe el nexo de legitimidad que surge del vínculo familiar.

D’Ors se refiere a la concepción de la familia como el ámbito por excelencia de la libertad y, consecuentemente, de la legitimidad, y advierte ante la actual sustitución de legitimidad por legalidad (manifestada en los más diversos ámbitos: por ejemplo, en la supuesta legitimidad del gobernante basada sin más en los procedimientos electorales, la falacia de la legitimación del capitalismo en el mero afán de lucro a toda costa de los socios capitalistas, la pretendida legitimación de conductas a través de su identificación con otras de las que difieren radicalmente, como la legitimidad de la filiación de los hijos matrimoniales y los extramatrimoniales, del matrimonio heterosexual y estable con respecto a uniones homosexuales, o relaciones promiscuas, etc.), que ésta no conduce más que a un cercenamiento de la libertad personal, social y política<sup>44</sup>.

### **3. Responsabilidad y Libertad**

D’Ors desarrolla la relación entre responsabilidad y libertad principalmente en un artículo publicado en la Revista Verbo en 1994<sup>45</sup>. Parte para su análisis de la idea de que no cabe pensar en la realización de la identidad personal sin tener en cuenta una meta o sentido final que sirva de norte en las sucesivas elecciones que la persona realiza continuamente. Si se elimina de la perspectiva ese fin, se produce una “despersonalización” que asemeja al hombre a una “cosa”, sea una máquina o un procedimiento, para indicar algunos de los sistemas de cosificación que hoy se dan. Por ello, “si no renunciamos a distinguir los hombres de las cosas, resulta ineludible el tener que dar razón de su propia conducta, y en esto consiste

43 Cfr. A. D’ORS, “La nueva idolatría”, pp. 804-807.

44 Cfr. A. D’ORS, *Derecho y Sentido*, pp. 136-141. Deja claro d’Ors que debe tenerse consideración moral con respecto a los hijos nacidos fuera de una unión matrimonial, en primer lugar, porque no se les puede hacer responsables de un hecho del que ellos no deben responder, y más aún para garantizar la responsabilidad del progenitor. Sin embargo, la equiparación supone considerar como igual lo desigual y, así, olvidar que la gran riqueza familiar se encuentra en la desigualdades que se encuentran en su seno (de géneros, edades, generaciones, etc.). Pero no se puede olvidar que “la discriminación más radical que implica la identidad familiar depende del criterio de la legitimidad. Desaparecido este criterio es difícil que subsista la familia, y, en este sentido, la eliminación de ese criterio es contraria al derecho natural” (p. 140).

45 Cfr. A. D’ORS, “Responsabilidad y Libertad”, *Verbo*, nº 327-328, Madrid, 1994, pp. 803-815.

la responsabilidad”<sup>46</sup>. Esta característica de la persona –continúa d’Ors– se impone: “siendo el hombre un ser racional y necesariamente social y, por ello «personal», (...) debe dar razón de su conducta personal a las otras personas con las que se relaciona. Es precisamente esa relación con sus semejantes lo que hace que el hombre sea ‘persona’”<sup>47</sup>.

Afirma d’Ors, forzando un poco el lenguaje o llegando quizá demasiado lejos en su análisis, que con Kant la «persona» pasa a llamarse «sujeto», concepto que –en su sentido literal, distinto, desde luego, del querido por ese autor– deja de lado una libre actividad decisoria. En efecto, dice d’Ors que “Kant sustituyó la ‘persona’ por el ‘sujeto’, y el neo-kantiano Kelsen el ‘sujeto’ por el ‘centro de imputación normativa’, culminación ésta de la deshumanización moderna del derecho”<sup>48</sup>. Existe, además, una razón etimológica en cuanto procede de latín *sub-jectus* (“sometido”), participio pasado de *sub-jicere* (“poner debajo”). Al respecto, dice d’Ors, “es evidente, para mí, que la conversión del adjetivo de significación pasiva (de “sujetar”) en sustantivo activo se halla en relación con el moderno antropocentrismo individualista, que fue definitivamente entronizado por Kant”<sup>49</sup>. En definitiva, si el derecho subjetivo se concibe como libertad irrestricta, al estilo moderno, lo que se reclama no constituye estrictamente un derecho porque falta el elemento fundamental de “lo justo”, contenido necesario de “lo reclamado”<sup>50</sup>.

Así, estamos hoy ante una persona a la que la subjetivización moderna ha quitado la libertad, y que antes –con Lutero– había perdido la responsabilidad por sus obras. Por ello, d’Ors afirma que “el origen de todo el deterioro humano de la modernidad está en ese error teológico de la «fe sin obras», del que se sigue a la larga, la negación de toda libertad y responsabilidad”<sup>51</sup>.

Considera d’Ors que para analizar el tipo de relaciones que existen entre libertad y responsabilidad –tratándose, a su juicio, de conceptos fundamentalmente

46 *Ibidem.*, p. 803.

47 Cuando d’Ors dice que el hombre “vive” y la persona “existe” está analizando el sentido etimológico latino de estas palabras. Así, llama vivir al *esse in corpore*, mientras que existir al *ec-sistere* (“ser ante otros”) que indica alteridad, pues sólo se existe ante algo o alguien.

48 A. D’ORS, “Claves conceptuales”, p. 520.

49 A. D’ORS, (1993), p. 95. Sobre la libertad en sentido kantiano; cfr. I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, Espasa-Calpe, Madrid, (1981 [1788]), pp. 54-55 (autonomía de la voluntad), 75-77 y 142 (libertad como absoluta espontaneidad).

50 De todos modos, tampoco cabe un derecho objetivo sin una persona que tenga la facultad de reclamarlo. Así, por ejemplo, si decimos que un niño “tiene derecho a ser alimentado por sus padres”, estamos considerando la facultad del niño para requerir el alimento, entendiendo que se trata de la facultad de que le alimenten “según medida”, es decir según “lo justo”, criterio objetivo que acompaña toda verdadera facultad. En definitiva, si bien hay que concluir de lo anterior que cuando d’Ors admite un *derecho personal*, está dentro del campo de aquello que los modernos llaman derecho subjetivo, por otro lado, d’Ors alerta sobre la pretensión de un aparente derecho fundado sólo en facultades – en definitiva en una libertad de espontaneidad, totalmente libre de referencias externas – que no constituye verdadero derecho, pues no hace referencia a ninguna justicia objetiva.

51 A. D’ORS, “Responsabilidad y Libertad”, p. 804.

jurídicos<sup>52</sup>– debe hacerse un planteamiento desde el derecho porque se trata de un juicio acerca de conductas, y todo juicio es jurídico<sup>53</sup>.

Así, el concepto de responsabilidad se presenta como “respuesta de la razón que debe dar una persona interrogada acerca de su propio acto y su conducta en general”<sup>54</sup>. Se refiere no sólo al ámbito de la ley penal sino, sobre todo, al cumplimiento de la palabra dada. Por ello, concluye d’Ors, la responsabilidad consiste en la fidelidad –la *fides* latina– del que responde a esa palabra: “por eso decimos que una «persona responsable» es aquella que cumple su palabra. Esta respuesta debe distinguirse de la «contestación»: se responde a una pregunta, pero se contesta a una afirmación, positiva o negativa; de ahí –continúa d’Ors– la gran diferencia entre un responsable y un contestatario”<sup>55</sup>.

Sin embargo, se podría observar que la naturaleza humana está hecha tanto para “pedir” como para “responder”, y precisamente esto pone de manifiesto que es libre. Si bien la libertad y la responsabilidad son dos dimensiones distintas –intrínsecamente relacionadas– de la naturaleza humana, no se puede establecer entre ambas ni un orden de prioridad, ni de importancia, ni temporal. Entre otras cosas, porque no se puede responder sin ser libre, ni ser libre sin tener alguien ante quien responder. Se trata, pues, de conceptos que se requieren mutuamente. Así, la responsabilidad significa “responder”, pero porque hay otro que “interpela”, y lo hace porque, en cierto modo, ha entrado en mí. La respuesta es siempre, también, un salir de sí mismo y, por ello, es siempre libre.

D’Ors menciona situaciones de responsabilidad que surgen de la fidelidad a la palabra dada, incluso sin que preceda una pregunta expresa. Por ejemplo, cuando se incumple ilícitamente de un deber, puesto que en la pertenencia a un grupo social existe la promesa implícita de atenerse a las reglas de convivencia establecidas. En ese caso, la conciencia vinculante no depende de un acto personal, sino de una situación social en la que se encuentra una persona, pero de la que podría desvincularse, por ejemplo, cambiando de lugar de residencia. De este modo, la responsabilidad queda ampliada a toda conducta moral, aunque falte no sólo una pregunta, sino incluso la misma voluntad personal del que resulta responsable.

Para definir claramente qué relación existe entre libertad y responsabilidad,

---

52 A diferencia del autor, cabe considerar que los conceptos de libertad y responsabilidad son propiamente filosóficos, ya que sin fundamentos antropológicos no puede establecerse el Derecho.

53 Cabe aquí señalar que no todo *juicio* es un concepto jurídico, también se habla de juicio en ética, o en teoría del conocimiento. Conviene, por tanto, tener en cuenta que libertad y responsabilidad se dan no sólo en el ámbito jurídico y, que en esos otros ámbitos –por ejemplo el moral– también requiere un estudio acerca de sus relaciones recíprocas. Esta consideración orsiana, que concede primacía absoluta al derecho, se opone a un planteamiento armónico acerca de los subsistemas sociales que, en definitiva, habla de la circularidad de los conceptos y, sobre todo, de la unidad del saber.

54 *Ibidem*, p. 804.

55 *Ibidem*, p. 804.

d'Ors plantea diversas posibilidades que ofrece el derecho. Después de un análisis detallado de los conceptos jurídicos de causa, presunción, condición y presupuesto concluye que la libertad es un presupuesto<sup>56</sup> de la responsabilidad. Es decir, un hecho positivamente impuesto por la ley como requisito para la validez de un acto jurídico o de un efecto legal de éste, aunque existen también presupuestos exigidos por relaciones privadas. Así, explica que “la responsabilidad es el principal atributo esencial del hombre y la libertad es tan sólo un presupuesto o requisito de la responsabilidad, pues el hombre no podría responder de sus actos si estos no fueran voluntarios”<sup>57</sup>. Desde la perspectiva de la responsabilidad afirma que “ésta no puede ser el presupuesto de la libertad, ya que la libertad por sí misma, sería inconcebible sin responsabilidad”<sup>58</sup>. Se trata aquí, a mi entender, de un punto fuertemente judicialista, ya que la argumentación se basa en conceptos jurídicos que no coinciden plenamente con su contenido filosófico. En definitiva, se está definiendo la libertad por una sola de sus consecuencias: la que se deriva de la necesidad de aceptar los efectos de las acciones propias.

En este sentido d'Ors afirma que “la responsabilidad lleva al hombre a perder parte de su libertad”; ya que el hombre es “por naturaleza, un ser responsable, su libertad está en función de su responsabilidad”<sup>59</sup>. Cabe objetar que, ante una opción hecha de modo voluntario, sus consecuencias no suponen límite para la libertad porque han sido ya “escogidas” –al menos de modo implícito– cuando se tomó la decisión principal. En definitiva, si se sale de la argumentación “puramente jurídica” que aplica d'Ors, se verá que libertad y responsabilidad son dos vertientes de una misma realidad humana y que no existe entre ambas un orden jerárquico ontológico.

Tratado el tema de la libertad y la responsabilidad, no elude d'Ors referirse al sentido de estos ámbitos humanos. Así, explica que la responsabilidad consiste en el vínculo del hombre frente a otros hombres. Por eso, siendo libre, el hombre es, a la vez, un ser que sirve por naturaleza a otros hombres. “El hombre libre (...) es, sin embargo un ser servidor y en esa cualidad radica precisamente su libre operatividad responsable (...) el hombre no debe ser un inútil, sino que debe servir para algo, es decir, que debe servir a los demás”<sup>60</sup>.

A Álvaro d'Ors, como ya se dijo, no le interesaba hacer filosofía, sino tan sólo que los juristas le entendieran. De todos modos, basta con indicar que el ansia de servir para algo –que d'Ors indica– no es otra cosa que la necesidad de sentido

---

56 Con el fin de aclarar los conceptos, d'Ors brinda un ejemplo del derecho sucesorio: ante el otorgamiento de un testamento, la *causa* es la previsión de la muerte del testador, pero esta muerte es el *presupuesto* legal de la validez del testamento, no una *condición*, (...) ya que la muerte es un hecho cierto, que ha de ocurrir aunque no se sepa cuándo, en tanto la *condición* siempre puede frustrarse. Sin embargo, este *presupuesto* legal que es el hecho de la muerte del testador puede implicar una *condición*, que es la de la premoriencia de éste respecto del heredero. Cfr. *Ibidem*, p. 810.

57 *Ibidem*, pp. 811-812.

58 *Ibidem*, p. 812.

59 A. D'ORS, *Derecho y Sentido*, pp. 25 y ss.

60 *Ibidem*, pp. 25-28.

vital unida a la búsqueda de lo infinito, propio de la naturaleza humana. Ese afán de trascendencia se concreta en el deseo de felicidad. A su vez, en términos orsianos, la felicidad no es otra cosa que amar y ser amado de tal forma que esa comunión una la perfección de otra persona a la propia<sup>61</sup>. Afirma d'Ors que sólo se ama "lo que se ve" y que el cuerpo es como el símbolo de la persona, a la que hace visible y amable; el amor se dirige a la persona representada por el símbolo y no al símbolo en sí mismo<sup>62</sup>. Existiendo amor, la entrega no es más que una consecuencia gustosa de él, y el servicio una manifestación concreta de esa entrega.

#### **4. Conclusión**

A partir de los temas analizados y los textos de d'Ors citados, queda claro que este humanista se enfrenta, por un lado, a la concepción de la libertad como raíz de la modernidad, poniéndola –en cierto modo– en un segundo plano y muestra como realidad más radical (en comparación con la "libertad moderna") a la responsabilidad. Por otro lado, muestra que la libertad moderna es insuficiente: se trata de la libertad de un mero "sujeto" –aquel al que "le pasa algo"– que no sale de sí para darse (sentido más radical de la libertad), sino que consiste solamente en aquello que al sujeto "le acontece".

En definitiva, d'Ors quiere poner de relieve que los modernos han hecho hincapié en el tema de la libertad sin darse cuenta de que, por el modo de tratarla, la han condenado a ser un elemento inicialmente pasivo y cerrado sobre sí. Por ello, d'Ors, al situarla como presupuesto de la responsabilidad, muestra una comprensión más profunda de la libertad, porque el que es responsable sale de sí mismo en dirección al otro, y porque la persona responsable es dueña de responder o no, o sea que es más libre que la pura espontaneidad moderna<sup>63</sup>.

Tal vez convendría precisar que a la libertad subjetiva, propia de la modernidad, se le opone la libertad responsable que afirma a la persona conduciéndola a elegir aquello que le hace mejor y que le lleva a permanecer fiel a sus elecciones, respondiendo así plenamente de sus actos.

---

61 Cfr. A. D'ORS, "Claves conceptuales", pp. 508-509.

62 A diferencia de d'Ors, se puede sostener que no sólo se ama lo que se ve. En este sentido el alma sería más bien el símbolo de la persona, y no el cuerpo, ya que el símbolo es lo "convocante" y es un "misterio". Precisamente cuando se deja de ver a la persona amada como un misterio, ese amor deja de existir. La riqueza del alma no permite un análisis de totalidad, por ello es un misterio. Además, el alma como símbolo de la persona es lo que mueve a la voluntad hacia ella. El amor de las personas requiere símbolos y se demuestra con símbolos porque no se puede explicar analíticamente con exhaustividad. Cuanto más verdadero es el símbolo, tanto más unificante es, y cuanto más verdadero en cuanto al fin al que conduce, es tanto más unificante.

63 Un ejemplo claro de la libertad como espontaneidad es la del romántico que dice lo que padece –es pura expresión– pero no establece diálogo, no busca la comunicación, se queda en sí mismo o, en todo caso si admite a otro, es porque convierte "lo otro" en propio, dando lugar a un amor esclavizante, antítesis de la libertad.

### 5. Epílogo: D'Ors, la filosofía y el sentido común

A lo largo del trabajo se ha puesto de manifiesto la falta de un uso sistemático de algunos conceptos y algunos saltos de contexto –propios de la libertad de pluma orsiana– que pueden conducir, en una lectura rápida de d'Ors, a la errónea conclusión de que hay ciertas fisuras en su pensamiento, que, sin embargo, podemos afirmar que no existe.

Queremos subrayar que d'Ors fue sumamente sistemático en las numerosas publicaciones que realizó en las áreas de estudio a las que se dedicó, especialmente en el derecho romano; pero no buscó sistematizar los comentarios de contenido filosófico, social o político. Es más, insistió infatigablemente en su “aversión” a hacer filosofía, afirmando que “para un jurista, basta el sentido común. El sentido común es la verdadera filosofía de los juristas”<sup>64</sup>.

De todos modos, basta la experiencia y la consideración de la profundidad con que d'Ors se refiere al tema que hemos tratado para no dar por supuesto que todos poseen ese “sentido común” al que hace referencia, más aún si por común se entiende lo universal: aquello que trasciende lo concreto y singular. En el caso que nos ocupa, como d'Ors sí tenía sentido común, su enseñanza de carácter filosófico fluye con naturalidad en sus escritos y alcanza profundidad en el análisis de las cuestiones sobre el hombre, la justicia, la sociedad, etc.

D'Ors define al sentido común como “el conocimiento alcanzable por el uso de la razón de cualquier persona sin necesidad del obsequio de creencia”. En él se hallarían incluidos los axiomas de la filosofía: que el todo es mayor que la parte, que hay que optar por el bien y no por el mal, etc.<sup>65</sup>. En el comentario que hace a la definición agrega que el conocimiento del sentido común, aunque no es espontáneo, es común porque la razón no puede negar su evidencia. Se da siempre que haya una razón humana que se deje interpelar y preste atención a la realidad<sup>66</sup>.

En general, todas las personas para desarrollar su profesión u oficio de tal modo que colaboren con el buen funcionamiento de la sociedad, necesitan guiarse por el sentido común propio de su área del saber y del ethos personal y social. En este sentido, efectivamente, basta a los juristas el sentido común, como sostiene d'Ors.

64 A. D'ORS, *Derecho y Sentido*, pp. 25-26.

65 Cfr. A. D'ORS, “Claves conceptuales”, p. 523.

66 A modo de ejemplo acerca de qué entiende d'Ors por sentido común valga la siguiente enumeración: “Que el hombre no debe ser inútil, sino que debe servir a los demás; que las viviendas son para habitarlas, y no para tener muchas vacías con el fin de especular con la reventa; (...) que hay que devolver lo prestado y cumplir la palabra dada; que el matrimonio es para procurar la perpetuación del género humano; que una familia necesita una casa; (...) que el que gobierne una comunidad debe hacerlo para bien de ella, y no como dueño; que hace falta, en caso de conflicto entre los hombres, que decida alguien que, como juez, dé a cada uno lo suyo; que un hombre no es una cosa, sino un ser racional, y que su cuerpo ni sus servicios son cosas; que tampoco de las cosas hay que abusar, sino que éstas deben servir para su fin propio; (...) es de sentido común”, en: A. D'ORS, *Nueva introducción*, p. 28.

En este sentido, se pone de asimismo manifiesto la importancia de los ámbitos de formación: la familia –en particular los padres–, los profesores que se comportan como verdaderos maestros, la iglesia, el ambiente social en el que la persona crece. Si éstos destilan buena filosofía, crean sentido común, fruto de la reflexión no sistemática propia del hombre que vuelve sobre lo vivido y distingue el bien, porque siente su atracción, por su connaturalidad con él. Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco* hizo alusión a la realidad de que la ética sirve para reforzar y ver más claro lo que ya se está viviendo<sup>67</sup>. Efectivamente, quien no ha aprendido esa connaturalidad con el bien, puede rehacer su ethos, pero no resulta fácil el cambio y requiere –además de tiempo– buen ejemplo, diálogo y, sobre todo, voluntad de cambio y rectitud personal.

Se deben distinguir dos niveles en lo que atañe al sentido común y, para evitar equívocos, conviene distinguir entre el sentido común que el jurista necesita para ejercer el derecho con justicia y excelencia profesional, de aquel que le lleva a reflexionar acerca del derecho. Es cuando el jurista avanza sobre este segundo nivel, cuando necesita valerse de un sentido común y se pregunta por los primeros principios, es decir acudir a la filosofía<sup>68</sup>.

Estos requieren –para asegurar una correcta interpretación que evite equívocos– ser contextualizados y sistematizados: hacer explícito aquello que en d’Ors está implícito. Lo que sí es claro, es que existe una profunda unidad interna en sus planteamientos filosóficos que se plasman en un sistema tácito de lazos fuertes y coherentes. Corresponde a los estudiosos de sus obras ordenar y sistematizar su enseñanza a fin de obtener de ella el mayor provecho, siguiendo también en esto la invitación dirigida por el mismo d’Ors: “A falta de síntesis sistemática de mi pensamiento antropológico (...) este vocabulario (“Claves conceptuales”) puede hacer las veces de testamento”<sup>69</sup>; más aún, sugiere que sus lectores “pueden presentar las definiciones formando un conjunto coherente”<sup>70</sup>. Ese es el desafío que se pretende asumir al estudiar su pensamiento social y político.

Maria Alejandra Vanney  
Instituto Empresa y Humanismo  
Universidad de Navarra  
31800 Pamplona  
[mvanney@alumni.unav.es](mailto:mvanney@alumni.unav.es)

---

67 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, (1981, traducción, introducción y notas Marías, Julián), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. 3-4.

68 Así como en la Edad Media a quien se ocupaba del derecho se le llamaba, peyorativamente, leguleyo y se le consideraba como aquel que de problemas inexistentes creaba problemas jurídicos; es ahora la filosofía la que se considera como aquel saber que se dedica a crear problemas con el sentido común. Ya se ve que ambas posiciones son injustas y que el sentido común y la filosofía son dos niveles en la observación de la realidad.

69 A. D’ORS, “Claves conceptuales”, p. 505.

70 *Ibidem*, p. 506.



**SIMPOSIO SOBRE  
NATURALEZA Y LIBERTAD**



## LA EXPLICACIÓN CAUSAL DE LA JERARQUÍA NATURAL

Miguel Espinoza. Université Strasbourg

*There remains the final reflection, how shallow, puny, and imperfect are efforts to sound the depths in the nature of things.*

Alfred N. Whitehead

**Resumen:** El objetivo de esta reflexión, acompañada por la filosofía del organismo de Alfred North Whitehead, es formarnos una idea del género de solución metafísica que puede recibir el problema de la explicación causal de la jerarquía natural. La naturaleza se compone de sistemas emergentes — matemáticos, físicos, biológicos, psíquicos, etc. — que reciben descripciones parcialmente satisfactorias. En cambio se está lejos de ofrecer una explicación causal satisfactoria y completa de la emergencia. La dificultad es principalmente de orden conceptual: el fisicismo y el espiritualismo significan una bifurcación de la naturaleza, una ausencia de explicación unitaria insostenible de la que no se saldrá si no se revisan los conceptos de base. Así, al buscar con Whitehead la explicación causal de la jerarquía natural se asiste esencialmente (I) a su concepción de la entidad actual, que es una especie de átomo; (II) a la colaboración entre la causa eficiente y la causa final en desmedro de la atención exclusiva a la causa eficiente, y (III) al desarrollo de la noción de concrescencia en tanto que constitución real interna de toda entidad. Finalmente indico, cuando se impone, las diferencias entre la filosofía de Whitehead y mi naturalismo.

**Abstract:** The aim of this essay, accompanied by A. N. Whitehead's philosophy of organism, is to get an idea of the kind of metaphysical solution one can possibly give to the problem of the causal explanation of natural hierarchy. Nature consists of emergent systems — mathematical, physical, biological, psychological, etc. — whose descriptions are partially adequate. On the other hand, science and philosophy are far from offering a satisfying and complete causal explanation of the emergence of systems. The difficulty is mainly of a conceptual order: physicism and spiritualism mean a bifurcation of nature, an untenable absence of unitary explanation which will remain as long as there is not a serious revision of some central, basic concepts. Thus in searching with Whitehead a causal explanation of the natural hierarchy (I) we get acquainted with his concept of actual entity, which plays the role of the atom; (II) we appreciate de collaboration between efficient and final causes, instead of paying exclusive attention to efficient causes, and (III) we get to know what he means by concrescence as the real internal constitution of a particular existent. Finally, when necessary, I mention the differences between Whitehead's thought and my own naturalism.

### **1. Presentación del problema y tesis principales**

La primera presuposición de esta reflexión es que existe una jerarquía de seres y de estratos naturales que incluye, para indicar ahora sólo los sistemas y los estratos que nos parecen más fáciles de distinguir, seres inertes, seres vivos y seres conscientes. La segunda presuposición es que nada en absoluto, ni los seres, ni los estratos, ni las propiedades, ni las relaciones, ni los comportamientos de los seres surgen por azar sino que están causalmente determinados. Así nuestro problema principal será formarnos una idea de la manera en que los seres y los estratos salen causalmente unos de otros. Para analizar este tema explico y discuto aquí algunas ideas de Alfred North Whitehead.

En todo sistema natural la noción de jerarquía sugiere una organización de elementos con niveles diferentes de influencia: cada nivel está subordinado a su nivel superior e impone sus reglas al nivel inferior. Pensemos, por ejemplo, en los estratos físico, vivo y consciente de la persona humana. Cada nivel posee sus propias reglas que controlan el comportamiento de sus componentes. La jerarquía garantiza la coherencia y la armonía del conjunto porque la influencia del nivel superior limita la acción de los elementos del nivel inferior integrándola al plan de conjunto. Se entiende entonces que lo interesante aquí, y lo más difícil de explicar, es la dinámica que tiene lugar entre los diferentes niveles: de qué manera el nivel superior limita los grados de libertad del comportamiento de los componentes del nivel inferior incorporándolo a la forma global. Es pensando en esta dificultad que he elegido las ideas whiteheadianas que discuto.

La alternativa actual de muchos científicos es que el funcionamiento de los elementos en cada estrato está presidido por las leyes de la ciencia correspondiente, y si se es reduccionista, se dirá que todo funcionamiento de todo estrato es explicable por la fisicoquímica. Se puede estar de acuerdo parcialmente con esta afirmación: seamos optimistas en cuanto al alcance de las explicaciones de la biología molecular y de la bioquímica. En cambio, el complemento de este punto de vista me parece menos verosímil: lo que ocurre en la frontera entre los estratos, lo que es la clave de la organización de los seres vivos y de los seres conscientes, sería explicable por la teoría de la evolución: el azar y la selección natural darían cuenta de toda organización. En todo caso se espera, de manera razonable, que las leyes de la física y de la química, más la teoría de la evolución, consigan explicar la emergencia de los vínculos entre los estratos de la materia viviente y consciente, a condición, entre otras cosas, de tener en cuenta la acción de causas formales y finales, de considerar los condicionamientos matemáticos en la formación de todo ser, y a condición nada menos que de modificar algunos conceptos. Es en la revisión del aspecto causal y conceptual que puede ser útil la filosofía whiteheadiana.

Quiénes se han acercado a la obra filosófica principal de Whitehead *Proceso y realidad* (1929), saben que es de lectura ardua por varias razones, una de las cuales es el uso de un lenguaje técnico inusitado que consideró necesario inventar donde se destacan los términos de carácter antropomórfico — hay que aprender whiteheadiano —, y otra razón es su discurso muy abstracto, incluso para el estándar filosófico: las ilustraciones no llegan cuando hacen falta. Estos inconvenientes están compensados por la tentativa de Whitehead de tener en cuenta, a su juicio, lo mejor de la filosofía y de la ciencia — aunque las ideas quedan corre-

gidas y transustanciadas en su nueva síntesis — así como por la preocupación de elaborar un sistema que dé cabida a la rica variedad de la experiencia humana en una época de reduccionismo y de especialización estrecha. Pero a mi parecer lo más importante en este filósofo es su conciencia aguda de la profundidad y de la complejidad de la naturaleza. Por estas razones espero al menos que mi interpretación, en lo esencial relativo a nuestro tema, no aplane lo que quiso decir porque pocas desventuras son más terribles para un pensador que la reducción de lo que quiso decir.

## **2. El emergentismo de las entidades actuales**

Uno de los postulados principales de varias clases de emergentismo tiene un doble aspecto al estipular, *primo*, que todo lo que existe está hecho de las mismas entidades últimas, *secundo*, que de estas entidades últimas surgen nuevos sistemas dotados de nuevas propiedades. Nos lavamos con agua y no con sus componentes por separado; una neurona no piensa, un conjunto de asambleas de neuronas, sí. Los niveles de emergencia varían según los emergentistas, pero una constante es el reconocimiento de los niveles físicos, vitales, psíquicos y sociales en una cadena de seres que se conoce cada día mejor.

Lo insatisfactorio del emergentismo — visión globalmente razonable — es que en su estado actual es poco explicativa: se constata la existencia de sistemas de diferentes grados de complejidad que manifiestan comportamientos diferentes y se los puede describir: se muestra que hay elementos físicos en las reacciones químicas, elementos físicos y químicos en los seres vivos, elementos físicos, químicos y biológicos en los seres pensantes, pero en cada caso no se sabe cómo, causalmente, lo animado surge de lo inanimado, lo sensible de lo animado, ni cómo la conciencia nace del sistema nervioso central. Tampoco se sabe explicar de manera satisfactoria las relaciones en sentido inverso: cómo lo social y lo cultural influyen causalmente sobre el entendimiento, el cual remodela el cerebro, que remodela a su vez el arreglo de los últimos componentes. Aquí nos faltan los conceptos y las leyes que tienen que servir de puente para describir la causalidad entre los diferentes estratos de una misma «materia» o «capacidad» última. Llama la atención que las disciplinas destinadas a servir de puente como la bioquímica, la biosociología, la psicofisiología, la psicolingüística, etc., descubren a su vez problemas en su propio estrato y tienden a independizarse, complicando el cuadro emergentista. ¿De qué están hechas, pues, todas las cosas?

Una breve digresión sobre los formalismos nos hará entender mejor el programa de Whitehead pertinente a nuestro problema principal. En primer lugar, los conceptos fundamentales como la sustancia, el espacio, el tiempo y la causalidad tienen el más alto interés porque expresan o reflejan necesidades vitales, concretas y profundas como la alimentación y la reproducción, y por eso son compartidos, en parte y en cierta manera, por los animales superiores. Luego tratamos de entender el mundo y nuestra experiencia gracias a la multiplicación de conceptos cada vez más abstractos. Son conceptos derivados, de menor interés vital y con los cuales nos sentimos menos comprometidos. Finalmente los formalismos abstractos del lenguaje natural dotados de semántica han sido prolongados por las ideas o formalismos sintácticos matemáticos, todavía más abstractos que los conceptos del lenguaje natural.

Ahora bien, todos los conceptos son necesariamente abstracciones y los aspectos parciales separados de las cosas contrastan con la riqueza de aspectos de las cosas concretas. No hay que confundir en consecuencia lo abstracto con lo concreto, hay que evitar «la falacia de la concreción mal situada», el error consistente en suponer que hay algo realmente concreto ahí donde el hombre formó una abstracción (*Science and the Modern World*, 1925, ed. Free Press, 1967, p. 51 — de ahora en adelante abreviado SMW). Tener conciencia de esta situación es tan importante que Whitehead llegó a definir la filosofía como la crítica de las abstracciones, y asignó a la filosofía la doble tarea de armonizarlas y de completarlas comparándolas con nuestras intuiciones más concretas del universo, lo que resulta en esquemas de pensamiento más completos (SMW, 87). Cómo no estar aquí de acuerdo con Whitehead: en la realidad nada es simple, cada cosa es lo que es y toda simplificación es sólo el resultado de nuestra representación.

Si las cosmologías que conocemos son incapaces de hacer justicia a la riqueza de nuestra experiencia, si están lejos de describir y de explicar convenientemente los diferentes sistemas naturales, si desembocan en una dualidad sustancial como la distinción entre lo mental y lo físico, o si al contrario se afirma que todo es exclusivamente físico o exclusivamente mental, es porque se ha confundido lo abstracto con lo concreto, la parte con el todo. Por eso Whitehead postula que hay que repensar nuestras categorías, los conceptos básicos del conocimiento. Y la tabla whiteheadiana no es simple: hay tres categorías de lo último, ocho categorías de existencia, veintisiete categorías de explicación y nueve obligaciones categoriales.

En lo referente a la jerarquía natural, un modo de clasificación de doctrinas consiste en atender a la unidad o a la multiplicidad del material constitutivo de los entes. De acuerdo al pluralismo, la jerarquía natural manifiesta la existencia, por ejemplo, de una energía física, de una energía vital y de una energía espiritual, energías todas éstas diferentes y comprensibles mediante tres metafísicas diferentes. En cambio para el monismo, el material último de todo lo que existe es de una sola clase y el proceso de formación de entidades sigue una sola racionalidad susceptible de ser aprehendida por una sola metafísica. En este sentido la filosofía whiteheadiana del organismo es una clase de monismo.

Si existen componentes últimos del universo entonces tienen que ser de un solo orden para satisfacer una de las exigencias básicas de la razón. La historia del pensamiento muestra que la razón, en todo orden de cosas, busca la unidad. La razón está hecha de tal manera — Meyerson lo recuerda con elocuencia — que explicar significa mostrar la unidad detrás de la multiplicidad, lo idéntico detrás de lo diverso. Whitehead erige esta lección de la historia del pensamiento en principio: «el presupuesto según el cual existe un solo género de entidades actuales constituye un ideal de teoría cosmológica al cual la teoría del organismo se esfuerza en conformarse». (*Process and Reality*, 1929, ed. Free Press, 1969, p. 130. De ahora en adelante, abreviado PR). En otras acepciones (multiplicidad de entidades, multiplicidad de experiencias) la filosofía de Whitehead es considerada a veces como un pluralismo, pero en la óptica de este ensayo sólo su monismo es pertinente: existen últimos componentes de la naturaleza y todos son del mismo género.

La multiplicidad de entidades actuales significa que el universo del organicismo no es un monismo extremo como el del Ser parmenídeo. Ocurre que gra-

cias al principio whiteheadiano de relatividad, cada elemento y cada conjunto de elementos del universo participa de un modo u otro en la constitución de toda entidad (PR, 65), y este postulado, al reconocer la existencia de una multiplicidad de entidades que se encajan unas en otras en un universo en evolución, impiden que el universo sea una sola entidad que existe en bloc siempre idéntica a sí misma. Así la multiplicidad de entidades forma un mundo solidario porque toda entidad sin excepción, por improbable o insignificante que parezca a primera vista, de una u otra manera y a su medida, cuenta para el resto del universo: esto es lo estipulado por el principio de relevancia o de pertinencia intensiva (PR, 172). (En mi *Théorie du déterminisme causal* propuse una tesis semejante y algo más precisa: todo en el universo tiene una significación, por lo cual entiendo que todo en el universo participa en relaciones causales. Por eso considerar que algo es insignificante quiere decir simplemente que la búsqueda de causalidad no se ha llevado suficientemente lejos).

Los dos tipos fundamentales de las categorías de la existencia son, por una parte, los «eventos» o «entes actuales» u «ocasiones actuales» o «realidades finales», y por otra parte, los «objetos eternos» (PR, 30). Los objetos eternos son formas que especifican el carácter de las entidades actuales. La concrecencia de una entidad actual, su devenir, consiste en la adquisición de formas definidas mediante decisiones cuyo objetivo es precisamente la asimilación o el rechazo de un objeto eterno. Esto es todo lo que en este contexto necesitamos saber sobre los objetos eternos y aparte de la crítica que menciono a continuación, ya no volveré a hacer alusión a ellos. Quisiera hacer notar que según Whitehead los objetos eternos están todos dados de una vez, no puede haber nuevos objetos eternos, afirmación arbitraria e incompatible con su idea de un universo en permanente evolución. Si el universo evoluciona, lo razonable es suponer que los objetos eternos emergen como las entidades actuales, suposición que se torna necesaria si estamos conscientes de que en la filosofía whiteheadiana la naturaleza está regida por el principio ontológico según todo está positivamente en algún lugar en acto, en alguna entidad actual, y en potencia en todo lugar (PR, 54). Por eso quienes tenemos una marcada preferencia por un naturalismo total y coherente nos distanciamos de esta descripción whiteheadiana de los objetos eternos así como de otros componentes no naturales de su cosmología.

«Evento» es el término utilizado por Whitehead en *La ciencia y el mundo moderno* (1925), y su equivalente en *Proceso y realidad* (1929) es «entidad actual». En *Proceso y realidad* escribí que «no hay manera de ir detrás de las entidades actuales para encontrar algo más real» (PR, 23). «Una teoría de la ciencia que descarte el materialismo debe responder a la pregunta en cuanto al carácter de estas entidades primarias. No puede haber sino una respuesta sobre esta base. Debemos comenzar con el evento como unidad última del fenómeno natural» (SMW, 103). El haber llamado «eventos» a los últimos constituyentes muestra claramente que estos no son entes eternos como los átomos de los antiguos o las mónadas leibnizianas. Al contrario: *en última instancia* son entidades microscópicas extremadamente efímeras, aunque para Whitehead también son eventos o entidades actuales los conglomerados visibles de tales entidades. Las entidades actuales son más bien relaciones y no sustancias, o si se prefiere (porque lo último, sea lo que sea, es una sustancia) son relaciones transformadas en sustancias. Cada entidad actual está relacionada con todas las otras entidades actuales gra-

cias a las «prehensiones», término que describe a la vez el aspecto subjetivo de la percepción y el hecho que la percepción participa en la constitución del objeto. Importa señalar que no todas las prehensiones son conscientes o cognitivas (SMW, 69).

Una especificidad de esta concepción es que no se distinguen las relaciones externas de las relaciones internas. Tradicionalmente, cuando un sistema es considerado como una sustancia, se lo concibe como una unidad que tiene un borde nítido que lo separa del ambiente. De esa manera los componentes internos del sistema tienen entre ellos relaciones internas, y el sistema tiene con los otros sistemas, a través de su borde o frontera, relaciones externas. Por eso dos sistemas son pueden estar simultáneamente en el mismo lugar. Pero en el contexto whiteheadiano, cuando se dice que todo es, en el fondo, un evento, se implica que no hay relaciones externas: todas las relaciones son internas, constitutivas de su ser. Es una manera de estipular el principio de relatividad whiteheadiano. La unidad de todo lo que existe es la unidad de una red de relaciones. Existe en consecuencia una clase de simpatía universal semejante a la concepción de los estoicos donde todo está presente en todo o es sensible a todo: de manera positiva, negativa o incluso indiferente. La entidad actual es una entidad organizadora, y como la mónada leibniziana, es una unidad en la multiplicidad. Si nos tomáramos nosotros mismos como ejemplo, tendríamos que reconocer que no existe un ego sustancial ni ningún otro objeto que no sea una red de relaciones, un conjunto de perspectivas o de modos de percepción de otras entidades.

Quienes no conocen a Whitehead se sorprenderán, con razón, de que se llame «percepción» a la relación incluso entre objetos inertes por el antropomorfismo que manifiesta. Este punto es capital para entender la cosmología whiteheadiana: por una parte, para Whitehead hay una continuidad entre lo inerte y lo vivo, y por otra parte, él se expresa como si fuera legítimo explicar lo inferior por lo superior, como lo hacen típicamente los antirreduccionistas y como ya lo hizo en la Antigüedad Clásica, entre otros, Aristóteles. En ese caso se toma como modelo y punto de partida lo más complejo y superior que conocemos, el hombre, y se trata luego de encontrar sus propiedades en menor grado en los sistemas inferiores. Esta manera de proceder tiene que parecer legítima a todo emergentista coherente porque si los estratos superiores presuponen y surgen de los estratos inferiores, las propiedades de los sistemas superiores tienen que existir en potencia en los sistemas inferiores. Por ejemplo, el lenguaje humano, propiedad emergente de los estratos biológicos y psíquicos del hombre, tiene que enterrar sus raíces en esos estratos subyacentes, estar de presente, de manera rudimentaria, en los animales superiores (los que tienen una representación interna del entorno).

Toda entidad actual tiene percepciones o prehensiones, aunque, como en Leibniz, ya lo hemos dicho, no todas las percepciones son conscientes. Todo sistema, o todo «organismo» — para utilizar el término de Whitehead — está constituido por entidades actuales. Los biólogos del siglo XIX descubrieron que había organismos sumamente pequeños y en un nivel donde no se sospechaba su existencia. Prolonguemos esta tendencia al límite, parece sugerir Whitehead, y descubriremos que todos los sistemas, de una u otra manera, son organismos. Un organismo no es sólo un ente vivo tal como lo conocemos a nuestra escala, sino todo conjunto de entidades actuales. Por eso un cristal es también un organismo.



Con el término «organismo» se enfatiza que los componentes de los sistemas no son mutuamente indiferentes sino que, al contrario, todos son mutuamente sensibles, se toman en cuenta. «La ciencia está adquiriendo un nuevo aspecto que no es ni puramente físico ni puramente biológico. Está llegando a ser el estudio de organismos. La biología es el estudio de los grandes organismos, mientras que la física es el estudio de los pequeños organismos» (SMW, 103). Puesto que los organismos incluyen como ingredientes otros organismos, surge la pregunta de si el análisis puede ir al infinito, y Whitehead responde, como los primeros atomistas, que parece muy improbable que haya en la naturaleza una regresión infinita.

### ***3. La explicación causal de la jerarquía natural***

El emergentismo es una doctrina más bien descriptiva que explicativa porque los emergentistas no han conseguido explicar causalmente la innovación de manera unánime. Quienes como Lucrecio, Leibniz, Schopenhauer o Meyerson ven en la causalidad la expresión de los grandes principios de conservación (del ser, de la materia, de la masa, de la energía, de la cantidad de movimiento, etc.) que ilustran el principio racional de acuerdo al cual nada sale de la nada ni desaparece en la nada, dirán que metafísicamente la emergencia de algo absolutamente nuevo es o bien ilusorio, o bien inexplicable causalmente porque, en este sentido, la explicación causal tiende a reducir lo novedoso a lo preexistente. Nótese que las leyes de la física son maneras de luchar contra el tiempo y lo novedoso.

Por otra parte, para los materialistas todo estaría hecho de átomos materiales y sólo la eficacia de los átomos, vinculada a las interacciones físicas aleatorias, produciría los diferentes estratos de la jerarquía natural. Esta pretendida solución deja el problema entero porque uno se pregunta cómo partículas pobres o vacías, por simple aglomeración como los ladrillos en un muro, producirían las diferentes clases de sistemas vivos y conscientes.

Otras versiones del emergentismo, como las de Aristóteles, D'Arcy Thomson o René Thom, ponen en valor la causa formal y la causa final, o mejor dicho, la forma-fin (porque son dos aspectos de un mismo hecho). Así el crecimiento de los organismos se debería a la acción de la materia inerte y de las interacciones físicas, pero la gran variedad de forma de los seres inorgánicos y vivos es el resultado de la acción de causas formales que guían y ordenan la acción de lo puramente material. La variedad de la jerarquía natural sería, en última instancia, un problema de física (el crecimiento) y de teleología geométrica (la forma).

Todavía otra tentativa de explicación causal de la emergencia la constituye una concepción más compleja a la vez de los átomos que serían los últimos componentes del universo, y de las relaciones causales que los unen. En esta situación se encuentra Whitehead. Aunque este filósofo prefiere asociarse a Platón, está claro que su emergentismo tiene raíces aristotélicas y que además su concepción de la materia, de la forma y de la finalidad (su ontología) es comparable con provecho a las concepciones de D'Arcy Thomson y de René Thom.

Hemos visto que según el matemático y filósofo británico las entidades actuales son unidades de experiencia con un polo físico y un polo mental; no son corpúsculos vacíos, y sus relaciones son principalmente causas eficientes y finales. Dada la diversidad de las clases de seres que componen la jerarquía natural, es necesario equiparse con una ontología compleja como ésta para tener alguna

posibilidad de explicar causalmente la emergencia. Por otra parte, tampoco hay que poner toda la complejidad de la jerarquía natural en la base ontológica de la explicación porque la explicación llegaría a ser tautológica. Los dos cuernos que hay que evitar son (I) darse una ontología demasiado simple y sin medida común con la jerarquía natural porque en ese caso se llegará a un reduccionismo insostenible, y (II) darse axiomáticamente una ontología explicativa tan compleja como los fenómenos que se quieren explicar porque en ese caso la explicación resulta de una petición de principio, tautológica e ininteresante. La filosofía del organismo whiteheadiana intenta satisfacer estas condiciones. Para darnos cuenta cabal del contenido de esta última afirmación explico y comento lo que son para Whitehead la causa eficiente y la causa final, resumidas en la noción de prehensión.

#### **4. La prehensión positiva o sentimiento**

Se acostumbra a decir, no sin razón, que según la imagen científica moderna, el mundo es como una gigantesca partida de billar compuesta de cuerpos que se atraen, se chocan y se rechazan en función de ciertas fuerzas simples. En este contexto, la causa es una fuerza, y lo propio de los cuerpos que son fuentes o receptores de la acción causal, es su situación puntual en el espacio y en el tiempo. Tal es, en una palabra, la idea que surge de la mecánica racional newtoniana. Por su parte, Whitehead — heredero del electromagnetismo, consciente de los cambios introducidos en la visión del mundo por la física relativista y sensible a la variable biológica — no se conforma con esta noción primitiva de la causalidad, y como Platón y Aristóteles, su manera de pensar la relación causal no es mecánica sino más bien orgánica, producto de pensar el mundo como si fuera un ser vivo. Si se considera la diferencia entre una serie de choques entre bolas de billar por una parte, y la evolución de un huevo por otra, se tendrá una idea de lo que diferencia el organicismo del mecanicismo.

La entidad actual es un conjunto de prehensiones, es decir, de relaciones con el conjunto de entidades que componen el universo en evolución. Una idea similar existe en la *Monadología* leibniziana. Leibniz distingue la percepción inconsciente o percepción, de la percepción consciente o apercepción. Whitehead mantiene esta distinción pero elige nuevos términos para evitar la sugerencia leibniziana de que la percepción es una representación. Así las prehensiones pueden ser inconscientes o conscientes y no son representaciones. De hecho la mayoría de las prehensiones no son conscientes. Una prehensión es positiva si hay aceptación de una entidad, de un dato, y negativa en caso contrario. La prehensión positiva es un sentimiento (o sentir) y significa la operación genérica básica del paso del dato objetivo a su asimilación subjetiva. Esta relación, indispensable para entender la formación de entidades, es causal: « Un sentimiento físico simple es un acto de causalidad. La entidad actual que es el dato inicial es la 'causa', el sentimiento físico simple es el 'efecto' y el sujeto que padece el sentimiento físico simple es la entidad actual condicionada por el efecto. Esta entidad actual 'condicionada' se llamará también 'efecto'. Toda acción causal compleja es reducible a un complejo de tales componentes primarios. Por lo tanto los sentimientos físicos simples también serán llamados sentimientos 'causales' » (PR, 276-277). (A partir de ahora, salvo indicación diferente, el término «sentimiento» será usado en este sentido whiteheadiano).

El girasol no tiene conciencia de que su fototropismo le permite optimizar su exposición al sol en vistas de la fotosíntesis. Acá la relación causal entre el girasol y la luz es evidente: la planta explota la energía solar, la fotosíntesis no tendría lugar sin luz. El lobo está consciente de la percepción de la luna y esta relación causal no es menos evidente. En ambos casos la relación es particular e implica muerte y duración. Particular, porque el girasol y el lobo no perciben la luz de la misma manera: cada entidad subjetiviza o interioriza los datos según su constitución, y a su vez la constitución se modifica en función de los datos subjetivizados. La relación causal, al permitirle a la entidad que actúa como dato o causa entrar en la constitución de la entidad recipiente, implica la duración de la entidad componente. Así una entidad muerta, en el sentido en que ya ha alcanzado sus propios límites y objetivos, al entrar en la composición de una entidad en formación, vive en ella, prolonga su existencia. Al hacerlo, hay una adaptación mutua: por una parte la entidad recipiente del dato se conforma a las propiedades de éste, y por otra parte la entidad que actúa como causa se somete a los órdenes a los cuales pertenece la entidad que integra. Whitehead retoma de esta manera la observación antigua de que lo inorgánico llega a ser orgánico e incluso pensante porque de la tierra sale la hierba que alimenta a los animales, todo lo cual alimenta al hombre que siente y piensa. Por eso, de alguna manera (deben haber especulado los antiguos) lo inerte llega a obedecer a las leyes de lo vivo, de lo sintiente y de lo pensante.

« La doctrina que afirmo es que el concepto global de materialismo sólo se aplica a entidades muy abstractas, productos del discernimiento lógico. Las entidades durables concretas son los organismos, razón por la cual el plan del todo tiene una influencia sobre los caracteres mismos de los diversos organismos subordinados que lo integran. En el caso del animal, los estados mentales se integran al plan del organismo total modificando así los planos de los organismos subordinados sucesivos hasta llegar a los organismos últimos más pequeños, como los electrones. Así un electrón dentro de un cuerpo vivo es diferente de un electrón fuera de él, en razón del plan del cuerpo. El electrón corre ciegamente sea al interior o al exterior del cuerpo, pero corre dentro del cuerpo de acuerdo a su naturaleza dentro del cuerpo, es decir de acuerdo con el plan general del cuerpo, plan que incluye el estado mental. Pero el principio de modificación es perfectamente general a través de la naturaleza, y no representa ninguna propiedad peculiar de los cuerpos vivos » (SMW, 79).

Pocos pasajes de la obra de Whitehead expresan tan sucinta y claramente la relación jerárquica entre las partes y el todo, así como el rol de la causa formal o final en la constitución de una entidad. A continuación trataré primero la importancia de la relación entre la causa eficiente y la causa final en la formación de nuevas entidades según Whitehead y luego haré una composición ordenada de los diferentes estratos naturales siguiendo lo estipulado por este pensador.

### **5. La formación causal de las entidades: la causa eficiente**

Una mayoría de filósofos y de científicos contemporáneos nuestros está obnubilada por el rechazo de la causalidad eficiente hecho por Hume, y como según el filósofo escocés toda causa para ser tal debe actuar, ser eficiente, entonces si se consigue refutar la causa eficiente, ya no queda ninguna causa en pie. Es lo que

creyó hacer Hume al mostrar de manera convincente, según él, que todo lo que se puede constatar es la conjunción constante de la causa y del efecto, la contigüidad de la causa y del efecto en el espacio y en el tiempo, pero que en cambio es imposible percibir lo esencial: una conexión necesaria, un paso necesario de una materia, de una energía o de una información de la causa al efecto. Y como de acuerdo a su empirismo todo conocimiento viene en última instancia de la percepción sensorial, lo que se pretende conocer y que está sin embargo ausente en ella no puede ser sino ficción humana. Evidentemente no es éste el lugar para discutir íntegramente las ideas humianas relativas a la causalidad, pero importa recordar aquí el rechazo whiteheadiano del «tejido de irrelevancias» de la visión de Hume sobre la causa eficiente (PR, 203).

Uno de los puntos interesantes del análisis whiteheadiano es que responde correctamente al desafío principal impuesto por Hume para probar la existencia de la causa eficiente: probar, recurriendo a la sensación, que una información transita necesariamente de la causa al efecto. Whitehead llama «referencia simbólica» a un modo mixto de percepción característico de la percepción humana. Uno de los modos es la eficacia causal y el otro es la presentación inmediata. Hume y Kant forman parte de los numerosos analistas de la percepción que concentrándose en la presentación inmediata, tienden a olvidar la participación de la eficacia causal. Alrededor mío percibo nítidamente aquí y ahora objetos sólidos salientes: una larga serie de libros abiertos, la pantalla del ordenador, una lapicera; oigo sonidos. La inmediatez de presentación consiste en la aprehensión de lo presente destacado en el espacio y en el tiempo, pero resulta desorientador olvidar que este modo es posible porque percibo con mi cuerpo, con mis sistemas sensoriales que tiene una historia, y que los objetos percibidos también la tienen. Mi cuerpo y los objetos, convenientemente destacados aquí y ahora, resultan de la permanencia de un pasado macizo vagamente percibido. «Las causas no son en absoluto desconocidas y entre ellas se encuentra la eficacia de los ojos» (PR, 198-199).

Imaginemos un acto reflejo, el parpadeo que siente un hombre en la oscuridad de una pieza cuando se la ilumina repentinamente. La secuencia de lo percibido en el modo de la presentación inmediata son el rayo de luz, la sensación de cerrar los ojos, instante de oscuridad. «El hombre siente que las experiencias del ojo relativas al rayo de luz son la causa del parpadeo. A la persona misma no le cabe ninguna duda de esto. De hecho es la sensación de causalidad que le permite a la persona distinguir la prioridad del rayo de luz; y la inversión mediante la cual la secuencia temporal “rayo – parpadeo” llega a ser la premisa de la creencia en la causalidad, encuentra su origen en una pura teoría. El hombre explica su experiencia diciendo “el rayo de luz me hizo parpadear”, y si alguien duda de su afirmación, responderá: “lo sé, porque lo sentí”». Lo sentido fue la imposibilidad de no parpadear, la falta de alternativa, lo que significa que se sintió la necesidad del tránsito causal. Así se responde a Hume, y el rechazo de este argumento de Whitehead presupondría injustamente, una vez más, la teoría artificial de la primacía de la presentación inmediata sobre la causalidad eficiente. Una vez descartado el obstáculo humiano, evaluemos la participación de la causa eficiente en la composición de las entidades.

La formación de una nueva entidad es el fruto de la «concrecencia», de una especie de centralización, del crecimiento en conjunto, armónico, de una

multiplicidad transformada en unidad. Piénsese por ejemplo en el crecimiento de los pétalos de una flor. La concrecencia comporta una fase inicial y una fase suplementaria. La causa eficiente está asociada a esta primera fase en la formación de una entidad. Cuando una entidad está completa, cuando ha alcanzado sus límites y realizado su objetivo, muere, y pasa a formar parte, en tanto que dato, de una nueva entidad en curso de formación adentro de la cual pasa a ser inmortal: «El uso pragmático de la entidad actual que constituye su vida estática, yace en el futuro. La criatura perece y es inmortal. Las entidades actuales más allá de ella pueden decir: “ella es mía”. Pero la posesión impone una conformación» (PR, 99).

Así en la formación de toda entidad hay conformación: el presente del universo se conforma al pasado y en este sentido esta parte de la metafísica whiteheadiana nos recuerda, entre otras filosofías, a la cosmología hilemorfista y a la cosmología laplaciana. Según «el demonio laplaciano» el pasado es la causa material y eficiente del presente y el presente es la causa del porvenir, y por eso una inteligencia que conociera el estado del mundo en un momento dado, las leyes de la naturaleza, y que pudiera además someter todos estos datos al cálculo, conocería — podría prever — todos los acontecimientos. Pero hay al menos dos diferencias notables entre la manera laplaciana y whiteheadiana de concebir la causa eficiente. En primer lugar, mientras que en el determinismo laplaciano reina sin concesión la causa eficiente, en la filosofía del organismo hay una colaboración entre la causa eficiente y la causa final en la formación de las entidades. Whitehead se cuenta entre los que tratan de corregir la importancia exclusiva dada a la causa eficiente por los pensadores modernos que reaccionaron exageradamente ante la hipertrofia del uso de las explicaciones finalistas por parte de los medievales. En segundo lugar, por una parte, para Laplace el rol del pasado es en principio conocible nítidamente porque puede, siempre en principio, proporcionar datos precisos para el cálculo, por otra parte, según Whitehead — probablemente porque piensa en la eficiencia del pasado desde un punto de vista psicológico — lo transmitido a través de los *sentimientos* no sólo es algo macizo sino que es también vago e inarticulado.

De acuerdo a la doctrina aristotélica de las cuatro causas, las causas principales son las causas formales y finales porque sin ellas la acción de las causas materiales y eficientes no tienen sentido. Dado el valor relativo que Whitehead atribuye tanto a la eficacia como a la finalidad, resulta evidente que en lo concerniente a la causalidad una cosmología como la filosofía del organismo es más apta para renovar la búsqueda de la inteligibilidad de la naturaleza, en sentido aristotélico, que la cosmología laplaciana. Y esto no es sorprendente porque esta estrategia de Whitehead consistente en la rehabilitación de la cooperación entre la causa eficiente y la causa final se inscribe en su rechazo de la visión fisicista que de manera característica niega toda eficacia a la teleología. «Una de las tareas de una metafísica sensata consiste en presentar las causas finales y eficientes en su correcta relación mutua» (PR, 101).

Como nueva expresión del complementarismo y del continuismo whiteheadiano se constata que tanto las causas eficientes como las causas finales están presentes en la formación de las entidades de órdenes diferentes, pero el valor relativo de cada clase de causa no es el mismo según el estrato al cual pertenece una entidad. Y así como no hay una frontera nítida entre lo inerte y lo vivo, tam-

poco hay una frontera nítida entre los dominios regidos por la causa final y aquellos en los cuales la causa final no tiene pertinencia.

Ahora bien, debido a que en la filosofía del organismo la causa eficiente garantiza la continuidad del pasado al presente y al porvenir, es correcto asociar esta concepción más bien a la causa material aristotélica. Recordemos que para Aristóteles la causa material es la respuesta a la pregunta: ¿de qué está hecha la cosa? con lo cual se alude a su sustrato permanente y que garantiza, en su unión con la forma, la continuidad en la existencia. La forma de la cosa está condicionada por la materia y por eso no hay martillos de algodón. A la pregunta: ¿de qué está hecha la cosa? Whitehead respondería diciendo, análogamente a Aristóteles, que la cosa es, primero que todo, una reunión de entidades actuales que constituyen la fase inicial de concrecencia, fase durante la cual la cosa debe conformarse, adaptarse, a las propiedades y condiciones impuestas por las entidades actuales prehendidas. Por eso, utilizando correctamente la doctrina aristotélica de las cuatro causas, corrijamos a Whitehead apuntando que su causa eficiente es, de hecho, una causa material.

Si en una filosofía emergentista se admite que toda entidad debe conformarse a las condiciones impuestas por la multiplicidad de entidades sintetizadas en ella, si además todo lo que existe, sea cual sea su clase, debe encontrarse en una u otra entidad, ¿cómo concebir lo novedoso del universo en evolución? La creatividad es precisamente una de las categorías de lo último en el sistema organicista. Aparentemente no todo es el resultado de la causalidad, y en particular, no todo es el resultado de la causalidad eficiente porque según el dualismo complementario whiteheadiano, hay en el mundo permanencia y cambio, lo viejo y lo nuevo, la novedad y el orden, la libertad y la necesidad. La creatividad es la causa, la razón explicativa del devenir universal.

Hay aquí un punto que me interesa subrayar y sobre el cual lo dicho por Whitehead puede desorientar. En efecto, a fuerza de llamar la atención sobre la creatividad, la novedad y la libertad, es pensable que tal vez haya en su sistema un lugar para la espontaneidad en sentido estricto, para fenómenos que no tienen en absoluto ninguna causa, ni interna ni externa. Pero esto no es lo que afirma el principio de creatividad que estipula, en cambio, que el progreso del mundo es el paso de lo múltiple a lo uno, que cada unidad formada es una verdadera entidad nueva, algo que existe por primera vez; algo que viene a sumarse al conjunto de entidades y que participará a la formación de nuevas entidades. Entonces la emergencia no es un nacimiento de la nada, no se viola de ninguna manera la causalidad.

Según Whitehead, durante su formación la entidad elige o decide entre varios componentes posibles. Ahora bien, los términos «elegir» y «decidir», y el hecho de que de acuerdo al dualismo complementario de Whitehead una de las obligaciones categoriales sea la categoría de la libertad y de la determinación, hacen pensar en una ausencia de determinismo causal universal. ¿Son las entidades libres? Whitehead aclara que las entidades están internamente determinadas y que son externamente libres. Se entiende que las entidades estén internamente determinadas dado el condicionamiento impuesto por las propiedades de las numerosas entidades que la integran. Sin embargo quisiera hacer notar, contra Whitehead, que no se entiende cómo las entidades pueden ser externamente libres. A mi juicio la decisión por parte de una entidad de prehendener positiva o

negativamente una entidad del entorno está determinada por lo que la entidad ya es. De acuerdo a Schopenhauer «El hombre hace lo que quiere y sin embargo lo hace necesariamente. Lo que se explica porque él es ya lo que quiere, pues de lo que él es se sigue, necesariamente, todo lo que pueda hacer» (Cf. *Sobre la libertad de la voluntad*).

De hecho, al menos en *Proceso y realidad* se encuentran frases patentemente contradictorias acerca de la libertad. Por una parte se reconoce que toda entidad actual es, en la concrecencia, su propia causa, y que toda libertad inherente al universo consiste, à la Spinoza, en autocausarse (PR, 106). En esta línea anti-libertad absoluta leemos: «Pero no hay tal cosa como una libertad absoluta; una entidad actual no posee sino la libertad propia a la fase primaria que le asigna como un dato dado su posición de relatividad con respecto a su universo actual. La libertad, el ser dado, la potencialidad son nociones que se presuponen y se limitan mutuamente» (PR, 155). Por otra parte, de manera contradictoria, Whitehead siempre deja la impresión de que hay reductos libres de determinación o de limitación. «La libertad última de las cosas que trasciende toda determinación fue susurrada por Galileo — E pur si muove! —, libertad para los inquisidores de pensar erróneamente, para Galileo de pensar de manera correcta, y para el mundo, libertad de moverse independientemente de Galileo y de los inquisidores» (PR, 61). Y se vuelve a hablar de la libertad al describir la referencia simbólica o percepción donde el ejemplo de libertad es el error (PR, 196). Ahora bien, si de acuerdo a su propio principio ontológico todo lo existente se encuentra en una o en varias entidades actuales, se sigue que todo dominio del universo se encuentra en una o en varias entidades actuales que necesariamente lo determinan: no hay residuo de libertad no canalizada. En cuanto a los errores, no es difícil mostrar las secuencias causales que los explican. No se ve entonces cómo — si naturalizamos los principios whiteheadianos — algo en el universo en progresión quedaría fuera del determinismo causal.

Independientemente de la interpretación que se haga de la libertad en la cosmología organicista, nótese que no se entiende racionalmente cómo podría haber algo, alguna zona del universo donde haya un vacío de determinismo causal. Hay dos argumentos para justificar esta afirmación. El primero es que incluso si hubiera en alguna región un vacío de determinismo causal, no se podría describir porque todo sistema de símbolos es causal. Los sistemas simbólicos son causales porque con ellos se identifican y se clasifican los objetos en el espacio y en el tiempo, se describen sus propiedades y relaciones, todo lo cual es imposible sin actividad, y toda actividad es causal. Por eso la causalidad es a la vez un principio de las cosas y una presuposición simbólica. El segundo argumento para excluir los vacíos de determinismo causal es éste: puesto que todo experimento está destinado precisamente a poner de manifiesto una relación causal, probar experimentalmente la existencia de tal vacío supondría lo imposible ya que sólo el conocimiento exhaustivo del universo aseguraría que en alguna parte no hay causas.

### **6. La formación causal de las entidades: la causa final**

La causa eficiente, ya lo vimos, constituye la fase inicial de la concrecencia, estadio durante el cual la entidad se conforma a las propiedades y condicio-

nes impuestas por las entidades que sirven de datos en la formación de una entidad. Toda entidad, de la más compleja y sofisticada a la más simple y humilde, experimenta un sentir causal que va desde la inconciencia total hasta la plena conciencia según el grado de sofisticación. Y aunque la causa final corresponde a las fases suplementarias de la concrecencia caracterizadas por ser aquéllas de la novedad y de la adaptación guiadas por una finalidad, esto no significa que la finalidad esté ausente en los organismos inferiores porque incluso en los vegetales se observa un comportamiento orientado hacia la autoconservación. Así la relación entre la causa eficiente y la causa final es la relación entre estas dos diferentes clases de fases de la formación de las entidades.

En el siglo XIX los vitalistas hicieron notar que en los objetos inertes reina la causa eficiente y que en ellos el valor explicativo de la causa final es nulo, mientras que el comportamiento de los seres vivos no tendría sentido sin la admisión de una fuerza vital *sui generis* y sin la finalidad. Whitehead no comparte tal cual esta visión porque sostiene un gradualismo entre las clases de seres: todos son orgánicos, todos están constituidos de experiencias y en todos hay una colaboración entre la causa eficiente y la causa final. En cambio los vitalistas abandonan el estrato de los seres y objetos inertes al mecanicismo atomista y fisicista y reservan la acción de las fuerzas vitales al dominio de lo animado; y aunque el vitalismo no es reduccionista, contribuye sin embargo a mantener la bifurcación entre lo físico y lo mental porque, de acuerdo al vitalismo, la naturaleza estaría escindida entre lo inerte y lo vivo: el vitalismo « es un compromiso insatisfactorio. El intervalo entre la materia viva e inerte es demasiado vago y problemático para soportar el peso de un supuesto tan arbitrario que implica un dualismo esencial en algún lugar » (SMW, 79). Este continuismo expresa la intención whiteheadiana de concebir un mundo único presidido por una sola racionalidad aprehensible por una sola cosmología.

*Sujeto, satisfacción, super-jeto y objeto* son cuatro nociones indispensables a la formación de una entidad actual que permiten entender el lugar de la causa final. Durante la formación de una entidad, una multiplicidad de datos (de entidades) se unifica en un sentimiento integrado y complejo: este sentimiento es la satisfacción de la entidad actual y significa que la entidad está completa, acabada. Este logro es el propósito o el sentido del proceso al origen de las prehensiones, la causa final. El sujeto no es una sustancia que encuentra los datos que lo constituyen y que luego reacciona externamente a ellos, sino que es una entidad en formación, la cual, gracias a la síntesis de datos en los sentimientos, se forja progresivamente una unidad. Así la entidad actual, en tanto que sujeto, preside su propia inmediatez de devenir; en tanto que *super-jeto* es la criatura atómica que ejerce su función de inmortalidad objetiva. Una vez que la entidad está completa llega a ser un objeto, un dato muerto constituyente de otras entidades, situación que le permite perdurar. La finalidad de una entidad es transitiva porque una vez alcanzada pasa a ser medio de constitución de una nueva entidad. La finalidad está presente en todos los estadios de concrecencia, desde los primeros sentimientos hasta que el sujeto alcanza el estado de objeto para una nueva concrecencia, pasando por la completitud o satisfacción de la entidad.

El modo de acción de la causa final es la manera en que el plan de conjunto del organismo afecta el comportamiento de las entidades que componen el organismo. Vimos, por ejemplo, que los electrones siguen las leyes de la física



cuando están fuera del organismo, pero que dentro del organismo en la interfaz del estrato inerte con el estrato vivo, en la frontera entre los dos, obedecen condiciones impuestas por el estrato superior que limita e integra el comportamiento de los electrones, limitación e integración sin las cuales no se entiende el comportamiento unificado del organismo vivo. Tradicionalmente el plan de algo, como el plan de una casa o de un animal, es la causa formal, es decir, la esencia de la cosa o su forma material, y así como antes hice notar que la causa eficiente de Whitehead es más bien la causa material de la tradición, así afirmo ahora que su causa final es, al mismo tiempo, una causa formal. Pero no habría que ver en la identificación de la causa final y de la causa formal, en el hecho que son numéricamente una, una anomalía puesto que desde Aristóteles estas dos causas son dos aspectos de un mismo hecho: un objeto no tendría la finalidad que tiene si no tuviera la forma que tiene (un dispositivo no circular no serviría para rodar), y no tendría la forma que tiene si la finalidad fuera otra (se transporta agua en una botella y no en una canasta). Es en función de su propósito, de su fin-forma, que el sujeto se determina mediante sus prehensiones positivas, iniciativa que se le escapa gradualmente a medida que el sujeto pasa a ser objeto para las prehensiones que formarán las futuras entidades.

### **7. La jerarquía natural**

Para entender la jerarquía natural whiteheadiana es imprescindible describir la noción de sociedad. Como ocurre en la tradición atomista, mientras los componentes últimos son entidades microscópicas, las entidades macroscópicas como una lapicera, un árbol o un animal son compuestos, grupos, o — para usar los términos técnicos de Whitehead — nexus o sociedades de entidades expandidos espaciotemporalmente. Pero una sociedad es más que una clase de entidades a la cual se aplica un nombre. Existe una condición más estricta: el nombre de la clase tiene que aplicarse a cada miembro en razón de una derivación genética desde otros miembros de la misma sociedad. Hay una forma compartida por cada entidad componente de la sociedad, y esta participación en la forma se realiza mediante las prehensiones de otros miembros del nexus. La derivación genética y la participación en la forma explican que los miembros de una sociedad se parezcan entre ellos. « Una sociedad es un nexus con orden social » (PR, 39), lo que significa que toda generación de entidades actuales que compone una sociedad o nexus presenta características derivadas de las prehensiones de las generaciones precedentes. Una sociedad ordenada es entonces una sociedad conformada por su pasado, y por eso en Whitehead un nexus sin orden social corresponde al caos.

Una de las intuiciones principales de la cosmología whiteheadiana es que nada existe por sí solo, no hay seres independientes. Se trata de una idea antigua puesta en valor por los estoicos — la simpatía cósmica de Posidonio — y que atraviesa la historia del pensamiento hasta una declaración reciente de Richard Feynman: «No hay objeto único abandonado a su propia suerte en el universo». Y la manera en que el físico continúa esta cita es en el más puro estilo whiteheadiano, lo que no deja de llamar la atención cuando se sabe que Feynman se burló de la metafísica whiteheadiana: «Todo objeto es una mezcla de muchas cosas y por lo tanto no podemos hacer otra cosa que tratarlo como una serie de aproximaciones y de idealizaciones [...] incluso las cosas simples e idealizadas funcionan

sólo porque forman parte del universo». Hablamos de estos objetos concretos, complejos por naturaleza, de manera abstracta, y como lo vimos, uno de los errores más corrientes en ciencia y en filosofía es confundir lo concreto y lo abstracto.

Todo lo que existe, una entidad actual o una sociedad de entidades actuales, es una red de relaciones dependientes de un sustrato que impone condiciones. Toda entidad actual o sociedad existe en un entorno que la configura y que es, a su vez, configurado por ellas. Imaginemos entonces que nuestro mundo tiene una estructura arborescente donde cada rama da origen o contiene otras, las que a su vez dan origen a otras, y así sucesivamente. O bien piénsese en una persona — que es ya una sociedad de sociedad de entidades actuales — miembro de una familia habitante de un barrio de una ciudad perteneciente a una región de un país, el cual integra un continente de nuestro planeta que forma parte del sistema solar, y así sucesivamente.

Los estratos naturales a los cuales Whitehead alude, ordenados gradualmente por orden de generalidad, da la lista descrita a continuación.

### **8. La sociedad de la extensión pura**

«Un continuum extenso es un complejo de entidades unidas por las diversas relaciones conjuntas entre el todo y las partes, por entrelazados que definen partes comunes, por contacto y por otras relaciones derivadas de estas relaciones primarias. La noción de continuo implica a la vez la divisibilidad indefinida y la extensión sin trabas. Siempre hay entidades más allá de las entidades porque la no-entidad es la ausencia de frontera. Este continuum extenso expresa la solidaridad de todos los posibles puntos de vista a través del proceso completo del mundo. No es un hecho anterior al mundo; es la primera determinación del orden — esto es, de la potencialidad real que surge del carácter general del mundo» (PR, 82).

La mayoría de los emergentistas distinguen sólo lo inerte, lo vivo y lo consciente, por eso la descripción y la función reconocida por Whitehead del continuum extenso es uno de los rasgos más originales de su manera de ver la jerarquía natural: el fondo de la naturaleza sería de carácter topológico-geométrico.

La extensión pura es el estrato más abarcador, el que contiene todo lo que existe y que asegura la unidad final, tanto del universo que presenciamos durante nuestra época cósmica como el universo de otras épocas susceptibles de existir. Por ejemplo, en nuestra época cósmica existe la materia dotada de ciertas propiedades electromagnéticas, y es imaginable otra época cósmica donde exista una especie de antimateria con características electromagnéticas diferentes. La extensión pura es abstracta: comparémosla a una topología, al contenido de una teoría previa a la introducción de propiedades métricas que excluye la posibilidad de la medida. En la extensión pura la única propiedad que podemos discernir o postular es su continuidad, su conexión extensiva. Lo mejor que podemos hacer es tal vez concebirla como el origen del orden de nuestra época cósmica (PR, 115-6. Ver también PR, Part IV «The Theory of Extension»).

La extensión pura, por su gran generalidad de aplicación y por la manera en que está descrita, es una noción matemática y metafísica. Nada que trascienda nuestra época cósmica es verificable empíricamente. Se llega a esta clase de nociones mediante una inferencia racional constituida por intuiciones y análisis

lógicos. Por esta vía se trata de tener una idea de las características del entorno de lo experimentado y de lo que tiene que estar subyacente a lo experimentado para que nuestra experiencia tenga las propiedades que conocemos.

La historia del pensamiento no está exenta de esta manera de concebir la base más amplia sobre la cual yace el universo. La idea de que finalmente todo está constituido por un medio continuo sumamente abstracto y por lo tanto (casi) inconocible hace pensar inmediatamente en la materia prima aristotélica, omnipresente, inconocible porque no tiene forma y es sólo mientras las cosas tengan una forma que son conocibles. La extensión pura trae también a la mente la extensión cartesiana, equivalente a la materia del mundo externo pero que es, en cambio, inteligible, porque esta extensión es el objeto de la ciencia del espacio, la geometría.

Si por nuestra parte — este tema no parece interesarle particularmente a Whitehead — queremos construir una lista de disciplinas que correspondan a los estratos naturales, resulta que las disciplinas de base, las que tienen alguna posibilidad de describir, de explicar y de justificar la extensión pura son la metafísica y las matemáticas.

### **9. La sociedad geométrica**

El orden de la extensión pura, del cual tenemos un atisbo precario, es heredado por el estrato más específico de la sociedad geométrica. Desde Descartes el trasfondo matemático de la física, y originalmente de la mecánica, es la geometría. En el siglo XVII la única geometría conocida era la geometría euclidiana y entonces ella era el trasfondo matemático único de la mecánica. En los dos siglos que siguieron, Euler primero y Poincaré después, examinaron problemas e introdujeron conceptos que no requieren de la medida: es el comienzo de la topología. Si vamos de lo más general a lo más específico, entonces dentro de la sociedad geométrica hay al menos dos grados emergentes de especificidad: la topología y la geometría euclidiana. Y puesto que cada sociedad puede contener varias sociedades simultáneamente, como en una casa hay varias piezas con sus respectivos ambientes, así de la extensión pura emergen geometrías de diferentes dimensiones (PR, 116).

Con excepción del continuum extenso no hay sociedad, sea cual sea su estatuto, que se abstraiga de las propiedades de la sociedad geométrica que la compone. Así la continuidad de las entidades actuales y la continuidad de la causalidad tienen su fundamento en la continuidad de la sociedad geométrica, heredada del continuum extenso. No hay que pensar que en la filosofía del proceso, precisamente porque se pone el énfasis en la progresión del universo, en su carácter temporal, las características geométricas de un sistema pasan a un segundo plano. Al contrario, «tal vez la ilustración más evidente de la significación se encuentra en nuestro conocimiento del carácter geométrico de los eventos al interior de un objeto material opaco. Por ejemplo sabemos que una esfera opaca tiene un centro. Este conocimiento no tiene nada que ver con lo material; la esfera puede ser una bola de billar sólida y uniforme o una pelota de tenis hueca. Tal conocimiento es esencialmente el producto de la significación puesto que el carácter general de los eventos externos distinguidos nos ha informado que hay otros

eventos al interior de la esfera así como de su estructura geométrica» (*Concept of Nature*, 1920, ed. Cambridge U. P., 1964, p. 187).

Es evidente que la disciplina que corresponde al estrato geométrico es la geometría, a condición de considerarla en un sentido amplio y profundo que incluya no solamente las diferentes clases de geometría sino también las bases topológicas.

### **10. La sociedad electromagnética**

«Nuestra época cósmica presente está formada por una sociedad electromagnética, una sociedad más especial contenida dentro de la sociedad geométrica» (PR, 116). En consonancia con el espíritu de la ciencia durante las primeras décadas del siglo XX, la idea es que el fondo físico del universo es de naturaleza electromagnética. En este estrato hay emergencia de nuevas entidades, como los electrones, los protones, los trenes regulares de ondas, los átomos y las moléculas que constituyen nuevas relaciones emergentes, entidades que son, a su vez, constituidas por nuevas relaciones con los estratos subyacentes y con el entorno. En este nivel de emergencia hay algunas determinaciones que permiten la medida y la expresión cuantitativa de los objetos, de sus propiedades, de sus relaciones y de sus comportamientos, todo lo cual es indispensable para la formación de leyes funcionales cuantitativas tal como las conocemos a partir del siglo XVII (PR, 117).

La física matemática es la disciplina que en este nivel. Dado que Whitehead ve una continuidad entre lo inerte y lo vivo, es imposible trazar una frontera estricta al dominio de aplicación de la física matemática. Whitehead no pensó necesario incluir un estrato específicamente químico entre lo físico y lo vivo, pero tuvo en cuenta otros aspectos y disciplinas de puente entre lo físico, lo vivo y lo psíquico: «La fisiología física se ocupa del aparato subordinado orgánico, y la fisiología psicológica busca ocuparse con los nexos íntegramente vivos, sea dejando de lado el aparato inorgánico, sea teniendo en cuenta la respuesta de estos nexos al aparato inorgánico, sea con respecto a sus respuestas recíprocas» (PR, 122).

### **11. La sociedad viviente**

Evidentemente para Whitehead la aparición de nuevos estratos y de nuevas entidades no resulta de la nada sino que son nuevas síntesis de elementos preexistentes. La aparición de lo nuevo, la generación (en términos aristotélicos) es el paso de la multiplicidad a la unidad. Para entender la emergencia de la sociedad viviente hay que hacer un rodeo por la noción de sociedad estructurada, y la aclaración de esta noción ayuda también a entender mejor la constitución de las sociedades ya vistas. Los seres y objetos son sociedades de sociedades. Una sociedad está estructurada cuando la red que la constituye contiene sociedades jerárquicamente ordenadas: hay sociedades principales y otras subordinadas. Una sociedad estructurada (por ejemplo un cristal, una roca, un planeta, una estrella) es más o menos compleja con respecto a la multiplicidad de sus sub-sociedades y sub-nexus y con respecto al carácter intrincado de la configuración de su estructura. Y una sociedad estructurada es estable o inestable con respecto

a los cambios existentes en la sociedad más abarcadora que constituye su entorno. La estabilidad de una sociedad depende o no de ciertas características precisas de la sociedad que la cobija. Una sociedad estructurada con esta dependencia es «especializada», y una que presente esta independencia es «no especializada». Está claro que desde el punto de vista de la sociedad subordinada la no especialización es una propiedad deseable porque le permite adoptar nuevas funciones para adaptarse al nuevo entorno, lo que significa un aumento de supervivencia. Por eso «los problemas para la Naturaleza son la producción de sociedades estructuradas con alta complejidad, y que son, al mismo tiempo, no especializadas» (PR, 120).

Es en la solución de estos problemas que se encuentra la diferencia — pero no la demarcación estricta — entre lo inorgánico y lo vivo. Whitehead considera dos soluciones, y ambas ponen en valor el «polo mental». Toda entidad actual tiene dos polos, un polo físico y un polo mental. Dado que la filosofía del organismo está construida en oposición al dualismo cartesiano de lo físico y lo mental porque impide la comprensión unitaria del universo, el empleo de los términos «polo físico» y «polo mental» parece impedir la búsqueda de tal comprensión, pero esto no es sino una apariencia porque no es el caso que, por una parte, haya objetos físicos dotados exclusivamente de un polo físico, y por otra, seres espirituales dotados de un polo mental exclusivamente: toda entidad actual tiene ambos polos. El polo físico es aquella parte o aspecto de una entidad constitutiva de la fase inicial de su concrecencia y consiste en la recepción pasiva de los componentes provenientes del exterior de la entidad. En cambio el polo mental es la parte superior de la concrecencia: gracias a él la entidad responde a lo dado. Este aspecto es el lado subjetivo de la entidad y significa una cierta iniciativa en la determinación de su propia constitución. Que una entidad tenga un polo mental no significa que sea consciente. La conciencia aparece solamente en las sociedades estructuradas cuya complejidad e integración es tal que su presencia es más bien excepcional. Por eso la filosofía del organismo no es panpsiquista: «la filosofía del organismo afirma que la conciencia aparece sólo en un estadio tardío y derivado de integraciones complejas» (PR, 187).

Estamos ahora en condiciones de ver cuáles son las dos soluciones al problema de producir sociedades estructuradas no especializadas y por lo tanto capaces de larga supervivencia. La primera «consiste en la puesta al día en un nexus de un grado elevado de objetivación promedio, eliminando las diferencias de detalle de los diversos miembros del nexus en cuestión». Se quiere decir que en estas sociedades se constata una preferencia por la uniformidad. Este desarrollo de la «mentalidad» es característico de los llamados cuerpos materiales, entes que constituyen un grado inferior de sociedad estructurada (pensemos, una vez más, en los cristales, en las rocas, en los planetas y en las estrellas). Luego la otra manera de resolver el problema — la producción de sociedades estructuradas no especializadas y por lo tanto capaces de larga supervivencia — se consigue mediante una iniciativa en las prehensiones conceptuales, es decir, en la apetición. La apetición es una inquietud con respecto a la realización de lo que no es y puede ser. Al parecer la apetición principal es el deseo de auto-preservación o de supervivencia. Lo característico de esta segunda vía es el interés por parte de la entidad en recibir los nuevos elementos del entorno, lo que se obtiene mediante el rol activo de la subjetividad consistente en originar una novedad capaz de estar a

la altura de la novedad del entorno. En las sociedades estructuradas más sofisticadas la iniciativa consiste en pensar las diversas experiencias, mientras que en los organismos menos sofisticados la iniciativa es una adaptación sin pensamiento.

Ahora estamos en condiciones de dar la definición buscada: se llaman sociedades vivientes «las sociedades estructuradas en las cuales el segundo modo de solución es importante», mientras que aquéllas para las cuales el primer modo es importante y el segundo no, son las sociedades no vivientes (PR, 120-121). «Es evidente que una sociedad estructurada puede tener más o menos vida, y que no hay un intervalo absoluto entre las sociedades vivientes y las sociedades inertes. Para ciertos fines, cualquier dejo de vida presente en una sociedad puede ser significativo, y para otros fines, insignificante». Mientras que por una parte los nexos inorgánicos (por ejemplo, los electrones y las moléculas) no necesitan la protección de la sociedad viviente, por otra parte una sociedad viviente como la célula, para sobrevivir en un ambiente cambiante, necesita de lo inorgánico (los electrones y las moléculas). No se conoce ninguna sociedad viviente capaz de existir sin su aparato servil compuesto de sociedades inorgánicas. Lo inorgánico es más robusto e independiente que lo vivo. La vida es una propiedad de un conjunto de entidades; es el paso de un orden físico más o menos estricto a una cierta originalidad en la reacción ante las características del entorno.

Toda entidad trata de intensificar su experiencia, para lo cual se requiere que no todo su comportamiento esté rigurosamente determinado por su pasado, por la causa eficiente física. Se sigue que la vida requiere, para su explicación, la participación de la causa final y se sitúa en un espacio vacío, en los intersticios de cada célula, en los intersticios del cerebro, y no en los espacios ocupados por las sociedades corpusculares. Whitehead no lo dice, pero esta última observación hace pensar que la vida es una especie de fluido que corre por el cuerpo de algunos seres suficientemente complejos. En su acción, que es una aventura original, la estructura viviente se destabiliza, y recupera la estabilidad, se repara, mediante la alimentación que encuentra en su ambiente. Uno quisiera saber qué se puede entender precisamente por «intersticio» o «espacio vacío». ¿De que manera el flujo que correría por ellos podría ser el responsable de la originalidad, de la creatividad de la vida, de la libertad? Yo diría más bien que no se entiende cómo estos intersticios, si existen, escapan al determinismo causal universal según el cual lo que nos parece una solución original a los problemas presentados por el entorno es más bien una apariencia.

Sobre la sociedad viviente retengamos al menos estos dos puntos: (I) La vida se asocia a lo novedoso, a los esfuerzos de una entidad para adaptarse a las novedades presentadas por un ambiente en evolución. Aquí el pasado de la estructura, la influencia de la causa eficiente tiene un menor peso relativo que la sensibilidad al presente subjetivamente determinada en función de una causa final. Por otra parte, lo no vivo se asocia a lo repetitivo, a lo uniforme, a la eliminación de la diversidad de los detalles del medio ambiente. (II) No hay una frontera estricta entre lo vivo y lo no vivo: lo vivo no goza de independencia con relación a lo inorgánico sino que, precisamente, presupone un pasado macizo y cargado de entidades más o menos vivas o más o menos inertes.

## **12. La sociedad consciente**

Según Whitehead, el dualismo del cuerpo y de la mente iniciado por Descartes en la era moderna es un grave error y uno de los principales objetivos de la cosmología organicista es remediar esta situación. De acuerdo al cartesianismo, cada persona se compone de un cuerpo y de un espíritu. En esta doctrina, como en tantas otras, se comete «la falacia de la concreción mal situada». Las nociones de cuerpo y de espíritu son abstractas y por eso se requiere escarbar bajo ellas para ver lo que realmente hay. Una vez que se ha cometido el error de suponer que el cuerpo y la mente son dos entidades últimas diferentes, otros son engendrados, como la aporía de la supuesta relación causal entre el cuerpo y el espíritu: cómo pueden interactuar causalmente un cuerpo material, extenso, y un espíritu inextenso, inmaterial. Además si, de acuerdo a Descartes, una sustancia es auto-suficiente, si no necesita de otra cosa para existir, ¿qué impide que todo sea puramente físico o puramente espiritual? Que el dualismo no tiene sentido fue lo que entendió Spinoza y esto lo llevó a la metafísica monista. Por otra parte, si el cuerpo y el espíritu interactúan causalmente, entonces comparten el mismo espacio y el mismo tiempo, en suma el mismo mundo: la interacción causal prueba el monismo — fue lo que entendió William James.

¿Cómo aborda Whitehead el supuesto dilema de la relación entre el cuerpo y el espíritu? Vimos que todo lo que existe tiene un polo físico y un polo mental, por lo que la mentalidad de los animales superiores y del hombre significa un grado elevado de la acción del polo mental. Un animal, un hombre, es una multiplicidad de sociedades, «en cada cuerpo animal hay millones y millones de centros de vida; por lo tanto, lo que requiere explicación no es la disociación de la personalidad sino el control central que unifica gracias al cual no sólo tenemos un comportamiento unificado, observable por otras personas, sino también conciencia de una experiencia unificada» (PR, 128).

Varios filósofos modernos, entre ellos Descartes, Locke, Hume, Kant, se equivocaron al pensar que la experiencia presupone la conciencia, la verdad es lo exactamente opuesto: la conciencia emerge de una experiencia, del carácter centralizado de los millones y millones de centros de vida. La conciencia, evento subsidiario y esporádico, «surge solamente en una fase derivada y tardía de integraciones complejas» (PR, 187). La dependencia de la conciencia de un número elevado de integraciones complejas pone de manifiesto su anclaje en la naturaleza. La filosofía del organismo «relega la conciencia a una posición metafísica subordinada»; la conciencia es un evento raro, «la corona de la experiencia, la que se obtiene sólo ocasionalmente, y no su base necesaria». No es éste el lugar para sacar las consecuencias de esta afirmación, pero una de ellas es importante para toda doctrina emergentista: la conciencia es capaz de iluminar directamente sólo la fase del organismo de la cual emerge de una manera próxima y tiene acceso a las fases anteriores sólo indirectamente en la medida en que participan en la constitución de las fases más elevadas. Esto da un atisbo de la profundidad metafísica de la naturaleza, y permite entender el vínculo evidente entre esta doctrina y el emergentismo. Digamos por nuestra cuenta que contra el idealismo que merodea por casi toda la filosofía moderna, importa darse cuenta de que «el orden en el que aparecen las cosas clara y distintamente a la conciencia no es el orden de la prioridad metafísica» (PR, 188), y en otro contexto Whitehead afirma que «para Kant, el mundo emerge del sujeto; para la filosofía del organismo, el sujeto

emerge del mundo», lo que es una marca del idealismo kantiano y del realismo whiteheadiano.

En un organismo suficientemente complejo, el paso de las relaciones (prehensiones o *feelings*) a la conciencia lo constituye una operación de selección entre los datos susceptibles de continuar la formación de la entidad. Así algunos datos, gracias a su relevancia para los fines de la entidad, se reciben, y los irrelevantes se dejan de lado. La conciencia es la forma subjetiva que se constituye mediante el contraste entre la afirmación y la negación (PR, 284). La conciencia es un aspecto de algunas percepciones, de algunos juicios y de algunas determinaciones. La percepción consciente es la forma de juicio más primitiva, y la conciencia alcanza su madurez en la negación (cuando digo, por ejemplo, «esta piedra no es gris»). La conciencia requiere del contraste entre lo que es y lo que no es, entre el hecho dado y lo hipotético, entre lo que es y podría o debería ser. «La percepción negativa es el triunfo de la conciencia. Finalmente alcanza la cima de la imaginación libre ahí donde las novedades conceptuales rastrean un universo en el cual estas novedades no constituyen datos en presencia» (PR, 187).

Lo que precede en cuanto a la naturaleza de la conciencia me parece original y correcto, en cambio no se puede estar de acuerdo con Whitehead cuando afirma que la actividad mental no es espacial: «aunque lo mental no sea espacial, es siempre una reacción a una experiencia física, espacial, y asimilación de esta experiencia» (PR, 128). No se entiende cómo algo no espacial puede reaccionar ante algo espacial sin compartir el mismo espacio; no se entiende cómo la conciencia inespacial puede asimilar algo físico que sí lo es. De manera general, todo lo que existe es espacial y la vida mental no puede ser una excepción.

Como algunos biólogos lo han hecho notar, el sistema nervioso central, en su actividad inconsciente o preconscious, es ya un aparato unificador de nuestra experiencia y de nuestra acción, por lo que si se asignara a la conciencia el mismo empleo sería redundante. Whitehead asentiría. Por otra parte, se hace notar también que lo iluminado por la conciencia no tiene medida común con las zonas de la experiencia que quedan en la oscuridad. Finalmente se encuentra en la filosofía del organismo una respuesta a la pregunta sobre cuál sería el valor de la conciencia: luchar contra la subjetividad del organismo. Gracias a la representación interior del mundo y a la reflexión sobre esta representación, el hombre se trasciende y tiene una perspectiva sobre la realidad en sí.

### 8. Conclusión

La cosmología whiteheadiana contiene elementos valiosos para la explicación causal de la jerarquía natural:

- (I) La suposición de que la naturaleza es susceptible de recibir una explicación unitaria es uno de los aspectos más apreciables de la filosofía del organismo.
- (II) La afirmación de que la naturaleza está ordenada y que el orden es parcialmente aprehendido por nosotros porque formamos parte del orden natural, punto de vista calificable de realismo parcial o de perspectivismo.
- (III) El monismo: todo lo que existe es entidad actual o un compuesto de entidades actuales, y estas entidades son todas de un mismo género.



(IV) La idea de un universo solidario — yo subrayaría: causalmente solidario — porque toda entidad es valiosa o pertinente, de una manera o de otra, en una u en otra medida, para toda otra entidad.

(V) El hecho de concebir el proceso de formación de las entidades actuales como una colaboración mutua entre causas eficientes y finales (en sentido estricto, entre causas eficientes finales o formales).

(VI) La idea según la cual la sensibilidad de las entidades actuales, sea cual sea su lugar en la jerarquía natural, les confiere una plasticidad que les permite ser presididas por leyes de órdenes diferentes. Así las entidades resultan no sólo de la acción del pasado sobre ellas, es decir de las causas eficientes (o mejor dicho: materiales), sino que también de las causas finales o formales. Un ser no sólo está condicionado por las determinaciones impuestas por las causas eficientes, sino que a su vez el plan de conjunto condiciona el comportamiento de los elementos.

(VII) La creencia en la continuidad natural. Como en todo emergentista, obviamente hay una cierta arbitrariedad en la constitución de la lista de estratos emergentes hecha por Whitehead, y además la composición presentada en este ensayo está incompleta incluso con respecto a lo que él mismo habría incluido porque existe en su sistema una entidad llamada Dios que no fue tratada aquí. Lo esencial es que figuren al menos los estratos principales mencionados por los emergentistas tales como los seres inertes, animados, sensibles y conscientes. Y si en general no tiene mucho sentido intentar establecer una lista exacta de niveles de emergencia, tratándose de Whitehead tal objetivo tiene todavía menos posibilidades de ser logrado a causa del continuismo de su cosmología: por ejemplo, no hay demarcación estricta entre lo inerte y lo vivo ni entre lo inconsciente y lo consciente.

Además del reconocimiento de estas ideas valiosas, hay algunos puntos de desacuerdo, productos todos ellos de mi búsqueda de una explicación causal naturalista de la jerarquía de seres. Es posible que Whitehead también se haya dado este mismo objetivo, pero de ser así nuestras concepciones de lo que es el naturalismo difieren. No es la conclusión el lugar para desarrollar la esencia del naturalismo tal como lo entiendo yo, por lo que daré sólo un atisbo mediante algunos contrastes:

(I) Por ejemplo, para Whitehead el mundo está incompleto y necesita un complemento, Dios. Y esta divinidad multifacética no es natural al menos en la medida en que una de sus caras es ilimitada, infinita, libre, completa y eterna. Pero considero, *primo*, que estos conceptos son negativos, sin contenido inteligible, y que en consecuencia tendrían que ser reemplazados por otros a nuestro alcance; *secundo*, mi intuición es que al mundo ontológicamente no le falta nada — en cambio hay muchos vacíos en nuestra representación simbólica y explicativa del mundo.

(II) Análogamente a lo que dice sobre la divinidad, le parece a Whitehead que la existencia de los átomos que son las entidades actuales no es suficiente para dar cuenta de la formación de los seres y supone que hay objetos eternos, los cuales no son naturales porque no evolucionan: según la filosofía del organismo no pueden surgir nuevos objetos eternos.

(III) Luego ni las áreas de indeterminación ni la libertad que no está completamente canalizada son naturales porque eso supondría que hay vacíos de determinismo causal, lo que es, como lo vimos, inconocible, inexplicable e indemostrable.

Miguel Espinoza  
miguel.espinoza@orange.fr

## CONOCIMIENTO Y LIBERTAD EN EL PLANO OPERATIVO Y EN EL PLANO EXISTENCIAL

Juan A. García González. Universidad de Málaga

**Resumen:** Polo ha propuesto que conocimiento y libertad son trascendentales del ser personal. Se esbozan en este trabajo algunas líneas de investigación para verificar esa propuesta, es decir, para elevar conocimiento y libertad desde el plano operativo al existencial.

**Abstract:** Polo has proposed that knowledge and freedom are transcendentals of personal being. Outlined in this paper a few lines of inquiry to verify that proposal, namely to raise knowledge and freedom from operations to existential level.

Yo soy un seguidor de la filosofía poliana. Y la antropología trascendental de Leonardo Polo propone una ampliación de la filosofía consistente en añadir el ser personal al ser del que hasta ahora se ha ocupado la metafísica<sup>1</sup>; el cual, por lo mismo, deja de entenderse como el ser en toda su universalidad, para acotarse como el sentido primero y fundamental del ser; el ser personal, en cambio, es un ser segundo, o (como Polo dice) un ser además.

El resultado inmediato de esta ampliación es añadir a los trascendentales metafísicos que la tradición señaló (o, al menos, a los más importantes: el ser, la verdad y la bondad) sus correspondientes trascendentales antropológicos, que recogen - como si dijéramos - su vertiente subjetiva, personal. Así: al ser se le añade ahora el coexistir, a la verdad el entender y a la bondad el amar. Coexistir, entender y amar son, según Polo, trascendentales antropológicos. Y hay otro transcendental exclusivamente personal: la libertad<sup>2</sup>.

### *Planteamiento*

Yo, desde luego, acepto este planteamiento. Y he dedicado varios trabajos a exponerlo<sup>3</sup>, porque entiendo que su novedad y profundidad lo hacen merecedor de un detenido estudio. Y precisamente profundizando en esta línea he detectado el problema que aquí voy a exponerles, junto con las líneas de investigación que estoy ensayando para intentar aclararlo. Supongo que afecta a todos los trascendentales *antropológicos*; pero yo he empezado a investigarlo principalmente en dos de ellos: el intelecto personal y la libertad trascendental.

El problema al que aludo es el siguiente: que, tanto en el caso del conocimiento

---

1 Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental, tomo I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999; 1ª parte: planteamiento, pp. 21-148.

2 Cfr. Id. 3ª parte: los trascendentales personales, pp. 201-24.

3 Cfr. GARCIA GONZALEZ, J. A.: *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Delta, San Sebastián 2008.

intelectual, como para la libertad personal, solemos entender ambos en el plano operativo, es decir, referidos a conductas: algunas de ellas son libres, pero acaso otras no; y en ocasiones también ejercitamos el pensamiento, pero otras veces no: al menos cuando dormimos. En cambio, afirmar que intelecto y libertad son trascendentales antropológicos quiere decir que se ubican en el plano del ser, de la existencia de la persona; pues los trascendentales se convierten con ella: son configuraciones, determinaciones o cualidades entitativas, perfecciones intrínsecas al ser personal.

Entre el plano existencial y el operativo hay una clara diferencia; que se plasma en la clásica distinción entre el ser y el obrar –*operari sequitur esse*, decían los clásicos-; o también en la medieval distinción real –de san Alberto Magno o santo Tomás de Aquino- entre la esencia y el acto de ser. Por tanto, aquí está el problema. En encontrar el sentido de la actividad de conocer y del ejercicio de la libertad más allá del orden operativo: en el ámbito entitativo, existencial.

Por ejemplo, ¿qué puede significar una existencia libre? Porque parece que la existencia no nos la hemos dado nosotros, sino que más bien la hemos recibido; y que, una vez existimos, entonces ejercemos la libertad.

Cierto que ha habido autores que han intentado profundizar en el sentido de la libertad humana, o radicalizar su alcance, y han hablado, si no de una libertad trascendental, sí de una fundamental. Pienso en Millán Puelles en España, que la deriva de la inmaterialidad del espíritu. También en Schopenhauer al discutir las dos fuentes de la moral; pues Schopenhauer negaba la libertad psicológica – porque en el comportamiento del hombre siempre hay motivos, aun ocultos-, pero afirmaba la libertad del ser intelectual del hombre. Y Heidegger también nos habla –es el auténtico humanismo- de una libertad que alcanza el hombre al elevarse a la altura del ser, más allá de la diferencia ontológica y sobrepasando los entes.

Pero creo que ha sido Sartre quien con más ahínco ha asociado la libertad con la existencia humana<sup>4</sup>; sólo que con un enfoque excesivamente dialéctico, y aporético: la libertad se entiende como indeterminación que se determina, y así se colapsa y autoanula. La libertad humana es una completa indeterminación: no es nada, o es pura posibilidad; pero al elegir se va determinando y se hace algo: se torna ser; por lo que en su propio ejercicio se niega a sí misma. La espontaneidad voluntaria sólo es libre como indiferencia en el punto de partida; pero es al tiempo una fuerza impulsiva que en su ejercicio tiende a aniquilarse como tal indiferencia original. No sólo el hombre está obligado a ser libre, sino que ejerce el absurdo de su libertad. Una situación verdaderamente angustiada; pues al elegir, el hombre aniquila su pasado de indeterminación: de ahí que la conciencia de la libertad sea la angustia<sup>5</sup>.

De cualquier manera, todos estos planteamientos me parecen someros, más bien alusivos, y seguramente insuficientes.

Análogamente, ¿qué significa existencia intelectual, si denominamos entender a una concreta actividad que en ocasiones ejercemos y en otras ocasiones no? El

---

<sup>4</sup> *La libertad es indistinguible del ser de la realidad humana. El hombre no es primero, para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre.* SARTRE, J. P.: *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires 1993; p. 60.

<sup>5</sup> Cfr. NIETO CANOVAS, C.: *Sartre (1905-1980)*. Del Orto, Madrid 1999; pp. 26-27.

problema de distinguir el ser y el obrar es aquí igualmente agudo que al considerar la libertad. Quizá ocurre que no llegamos a entender, o no encontramos sentido, a un conocer distinto de la operación: al conocer como ser; no el obrar cognoscitivo, sino el ser cognoscente.

Además, en todo caso, aunque busquemos un sentido existencial para el conocimiento y la libertad, lo que es inequívoco es que también tienen un sentido operativo: éste es inicial e innegable. Pero si intelecto y libertad, en cambio, sólo tuvieran este sentido operativo; entonces la propuesta poliana de los trascendentales personales perdería alcance y sentido.

### ***Posible raíz del problema***

Desde este punto de partida –y voy a hacer un *excursus* lateral-, lo primero que se me pasó por la cabeza fue esta pregunta: ¿por qué?, ¿por qué inicialmente referimos el entender y la libertad a su plano operativo, sin abocar directamente a su dimensión existencial, que deberían tener de acuerdo con la propuesta poliana?

Quizá -es lógico- porque el saber humano se despliega desde lo inferior a lo superior; cierto. Pero también -se me ocurrió pensar- porque los griegos entendieron al hombre como un animal racional; y los animales, en general, se caracterizan por la peculiaridad de sus acciones, que son operaciones inmanentes, vitales. Los animales son naturalezas vivientes, no meras sustancias; o sustancias para las que la acción es intrínseca, pues la naturaleza es principio interno de movimientos. Análogamente el hombre –como viviente- tendrá unas acciones propias, y notables: será capaz de pensar y de comportarse libremente, de ser dueño de su conducta.

Lo que sucede es que la comparación entre el hombre y los animales no por sabida deja de ser, para mí, chocante, muy llamativa; a mí no se me habría ocurrido nunca. Porque la mayor parte de los animales que conozco o bien son bichos molestos, o víveres sabrosos; y ninguna de ambas consideraciones me resulta primaria cuando veo a un ser humano. Quizás los griegos vivían más cerca de la naturaleza, o conocían mejor a los animales silvestres; pero yo afortunadamente soy hombre de ciudad, y no siento ninguna simpatía por los perros.

Porque si al hombre, en lugar de entenderlo como animal racional (social, hablante, o lo que sea), lo entendemos como persona corpórea, y también social y lo demás; entonces tal vez nos fuera más asequible ubicar su intelecto y su libertad en el plano del ser, y no de la operación. El hombre es persona antes que animal. Precisamente la tesis poliana afirma la existencia de trascendentales antropológicos, que convienen al ser... de la persona humana, no sólo a su naturaleza operativa, a su dinámica como viviente.

Y es que la persona siempre se ha entendido como un supuesto de naturaleza racional; y es fácil pensar que si tiene naturaleza racional debe de ser un supuesto muy especial: él mismo libre o intelectual. Por eso Ricardo de san Víctor emendó a Boecio: y en vez de *substantia rationalis naturae*, para definir la persona, habló de *rationalis existentia*<sup>6</sup>.

Los defectos que encuentro en la comparación del hombre con los animales son básicamente tres. En primer lugar que se omite la consideración ética, puesto que

---

6 Cfr. *De Trinitate* 4, 24.

en los animales no hay bien ni mal moral; y así decimos que alguien se ha portado como un animal cuando en realidad se ha portado mal. En segundo lugar, que se malentende el cuerpo humano considerándolo algo natural, tan dominable por el hombre como el resto de la naturaleza; en vez de considerarlo como algo personal: cuyo titular es alguien, a quien no se debe sustituir. Y finalmente aquello en lo que estamos: que el conocimiento, o la libertad -y otras dimensiones del hombre-, se reducen a un ámbito meramente operativo, el de unas acciones eventualmente ejecutables u omisibles, como las de otros vivientes corpóreos; pero ¿es necesariamente así? Sospecho que no.

### **Indicaciones en la tradición**

El resultado de esta digresión fue ponerme a investigar en santo Tomás de Aquino, como máximo exponente del pensamiento clásico, qué dijo sobre el conocimiento; en especial si detectó alguna dimensión gnoseológica más allá del ejercicio de operaciones; y qué dijo al respecto.

He consultado parte de lo que Sto. Tomás dice sobre el conocimiento divino, pues afirma que el Verbo en Dios es personal, la segunda persona de la Trinidad, y no esencial<sup>7</sup>; he visto también algo de lo que dice sobre el conocimiento de los ángeles, sobre el conocimiento de los muertos (él habla del conocimiento de las almas separadas), y sobre el saber de los profetas, videntes y demás conocimientos un poco paranormales, a los que él también atiende<sup>8</sup>.

Y he encontrado al estudiar estos extremos sugerencias fecundas; por ejemplo acerca del importante papel cognoscitivo de la luz mental, superior incluso al de la información recibida. Pero siempre estas sugerencias aparecen sometidas a una tendencia a primar la operación cognoscitiva. En definitiva, la inteligencia es una potencia que pasa al acto en virtud de cierta información recibida; ese tránsito es la operación cognoscitiva.

En particular, el hombre recibe la información de los sentidos, y ése es el objeto propio de nuestra inteligencia: la esencia de las cosas materiales. Si hay realidades puramente inteligibles, no sensibles, quizá resultarían más adecuadas a lo que en sí mismo es el inteligir; pero la inteligencia humana sólo sabe de ellas como elevándose a partir de lo sensible mediante analogías, o bien por revelación divina. Esto afecta, evidentemente, al conocimiento de sí misma que la persona humana alcanza. Propiamente, el intelecto humano necesita volcarse sobre la sensibilidad para conocer cabalmente.

Desde luego, esto es lo que dice Sto. Tomás de Aquino, pero (como me hizo notar Alejandro Rojas, aquí presente), eso no es lo que hace el aquinate. Santo Tomás habló, y mucho, sobre las realidades suprasensibles. Y no sólo dijo que en Dios el Verbo era personal, sino que además distinguió en el conocimiento divino una ciencia de visión y otra de simple inteligencia. Y en el conocimiento angélico –se

<sup>7</sup> Cfr. *De veritate* 4, 2: *Si el verbo se dice de Dios esencial o sólo personalmente.*

<sup>8</sup> He atendido a las siguientes cuestiones del *De veritate*: 2: *La ciencia de Dios*, 4: *Acerca del verbo*, 8: *El conocimiento de los ángeles*, 12: *Sobre la profecía*, 13: *Tratado sobre el arrebatado místico*, 19: *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*; de acuerdo con las traducciones que está editando la universidad de Navarra: cuadernos del Anuario filosófico, nnº 89, 91, 108, 127, 128 y 161, Pamplona 1999-2003.

le llama doctor angélico por lo mucho que habló sobre las inteligencias separadas -distinguió un conocimiento matutino de otro vespertino, y desarrolló mucho el tema de la comunicación entre los espíritus puros. Y también se pronunció sobre cómo conocen los muertos, añadiendo a las noticias abstractas de la sensibilidad -de las que un muerto carece-, las retenidas (pues los hábitos noéticos son como una memoria intelectual) y las infusas: las infundidas por otras inteligencias o por Dios mismo. Y habló también sobre cómo el hombre puede profetizar; y cómo -en atención a su especial luz mental y a las noticias que saben interpretar- se jerarquizan los profetas, el mayor de los cuales dice que fue Moisés.

Hay en todo ello muchas indicaciones y sugerencias para tener en cuenta. Y, si damos vueltas y ensamblamos algunos de los recursos empleados por el aquinatense al tratar de todas estas cuestiones, creo que encontraremos interesantes propuestas para entender el ser cognoscente de la persona, más allá de su ejercicio operativo. Aunque, insisto, la orientación general de Tomás de Aquino pivota sobre la operación cognoscitiva.

### ***Indicaciones en el sistema hegeliano***

Conectando la libertad y el conocimiento, de los que aquí estoy hablando, para buscar en ellos su índole existencial, he encontrado finalmente un enfoque de interés -al que tengo que dar aún más vueltas- en la filosofía hegeliana.

Desde luego, la transformación de la sustancia en sujeto es ya un ideal que aspira a retraer el ejercicio cognoscitivo del ámbito operativo al entitativo: pues el conocimiento no es sólo un accidente de la sustancia, una acción de ella; sino su misma índole por la que se muda en sujeto, en subjetividad.

La denuncia kantiana de paralogismos acerca del alma tiene que ver con la realidad sustancial que Descartes atribuyó al *cogito*. Kant, en cambio, frente a la conciencia empírica cartesiana, afirma una conciencia trascendental. Pero en Kant todavía la conciencia humana está, al decir de Hegel, desgarrada; y, por tanto, hay que avanzar algo más.

La mediación dialéctica, el mismo proceso de transformación de la sustancia en sujeto, es -a juicio de Hegel- progresivamente generadora de los contenidos; y sólo al final -en el saber absoluto, cuando el sujeto se reconoce en su idea- se podría hablar de un conocer como ser.

Y ciertamente Hegel habla de ello al separar la contemplación final respecto del proceso dialéctico, y como su cuarto momento. Sólo entonces, en la paz y la tranquilidad de la contemplación final, se consigue la identidad de sujeto y objeto: el saber que se reconoce a sí mismo en la idea absoluta. En su plenitud, y sólo allí, se realiza el saber; o se alcanza el ser del saber en la totalidad de lo sabido. Y justamente entonces, el saber es libre; o se libera de la necesidad del proceso. La contemplación de sí mismo es la libertad del saber.

Por eso Hegel define la libertad como el conocimiento de la necesidad. No en sentido estoico, o espinosista, del conocimiento de la necesidad física o metafísica: *Deus sive natura sive substantia*; sino en un sentido ideal: el conocimiento de la necesidad lógica del proceso de autoconstitución del saber. La contemplación final está exenta de esta necesidad. La libertad del sujeto absoluto hegeliano ha sido criticada por Schelling como pura arbitrariedad extralógica; porque, si toda la necesidad se adscribe al proceso lógico -al concepto generado, al universal concre-

tado-, su contemplación final queda libre de ella: carece de racionalidad. De ahí que la eventual alienación posterior sea arbitraria e injustificada. El propio Hegel habla de la distracción de la idea, que ya no se mira a sí misma; o del desprenderse del concepto, según el cual la naturaleza es despedida del orden ideal.

Es, como digo, la objeción de Schelling a Hegel<sup>9</sup>; muy vinculada con su propia filosofía del arte, que da razón de la creación de una obra; y también con su posterior deriva hacia una filosofía, que él llama positiva: un empirismo filosófico que arranque del *factum* de la creación, o advierta el carácter metarracional de la existencia.

La crítica schellingiana a Hegel es atendible, pues la debilidad de la libertad del saber hegeliano es patente. Y aún más: debe ser continuada: porque la libertad no se debilita por olvido de sí, al alienarse; sino que es débil también cuando goza para sí misma de su propio concepto. Tan irracional, por extralógico, es lo uno como lo otro. No hay más arbitrariedad en la distracción que en la contemplación de la necesidad; porque ambas dos son actitudes caprichosas: precisamente por quedar más allá de lo lógico.

### ***Orientación final de la investigación***

Pero, prescindiendo de su débil sentido de la libertad, entiendo que Hegel ha alcanzado en cambio a ubicarla en un nivel de gran altura y profundidad: aquél desde el cual el sujeto absoluto se reconoce, o bien se distrae y se olvida de sí. Éste es el plano mismo de la existencia del sujeto cognoscente, pues en ello —en contemplarse o distraerse— consiste su ser. La libertad alcanza aquí la radicalidad máxima del espíritu: para afincarse en el orden del ser, de la constitución entitativa, y no como una mera propiedad de la conducta.

Teniendo esto en cuenta, y acercándonos a la perspectiva de Polo, mejor que de un contenido propio y una distracción inmotivada, sería hablar de los encuentros de la libertad; que, si bien, en cuanto tal, se encuentra consigo misma, es también generosa: es decir, sin inconveniente alguno deja de ocuparse de sí misma, y se abre hacia lo otro, hacia lo externo. La libertad humana es generosa porque presta atención al ser extramental con olvido de sí; y entonces lo acepta renunciando a exigir correspondencia.

Pero además, lo que a Hegel no se le ha ocurrido es una posible desconexión del sujeto cognoscente y su propio saber. No se le ha ocurrido porque admite la iden-

---

9 Schelling ve la creación en la filosofía de Hegel como algo irracional; frente a ella, su propuesta de que lo más alto del espíritu no es el saber ni el concepto, sino el arte y la realización de su obra, justificarían lógicamente la creación: la posición externa de la idea. La irracionalidad de la postura hegeliana la hace notar Schelling en la página 242 (152 en la primera edición que hizo Fritz, el hijo de Schelling) de sus *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, donde dice lo siguiente: *para Hegel la lógica tiene a la naturaleza completamente fuera de sí; para él, la naturaleza comienza donde termina lo lógico. Por esta razón, la naturaleza en general no es, para él, más que la agonía del concepto.*

Y también: *"con razón", dice Hegel en la primera edición de su "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" [p. 128] la naturaleza ha sido definida como la caída de la Idea desde sí misma. Pero en la segunda edición de su enciclopedia (p. 219) Hegel omite la expresión con razón y dice simplemente "la naturaleza ha sido definida como caída de la Idea".*



tividad final de sujeto y objeto; pero esa identidad es un *desideratum* inalcanzable (y para el hombre). Hegel ha observado la diferencia entre saber de sí y saber de lo otro; entre el espíritu consciente de sí y el espíritu alienado, o quizás simplemente extrovertido. Pero Hegel no ha observado la diferencia entre un espíritu y su saber; o la posibilidad de un espíritu que aspire a otro saber, al saber de otro espíritu, incluso superior a sí mismo. En esto, el planteamiento hegeliano parece algo prepotente, soberbio.

Dicho formalmente, se trata de que, considerado el saber como un método que accede a distintos temas, entonces hay que resolver la dualidad –temática– que separa la autoconciencia respecto del conocimiento de otros temas; hasta aquí ha llegado Hegel. El sujeto puede desprenderse de sí temáticamente; aunque Hegel entienda que este desprendimiento produce una conciencia desgarrada, o comporta la alienación del espíritu. Pero, considerado temáticamente el saber, hay que señalar que también puede desprenderse de sí, de su propia dimensión metódica, y que puede buscar otro saber, quizá superior al suyo; y que, por tanto, el saber -considerado temáticamente- se mantiene aun privado de su sentido metódico. Ésta es la sugerencia que cabe indicarle a Hegel.

En cualquier caso, en el libre juego con el que se articulan las dimensiones metódica y temática del saber; en este libre juego me parece a mí que estriba la dualidad que caracteriza al ser cognoscente en cuanto que tal, a ése que Polo llama intelecto personal<sup>10</sup>. El conocimiento aquí no está reducido a su ejercicio meramente operativo, sino que se considera en el orden del ser de la persona, como un trascendental que decimos antropológico; y además directamente vinculado con la libertad personal, puesto que la vinculación entre el método y el tema del intelecto personal es, desde lo dicho, rigurosamente libre.

Juan A. García González  
Málaga, 18.X.2008  
jagarciego@uma.es

---

10 Esta noción comporta una severa rectificación de la noción aristotélica de intelecto agente; sobre el particular cfr. POLO, L.: *El conocimiento del universo físico*. Eunsa, Pamplona 2008; pp. 170 ss.

## QUÉ SIGNIFICA «SER LIBRE»

Javier Hernández-Pacheco. Universidad de Sevilla

**Resumen:** Antes de pronunciarnos sobre cuestiones que tienen que ver con la libertad, parece interesante evaluar el uso que hacemos en el lenguaje ordinario de expresiones en las que empleamos el adjetivo «libre». Los argumentos ontológicos contra la libertad defenderían una tesis complicada si fuese el caso que pudiésemos usar con sentido ese adjetivo en una intención afirmativa. Esa palabra parece referirse, ciertamente de muchas maneras, a la capacidad de algunos entes para moverse «por sí mismos», más que a la idea kantiana de libertad como origen absoluto de una serie causal.

**Abstract:** Before we can take a position on questions concerning freedom, it seems interesting to evaluate the use we make in the ordinary language of expressions in which we apply the adjective «free». Ontological arguments against freedom would defend quite a difficult stance if it would be the case of a sensible use of this adjective in an affirmative intention. That word seems to refer, sure in many different ways, to the capacity of some beings of moving «by themselves», more than to the Kantian idea of freedom as the absolute origin of a causal series.

Cuando tratamos de entender algo sobre la libertad, los problemas que plantea, acerca de si somos o no libres, en qué medida, sobre qué cosas y en qué circunstancias, a lo largo de la historia los hombres nos hemos remitido, por ejemplo a los oráculos religiosos, a las doctrinas teológicas, a las prácticas jurídicas, a los contextos políticos, a la introspección psíquica, y por supuesto a la teorización, filosófica primero y científica más recientemente. Volveremos después sobre ello. Pero antes quisiera plantear esta cuestión en el contexto, a mi entender más básico, del uso que hacemos del lenguaje, no en concreto, al expresar esto o aquello, sino en general, al «decir algo de algo» (*ti kata tinós*), que parece la forma general del lenguaje en absoluto, es decir, con independencia de las circunstancias empíricas de su uso. Y este análisis lingüístico tiene sentido, porque, aparte otras consideraciones, «libertad» es un término abstracto de la lengua castellana, que tiene que ver con el uso que hacemos del adjetivo «libre». Qué significa «ser libre»; si tiene sentido el uso de esa expresión, en qué contexto y con qué límites, parece una cuestión interesante, quizás previa a, y clarificadora en cualquier caso respecto de, elaboraciones más complejas de una teoría de la libertad.

Parece en primer lugar que «libre» se dice de muchas maneras. Puede ser libre (o no) un pájaro que vuela, un animal en medio de la naturaleza, un sujeto propietario y otro comprador ante un notario que da fe de una compraventa, un ciudadano que emite un sufragio, un chaval que vuelve a casa cuando él quiere y no cuando le gustaría a sus padres, un preso que sale de la cárcel, un voluntario que se alista a la legión, incluso una piedra que cae en el vacío «por su propio peso»,

igual que un paracaidista que se empeña, en «caída libre», en abrir su salvador artilugio lo más tarde posible y lo más cerca del suelo. Es difícil buscar un común denominador semántico a todas estas situaciones pragmáticas.

Antes de intentarlo vamos a dar un paso atrás para detenernos en eso que hemos llamado antes la forma del lenguaje en general. Hablar, en un sentido pleno que se da fundamentalmente en las descripciones, es referirse a algo, a «cosas del mundo», para decir algo. Pero no basta con esta idea de que el lenguaje tiene un sentido y una referencia. No vale sólo con suponer que las «proposiciones» reflejan «hechos» (que «p» se refiere a p) y en este sentido son verdaderas<sup>1</sup>. Es importante considerar, por añadidura, que lo que el lenguaje dice, el «algo» dicho, se refiere a algo, es decir, se dice «de algo»<sup>2</sup>.

Esto significa que el lenguaje expresa algo que remite como «propiedad» a algo que ya no es parte de lo dicho, es decir, que «subyace» a eso dicho y se manifiesta en ello; de modo que la verdad es desvelamiento de eso que subyace como «sujeto». Lo primero que básicamente dice el lenguaje en cuanto tal, es que la realidad a la que nos referimos consta de sujetos, esto es, de cosas que tienen propiedades, determinaciones propias, y que se muestran como tales en los discursos que las describen.

Esto lo expresa el lenguaje básicamente mediante el verbo «ser», que en la plenitud de su uso, afirma (o niega): 1) la existencia de algo que trasciende el lenguaje; 2) la atribución a ese algo como a un sujeto de las propiedades o determinaciones que aparecen en el discurso en la forma de predicados; y 3) la identidad, al menos relativa, entre el sujeto y el predicado, en el sentido de que el sujeto que existe es aquel *del* que decimos que es esto o aquello<sup>3</sup>.

Es fácil reconocer en esta somera descripción la estructura básica de la ontología aristotélica, que básicamente suscribo, y que afirma que la realidad consta de elementos que son sujetos de sus propiedades, es decir, que son «por sí» (*kat' autós*) lo que decimos de ellos que son. Sócrates es «por sí» un hombre y un animal, e incluso las determinaciones accidentales como ser ateniense o filósofo las posee como algo propio. Naturalmente, con esto trasponemos a la realidad, a lo que es, al ente, la estructura básica del logos, del discurso predicativo. Pero no

---

1 Este planteamiento está implícito en el *Tractatus* de Wittgenstein, y de él resulta la idea de que el lenguaje reproduce el mundo físico, de modo, más bien, que el mundo no es otra cosa que el reflejo de, lo «imaginado» por, las proposiciones. De ahí la radical conclusión ya en la segunda línea del *Tractatus*: «*Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge*» (1.1).

2 *De anima*, 430 b 26.

3 Es la filosofía analítica la que ha señalado estas tres funciones e insistido en la necesidad de diferenciarlas (cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus Logicus-Philosophicus*, 3.323, y R. Carnap, «*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*», *Erkenntnis*, 2 (1932)). Sin embargo, sin poner en duda la utilidad del análisis de las múltiples formas en que se dice el ser, igualmente es útil poner de relieve su carácter sintético y la esencial conexión entre esas tres citadas funciones, *allí donde el ser se dice en su pleno significado*. Por ejemplo, hay una diferencia entre el sentido restringido en el que usamos el verbo ser cuando decimos «el hombre es mortal» (*suppositio simplex*), que cuando, usando el verbo ser en la plenitud de su significado, decimos «Sócrates es hombre» (*suppositio personalis*). En este caso, la semántica del ser sirve de punto de arranque de una ontología, que sería fallida si decimos que «el hombre» es un ente, porque ahí el verbo ser evidentemente no dice la existencia.

podemos hacer otra cosa. So pena de admitir que el lenguaje, no es que alguna vez sea falso, sino que siempre lo es y que nos engaña absolutamente sobre la estructura básica de lo real<sup>4</sup>.

Con esto se pone de manifiesto la esencia onto-lógica, tanto del logos, del lenguaje mismo (del que hemos de suponer que básicamente refleja la estructura de lo real), como del ente que en él se expresa, que como sujeto de sus propiedades podemos llamar «substancia». Como el lenguaje, en esa su forma predicativa, expresa el ser, podemos decir que la substancia es lo que *es*, el ente, como lo que es por sí y no por otro<sup>5</sup>.

Por otra parte, ese «ser» que el discurso expresa, a la vez como existencia, identidad y atribución, no es una simple función gramatical. En muchas ocasiones se ha contrapuesto una «filosofía del ser» a una filosofía de la historia, de la existencia, como contraposición entre lo lógico y lo vital, lo estático y lo dinámico, efectivamente entre el ser y el devenir. Pero en esta contraposición, supuesta, se refleja más bien, o la tardía corrupción de la escolástica, o la inadecuada caricatura de sus adversarios. Porque el ser, que se dice de muchas maneras, se dice primariamente según la potencia y el acto, mejor, según la actividad (que siempre precede a la potencia y en la que termina el movimiento). Y entonces, el lenguaje, lo que verdaderamente expresa, a la vez que el ser, es la actividad del ente. Por ello, la subjetividad que dicho lenguaje «pone», mejor «supone», al referirse a algo, no es simple centro de gravedad lógico, sino un foco original de despliegue activo. Que el ente es substancia significa ahora que es lo que actúa por sí y no por otro; lo que tiene en sí el principio de su movimiento<sup>6</sup>.

Tan no estamos aquí ante una concepción estática o logicista que más bien el prototipo de substancia resulta desde esta perspectiva aquella que muestra esa actividad en el despliegue dinámico de una diversidad que sin embargo mantiene su identidad subjetiva en eso que nosotros llamamos vida y que los griegos denominaban *physis*. *Physis* es lo que desde sí mismo se desarrolla creciendo, al menos hasta que hace crisis, colapsa y muere. Es el horizonte de la generación y la corrupción.

La naturaleza es de este modo el despliegue dinámico de la substancia en su actividad propia, es el movimiento que tiene su principio en el ente mismo del que surge y es expresión. Y así distingue Aristóteles entre el movimiento natural, en el que el ente desarrolla su forma propia, y el movimiento *kata techné*, en el que al ente se le impone una forma extraña que es entonces resultado de la acción de otro. Es natural que el roble dé bellotas, pero por sí mismo no produce armarios, que son más bien resultado de una acción externa frente a la que el roble no es activo sino pasivo. Así, y muy a propósito de lo que nos interesa, distingue Aristóteles entre el «movimiento natural», en el que el ente es activo por sí mismo, y el «movimiento violento», en el que el ente recibe la acción de otro como algo

---

4 La invitación al silencio que nos hace Wittgenstein al final del *Tractatus* («*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*»), tendría que hacerse universal, porque nada habría en absoluto que pudiera ser dicho con sentido.

5 Por eso, substancia y ente, sin otra especificación, son para Aristóteles lo mismo (cf. *Met.*, 1028 b 4).

6 Cf. *Phys.*, II, 1; 192 b.

también impuesto desde fuera<sup>7</sup>. La violencia o la coerción resultan así elemento necesario de toda expansión tecnológica, *kata techné*. De modo que Aristóteles estaría de acuerdo con Adorno en la consideración de que tecno-logía es tecno-cracia, y de que esa lógica impuesta sobre la naturaleza es «*logik der Macht*», «lógica del poder». Pero no hace falta ir a la tecnología, porque esa contradicción se da en el seno mismo de la naturaleza. Así, es «natural» que una vaca se coma una col. Pero lo es para la vaca. Porque para la col es una catástrofe en contra de su naturaleza y una fuerza que se le impone desde fuera.

Aristóteles no abunda en ello, pero es evidente que en ese análisis lingüístico va implícita, primero una ontología general, y luego una ontología de la libertad. Porque, en efecto, tal y como hablamos de él y en tanto que tiene naturaleza propia, el ente es lo que es capaz de actuar por sí, de ser principio de sus actos. Y aquí es donde tiene sentido el uso del adjetivo que nos interesa: para el ente capaz de movimiento propio, es decir, para todo ente en la medida en que es, por sí y no por otro; que tiene forma propia como actividad que se determina a sí misma; en general, para todos los entes que tienen en sí el fin de su propia actividad (y que a partir de un cierto nivel podemos llamar seres vivos), «ser» es lo mismo que «ser libre». El adjetivo es semánticamente coextensivo con el verbo, lo que significa que tiene un sentido trascendental. Todo ente, en tanto que es, es libre.

Este carácter trascendental nos da ahora una pista sobre una cuestión decisiva: «ser libre» lo mismo que «ser» se dice de muchas maneras, en línea con los ejemplos que poníamos al principio. Y se dice, efectivamente, con un común denominador semántico: llamamos libre a lo que es capaz de actuar por sí, es decir, a lo que despliega su actividad desde un foco subjetivo, de modo que el lenguaje puede atribuir a sujetos actividades que expresan los verbos. Este análisis lingüístico termina, pues, en una tesis ontológica que es bastante débil y que reza: *actiones sunt suppositorum*, tal y como lo expresaban los escolásticos<sup>8</sup>. Lo que simplemente quiere decir que los verbos, en general, no se conjugan en impersonal, sino que se usan, primariamente, en la voz activa y en predicados verbales que se atribuyen a sujetos. Pero esta tesis, por débil que sea, es relevante para la cuestión que nos ocupa. En concreto, podemos concluir que la libertad, esto es, que haya cosas de las que se puede predicar el atributo «son libres», sólo se puede negar negando a la vez cualquier sentido al uso que hacemos del lenguaje ordinario, así, en absoluto. Por ejemplo, cuando preguntamos: «¿quién se ha comido la col?», y con toda naturalidad respondemos: «la vaca». Porque eso es lo que significa «ser libre»: que alguien hace algo, por sí y no por la acción de otro<sup>9</sup>.

¿Y la col? Pues bien, es que efectivamente hemos de decir que «ser libre», no sólo se dice de muchas maneras, sino que, al igual que el ser mismo, se dice relativamente, según el más y el menos, y hasta cierto punto. De forma que el ente, que hemos visto que en cuanto tal, en tanto que es, actúa por sí mismo y es libre, en tanto que sólo es relativamente, en tanto que no es, es potencia disponible para la

7 Cf. *Phys.*, VIII, 4; 215 a.

8 Cf. Tomas de Aquino, *S. Th.*, I, q. 39, a. 5, ad 1

9 En definitiva, la libertad es aquello por lo que una acción es «atribuible» a un sujeto. Y no es puramente equívoco el uso aquí del verbo «atribuir» en un sentido que se relaciona con la función predicativa del verbo ser, porque libre serían aquellos «atributos» que corresponden al ente «por sí y no por otro», es decir, que resultan de un proceso de autodeterminación.

acción de otros, es pasividad frente a poderes extraños. Y entonces los verbos también se conjugan en la voz pasiva. Por eso, la col, que por sí crece y se desarrolla, lo hace sólo bajo determinadas condiciones externas de temperatura, humedad y nutrientes, y siempre bajo el temor, por así decir, de que pase por allí la vaca y su natural historia termine mal, fagocitada por un destino extraño y convertida al final en proteína animal en un estadio intermedio de la pirámide trófica. Pirámide que se muestra entonces también como una escala ontológica, como un más y un menos de perfección y actividad refleja, y a la postre como un más y un menos de libertad, desde la casi absoluta pasividad de las piedras a la absoluta autodeterminación del ser subsistente que es Dios.

Kant, y tras él en parte la filosofía idealista, tiene otra idea, no relativa sino absoluta, de libertad. Entiende como libre la acción que no está sometida a condiciones externas, que es *un-bedingt* y propia de sujetos que no son *Dinge*, es decir, cosas, en el sentido más físico del término, u objetos en el sentido gnoseológico. Libre es así la acción propia del espíritu<sup>10</sup>. Y éste se «comprende» no se «explica»; se trata por las ciencias o saberes del espíritu, y no por las ciencias de la naturaleza<sup>11</sup>. De él tenemos experiencia moral, como de algo que está fuera de la naturaleza. Este dualismo, que se expresa para Kant en la disyuntiva radical entre la necesidad natural y la libertad moral, se une a la anterior ruptura cartesiana de la realidad en dos esferas sin tangencia, como son la *res cogitans* y la *res extensa*. Y al final resulta que la libertad, como el reino de Dios al que se parece el kantiano reino de los fines<sup>12</sup>, no es de este mundo. De ello se sigue que no tenemos experiencia empírica de algo así como un «hágase la luz», esto es, de una serie causal absolutamente principiada por algo que a su vez no tiene principio ni condición<sup>13</sup>. Y eso por definición. Porque esa experiencia se articula objetivamente precisamente en tanto que en su finitud ligamos los fenómenos a las condiciones de su aparición en el espacio y, sobre todo, en el tiempo. Todo aquello de lo que tenemos una experiencia objetiva, está sometido a las condiciones formales de objetivación, en virtud de las cuales aparece como efecto que se sigue de causas externas

---

<sup>10</sup> Es Fichte el que lleva a sus últimas consecuencias este planteamiento absolutista que arranca de Kant. Cf. *Die Bestimmung des Menschen*, (Werke, II, 288): «Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Thätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeuges ausser sich zu bedürfen, – Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit».

<sup>11</sup> Este es el punto de arranque de la diferencia epistemológica que establece Dilthey con gran éxito en sus *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), entre el método propio de las ciencias de la naturaleza, cuya intención es *zu erklären*, y el de las ciencias del espíritu, cuyo objetivo es *zu verstehen*.

<sup>12</sup> Hablando del Reich der Zwecke (KrV. 527) Kant remite expresamente a la idea Leibniziana de un Reich der Gnade (Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade, § 15). Cf. Hans-Ernst Schiller, *Das Individuum im Widerspruch: Zur Theoriegeschichte des modernen Individualismus*, Berlin 2006, p. 68.

<sup>13</sup> Cf. KrV, B 474/A 446: «Diesemnach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendente Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist».

y está por tanto sometido a la necesidad de las leyes naturales. Si esto es así, decir que los graves, por ejemplo, caen libremente, no deja de ser una metáfora que carece de sentido real.

Y entonces hemos de preguntar, ¿ocurre lo mismo respecto de todo sujeto de cuya acción decimos que «es libre»?; ¿estamos en todos los órdenes de la vida esperando a que llegue el Newton que revele la ley por la que, por ejemplo, las vacas comen coles, o los hombres, igualmente a partir de condiciones dadas, son héroes o villanos<sup>14</sup>?

Creo en primer lugar que este planteamiento se sigue de una comprensión de la realidad que extrapola ontológicamente las exigencias formales de las síntesis de objetos bajo condiciones de validez intersubjetiva, es decir, las exigencias formales de saberes epistémicos o científicos. Y esa extrapolación es indebida. Si hacemos eso con la geometría, diremos entonces que no hay realidad que no sea acabadamente espacial; pero no podremos entender, por ejemplo, la música. Si lo hacemos con la aritmética, exigiremos que toda realidad sea cuantificable; pero en ese caso no entenderemos cuando un niño nos dice que nos quiere «infinito». Y si extrapolamos ahora a toda realidad las exigencias formales de las ciencias naturales, excluiríamos de esa realidad todo lo que no esté sometido a las condiciones de síntesis regidas por el principio de razón suficiente, es decir, a condiciones de necesidad causal. Y entonces, ciertamente, se nos hace imposible entender una acción libre, que se disuelve en reacciones bioquímicas de los sistemas nerviosos<sup>15</sup>.

Pero en esa extrapolación hay un punto de arbitrariedad: la imposición a la naturaleza de exigencias formales que no son las suyas, sino las de un tipo de saber regido por los principios de cuantificación y control. Y eso sería algo así como pretender que puesto que Internet es el soporte de la cultura contemporánea, los que de verdad saben de literatura, creación artística y discusión político-moral, son... los ingenieros informáticos. O si reconocemos que las mediaciones económicas condicionan las relaciones eróticas, habremos de concluir que el amor es un epifenómeno de la infraestructura productiva, y que los que de verdad saben del cariño «verdadero», más que los poetas, son los economistas, ya que (como todas

---

14 Toda la Ilustración supone el intento de descubrir ese Newton de las ciencias morales. Así se refiere a sí mismo Jeremy Bentham: «The present work as well as any other work of mine that has or will be published on the subject of legislation or any other branch of moral science is an attempt to extend the experimental method of reasoning from the physical branch to the moral. What Bacon was to the physical world, Helvetius was to the moral. The moral world has therefore had its Bacon, but its Newton is yet to come» (Citado por Wesley C. Mitchell, «Bentham's Felicific Calculus», en: *Political Science Quarterly*, Vol. 33 (1918), pp. 161-18).

15 Cuando se trata de «explicar», en el ámbito metodológicamente definido por las ciencias de la naturaleza, se trata de establecer las «condiciones» que precisamente delimitan el hecho a explicar. Se explica lo condicionado, remitiéndolo a sus condiciones, o lo que es lo mismo, como efecto que se sigue de causas dadas. Precisamente por eso, la libertad, por definición, y en tanto que es «*unbedingt*», queda anulada en cualquier explicación. Al menos relativamente. Por supuesto, en tanto que no son «absolutamente» libres, los actos libres son «relativamente» explicables. Pero en esa misma medida en que atendemos a su carácter condicionado, la explicación científica considera el acto libre por así decir por el revés, y se le escapa lo que pueda haber en él de incondicionalidad.

las cosas porque ésa es la condición de su «realidad») es algo que, por supuesto, se compra y se vende. De hecho algo así se ha propuesto en serio como paradigma de «cientificidad»<sup>16</sup>.

Pero, volviendo a lo nuestro, ¿está la ciencia, lo que hoy entendemos como ciencias naturales, con la limitación metodológica y en consecuencia epistémica, que ella se impone a sí misma, capacitada para desautorizar el uso natural del lenguaje y decir que toda subjetividad activa, que la libertad que el discurso natural pone de relieve en las cosas, es simple metáfora? ¿No hay ninguna diferencia entre decir que una piedra cae libremente, o que una persona se tira libremente del pretil en un ejercicio de *puenting* o en un suicidio? ¿Da igual en este último caso si en vez de hacerlo por sí, es otro el que lo ha tirado? Ni policías ni jueces estarían de acuerdo en ello<sup>17</sup>.

Pero volvamos un poco atrás. Yo creo que la supuesta problematicidad de la cuestión –libertad sí o no– tiene que ver con un planteamiento maximalista en el que dicha libertad se entiende como la acción de una subjetividad «pura» (adjetivo frecuentemente usado por Kant), absoluta en el sentido etimológico de separada de las condiciones empíricas de su ejercicio. La acción libre sería entonces igualmente inmaterial. Si la definimos así, no es extraño que sea por lo mismo imperceptible, y a la postre inverificable, ultramundana y metafísica en el peor de los sentidos. No es ésa la idea de libertad que aquí sostengo en un sentido mucho más limitado, como acción *de* un sujeto; y que ciertamente percibimos sin más en la diferencia que hay entre la vaca que se come la col y la col que es comida por la vaca; entre el uso (primario) del verbo en la voz activa y el (secundario) en la voz pasiva. Porque no hay nada misterioso en esa diferencia. Hablar de causas ocultas cuando una vaca se come una col en un soleado huerto a mediodía no deja de ser un extraño empeño intelectual.

Pero esta libertad, tal y como aparece en el uso ordinario del lenguaje, por lo mismo que es empíricamente constatable, es relativa, se da según grados, y por supuesto se ve condicionada por circunstancias que la limitan. Lo sabe muy bien el preso que sale de la cárcel, libre, pero que pronto volverá a ella si continúa en todo momento haciendo lo que quiere sin respeto a la ley y a la autoridad de poderes extraños, que muchas veces no podrá asumir como propios. Se trata, pues, de una libertad materialmente contextualizada, encarnada; y que no pocas veces consiste en asumir como propias esas circunstancias (nadie elige a su propio pa-

---

16 Por supuesto esa es la propuesta de K. Marx. Pero incluso en el caso del marxismo la «cientificidad» es posible en el restringido ámbito de la realidad alienada, es decir, de la espiritualidad cosificada por un sistema productivo en el que todo se reduce a mercancía. Y eso es así, sólo en la medida en que esa realidad está restringida a las condiciones económicas de explotación. En un mundo «verdadero», es decir, no reducido a la pura condicionalidad económica que impone la expropiación de la plusvalía, por supuesto que habría una realidad incondicionada, una libertad que se trataría de comprender más que de explicar.

17 Cf. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (*Hegel's Werke*, IX, 34): «Dies ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut ist und was böse ist, und daß eben sie das Wollen sei, entweder des Guten oder des Bösen, – mit einem Wort, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht bloß an diesem, jenem und allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Tier allein ist wahrhaft unschuldig».



dre, ni a su patria, ni en muchos sentidos a su propio cuerpo); y tantas otras en transformarlas en medio de la propia liberación. La libertad no es entonces un sí o un no, sino lo que emerge y se hace, a lo largo de la vida que madura y de la historia que progresa; como emergencia a la vez de una subjetividad que en el tiempo va intensificando su reflexividad, de un ente que evolucionando alcanza progresivamente su perfección y su último fin, a saber, ser, como Dios, causa de sí mismo.

¿Cómo puede este planteamiento estar reñido con la ciencia? Podría ser si la ciencia como teoría de objetos se declarase a sí misma única vía de acceso a cualquier posible ontología. Pero eso no lo puede hacer por principio, porque la ciencia misma consiste ya en una restricción metodológica que limita el horizonte formal de sus objetos. Sin embargo, fuera del fanatismo positivista, naturalmente que los saberes científicos ponen de relieve las condiciones objetivas que, por un lado limitan la libertad, y por otro permiten su desarrollo. La misma ley de la gravitación, la misma mecánica de fluidos, que impiden al hombre volar, se lo facilitan al final cuando éste revierte a su favor esas condiciones materiales. Así, en 1878, tras desentrañar científicamente los secretos de la naturaleza y desarrollar la técnica para su control, por fin el hombre logró el mítico sueño de liberarse de su peso y volar. Y del mismo modo, estoy convencido de que en el futuro las neurociencias, como ya van haciendo la economía, la psicología, la sociología, las ciencias jurídicas; también como en su día hizo la teología, lejos de consagrar una ontología determinista, lo que harán será poner al descubierto las condiciones materiales para el ejercicio de una libertad, siempre finita, siempre limitada, pero que utiliza esos límites precisamente como escalones para su ascendente desarrollo.

El viejo instinto político de que ilustración y saber traen consigo liberación, emancipación más que esclavitud, me parece, frente a las teorías ontológicas de algunos liberticidas ilustres, sumamente razonable. Por eso, estrictos deterministas como Hobbes, Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche, me parecen pensadores muy reaccionarios. Y no consigo entender el entusiasmo que suscitan en ambientes supuestamente progresistas.

Frente a ellos, nos queda la fuerza arrolladora del sentido común, tal y como se decanta en el lenguaje ordinario. Por eso, cuando alguien como D. Mendo, se juega y pierde a las cartas la dote de su novia y dice: «¡No fui yo, fue el maldito cariñena, que se apoderó de mí», no vemos en esa proposición una descripción científica, sino, sin necesidad de ulterior discusión, la declaración de un sinvergüenza, al que no redime ningún determinismo, por filosófico e ilustrado que se pretenda.

Javier Hernández- Pacheco  
jpachecho@us.es

## LA NEGACIÓN DEL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN EN LA NATURALEZA, Y LA SEPARABILIDAD Y EL CONCEPTO DE SUJETO COMO ARTIFICIOS HUMANOS

Martín López Corredoira. Instituto de Astrofísica de Canarias

**Resumen:** Desde una perspectiva materialista reduccionista, el Universo es la suma de sus partes e interacciones, un todo siguiendo las mismas leyes físicas, una única sustancia en la que no cabe hablar de individuos autónomos o individualidades pues todo está mutuamente entrelazado en un mismo modo de ser. La misma separación del Universo en sus múltiples partes obedece a criterios subjetivos relacionados con el modo en que nuestro cerebro trabaja, analiza información y adquiere conocimientos. El principio de individuación que confiere a cada ser humano una entidad-sujeto separada de las demás es también un artificio de nuestro modo de percibir la realidad. En este escenario, el libre albedrío del individuo que se cree autónomo no es más que una ilusión.

**Abstract:** From a materialist reductionist standpoint, the Universe is the sum of its parts and interactions, a whole that follows the same physical laws, a unique substance in which there is no place for autonomous individuals or individualities since all things are intertwined and share the same mode of being. The separation of the Universe itself in its multiple parts obeys subjective criteria related to the way our brain works, analyzes information and obtains knowledge. The principle of individuation which gives to each human being an entity-subject separated from others is also an artefact of our way of perceiving reality. At this stage, the free will of individuals who believe themselves to be autonomous is merely an illusion.

### *Ontología monista realista*

La realidad está ahí afuera, y nosotros aquí observándola con el filtro de nuestros sentidos y nuestro cerebro que produce representaciones distorsionadas. En saber qué es conocer, la epistemología, termina la labor de determinación del ser de muchos filósofos, pero a cualquier amante de la verdad eso le sirve sólo de preámbulo. Muchas cosas hay fuera de nuestro pensamiento que deben ser ordenadas, o al menos encaminadas hacia ese orden. Interesa la ontología.

En cierto modo, y en ciertas ocasiones como ésta, comparto la visión de racionalistas como Hobbes, quien pensaba que muchos absurdos en filosofía surgen por falta de método, por no partir de definiciones de los nombres que se van a usar, lo que lleva a la confusión y la inadecuada conexión que se establece entre dichos nombres a la hora de forma un aserto. Por ello, daré algunas definiciones básicas:

*Universo*: conjunto de todas las cosas existentes.

Cuando digo todas las cosas existentes no me refiero a todas las cosas que podemos percibir. Es parte del Universo tanto lo que llega a nuestra percepción como lo que no, siempre que tenga existencia real.

Hablo aquí de existencia física o material. La palabra “existir” se refiere al mundo de los fenómenos. Los dualismos que proponen existencias de otras cosas que no son el mundo físico, y los monismos idealistas que consideran la mente como lo único existente no tienen cabida aquí. El Universo es toda la materia, la energía y todo lo que está en el espacio y en el tiempo<sup>1</sup>, o se manifieste en formas que se escapen a nuestro modo de conocer. Todo, absolutamente todo, está en el Universo. No hay otros universos porque, por definición, el Universo sería todo y los otros posibles universos no serían sino partes del primero.

*Parte del Universo*: es un subconjunto del Universo, o sea, algo que tiene existencia real.

*Grupo de partes del Universo*: dos o más partes del Universo.

Por definición, un grupo de partes del Universo es a su vez una “parte del Universo”.

Vayamos a lo que conocemos. Conocemos que este Universo contiene muchas partes, según una forma de partición dada. En este Universo, existen infinidad de unidades que se caracterizan por tener alguna función. Una vez hemos roto el todo en algunas partes, podemos reagruparlas, podemos formar un grupo de partes del Universo. Existen muchos modos de hacerlo. Si la agrupación no obedece a ningún criterio, el Universo nos parecerá caótico e incomprensible. Si tomamos un árbol de un parque de nuestra ciudad y lo agrupamos solamente con un cráter de la Luna, estaremos estableciendo una agrupación sin criterio, que no puede obedecer a un entendimiento. No entendemos la relación que puede existir entre el árbol y el cráter, ¿qué tienen en común para poder formar un conjunto de elementos interrelacionados?

El Universo que nosotros conocemos no se nos aparece como un caos incomprensible en el que las distintas unidades carezcan de relaciones. En la representación que poseemos, las partes del Universo están agrupadas por criterios de propiedades comunes; y, dado un grupo de partes, éste está agrupado con otros grupos; y esos grupos de grupos se agrupan con otros grupos de grupos, etc.

En la representación que poseemos del Universo, podríamos establecer unas unidades de nivel 1 a partir de las cuales se forman unidades de nivel 2, las cuales se agrupan para formar unidades de nivel 3, y así hasta llegar al nivel superior constituido por todo lo existente: el Universo. Dependiendo de cómo hayamos escogido la partición, el Universo constituirá un nivel de agrupación  $n$ , con  $n$  finito o infinito. Tampoco el nivel 1 tiene por qué ser irreducible. Podríamos descomponer las unidades que llamamos de nivel 1 en partes de nivel 0; luego, el

---

<sup>1</sup> Según la relatividad general, la existencia del mismo espacio-tiempo está ligada a la materia, con lo que cabe incluir el espacio-tiempo como parte del Universo y no algo ajeno al mismo, no un mero recipiente. A no ser que uno sostenga el concepto kantiano de que el espacio y el tiempo son formas a priori del conocimiento, que no forman parte de la cosa en sí sino de la estructura de nuestro pensamiento a la hora de ordenar experiencias que nos llegan del mundo exterior.

nivel 0 descomponerlo en partes del nivel  $-1$ , y así hasta no se sabe dónde, quizás hasta el menos infinito.

¿Es el criterio de partir y agrupar objetivo? ¿Existe la partición del Universo representada en nuestra mente como algo en sí? Pienso que no. Podemos partir el Universo en múltiples partes sin ningún criterio: un árbol, una silla, una estrella, una casa, un animal, un volcán, etc.; y también podemos reagruparlos con un cierto criterio de propiedades comunes, pero no hay razones para que se haga de una manera y no de otra. Toda partición o agrupación es puramente subjetiva, relacionada con nuestro entendimiento pero no con las cosas en sí.

Creo que si ejemplifico un poco las cosas con casos concretos se puede entender mejor lo que quiero decir. Supongamos que llamo unidades de nivel  $n$  a los átomos. Por debajo del nivel atómico hay muchos niveles subatómicos, y por encima de dicho nivel encontramos los niveles supraatómicos. Los niveles subatómicos pertenecen al mundo estudiado por la física de partículas elementales, la cual trata de encontrar los componentes últimos de la materia, un nivel con número finito de unidades irreducibles a partir del cual están constituidas todas las cosas, o sea, las unidades mínimas.

Las unidades supraatómicas tienen un nivel por encima de  $n$ . Los átomos se agrupan formando moléculas, las moléculas se agrupan formando sustancias homogéneas, las sustancias homogéneas se agrupan formando sustancias heterogéneas, y así cada vez se van formando estructuras más complejas.

Si continuamos dentro de la biosfera terrestre, en un cierto modo de agrupar, nos encontramos con que se llegan a formar moléculas orgánicas, las cuales se agrupan formando diversos orgánulos, y estos orgánulos se agrupan para formar células eucariotas o procariotas. Las células eucariotas se especializan en sus funciones mientras que las procariotas deben ejercer todas las funciones para su supervivencia. Las primeras se unen para dar tejidos, que se agrupan para dar órganos, los cuales se agrupan para dar aparatos o sistemas, y éstos se unen para dar algún ser vivo pluricelular, como puede ser el ser humano.

Otro ejemplo son los electrones y núcleos atómicos que constituyen una estrella. Después de un cierto número de agrupaciones llegamos a las estrellas, que se agrupan en galaxias, las cuales se agrupan en cúmulos de galaxias, los cuales se agrupan en hipercúmulos de galaxias,...

Pienso que estos ejemplos son suficientes para entender el concepto de partición. Éstos que acabo de dar proceden de distintas áreas de conocimiento llamadas "ciencias". Ya sea en física, biología, astronomía o cualesquier otra, la ciencia pretende relacionar distintas partes del Universo. Su misión es ordenar, reducir la representación del Universo a un Cosmos.

### ***Individuos como abstracciones subjetivas***

¿Es cierto que los átomos se agrupan en moléculas en la realidad? La pregunta no es si los átomos y moléculas existen, suponemos que sí, es en cuanto a las relaciones de distintos conceptos; en el ejemplo: de si las moléculas están constituidas por átomos. Hay muchas relaciones en que la ciencia actual puede estar equivocada, pero pienso que en este ejemplo no hay motivos para dudar de su certeza; una molécula de agua está constituida por dos átomos de hidrógeno y

uno de oxígeno, junto con sus interacciones. Ahora bien, en este ejemplo tan sencillo podemos toparnos con otras dificultades serias si pensamos un poco y pretendemos dar una gran precisión al lenguaje. La gran dificultad reside en establecer qué es un átomo o qué es una molécula. Según los mismos conocimientos de la mecánica cuántica que poseemos, el átomo no tiene límites porque los orbitales se extienden hasta el infinito. Claro que la probabilidad de encontrar un electrón ligado<sup>2</sup> al núcleo atómico a distancias mayores que unos pocos armstrongs es bajísima y, así, en la práctica, podemos truncar el orbital y considerar el tamaño de un átomo finito, más allá de cuya talla se considera no-átomo o una región perteneciente a otro átomo distinto.

Tomamos como unidades los átomos, suponiendo que ocupen un pequeño espacio finito, y los separamos entre sí, al menos en nuestra mente. Entre los distintos átomos habrá fuerzas electromagnéticas por lo que los átomos no son independientes; aun así, los separamos mentalmente. A decir verdad, nada es independiente en el Universo. Las interacciones serán pequeñísimas, pero las fuerzas de largo alcance como la gravitatoria y la electromagnética ligan todos los elementos: todo influye a todo, aunque muy despreciablemente en la mayor parte de los casos. Sin embargo, nos parece natural la consideración de átomos como partes independientes y separables.

Pensemos en el desarrollo de un feto humano. A partir de un espermatozoide y un óvulo se crea un cigoto que, por sucesiva multiplicación de sí mismo da lugar al feto protohumano. En él se distinguen varias partes con distintos tejidos cuya formación ha tenido lugar en un proceso continuo. Los procesos en la naturaleza son continuos<sup>3</sup>. Si a partir de una sustancia, por ejemplo el cigoto, distinguimos una sola parte en el instante  $t_0$ , y distinguimos dos partes en el instante  $t_1$ , ello significa que hubo un instante entre  $t_0$  y  $t_1$  en el que se produjo un salto de tener una a dos partes. De la idea de continuidad sabemos que esto no puede ser, no se puede saltar espontáneamente de uno a dos, debe haber continuidad en la evolución del feto. Lo que sucede es que nuestra percepción de las partes funciona de un modo aproximado. Distinguimos al principio una única parte, en  $t_0$ ; y distinguimos dos partes en el instante  $t_1$ ; y por el medio no distinguimos bien, podrían ser una o dos partes dependiendo del observador. Cuando todos los observadores ven clara la separación de ambas partes se dice que hay dos partes, pero en la naturaleza nunca hay una separación total y absoluta.

El problema se puede plantear también en la concepción del ser humano adulto completo como un ser total y de identidad como uno. ¿Dónde se termina? ¿Son las moléculas de aire que lo circundan parte del individuo? El individuo está constantemente intercambiando sustancias con su exterior. No podemos decir exactamente qué conjunto de moléculas definen al individuo. Y lo que es más relevante, tampoco es posible situar al individuo dentro de una experiencia histórica limitada, enmarcarlo en un conjunto de circunstancias, de ideas, etc. Sin embargo, nos parece natural separar a un individuo humano del resto de la natu-

---

2 "Ligado" como contrario a "libre". Un electrón libre sería aquel cuya interacción con el núcleo atómico es lo suficientemente débil, debido a su distancia a él, para que se pueda escapar del mismo.

3 Esto no es cierto en los procesos microscópicos si seguimos la mecánica cuántica pero, en cualquier caso, no afecta al tipo de sucesos macroscópicos que estamos analizando.

raleza o la sociedad, como nos parece natural separar un árbol del bosque a que pertenece. Pienso que tal “principium individuationis” o principio de individuación es un espejismo, una apariencia. El hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de la sociedad y la naturaleza. Tanto el concepto de individuo como el de átomo no son sino meras abstracciones.

La idea platónico-cristiana de alma asociada a cada individuo es uno de los pilares de la idea del “principium individuationis”. La experiencia de la autoconciencia, en la que cada uno tiene conciencia de su propia existencia, sus propios deseos y dolores, y en la que uno siente su voluntad como propia separada de la del resto de los individuos es otro de sus pilares, muy presente en los pensadores idealistas.

*“En el concepto de partición se encuentra ya el concepto de la relación del objeto y sujeto, y la necesaria presuposición de un todo del cual objeto y sujeto son las partes” (Hölderlin, “Juicio y Ser”)*

Realmente, libre albedrío y “principium individuationis” son dos modos de expresar una misma idea: la de la autonomía del individuo frente al conjunto. El hecho, sí, de que nos duela nuestro brazo cuando se nos produce una herida en él y que no nos duela el brazo del vecino cuando éste se hiere suele persuadir a muchos pensadores y no-pensadores de que cada persona es un ente bien separado de las demás personas. No me voy a entretener aquí con las falacias encerradas detrás de los argumentos mentalistas y los espejismos de la autoconciencia, ya lo he hecho en otra obra<sup>4</sup>. Sólo mencionar que, aunque la estructura de la realidad en los seres vivos conlleva un sistema nervioso en el cual cada individuo, por razones de conservación individual, sólo recibe los impulsos directamente de su cuerpo, ello no implica que sea un ente individual separado. Hay que considerar además que hay mecanismos de transmisión de dolor entre los distintos individuos humanos, por razones de conservación de la especie, como es la compasión, y por ellos podemos sentir también el dolor ajeno, u otras sensaciones. En los átomos, cada electrón ligado siente la fuerza electrostática del núcleo a que pertenece y no significativamente la de otros núcleos, pero cada átomo no es un ente individual separado del resto de la materia en que está inmerso. No sólo por las propiedades de coherencia cuántica, sino porque, incluso a nivel macroscópico, nada está aislado del resto del Universo.

### ***Origen psicológico de la individuación***

Desconozco el origen de la costumbre de separar, pero puedo arriesgar algunas explicaciones psicológicas especulativas.

Toda la psicología del inconsciente se halla cercana a las pulsiones de la materia, en la pasividad de un ser vivido por fuerzas desconocidas. Las fantasías que llegan a nuestro inconsciente y nuestro consciente no son reflejo de ningún

---

<sup>4</sup> En “Somos fragmentos de Naturaleza arrastrados por sus leyes” discuto ampliamente los temas del libre albedrío en relación con la sensación de autoconciencia y análisis neurológicos entre otros.

entendimiento de la naturaleza, sino parte de los procesos mecánicos que tienen lugar en nuestro cerebro. Son materia y no viceversa, no es la materia un sueño ni una conciencia. Es totalmente falso creer que las partes contienen el todo. Lo opuesto es correcto pero no se le puede dar la vuelta al orden de los niveles. Los seres humanos no contienen el Universo sino que el Universo contiene aquellos.

Freud ha contribuido a borrar la distinción entre yo y mundo exterior:

*“El alma (personalidad) que llamamos nuestra es una ilusión. La auténtica contribución psicoanalítica a la psicología del yo es la revelación de que el yo es un pedacito del mundo exterior que ha sido tragado, introyectado; o mejor, un pedacito del mundo exterior que insistimos en pretender que hemos tragado. El núcleo del propio yo de uno es el otro incorporado.”*  
*“Pero todavía espera a la megalomanía humana una tercera<sup>5</sup> y más grave mortificación cuando la investigación psicológica moderna consiga totalmente su propósito de demostrar al yo que ni siquiera es dueño y señor de su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica.”*

El principio de realidad, que tanta luz ha dado en el avance del psicoanálisis, fue proclamado por Freud como un falso límite entre interior y exterior, sujeto y objeto,... Sin embargo, los esquizofrénicos serían buenos representantes de la sensatez: ellos no distinguen la conciencia del yo de la del objeto, el yo y el mundo están fundidos en un complejo total indisoluble. Es claro que la esquizofrenia no es el mejor modelo de conducta para un filósofo y no son un modelo mental a imitar en general, pero puede que ciertas abstracciones fuera de la normalidad alcancen una representación más adecuada en ciertos aspectos.

El origen de esa representación consciente del “ego” y de la individualidad puede tener que ver con las conductas fuera de los grupos. Los primeros animales eran solitarios, no había estructuras sociales. Puede que ciertas bases psicológicas de estos animales que se percibían a sí mismo por separado hayan pervivido hasta hoy. Los niños al nacer son bastante egocéntricos y no se “socializan” hasta transcurridos unos años. Puede que las primeras etapas de la evolución ontogénica de los individuos marquen esa idea de individualidad debido a esa condición no-social.

Separar, de algún modo, es algo parecido a abstraer. Dado el tumulto de sensaciones a que estamos sometidos, podemos poner orden y abstraer conceptos, es decir, separar una información filtrada y sintetizar de una o diversas partes los conceptos.

Cuando entramos en una sala con varias personas hablando y, de repente, alguien dice nuestro nombre, nosotros filtramos de entre todos los sonidos que llegan a nuestros oídos los que corresponden a la voz de aquél que nos llama;

---

<sup>5</sup> La primera es que la Tierra no es el centro del Universo. La segunda es la teoría de la evolución de las especies, que convierte al ser humano en una especie más en vez de ser el centro de la creación.

prestamos atención a ese sonido y lo abstraemos<sup>6</sup> del resto. Nos ponemos después a hablar con la persona que nos llamaba y dejamos el resto de los sonidos aparte, como ruido de fondo al cual es independiente la voz de quien a nosotros se dirige.

### ***Arte y separabilidad***

Igualmente sucede en una película o en una obra de teatro o una novela donde los personajes principales se separan claramente del resto. La literatura, como creación humana que es, no deja de ser un ejercicio de abstracción donde se separa y se da sentido a la existencia de individuos por separado. En un análisis realista, el existir humano debe concebirse como parte de un conjunto y toda perspectiva desde una visión de la psicología de un solo individuo es, ciertamente, más incompleta que el análisis sociológico global.

En la naturaleza no están las líneas divisorias que cree ver el hombre, del mismo modo que no aparece la cuadrícula de un espacio cartesiano aunque nosotros nos imaginemos el espacio de ese modo. Los niños pequeños, cuando dibujan algo, lo suelen hacer con claros contornos externos. Las cosas, ovejas, casas, coches, personas o nubes, están metidas dentro de los contornos externos de sus dibujos. Dentro de ese contorno pintan colores, ponen ojos o lo que sea, pero las líneas que separan las cosas de lo circundante son bien claras. En una fotografía no vemos esas líneas que delimitan las cosas. Hay cambios de colores, eso sí, pero no esa discretización de la mente del niño. La educación y la manera de funcionar de la mente humana en sus primeras etapas falsean la imagen de la naturaleza para formarse una representación de partes bien separadas. Tiene que madurar bastante el individuo para tener una representación menos cuadrículada del mundo, menos de líneas y trazos, y más de fusión integradora, más artística. Los límites no existen; en la mente artística madura, los límites son difusos, exageradamente difusos; como en el pintor impresionista Monet, por poner un ejemplo de mi agrado. Se exagera la entremezcla de las cosas, más aun que en la fotografía. Quizás ello obedezca a una huida del análisis racional para refugiarse en la parte sensible del hombre, en las emociones puras del espíritu. No estoy seguro de esto que estoy diciendo, pero lo apunto como una posible idea acerca del fenómeno artístico. También el ensayista del s. XX Stéphane Lupasco apuntaba a algo similar en su obra "Ciencia y arte abstracto": el pintor abstracto, en especial en la pintura no figurativa, intenta plasmar el deseo deliberado o por vocación instintiva de rechazar toda figura, de evitar el recorte de objetos físicos y de sujetos biológicos; y esto le confiere un mayor "psiquismo".

Pienso que el arte que se separa demasiado de las estructuras racionales de la mente humana, de su modo de percepción geométrica y de separabilidad, tiende a la nada, al vacío, al fin del arte. La escultura, la arquitectura, etc. tampoco pueden abandonar el mundo de la materia para quedarse con la pura forma, y cuando lo intentan acaban en la "mamarrachada". Ni en ciencia, ni en arte se puede abstraer el ser humano de la abstracción de separar, valga la redundancia.

---

<sup>6</sup> Dicho sea de paso, esta separación de voces que parece una trivialidad no es una operación nada fácil de realizar para los ordenadores actuales. Parece ser que la abstracción de separar que puede lograr una mente humana es algo difícilmente computable en algoritmos lógicos.



¡La música! Tanto o más que en las demás artes se percibe el modo humano de estructurar aplicado al ritmo y los sonidos. Las notas se conciben como unidades separadas, cada instrumento lleva una voz separada. Existe la polifonía y la armonía, sí, para unir los distintos elementos y concebir la creación musical como un todo, pero en todo ello media el análisis al igual que cuando un astrofísico construye una imagen de nuestra Galaxia integrando los conocimientos de sus múltiples componentes. Es necesario separar para luego volver a unir, no se puede saber qué es una galaxia sin saber lo que son las estrellas, y no se puede componer una sinfonía sin conocer las capacidades de cada instrumento y separar las distintas voces pensando cada una de las melodías que van a formar parte de la obra. También en el desarrollo de la obra, ya sea que tenga una estructura clásica como la de sonata, o bien sea una fantasía más libre, hay unos patrones de estructuración de la composición, hay una separación entre los distintos movimientos, hay melodías que se repiten, hay estribillos como unidades separables del resto de una canción, etc. Y el ritmo, sobre todo el ritmo, es pura estructuración de conteo temporal: hay compases de dos por cuatro, de seis por ocho u otros, pero no existen compases que no involucren los números naturales, no existe el compás de 2,4 por tres, o de tres por 4,7. Se pueden hacer muchos disparates y romper todas estas estructuras mentales, eliminar el ritmo de los compases, la discretización de frecuencias de las notas, y otros elementos, pero entonces ya no será música. Hay, claro está, grados de complejidad en las creaciones: desde la típica cancioncita pop comparable en desarrollo intelectual a los garabatos de un niño de cuatro años, hasta las grandes creaciones de compositores clásicos donde se juega con los ritmos, las melodías, la armonía, la estructura de la obra, etc. de una forma mucho más compleja, percibiéndose en algunas de ellas una cierta abstracción de la abstracción de separar. Pensemos por ejemplo en esos intentos de crear lo que Wagner llamaba la obra de arte total, en cuyas obras se viven realmente momentos de gran fuerza integradora. No obstante, a pesar del resultado final, las obras de Wagner, por seguir con el mismo ejemplo, están llenas de análisis de separación; pensemos en su tetralogía operística “El anillo de los Nibelungos” donde a cada personaje se le identifica con una melodía. Melodía infinita, sí, que se repite y funde de mil maneras, pero de líneas bien definidas y separadas. Claro que hay ejemplos de compositores vanguardistas que han querido ir mucho más allá, romper con toda estructura bien definida, pero eso, como he dicho, me parece el fin del arte.

***Separar es contar, la base de todo conocimiento científico.***

Esta abstracción de separar no es ciega ni azarosa sino que cumple ciertos patrones en nuestro entendimiento. La ciencia, actividad humana, pone las líneas divisorias en los criterios de agrupación. Uno de esos patrones es la repetición o periodicidad de cosas y fenómenos, ya sea en el espacio o en el tiempo. Una actividad humana que está relacionada con la separación es contar. Vemos un conjunto de ovejas y contamos: una, dos, tres, cuatro,..., tantas ovejas. Vemos una oveja lanuda con cuatro patas, dos orejas, dos ojos, rabillo y todo lo demás. A su lado vemos otra oveja distinta pero parecida a la anterior. Y así sucede con una tercera, y una cuarta,... Entonces, se nos ocurre que podemos separar la primera

oveja de la segunda, de la tercera, de la cuarta,... Abstraemos la idea de lo que es una oveja.

La vista nos proporciona la mayor parte de la información acerca de nuestro exterior. Con ella, podemos distinguir la materia opaca de la transparente, como el agua y el aire. Ello nos ayuda a separar cosas. Aquellas cosas entre las que hay un medio transparente en medio son representadas por nuestra conciencia visual como dos bultos separados. Entre dos ovejas hay aire de por medio, cuando no se arriman la una a la otra, así que vemos la separación entre ambas y nos formamos el concepto de que son dos seres independientes. También los cambios de colores en sustancias heterogéneas ayudan a separar las sustancias homogéneas.

En realidad, contar es mismamente separar, es darle una realidad separada independiente a cada una de las ovejas. Nosotros no vemos las ovejas separadas sino todas juntas allí en el prado, y, en realidad, están todas juntas, nuestros sentidos no nos engañan. Sin embargo, nuestra mente hace un proceso de abstracción: entendemos el concepto de “oveja” como algo separable del resto del rebaño, y el “rebaño” como algo separable del césped sobre el que pisa, etc.; quizás motivados por la experiencia de haber observado en otra ocasión una oveja separada del resto del rebaño, o haber visto el rebaño en otro paisaje que no es el césped.

Pero, ¿hay dos o más ovejas o es todo un continuo ovejil? Al fin y al cabo, sabemos que las ovejas del rebaño se mueven como un conjunto, como los humanos en una fiesta o en una concentración sindical. ¿Por qué no pensar que son ellas todas un mismo ser? ¿Por qué separarlas? Aquí es donde reside el problema de la fragmentación. Realmente, las ovejas se relacionan entre sí, no están separadas; y se relacionan con el suelo que pisan y el césped que ingieren. Las cadenas de causas y efectos ligan todas las partes del Universo.

Si aceptásemos que dos ovejas son dos unidades separables, no tendríamos tampoco problema en separar los átomos de la naturaleza como unidades separadas, o las moléculas como unidades separadas, etc. Posteriormente, la ciencia podría volver a reagrupar; decir que la electricidad y el magnetismo son el mismo fenómeno—electromagnetismo—, por ejemplo. Todo este ejercicio mental está bien porque nos ayuda a ordenar nuestra representación del Cosmos, pero no es conocimiento del todo porque el Ser—la materia—es incognoscible.

Otro ejemplo: nosotros mismos nos consideramos como uno, un individuo separado de los demás, de la existencia de las demás cosas. Es decir, nos autoabstraemos. Ese separarse uno mismo del resto del Universo es equivalente a decir que uno es consciente de sí mismo como ser separado. Sospecho que hay una relación bastante estrecha entre lo que llamamos “ser consciente de si mismo” y “contar”. Diría que somos autoconscientes porque nos contamos, somos capaces de abstraernos lo suficiente para separarnos de otras cosas. El concepto de “unidad” podría derivarse de nuestra separación del “yo” del resto del mundo, y el concepto de cosa u objeto vendría de una extrapolación de ese concepto de separabilidad aplicado a nuestro exterior. Todo el mundo sabe contar por lo menos hasta dos, en la medida en que se puede separar a él de los demás, aunque no conozca los nombres “uno”, “dos”, etc. asociados al contar.

Si recordamos nuestros tiempos de escolares, vemos que de las primeras cosas que nos enseñan es a contar. Poco después, ya somos capaces de entender

las ideas de conjunto y subconjunto, pues ello es contar, dando a cada número una independencia de los demás, y agrupar. El dos es distinto del tres. El tres es distinto del siete. Una vez se entiende esto, es fácil separar un subconjunto; lo que estamos haciendo es contar. En los cursos de matemáticas avanzadas se muestran razonamientos aparentemente más complejos. Es raro ver algún número en estas clases; a los matemáticos de alta estirpe les gusta manejar una simbología más abstracta. Ahora bien, si analizamos las raíces de todo lo que enseña la matemática moderna, podremos ver que la gran idealización que subyace en todo es contar, el resto son juegos malabares de lógica aplicados a la numeración.

¿Por qué se le llamarán “naturales” a los números 1, 2, 3,... hasta el infinito? Quizás porque el ser humano es así de vanidoso y cree que lo que pasa por su conciencia es la naturaleza misma. Los números no son naturales, ¿o acaso habéis visto alguna vez que la naturaleza numere sus elementos? Humanos o abstracciones de mentes complejas como la nuestra, si las hubiera, son los números.

Actualmente, en la era de los ordenadores y la tecnología digital, está ampliamente extendido el pensamiento de discretización de toda información en series de “bits” con valores de “uno” o “cero”. Es un ejemplo más de ese esfuerzo del ser humano por cuadrricular la existencia dentro de sus patrones mentales. La información del Universo no es ninguna serie de unos y ceros. Hay, ciertamente, según la física cuántica, una cuantización de los valores posibles de las variables que definen el estado de la materia, y hasta se argumenta que la información contenida en un Universo finito podría ser finita, pero la discretización que hace el ser humano no tiene nada que ver con esa cuantización de la mecánica microscópica ondulatoria.

La física moderna es una matematización del Universo; el “Cosmos” propuesto por los físicos es un conjunto de fórmulas matemáticas. La física sigue la premisa que ha guiado la filosofía moderna, desde los tiempos del racionalismo: a saber, que el Universo está regido por leyes y el hombre puede descubrirlas. Sin embargo, con esto no estamos descubriendo el Ser—la naturaleza—, porque, como dice Aristóteles en el libro II de su “Metafísica”, *“el método matemático no es el de los físicos; porque la materia es probablemente el fondo de toda la naturaleza”*. La materia y no los números, ni la geometría, ni la aritmética, ni el análisis de funciones. Materia y nada más que materia es el Universo; el resto está sólo en nuestra mente. Ordenamos la naturaleza según criterios subjetivos, porque separamos—contamos—según nuestra perspectiva. El Universo no está separado ni ordenado según las leyes que descubrimos. El Universo simplemente es, nosotros lo separamos en partes y derivamos ciertas leyes porque contamos, pero ¿no es acaso una vanidad suponer que, porque nosotros contamos, también la naturaleza debe hacerlo? A esa vanidad se la llama pitagorismo, y es una de las líneas de pensamiento más arraigadas entre los científicos con afinidades místicas. No es que debamos proceder como Aristóteles proponía, investigando primero lo general para luego derivar las cosas individuales; el método empírico moderno, tal como propuso Francis Bacon, es más adecuado y accesible para el conocimiento: conocer primero las cosas individuales y luego lo general. En cualquier caso, es de subrayar la artificialidad de la descomposición de lo general en varias cosas individuales.

Hay una obra llamada “La totalidad y el orden implicado” de un físico llamado David Bohm que habla razonablemente de algunos de estos temas, aunque con una visión que termina degenerando en ideas lejanas al formalismo de la ciencia o la lógica. Dice al principio:

*“Debería decirse que es la totalidad lo que es real, y que la fragmentación es la respuesta de esta totalidad a la acción del hombre, guiado por una percepción ilusoria y deformado por un pensamiento fragmentario”,*

con lo cual me muestro plenamente de acuerdo; coincide más o menos con lo que he expuesto hasta ahora. Las diferencias aparecen cuando empieza a divagar en torno a la mente:

*“En este flujo, la mente y la materia no son sustancias separadas, sino que son más bien aspectos diferentes de un movimiento único y continuo.”*  
*“En Oriente (especialmente en la India) estos conceptos todavía sobreviven en el sentido de que, tanto la filosofía como la religión, ponen de relieve el concepto de totalidad y presuponen la futilidad de analizar el mundo en partes.”*

Casi al final del libro, después de haber mezclado las religiones orientales, el tocino, la velocidad y la mecánica cuántica, termina proclamando sentencias como:

*“Esto nos lleva a proponer en adelante que la realidad más comprensiva, profunda e íntima no está en la mente, ni tampoco en el cuerpo, sino más bien en una realidad de una dimensionalidad todavía mayor...”*

Mi propósito no es dar un enfoque como el de Bohm. Estoy de acuerdo con la idea de totalidad y las partes, pero ¿quién le dice a Bohm que la mente es una parte del Universo? Son partes del Universo los átomos, las moléculas, las estrellas,... pero no esa ilusión que se llama mente o conciencia o alma o espíritu o ego. Todo está fundido, sí, toda la materia está fundida en este Universo, está interrelacionada, pero no así aquello que no existe. La diferencia, la gran diferencia, es que para mí, para un occidental con mentalidad científica no-mística, todo es materia, mientras que para los orientales o para Bohm los elementos espirituales y fantasmagóricos tienen una existencia confundible con la de la materia, con lo cual su concepción es mística, de comunión de almas, más que de unión de todo lo que tiene existencia física.

La mente no es nada. Hablar de nuestra mente es una manera de referirse a nuestra actividad cerebral, pero ella de por sí no es nada. Y cuando de la idea de esa mente individual se salta a la idea de una Mente universal, estamos ya a un paso de inventarnos a Dios o algún cuento místico; y de ahí a la fundación de una secta no hay mucha distancia tampoco. ¡Ojo por lo tanto con los mentalistas-espiritualistas! Nada tiene que ver mi discurso con las conclusiones de Bohm. No discuto más este punto; hay cientos de otros libros acerca de la defensa del materialismo que pueden leerse acerca de este aspecto.

**¿Hay una verdad científica?**

Al decir que la base de las ciencias reside en contar artificialmente, es decir separar lo que de por sí no está separado, o que las agrupaciones que la ciencia propone son artificiales, no estoy diciendo que la ciencia no persiga la verdad. Algunos filósofos, tras ver que “contar” es humano, dirían que todo es humano y caerían en un subjetivismo total, un relativismo cultural, en un constructivismo social o alguna pseudofilosofía infumable de ese tipo. Está saturado el mercado de oradores y escritores que comienzan mostrando cómo nuestra manera de pensar influye en el modo que tenemos de entender la naturaleza para que, seguidamente, den el salto y manifiesten que la naturaleza la hacemos nosotros; saltan de la materia al sujeto, que espiritualizan, y, de paso, si pueden, se van a lo trascendente. No, por supuesto, ése no es el mensaje que quiero transmitir. Los átomos existen, las moléculas existen, y nuestras observaciones de las leyes de la materia son más o menos correctas. No se pone aquí en duda el valor de los conocimientos científicos. Simplemente, apunto a lo que tantos pensadores han dicho ya: la representación de la Naturaleza no es la Naturaleza misma, el modo que nosotros tenemos de entender la Naturaleza está adaptado al funcionamiento de nuestros cerebros y esos esquemas mentales que nosotros poseemos como representaciones no existen sino en nuestro cerebro, lo que no quita de que los contenidos sean ciertos.

Las separaciones o agrupaciones no gozan del mismo status ontológico que los contenidos. ¿Hay líneas separando las cosas? La respuesta es negativa. ¿Ves alguna línea divisoria en algún lugar? ¿No? Entonces, no hay más que discutir. Otra pregunta a plantear podría ser algo como lo siguiente: ¿se corresponde el orden con que nosotros conocemos las cosas al orden que realmente hay en el Universo? Pregunta que sospecho no está bien planteada y puede llevar a confusiones si se responde a la ligera.

Supongamos que la pregunta está bien planteada. Hay dos posibles respuestas: sí o no. La respuesta “no” indicaría la invalidez de nuestros conocimientos sobre el orden del Universo. La respuesta “sí” indicaría que nuestro conocer sobre tal es un reflejo de la naturaleza, que existe una biyección entre el ordenamiento de nuestro conocimiento y el de los objetos reales. Por una parte me parece exagerado caer en un escepticismo sobre el valor de nuestro conocimiento—propio de los relativistas—que niega incluso cosas tan claras como que las moléculas de agua tienen dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Por otra parte, la idea de que exista una partición en el Universo que luego se reordene en grupos de partes, y que esa ordenación coincida con la contenida en nuestras ideas acerca del mundo me parece muy poco creíble. Así pues ni “sí” ni “no” como respuesta a si hemos comprendido el orden del Universo. Mas expresaré mi opinión de una vez por todas, aun a riesgo de equivocarme y estar dogmatizando demasiado: creo que la última pregunta está mal formulada porque no existe un orden en la naturaleza, no hay un orden ontológico. No es que nuestro orden y el de la naturaleza sean distintos sino que la última no lo posee. La naturaleza está ahí como un todo y cabe concebir ciertas partes de ella por separado, pero ella misma no separa sus partes, no hay un plan de ordenación universal que estructura la existencia en distintos departamentos, para que los humanos vengamos luego y creemos nuestros departamentos universitarios que los estudien.

Esta concepción de la naturaleza como un “todo” no es nueva, aunque tiene algunos matices con respecto a la de sus predecesoras o similares concepciones actuales. Las matizaciones principales derivan de la diversidad de respuestas ante la pregunta “¿es el todo la suma de las partes?”. Aquí difiero de esos holistas, partidarios del oscurantismo camuflado con el nombre de “emergentismo”, quienes responden negativamente. Pienso que el todo sí es la suma de todas sus partes, ello es una tautología. Imaginando que el sistema Tierra-Luna constituyera todo el Universo, el todo sería el conjunto de la Tierra y la Luna y sus interacciones. ¿Que la partición no está en la naturaleza sino en nuestras cabezas? ¿Eso que tiene que ver? Haga quien haga la partición, y por muy subjetiva que sea, la suma de todos los elementos de un conjunto siempre constituirá el conjunto mismo.

Si el Universo se constituyese por la Tierra y la Luna y dos grupos de científicos por separado estudiaran las propiedades de ambos astros, cada uno de un astro distinto con su interacción hacia el otro astro, podríamos llamar a la unión de los dos estudios “estudio del Universo”. Si, además, se llega a la conclusión de que las propiedades físicas de la Luna siguen leyes iguales a las de la Tierra, podremos decir que la física lunar y la física terrestre se reducen a una misma física: la física del cosmos o universal. A esto se llama “reduccionismo”.

Se habla a veces de que las propiedades del todo o un subgrupo de partes no se pueden derivar de las propiedades de las partes que lo constituyen. Este es el liviano argumento que dan los antirreduccionistas. Es hablar por no estar callado. ¿Una propiedad global que no tiene nada que ver con las partes y sus interacciones? ¿Cuál? Si algo impide la reducción es el olvido de algún elemento en el conjunto. Claro que los átomos no tienen las propiedades de las piedras, pero sí se pueden explicar estas últimas con las propiedades de los primeros y sus interacciones.

Existe un precioso tesoro que todos poseemos en potencia y sólo algunos llevan a la práctica: el análisis científico. Con él, podemos clasificar el Universo en pequeños fragmentos, separar cada uno de ellos en su carpeta etiquetada y estudiarlo hasta niveles más altos de lo que se imaginan aquellos que proclaman que la ciencia no lo explica todo. Se relaciona cada fragmento con el de al lado; se estudian influencias entre unos y otros, etc. Bien, bien, un trabajo de chinos que a veces no nos lleva a gran cosa, pero otras veces nos puede ayudar a entender parte de eso que llamamos “verdad” a través de un arduo camino. Se encuentran, al menos, pequeñas verdades, fragmentos de la inalcanzable Verdad. Por ejemplo, que una molécula de agua se compone<sup>7</sup> de dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno. Aunque la naturaleza se desentienda de saber qué es un átomo o una molécula, a nosotros nos es de utilidad el lenguaje de la ciencia—distinto del lenguaje de la naturaleza—para acercarnos a la verdad en la medida que podamos desde nuestra comprensión racional humana.

Y me dirán los filósofos del lenguaje: “al final, todo está en el lenguaje, todo depende de cómo definamos molécula o átomo o lo que sea”. Sí, pero fuera del lenguaje hay una realidad en sí; si no, no se concebirían el Universo y las partes. Las frases, palabras deben referirse a un contenido. No se debe confundir el con-

---

<sup>7</sup> Quizás sea poco precisa esta descomposición. Habría que matizar que la interacción electromagnética entre los átomos también es parte de la molécula.

tenido de una palabra con la palabra. Ya Spinoza decía: "el concepto de perro no ladra".

### ¿Es esto metafísica?

Mi posición es más bien antimetafísica. En la descripción dada de la totalidad podría interpretarse un cierto coqueteo con verdades más allá de la naturaleza estudiada por la ciencia, verdades metafísicas, aunque creo más bien que lo único que he expuesto hasta aquí es una aclaración terminológica, sin apelar a tales entes metafísicos.

Un gran compendio de este tipo de temas en el mundo antiguo es la "Metafísica"<sup>8</sup> de Aristóteles. De su libro décimo se extraen ciertas posiciones acerca de qué es la "unidad", como algo indivisible tanto en sí como en el pensamiento. Concibe la unidad y el número como opuestos en cuanto uno es la medida y el otro lo que puede ser medido. La oveja es una unidad y el número de ovejas lo que puede ser medido. "La ciencia tendría la traza de ser la medida y el objeto de la ciencia lo que puede ser medido"—dice Aristóteles a propósito de la relación que mencionaba anteriormente entre la ciencia y el establecimiento de grupos.

Pero claro, Aristóteles se va al "meta-". Dice que las unidades son indivisibles. Las ovejas son indivisibles porque hay una esencia pura en ellas, una forma no-material, que es una y no se concibe como mitad ni como tres cuartas partes; es "una" para poder ser, es indivisible por tanto. Se dice a veces que las teorías metafísicas de toda la historia de la filosofía posterior a Aristóteles son notas a pie de página de las filosofías aristotélica y platónica, y creo que no está muy desencaminado el dicho. Toda metafísica tiene algo de esa herencia aristotélica sobre lo que son las "esencias". Fantasmas o esencias, llámeselos como se quiera, son las piedras filosofales de aquellos que se oponen a un Universo como suma de sus partes. No dejan siquiera separar una molécula de agua en sus átomos e interacciones porque suspiran por una esencia indivisible que no se puede partir. De otro modo, no podrían concebir el alma como un ser indivisible y perderían la pista de lo que son, la identidad, la separabilidad del cosmos en entidades bien definidas. Quieren ser, como todos queremos ser, por eso recurren muchos filósofos a la invención de este tipo de esquemas ontológicos.

La voluntad en Aristóteles es la responsable del tránsito, si no halla obstáculos, de la potencia al acto en los pensamientos. Esta idea es madre de muchas proclamaciones posteriores acerca de la existencia de voluntad en cosas diversas. Las cosas tienen un apetito de llegar a ser, poseen voluntad. Aparece aquí la idea de relacionar el "ser" con "tener voluntad", y el "querer ser" con la "búsqueda de voluntad", pero para ser primero debe uno poder ser, tener potencia de ser.

El pensamiento separa en partes el Universo. ¿Cabe considerar en esas partes seres en potencia? ¿Cabe investigar la "finalidad" de las cosas? La finalidad es un concepto importante en Aristóteles. Las causas finales—según él—

---

<sup>8</sup> El título de este conjunto de libros de Aristóteles no fue dado por él mismo sino que es posterior. En el estudio de sus libros se clasificaron sus libros de "Física" por un lado y, aquello que se salía de este tema tuvo la denominación de "Metafísica".

mueven las cosas ansiosas de ser transformándolas de la potencia al acto. Hablar sin embargo de causas finales en la ciencia mecanicista de nuestros días no tiene cabida. La naturaleza no es como un artista con un objetivo a expresar, como propusiera Aristóteles; más bien, el artista emula a la naturaleza cuando su obra es búsqueda infinita. La obra de la naturaleza nunca se remata como tampoco lo hace la del artista que persigue el infinito; siempre queda algo más allá de su obra que no habrá logrado expresar.

Quizá quepa entroncar el esquema de no-individuación con la metafísica de Schopenhauer. No me interesan mucho las divagaciones de Schopenhauer acerca del mundo como representación. En mi opinión, contiene severos fallos de raíz que van en contra del materialismo del que estoy convencido. Su visión del mundo como voluntad me parece más reveladora, y creo que de esa filosofía se pueden extraer buenas enseñanzas, aunque no todo lo que dice Schopenhauer acerca del tema es aprovechable. Me interesa aquí que el término “voluntad” haya sido desvinculado de la individualidad. Para él, las ideas son la objetivación de la voluntad, no los individuos. Para la voluntad de la Naturaleza no importan los individuos sino el conjunto de los mismos, aunque es a través de éstos por los que la voluntad de la Naturaleza toma conciencia de sí misma. En estos aspectos, creo que la propuesta aquí dada concuerda bastante bien con la del filósofo alemán. No obstante, en la medida en que este filósofo se distancia del materialismo, al que consideraba torpe y grosero, y habla de una voluntad movida por causas finales, una voluntad que persigue unos fines, una teleología, no me parece aceptable su metafísica. Tiene también Schopenhauer notables fallos en su modo de entender la naturaleza, la vida, etc. Así, situaba el inconsciente fuera del cerebro, pensaba ver detrás de las erróneas ideas evolutivas de Lamarck una manifestación de la voluntad de la naturaleza. Pensaba también que la materia orgánica viva y la materia inorgánica estaban claramente separadas. Errores estos propios de la ciencia de su época; a lo largo del s. XIX se desarrollarían los conocimientos que permitirían superar estos prejuicios. También cometía otros errores este filósofo que mayormente la ciencia de su época había superado, como la creencia en el magnetismo animal, las curas por simpatía, la magia, y otras supersticiones. Con todo, hay en su visión una metafísica muy próxima a la visión materialista cercana a la ciencia actual.

Me entusiasma su visión de que los individuos son como las hojas del árbol. ¿Por qué preocuparse cuando una hoja cae si sabemos que nacerán otras? Las hojas dirían si pensarán y hablasen: “¡Quiero vivir! No quiero caerme del árbol.” No saben estas hojitas que la vida que cuenta es la del árbol y no la de su individuación. Tras unas hojas vendrán otras que sustituirán a las primeras. La vida sigue y los individuos no son nada, en tal abstracción se basan algunas de las más importantes filosofías. Conocida es la influencia que el filósofo alemán tuvo del pensamiento de los Vedas, por ejemplo. Quizá la metáfora de las hojas tenga también cierta influencia de una de las “Meditaciones” del estoico Marco Aurelio que dice:

*“Pequeñas hojas son también tus hijitos, hojitas asimismo estos pequeños seres que te aclaman sinceramente y te exaltan, o bien por el contrario te maldicen, o en secreto te censuran y se burlan de ti, y hojitas igualmente los que recibirán tu fama póstuma. Porque todo `resurge en la estación*



*primaveral'. Luego, el viento las derriba; a continuación, otra maleza brota en sustitución de ésta. Común a todas las cosas es la fugacidad. Pero tú todo lo rehúyes y persigues como si fuera a ser eterno."*

Pensaba Schopenhauer que toda idea de individuación, la creencia de que uno es parte separada del Universo, surge del egoísmo y la maldad de los hombres; mientras que de la creencia contraria surge desinterés propio, compasión hacia el resto de los seres vivos y buenas acciones para con los demás. Se nota la influencia de tradición oriental en máximas como: causar sufrimiento ajeno es causar sufrimiento sobre ti mismo, porque el otro no es diferente de ti. ¿Es una meta la abstracción en el todo? No, es un camino su búsqueda, un camino infinito. Es imposible sentir el Universo como un todo en seres limitados como nosotros. Sin embargo, sí es posible alejarse del "Yo soy" para perderse en una búsqueda de la identidad en algún lugar de la eternidad.

*"Existen átomos o naturaleza, admítase de entrada que soy parte del conjunto universal que gobierna la naturaleza; luego, que tengo cierto parentesco con las partes que son de mi mismo género. Porque, teniendo esto presente, en tanto que soy parte, no me contrariaré con nada de lo que me es asignado por el conjunto universal."* (Marco Aurelio, "Meditaciones")

Sumerjámonos en un materialismo donde el Mar fluya en nuestras venas hasta que nos encontremos ataviados con los cielos coronados con las estrellas. Todo es materia, todo es un juego de la materia que es siempre la misma bajo muchas formas diferentes. La materia siempre ha sido materia y siempre lo será, y nada más que eso. Ved entonces la intemporalidad propia de los espíritus en aquello de que estáis hechos y de que está hecho el mundo. Todo es uno, indivisible. Hay una unidad en todo lo existente que conforma una única verdad. El misticismo spinozista de la única sustancia constituye el cuerpo de nuestro credo. Ved entonces al Gran Ser a quien nos debemos. Nuestra oración es el entendimiento y la meditación pausada de lo que nos depara el mundo; planteamiento también muy spinozista. Sin embargo, no es la razón el único acontecer en la conciencia humana, lo inconsciente nos acerca más al Universo en bruto. Y en la sutileza de ser humanos habita el espíritu de lucha, la interiorización, la conciencia de comunidad, de cosmopolitismo; la conciencia de disolución del individuo en medio de las fuerzas del cosmos. Nos disolvemos en el todo bajo la negación del principio de individuación; nos despojamos de nuestro yo para ser en ese otro Gran Ser. Negamos nuestra libertad como humildes para postrar nuestro devenir ante la vida y el mundo. Dichoso aquel que pueda decir "el Universo es mi cuerpo" porque de él será el reino de los cielos.

Martín López Corredoira  
Instituto de Astrofísica de Canarias  
[martinlc@iac.es](mailto:martinlc@iac.es)

C/ Vía Láctea s/n ES-38200 La Laguna, Tenerife

## NEUROBIOLOGÍA Y SUBJETIVIDAD: UN PROYECTO DE COOPERACIÓN ENTRE LAS CIENCIAS NATURALES Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

José Ignacio Murillo. Universidad de Navarra

**Resumen:** La neurociencia es un campo de la investigación en biología especialmente abierto al diálogo con la filosofía. Este artículo estudia la posibilidad y las condiciones de ese diálogo. En primer lugar, se plantea si y en qué grado filosofía y neurociencia son disciplinas científicas distintas. En segundo lugar, si son compatibles y, en ese caso, en qué medida. En tercer lugar, si esa compatibilidad implica complementariedad. Finalmente, se ofrecen algunas observaciones sobre las características que debe tener un planteamiento filosófico para ser capaz de realizar una verdadera contribución a la neurociencia y a la solución de las preguntas y los problemas que plantea.

**Abstract:** Neuroscience is a field of biological research particularly open to the dialog with philosophy. This paper studies the possibility and the conditions of that dialog. First, it is considered if and in which degree neuroscience and philosophy are truly distinct scientific disciplines. Secondly, if they are compatible, and, if so, in which measure. Thirdly, if this compatibility implies too that they are complementary. Finally, some remarks are presented about which features must a philosophical approach possess to make a real contribution to neuroscience and to the solution of the questions and problems aroused by it.

La neurociencia —una parte de esa amplia ciencia que se suele denominar biología— ha acaparado en nuestros días una gran atención en diversos ámbitos, como el científico, el filosófico, el político y el de las ciencias de la salud. Esto se debe a algunas de sus características. Una de ellas es coyuntural, pero no poco relevante: su amplio desarrollo a lo largo de los últimos decenios la convierte en uno de los campos más prometedores de la ciencia actual. Hay otras, sin embargo, que le son inherentes, y que la hacen peculiar; entre ellas, su carácter interdisciplinar. La neurociencia parte de la convicción de que el sistema nervioso y su funcionamiento son inusualmente complejos y que no basta un solo método para abordarla. Esto plantea interesantes retos a nuestra concepción del saber y, en particular, al modo en que se suele ejercer la investigación científica. Además, buena parte de esa complejidad responde a que la investigación sobre el cerebro enfrenta a preguntas de cuya respuesta depende nuestra visión del hombre. Por eso no es extraño que, dentro de esa cooperación entre diversas ciencias, quepa plantearse si cabe reservar algún lugar de la filosofía.

Si queremos plantearnos la conveniencia y la posibilidad de una cooperación con la filosofía, tenemos que aclarar algunos extremos: en primer lugar, si neurociencia y filosofía son realmente distintas, y en qué medida; en segundo lugar, en el caso de que lo sean, si, a pesar de sus diferencias, son verdaderamente compati-

bles, y en qué sentido; por último, y en caso de que así fuera, si esa compatibilidad se completa con una verdadera complementariedad entre ambas.

La división del conocimiento en diferentes disciplinas plantea en nuestro tiempo, con nuevos matices, la pregunta sobre qué es la filosofía y sobre cuál es su lugar en el conjunto del saber. Desde el punto de vista de ésta, lo que no deja de provocar escándalo es que, en Occidente, el saber se encuentre realmente dividido. Entre las diversas disciplinas encaminadas a alcanzar y exponer un conocimiento sobre la realidad, la primera división con que topamos, que está bien arraigada en nuestra cultura, es la que distingue entre el saber científico y el no científico. Mientras que el primero parece crecer y ramificarse sin cesar –hasta el punto de llegar a oscurecer nuestras convicciones sobre qué podemos conocer exactamente con él y de qué modo debemos tomar en consideración sus resultados–, el segundo se ve desplazado hacia las tinieblas exteriores, más allá de lo que merece ser atendido como verdadero, y que sirve, a lo sumo, para vestir el mundo y adaptarlo a nuestras necesidades afectivas.

En verdad resulta difícil incluir la filosofía en el ámbito de lo que entendemos por científico. Algunos filósofos, seducidos por el ideal científico, intentan todavía introducirla en la senda segura de la ciencia. No faltan tampoco filósofos que se sienten cómodos en las tinieblas exteriores o disuelven la distinción entre lo científico y lo no científico, pues piensan que la invocación de las ciencias por la verdad y el rigor son una mera superstición, y que la diferencia entre ellas y la filosofía se encuentra tan sólo en que esta última pertenece a un “género” literario distinto.

Para evitar pronunciarnos de entrada sobre el fondo del asunto, tomemos, al menos, como dato, que la filosofía –con sus diversas formas de ejercerla y presentarla– constituye un género diferenciado y bastante reconocible dentro del campo de lo que llamamos “el saber”. No es éste el lugar adecuado para recorrer la historia de la constitución de ese género que llamamos filosofía y del proceso por el que las ciencias y la filosofía han llegado a ser de hecho distintas. De todos modos, hay que reconocer que las ocupaciones de los científicos actuales se solapan con las de los filósofos, y que la configuración de esa extraña ocupación a la que llamamos filosofía no puede ser explicada sólo en virtud del modo en que concebimos el saber: hay que recurrir a factores culturales y sociales, que explican no sólo los distintos “objetivos” de cada disciplina, los “estilos” de aproximación a la realidad y los “géneros” de exposición de sus resultados, sino también los particulares “roles” sociales que distinguen al científico del filósofo. Estos roles son los que determinan qué esperamos del filósofo, y es preciso reconocer que –si de él esperamos algo– no es exactamente lo mismo que esperamos del científico.

De todos modos, la delimitación del campo de la filosofía y de la actividad de los filósofos carece de la claridad y definición de la ciencia. Esto es un indicio de que lo que recibe el nombre de filosofía tiene un cierto carácter de cajón desastre, en el que han ido quedando los restos del saber que no se han constituido como ciencias. La concepción ilustrada que ha dominado la cultura hasta épocas recientes tiende a considerar que ese cajón de sobras del saber acabará vacío, cuando cada parcela de la realidad sea estudiada por una disciplina que reúna las condiciones del método científico. Para este punto de vista, la filosofía queda reducida a una fase previa del saber –justamente, precientífica–, que debe ser superada. Si aceptamos esta tesis, la búsqueda de cooperación entre la filosofía y la ciencia para

resolver problemas comunes está condenada al fracaso y, en el caso de tener alguna eficacia, ésta sólo puede consistir en infectar a la ciencia con sus oscuridades, vacilaciones e incertidumbres.

El influjo de esta tesis en amplios sectores de la cultura se explica por el hecho de que ante ellos no ha sido desplazada todavía por una concepción del conocimiento que puede aparecer como más clara y mejor fundada. Pero, ¿cabe, en realidad, una alternativa? La concepción posmoderna de la ciencia no aporta gran cosa para solucionar el problema, sino que tiende a difuminar y oscurecer sus contornos: a complicarlo.

Pero tampoco aporta demasiado la actitud que adopta en su gran mayoría el gremio de los filósofos. La filosofía se legitima como saber y como disciplina diferenciada en la medida en que los filósofos aportan algo que las ciencias no están en condiciones de ofrecer. Sin embargo, las disputas sobre los métodos y sus logros son, en el ámbito de la filosofía, tan radicales y desmesuradas que no resulta extraño que, para que sea posible una comunidad del saber filosófico, parezca a veces necesario excluir de lo que se comparte precisamente aquellos problemas que, aun siendo a menudo los más interesantes, resultan más polémicos. La contrapartida de esta actitud es que obliga a refugiarse en temas menores o en discusiones sobre el significado de las afirmaciones de los filósofos y sobre su influjo —ambas cuestiones que tienen que ver más con el saber histórico que con las ciencias que estudian la naturaleza humana o no humana—, al margen de cuánto aportan de cara al logro de un mejor conocimiento de la realidad. De todos modos, aun en su reducto de saber residual respecto de la ciencia, la filosofía parece resistirse tenazmente a desaparecer, y sigue dando la impresión de que tiene todavía que ofrecer algo que las ciencias sólo a duras penas pueden atisbar o que escapa al método científico.

Hasta aquí nos hemos detenido en el carácter manifiestamente problemático de la actividad que denominamos filosofía. Pero miremos también a las ciencias. ¿Podemos decir que éstas estén exentas de problemas? Una mirada superficial podría llevarnos a pensar que, una vez constituida una nueva ciencia y consumada su emancipación respecto de la filosofía, el conocimiento se convierte en una empresa segura y eficiente, y la actividad del científico se ve correspondida con el desvelamiento lento, pero seguro y progresivo, de la realidad que se ocupa en estudiar. Pero las cosas distan de ser así. No pocas ciencias luchan aún, después de mucho tiempo desde que se consideran fundadas, por encontrar su verdadero método.

Pongamos, por ejemplo, el caso de la psicología. Hace tiempo que esta disciplina ha sido aceptada como ciencia en el contexto académico y se consideran legítimas muchas de sus aplicaciones. En cambio, si consideramos la historia reciente de la psicología, encontramos una sucesión de escuelas que luchan entre sí por determinar su naturaleza, su objeto y su método. Se trata de una discordia tan profunda que recuerda a la que agitaba la cosmología presocrática, y que dista mucho de estar resuelta.

El modo en que cada generación hace psicología varía en función no sólo de los descubrimientos, sino de las nuevas tendencias, y éstas suelen resultar atractivas porque prometen resolver problemas antiguos o porque abren nuevas vías en los terrenos que, por diversas razones, ocupan en ese momento a quienes la cultivan. Pero, si observamos más de cerca, e intentamos recoger de modo unitario el saber

psicológico, lo que encontramos es una disparidad de métodos, de consideraciones y de experiencias que difícilmente pueden ser conjuntados, salvo que entendamos la unidad de la ciencia, más que como una unidad de objeto y método que permite un sistema coherente y bien estructurado, como un horizonte de problemas que promete poder ser abordado algún día de un modo coherente y organizado.

Se puede replicar que, en el caso de la ciencia, el movimiento se demuestra andando: las ciencias progresan o parecen hacerlo, y ofrecen resultados que están avalados por criterios de indagación y certeza que facilitan la confianza. Pero todo aquello que hace de la ciencia una realidad compartida y progresiva es, al mismo tiempo, la razón de su limitación. La ciencia exige una toma de partido previa acerca del ámbito al que se va a ceñir la investigación y sobre los métodos que se considerarán válidos para estudiarla. De ordinario, esto obliga a sentar algunos postulados, que no pueden ser puestos en discusión so pena de que los resultados pierdan su aceptabilidad por parte de la comunidad científica<sup>9</sup>. En mi opinión, esto es lo que distingue la ciencia de la filosofía, y es en ello en lo que reside su aportación y, al mismo tiempo, el límite que impide identificarlas sin más con el saber y, por tanto, con lo que tradicionalmente se ha denominado filosofía.

Por su parte, la filosofía se distingue de la ciencia al menos en la resistencia a someterse a postulados. Es una consecuencia de su intento de abrirse a la realidad tal como es en sí misma, al margen de nuestros intereses, que ya desde los inicios del pensamiento occidental quedó reflejado en la noción de "ente". Esto explica también el carácter inestable del pensamiento filosófico, que avanza hacia el fundamento, aun a despecho de suspender las aplicaciones prácticas de lo que consigue.

En contrapartida, la ciencia avanza en el terreno de la predicción y de la aplicación a costa de simplificar y de postular y, por eso, paga los periodos de estabilidad con profundas revoluciones<sup>10</sup>. Éstas son con frecuencia mimimizadas por la comunidad científica, que las interpreta tan sólo como una ampliación del horizonte. Así, por ejemplo, los resultados de la física clásica quedan reducidos a un caso general de las nuevas teorías. Pero esto sólo vale respecto de las leyes que predicen el comportamiento de las entidades físicas; pues, si bien es cierto que, respecto de ellas, las nuevas teorías pueden verse como ligeras correcciones y ampliaciones, si nos atenemos, en cambio, a la imagen de la realidad que arrojan, nos encontramos con un abismo. La inadvertencia de sus dimensiones reales contribuye a poner de manifiesto que el empeño de esos nuevos filósofos naturales que denominamos científicos se distingue del de sus precedentes más por su empeño en lograr esas leyes que por hacer posible un mejor contemplación de la naturaleza<sup>11</sup>.

De todos modos, quizá conviene evitar hablar apresuradamente de "las ciencias" en general, cuando nos referimos a su naturaleza y limitaciones. Pues, si bien es cierto que algo deben tener en común las ciencias para arrogarse este calificativo

---

9 Polo, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995, 125 ss.

10 Cfr. Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México 1980.

11 "¿Son realmente autónomas las ciencias?", en Aranguren, J., Borobia, J., Lluch, M., *Fe y Razón*, Eunsa, Pamplona 1999, 473-480.

en igualdad de condiciones con otras disciplinas, es decir, para poder ser cooptadas al club de lo científico, también es verdad que cada una de ellas vive a su modo la tarea de diferenciarse en el conjunto del saber.

Estas reflexiones generales se pueden aplicar también a la neurociencia y a la posibilidad de una cooperación con la filosofía. La respuesta a la primera de las preguntas se desprende de lo dicho. La diferencia entre las ciencias y la filosofía forma parte esencial del proceso de constitución de una nueva ciencia. En este sentido, la filosofía aparece como el término *a quo* de ese nacimiento. Algo que contribuye a su apariencia brumosa e indefinida respecto de las ciencias.

Esta constitución, en el caso de la neurociencia, debe entenderse en el contexto del nacimiento de la biología moderna, de la que es parte. En mi opinión, el postulado básico sobre el que se funda la biología moderna es que cabe explicar los cuerpos vivos como máquinas o mecanismos. Para entender bien lo que se quiere designar con estos términos hay que evitar identificarlos con un tipo particular de máquinas. También los ordenadores forman parte de este género, por sutil que pueda llegar a ser su soporte. Lo decisivo es que este punto de vista elimina del objeto que estudia –el ser vivo– la “interioridad”, que queda reducida, a lo sumo, a su sentido espacial, al tiempo que identifica las actividades vitales como procesos que pueden ser entendidos en virtud de sus resultados. Este punto de vista permite analizar los seres vivos descomponiéndolos en partes y comprender el modo en que cada una de ellas coopera para producir determinados *efectos*. En este sentido, la tarea de la biología aparece como un proyecto de *ingeniería inversa*, que puede permitir –al menos idealmente– la reconstrucción de un organismo dado.

La naturaleza de este proyecto explica la importancia que tiene para la biología moderna la explicación darwinista de la evolución. No sólo hace innecesario admitir un diseñador directo, algo que implicaría buscar intenciones ocultas en el diseño de los seres vivos, sino que, sobre todo, permite eludir las preguntas acerca de la naturaleza de la vida y de los seres vivos –que eran el objetivo prioritario de la biología aristotélica–, extendiendo a todos los vivientes la validez del postulado general que hemos mencionado: todos ellos pueden ser explicados como si fueran máquinas, es decir, sin recurrir a un principio unificador o a una dimensión interior que, por definición, no puede ser investigado con el método de la biología moderna. Esta renuncia a la vida del viviente hace posible también un modo particular de reintegrar el estudio de los seres vivos en el estudio de la naturaleza en general.

En el año 1998, Eric Kandel, premio Nobel de Medicina en el año 2000, intentó definir de forma programática los grandes objetivos de la neurociencia, en un trabajo aparecido en la revista de investigación psiquiátrica *The American Journal of Psychiatry*, la publicación oficial de la sociedad americana de Psiquiatría<sup>12</sup>. Allí enunció cinco principios que deberían, en su opinión, encuadrar las investigaciones sobre las relaciones mente-cerebro. De ellos se puede inferir que para

---

12 Cfr. E. Kandel, «A new intellectual framework for Psychiatry», en *The American Journal of Psychiatry* 155 (1998), 457-469. El texto editado es una versión extendida de la conferencia dada por este neurocientífico y psiquiatra con ocasión de la celebración del centenario del *New York State Psychiatric Institute* de la Universidad Columbia de la ciudad de New York en Estados Unidos.

Kandel la Neurociencia es el método para resolver los grandes interrogantes humanos, entre ellos la libertad. Por su interés para nuestro tema, y como ejemplo de un paradigma dominante en la ciencia neural actual, transcribo el primero de ellos:

“Todos los procesos mentales, incluso los procesos psicológicos más complejos, proceden de operaciones (actividades) en el cerebro. El núcleo central de esta visión es que lo que nosotros habitualmente llamamos mente, es una variedad de funciones llevadas a cabo por el cerebro. Las acciones del cerebro están en la base no sólo de conductas motoras relativamente simples, como andar o comer, sino también de todas las acciones cognitivas complejas, conscientes e inconscientes, que asociamos con la conducta específicamente humana, tales como pensar, hablar y crear obras de literatura, de música o de arte. Como corolario, se puede decir que los trastornos de conducta que caracterizan a las enfermedades mentales son alteraciones de la función cerebral, incluso en aquellos casos donde pueden detectarse que las causas de estos trastornos tienen un origen medioambiental”.

Nos encontramos ante una aplicación del postulado general de la biología moderna aplicado al estudio del sistema nervioso. Por eso no puede extrañarnos la afirmación que ya había avanzado en el primer capítulo de su libro *Neurociencia y conducta*. En él Kandel se refiere a la reciente fusión en la neurociencia de la biología celular y la molecular, y plantea como próximo desafío es su unificación con el estudio de la conducta y la ciencia de la mente<sup>13</sup>. Es en ese contexto donde sostiene: “El dogma central de dicha unificación es que lo que acostumbramos llamar mente consiste en una serie de funciones realizadas por el encéfalo”<sup>14</sup>.

El carácter drástico de este dogma nos enfrenta a la segunda de las preguntas. Si, por decirlo de algún modo, la neurociencia parece obligada a ser materialista en aras de su progreso, ¿cómo puede convivir con la filosofía? Ciertamente, la filosofía difícilmente puede conformarse con una afirmación de este tipo sin ponerla a prueba. La filosofía no puede renunciar a preguntarse por la naturaleza de la materia y de la vida, o por la legitimidad misma de una empresa científica de esa naturaleza. No es para menos si se tiene en cuenta, por ejemplo, lo difícil que resulta explicar el conocimiento como resultado de algo distinto y más elemental, como pretenden sus versiones más materialistas, que, al intentar derivar la inteligencia de leyes ajenas a ella, minan las bases del conocimiento científico. Si estas preguntas ponen en discusión las bases de la neurociencia, tal vez debemos concluir que se trata de empeños incompatibles porque dedicarse a uno de ellos exige renunciar al otro.

Creo, sin embargo, que la incompatibilidad entre ambas es meramente aparente. Como ya hemos visto, aunque ciencia y filosofía sean de algún modo empresas distintas, ambas coinciden en estar dirigidas a conocer la realidad. La ciencia cobra especificidad en torno a una tarea particular que la filosofía tradicional había descuidado: el conocimiento de regularidades naturales y de las conexiones entre los seres, y la descripción de su funcionamiento, es decir, todos aquellos

---

13 Cfr. Rakic, P., Introducción a Gazzaniga, M. S., (ed.), *The new cognitive neurosciences*, MIT Press, Cambridge-Massachusetts 2000 (2<sup>nd</sup> ed).

14 Kandel, E. R., Jessel, T. M., Schwartz, J. H., *Principles of neural science*, McGraw-Hill, New York 2000, p. 5.

conocimientos que nos permiten un saber predictivo acerca de la realidad. Pero, si bien esta empresa se ve obligada a poner entre paréntesis el examen de la naturaleza de sus objetos, sólo es posible en la medida en que parte de un saber previo acerca de ellos. Y, por añadidura, sólo puede mejorar sus modelos y afrontar sus insuficiencias en la medida en que aumenta su conocimiento de la realidad sobre la que versan.

Es ahí donde el filósofo puede prestar un servicio al científico. No parece exacto decir que la filosofía presta un servicio a la ciencia, porque esto parece sugerir que la actividad científica es ajena al deseo de saber puro y simple, cuando, en mi opinión, es imposible –al menos tal como la conocemos–, si se la aparta de él. Todo científico es un filósofo. A su vez, la filosofía es otra manera –más radical, si se quiere– de afrontar la empresa de conocer, pero en modo alguno puede prescindir de los conocimientos que aporta quienes se dedican al cultivo de las ciencias particulares.

La complementariedad entre ciencia y filosofía aparece con más claridad en aquellos asuntos en que la ciencia se enfrenta a problemas que, en apariencia, la exceden. La primera reacción del científico debe ser probablemente apurar su paradigma explicativo. Pero esta *reducción* metodológica que sirve como guía de la indagación y, en particular, de la experimentación, no legitima el reduccionismo ontológico so pena de cerrar las puertas a nuevos progresos y a mejoras sustanciales del paradigma.

El problema de la libertad en la neurociencia es un buen ejemplo de esta situación. Lo que Kandel propone como dogma de la neurociencia parece eliminar la posibilidad de que exista algo así como un yo responsable de sus acciones, pues éstas pueden ser explicadas recurriendo a mecanismos naturales anónimos.

Lo primero que hay que decir es que el mismo problema requiere una clarificación, pues sus términos distan de resultar claros<sup>15</sup>. No faltan quienes defienden que la libertad es compatible con la afirmación sin restricciones del postulado reduccionista. Pero lo primero que queda claro en el debate es que la neurociencia no puede afrontar la reducción de la libertad al funcionamiento del cerebro sin contar previamente con una idea de libertad.

Esto se ve con claridad en la polémica que se ha venido desencadenando en torno al experimento de Libet y colaboradores, y a otros que siguen en su misma línea<sup>16</sup>. Como es sabido, Libet diseñó un experimento para medir la distancia temporal entre la decisión consciente de mover un miembro y la activación cerebral que desencadena el movimiento. El sorprendente resultado era que el potencial de preparación (*Bereitschaftspotential*) se desencadenaba en el cerebro unos 400 ms antes de la conciencia de la decisión.

Estos resultados han servido en ocasiones para justificar que no tenemos libertad. Así, por ejemplo, Susan Blackmore ha afirmado: “muchos filósofos y científicos han afirmado que la voluntad libre es una ilusión. A diferencia de ellos, Ben-

---

15 Roskies, A., «Neuroscientific challenges to free will and responsibility», *Trends in Cognitive Neurosciences*, vol. 10, nº 9, 419-423.

16 Cfr. Murillo, J. I., Giménez-Amaya, J. M., «Tiempo, conciencia y libertad: consideraciones en torno a los experimentos de Libet y colaboradores», *Acta Philosophica*, II, 17, 2008, 291-306.



jamin Libet ha un encontrado un modo de comprobarlo<sup>17</sup>. Si bien el mismo Libet es mucho más cauto al analizar sus resultados, y sostiene que esa precedencia de la activación cerebral es compatible temporalmente con un veto consciente<sup>18</sup>.

Los resultados del experimento se suelen dar por buenos, a pesar de que todavía no se han disuelto definitivamente todas las críticas. Éstas van dirigidas en particular a los problemas de medición inherentes al experimento. Sin embargo, una visión más pausada de los términos del problema, dispuesta a acudir a la reflexión filosófica acerca de la libertad, encuentra algunos problemas de más calibre.

Uno de ellos es la definición de libertad que este estudio presupone. Admitir la libertad implica aceptar que el yo es causa de sus acciones. Pero el experimento de Libet parece suponer que la acción libre se identifica con la acción consciente, como si el yo sólo actura como tal en ese tipo de acciones. Esto lleva a suponer el yo como una entidad separada que produce efectos. Además, que exista algo que llamamos yo capaz de ejercer un influjo causal no es suficiente para hablar de libertad, a no ser que identifiquemos la libertad con la actividad espontánea. De hecho, la concepción clásica de la libertad se caracteriza, más que por la naturaleza de la entidad causal de que depende, por aplicarse a acciones que están dirigidas a un fin conocido y que responden a una concepción del bien global de la vida humana.

Como se puede comprender, desde esta perspectiva, la decisión arbitraria y repentina de oprimir o no un botón, que es la que Libet considera como ejemplo de acción libre en su experimento, está muy lejos del prototipo de estas acciones, que son aquellas que reflejan un compromiso capaz de prolongarse en el tiempo, aunque las acciones que origine no sean siempre totalmente conscientes.

La discusión en torno a este experimento es un buen ejemplo de la importancia de que la actividad científica no se cierre a la filosofía. Las definiciones simples y operativas no siempre se corresponden con la realidad, y la tradición filosófica, aunque a veces ofrezca resultados desalentadoramente complejos, sí que puede aportar una atención más cuidada a la totalidad de los datos relevantes en cada problema.

Por otra parte, la neurociencia es un buen ejemplo de que la ciencia no está tan emancipada de la filosofía como puede parecer también por otro motivo. Las ciencias pueden dar cierta idea de autosuficiencia en la medida en que se concentran en objetivos muy reducidos. Pero cuando se intenta integrar los datos obtenidos en una visión completa del mundo, las preguntas filosóficas aparecen de modo inevitable. Ahora bien, la neurociencia, tanto por su vocación interdisciplinar, como por la entidad de los temas que afronta, se ve enfrentada necesariamente una y otra vez a estos problemas. Y esto hace más claro que no cabe ser un buen neurocientífico sin ser, de alguno de los modos posibles de serlo, un verdadero filósofo.

---

17 Cfr. Blackmore, S. J., *Mind over matter? Many philosophers and scientists have argued that free will is an illusion. Unlike all of them, Benjamin Libet found a way to test it*, comentario en el *Guardian Unlimited*, 28 de agosto de 2007 ([http://commentisfree.guardian.co.uk/sue\\_blackmore/2007/08/mind\\_over\\_matter.html](http://commentisfree.guardian.co.uk/sue_blackmore/2007/08/mind_over_matter.html)).

18 Cfr. Libet, B. et al., *Preparation or intention-to-act, in relation to pre-event potentials recorded at the vertex*, cit.

Pero hablar de la cooperación entre filosofía y neurociencia deja en suspenso otra pregunta: ¿qué filosofía es capaz de aportar algo a la investigación científica? Evidentemente, la filosofía se cultiva de muchos modos y no de uno sólo. Esta pluralidad es consecuencia y signo de su grandeza, al mismo tiempo que su gran debilidad. Desde antiguo, las disputas de los filósofos han sido usadas contra la empresa que los anima. Pero quizá uno de los peores efectos de esta pluralidad es la tendencia de los filósofos a replegarse en tradiciones incomunicadas entre sí. Se trata de una actitud que puede conducir a la pérdida del horizonte de la realidad y que renuncia al enriquecimiento que proviene del examen pausado de las otras posturas y del intento de integrar sus aportaciones.

Por esta razón, resulta enriquecedor que el diálogo entre filosofía y neurociencia se establezca desde diversas tradiciones y estilos de filosofía, pues cada filósofo busca la verdad desde uno de ellos, condicionado por su historia y por su formación. Pero para que una de esas tradiciones esté en condiciones de aportar algo en este debate es preciso que cumpla algunos requisitos.

El primero de ellos es que sea capaz de abordar los mismos temas que aborda la ciencia. Sin esto, es imposible que se establezca el diálogo. Esto excluye aquellas formas de hacer filosofía que no hablan directamente de la realidad natural, sino sólo de nuestro modo de conocerlas o de la forma en que aparecen en la cultura. No quiere decir que no quepa aprovechar sus aportaciones, pero el recorrido necesario para establecer un diálogo con la ciencia es tan largo que difícilmente se llega con aliento para que el contraste sea eficaz<sup>19</sup>.

Junto con ello, por las razones que acabo de exponer, pienso que sólo merece la pena la cooperación con aquellas corrientes y tradiciones que no sean por principio reduccionistas. El reduccionismo resta eficacia a la colaboración porque elimina la posibilidad de poner en discusión los postulados de la ciencia. De hecho, esta postura filosófica no pocas veces es reflejo de un modo de pensar excesivamente dependiente de la ciencia, que, por tanto, centra su aportación en la mera clarificación de conceptos o en la explicitación de las paradojas inherentes a los modelos que usan las ciencias.

En cualquier caso, conviene señalar que la colaboración de la ciencia con la filosofía no sólo es beneficiosa para el progreso del saber del científico, sino, y quizá de un modo más profundo, para la filosofía misma. La discusión en torno a los temas que despierta la ciencia, especialmente cuando se trata de cuestiones tan relevantes como las que despierta la neurociencia, obliga a los filósofos a atenerse a la realidad antes que a sus explicaciones y ofrece un terreno común de entendimiento: el horizonte de la realidad, sin la que el amor del saber, cualquiera que sea la forma en que se plasme, sencillamente se desvanece.

José Ignacio Murillo  
Universidad de Navarra  
Departamento de Filosofía  
jimurillo@unav.es

---

19 Un ejemplo de ello es buena parte de la antropología filosófica actual. Algunos ejemplos de ello se pueden ver en Murillo, J. I. (ed.) *Vida, organismo y subjetividad en la antropología del siglo XX*, Anuario Filosófico, XLI/2 (2008).

## APELACIÓN Y TAREA. LA HISTORIA COMO DRAMA

Juan J. Padial. Universidad de Málaga

**Resumen:** Estas páginas tratan de deshacer un falso problema, el de la relación entre naturalismo y libertad, introduciendo la noción de segunda naturaleza, aquella que corresponde a lo humano y su mundo. Al hacerlo, se analiza la noción de tarea libre y su vinculación con la interpersonalidad

**Abstract:** This paper tries to solve a false problem, that of the relationship between naturalism and freedom, by introducing the notion of second nature, the one of human world. In doing so, I analyse the notion of free task, and its relationship with interpersonalinity.

El tema de las relaciones entre naturaleza y libertad no equivale a aquel otro ámbito de estudio que se sintetiza mediante el binomio historia-libertad. No obstante la consideración de éste último par de nociones puede aportar alguna luz al primero. Ante todo porque el objeto de estudio del Seminario Permanente de la Universidad de Sevilla sobre Naturaleza y Libertad, puede llevar a una consideración dualista, en el que naturaleza y libertad se separarían como las dos orillas de un abismo, según la metáfora de McDowell en *Mente y Mundo*. De una orilla el reino de la ley, la naturaleza, que fruto de una poderosa corriente de pensamiento moderno ha quedado desencantada. En la orilla de allá el espacio de la racionalidad, de la normatividad, de las tareas racionales.

Quisiera, en estas páginas, explorar el lado de allá de la orilla. Quizá al hacer esto voy a realizar la operación contraria a la ensayada por muchos de mis colegas en este seminario permanente. No deseo establecer un puente en el abismo, y esto porque si se considera la relación entre historia y libertad entonces cabe advertir que el ejercicio de la libertad solo es posible desde una naturaleza especialísima, la humana. Tan particular es la modalización de ésta naturaleza, que desde Aristóteles ha sido denominada como segunda naturaleza, cultura, *Bildung* o en palabras de Fichte, naturaleza espiritual. Para aquellos que no gustan de remontarse tan atrás en el tiempo, “Wittgenstein afirma que ‘mandar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como caminar, comer, beber, jugar’. Con la expresión ‘historia natural’ debe de referirse a la historia natural de criaturas cuya naturaleza es, en gran parte, una segunda naturaleza. La vida humana (nuestro modo natural de ser) ya se encuentra modelada por el significado. No nos hace falta conectar esa historia natural con la naturaleza (como reino de la ley) más que simplemente afirmando nuestro derecho a contar con la noción de ‘segunda naturaleza’”<sup>20</sup>.

---

20 McDowell, J., *Mente y mundo*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 158

Sugiero que establecer un puente en el abismo, y hacerlo desde el lado de acá, desde el reino de la ley, equivale al naturalismo crudo de muchos de mis colegas, y que en su inadvertencia de por qué pueda distinguirse entre naturaleza primera y segunda, obedece a un problema mal planteado. Así sostendré que cualquier acto libre solo lo es en tanto que i.) es interpersonal (y por tanto excluye la soledad, la clausura en el *ego*), ii.) exige una situación cultural e histórica (segunda naturaleza) y iii.) el espacio de las razones puede ser comprendido como el espacio de la interpelación. Partiré del análisis de algunas obras literarias clásicas donde se plantea el problema de la soledad. Este problema puede manifestarse de múltiples modos, como retraimiento, clausura, separación, aislamiento, etc. Y plantea el tema de si la libertad y su crecimiento son posibles al margen de la relación con otros, o si separado del mundo de otros, la propia vida humana se disuelve, se desrealiza. Éstas piezas literarias son el *Werther* de Goethe y el *Allwill* de Jacobi. Tanto *Werther* como *Allwill* son rehusados por aquellas a quienes pretenden, Carlota para el primero, Lucía para el segundo. Entender el espacio de las razones como interpelación exige comprenderlo normativamente, pues excluye de entrada el engaño, y además exige comprender el espacio racional, el de las decisiones libres, como históricamente situado.

Éstas páginas pueden resultar extrañas a los partidarios del naturalismo crudo, o monismo causal. Su propia posición propicia en ellos “la tendencia a considerar como fantasmagórica la idea misma de normas o demandas de la razón”<sup>21</sup>. No obstante, la tarea y demanda, el acto libre es algo que podría calificarse de indeducible y la articulación de actos libres como metalógica. La noción de segunda naturaleza permite deshacer las dificultades de los monistas, porque en ella comparece la inesquivabilidad y precedencia del sentido en cualquier manifestación humana, por lo que segunda naturaleza equivale a naturaleza espiritual. El problema comenzará a plantearse adecuadamente si se sustituye adecuadamente aquella naturaleza desencantada por esta naturaleza espiritual. Pero no solo se transforma la orilla de acá. También la visión de la orilla de allá, el espacio de las razones, estaba distorsionada. Clarificar la noción de demanda, de tarea racional es el cometido de la segunda parte de estos papeles.

### 1. La apelación interpersonal

El uno de marzo de 1795, Jacobi en una carta dirigida a Goethe, le comenta sobre el movimiento romántico que estaba sacudiendo la cultura del momento, que “estos jóvenes están un poco locos”. Esta declaración es sumamente extraña: primero, porque proviene de un romántico, correligionario de Hamann, Herder o Schiller. Segundo, porque el más significativo de aquellos chiflados sería Fichte, que no dejaba de buscar el modo de encontrar la unificación de los dualismos kantianos, aunque sin ir tan lejos como Reinhold, Maimon o Beck en el criticismo. En tercer lugar, porque eso se lo dice a Goethe, quien había narrado el desequilibrado amor del joven *Werther*, desgarrado íntimamente por un querer sin esperanza hacia Carlota. El tono confidencial del *Werther*, que tanto recuerda las

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

*Confesiones* de Rousseau, es índice de un conflicto entre lo que su protagonista observa por introspección dentro de sí, y la pragmática vida burguesa de su tiempo. Aquello que lo vincula al mundo, es lo mismo que se opone a sus nobilísimos deseos. Werther es un alma bella, desgarrada por la oposición, auténtica lucha, entre su sensibilidad, y el imperio de lo conveniente, entre el anhelo de libertad, y la necesidad del estado de cosas, entre su realidad y lo que aparece de ella, entre su individualidad y la sociedad en que vive.

Para Goethe el acceso a su vida íntima es inseparable de la introspección, es un acceso privado que tiene su correlato cartesiano en la narración en primera persona. Pero precisamente por ello emerge el conflicto moderno entre su vida real y la representación que se hace de ella. Al identificar su vida con sus representaciones privadas, la vida irrumpe como lo inexistente, aquello de que Werther está separado. Clausurado cabe sí mismo, el joven Werther, tan sólo atiende a su excelencia individual, a la belleza de su alma, rechazando cualquier tipo de deber y afán. Estos son vistos como molestas convenciones sociales, administrativas, económicas, etc., que no producen más que un alejamiento del propio centro. En este sentido el conflicto que acusa Werther entre libertad y necesidad, no deriva de apelación ninguna. Como señaló Reinhard Lauth, la apelación sólo lo es si hay “un objeto de la conciencia que, aunque por un lado determina la conciencia, por otro lado se puede pensar sólo como un obrar libre que apunta a un acto de la libertad que corresponde a este obrar en cuanto tal”<sup>22</sup>. Más que relacionarse con personas que le interpelan, Werther siente el tormento del estado de cosas, parece tratar con asuntos, no con personas. Como si fuera un asunto también trató Wolmar a Saint-Preux en la novela de Rousseau, *Julie. La nouvelle Héloïse*. La soledad y clausura en que vive Werther es indicativa de una verdad, y es que las otras libertades limitan la mía. Pero al tiempo, aquella clausura también pone sobre la mesa una pregunta, y es la de si la libertad propia sólo es posible, y susceptible de crecimiento, de perfeccionamiento, en el juego interpersonal. Si la respuesta basculase hacia lo interpersonal, como señalaron Adam Smith, Hegel o Levinas, entonces el intento de Werther estaría frustrado *ab radice*, y ello explicaría la conciencia de nihilización de su propio vivir.

En términos hegelianos cabría decir que la conciencia de Werther es una conciencia desgraciada porque se desgarrá de su mundo social, de su reino primero de evidencias, y lo que Werther “ha vivido y es a través de una duración finita, se disuelve y se desintegra de pronto, quizá sin que se sepa por qué”<sup>23</sup>. Esta disolución se corresponde con el *modus operandi* de su suicidio. Muere asestándose un tiro en la boca, en el órgano de su expresión y manifestación al mundo. Y es que no cabe entender la apelación tan sólo como noticia, como información. Apelear no es respectivo tan sólo a la conciencia, o a la claridad del yo. Ante todo, la apelación lo es para la iniciativa del otro, para su compromiso en una obra o tarea. No cabe apelación sin esperanza de respuesta. Por eso el mundo social, interpersonal, primero, de evidencias compartidas, de Werther estaba desintegra-

22 Lauth, R., *Ética*, traducción de Alberto Ciria, versión electrónica en: <http://www.reinhardlauth.net/Instituto/Filosofia/Etica/Etica/interpersonalidad.html>

23 Choza, J., *Al otro lado de la muerte. Las elegías de Duino*, Eunsá, Pamplona, 1990, p. 41.

do. La disolución de la existencia pasada destruyó también la esencia de Werther. Su vida transcurrida atentó contra su vida íntima.

También Jacobi había escrito sobre el alma bella. En su caso, se llamaba Eduard Allwill, y quien impide sus ya no tan nobilísimos deseos, se llama Lucía, que se opone con fuerza a la devastación que tal tipo de almas siembran a su paso. Lucía no es la Carlota del *Werther*; tampoco será la inerme Gretchen del *Fausto* goethiano. Jacobi no sólo se ha percatado de la desazón romántica, no sólo le sirve de altavoz, sino que se afana por deshacer las tensiones que sufre la subjetividad moderna, en un mundo y contra un devanarse temporal, que nihilizan, sin recurso posible de apelación, la vida. El tiempo se devana, no se recoge en una vida empapada, informada, por un profundo sentido. La creatividad es tan sólo capaz de intuir la intencionalidad ajena, o de concebir los obstáculos, de advertir la resistencia que le ofrecen a su subjetividad. Pero la intelección cabal, la idea bajo cuyo sentido se pueda asumir una tarea libre, es un paraíso que se estima perdido para siempre. En Jacobi, el desenlace es distinto. Si Gretchen será destruida por el doctor Fausto. Lucía no lo fue por Allwill. La consumación de su intercambio epistolar con Allwill no puede ser entendida, simplemente, como una reposición de dogmatismo frente al escepticismo de éste, o de la lógica frente al impulso sentimental del momento en que vive Allwill. Quizá sea un personaje tan, aparentemente marginal, como Lucía, lo que da la clave para comprender el *Allwill*. Así interpretado, Jacobi discierne el fondo que se agitaba en el *Werther*. No es casual que Goethe ya le hubiese expuesto a Jacobi el plan de composición del *Fausto* I. Sucede, no obstante, que los protagonistas son Allwill y Silli. El correlato de Silli es Werther; el de Allwill, Hamlet. Pero lo inédito de la aportación jacobiana es el personaje de Lucía.

La última palabra de Jacobi no es el romanticismo, sino la responsabilidad de una vida que no mira a todos lados, que no lo quiere todo, sino que está imbuida de un sentido que le permite no entregarse a Allwill, es decir a la nihilización de su vida, y a la destrucción de su subjetividad. Nótese que la decisión de Lucía es la ruptura con Allwill. Lucía responde a Allwill, y su mismo rechazo cobra todo su sentido como respuesta a lo que tenía apariencia de apelación, pero que en su pretensión la destruiría, y por tanto impediría por completo una tarea común y un aporte propio de Lucía, en el que ella manifestase su novedad, su singularidad personal. Lucía es seducida y engañada por Allwill. Éste es expulsado, por consiguiente, del círculo social de los Clerdon.

Pero en el alzarse de Lucía hay algo bien diverso de la respuesta que da Silli a los requerimientos de Allwill. El rechazo de Lucía muestra como en negativo su carácter personal, al no comprometer a su voluntad abriendo una tarea común con Allwill. En cambio, cuando Silli cobra conciencia de sí misma, lo hace en éstos términos: “Soy una mujer de madera pintada, con huesos y ropas de madera, brazos, piel y cabeza encolados y sobre un anaquel. ¿Es esto un fantasma?”<sup>24</sup>. En

---

24 Jacobi, *Allwill*, en *Werke* I, 8-9. Citado y traducido por Villacañas, J.L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, 1989, p. 161.

realidad Silli se ve envuelta, pierde el dominio sobre sí misma. Por eso se ve como marioneta abandonada en el anaquel. Sin voluntad propia, sin aceptación ni rechazo del sentido pretendido por Allwill, que de suyo podría ser cualquier sentido imaginable. Ella es incapaz de mantenerse en su carácter personal tras la aceptación del requerimiento de Allwill. Además, el ámbito libre, en el que ella y él podrían inaugurar una tarea común también es destruido, y descrito como *obra sin nombre*, ignominiosa e infame, propia de brujas, no de personas. “Veo la tenebrosa caverna y la gran caldera donde las brujas reúnen trozos de animales y de hombres... para preparar la obra sin nombre, hasta que salen los fantasmas, vienen como sombras, desaparecen de nuevo. Y en medio, la grotesca danza y la música atronadora y el aire encantado”<sup>25</sup>.

## 2. Existencia cognoscente y tarea libre

El treinta de agosto del mismo año 1795, será Fichte quien escriba a Jacobi unas palabras que no cabría calificar de atolondradas. Comenzará planteando esta pregunta: “¿Para qué sirve el punto de vista especulativo, y con él la filosofía entera, si no es para la vida?” El planteamiento de la misma pregunta indica la lejanía de la vida, y advierte de la especulación separada, apartada, del vivir. Y se aparta evidentemente cuando se clausura en la descripción de la conciencia desgarrada, cuando meramente describe lo desvinculado. La reflexión entonces no se ejerce desde lo radical humano, ni toma inspiración en la vida culturalmente transmitida, con sus valores y símbolos, ni se orienta hacia lo radical, hacia lo novedoso que la inteligencia quizá podría advertir. Así, la intelección filosófica se incardina en el vivir, no en la inercia escolástica, o historiográfica. Pero del mismo modo esto sería exigible de cualquier otra intelección, ya se trate de la debida como respuesta a una apelación personal, o de la comprensión exigida por el mundo de objetos que nos hacen frente y circundan. Este ejercicio intelectual es un ejercicio personal, en el que se puede aportar desde la novedad que cada uno es. Como puso de relieve Leonardo Polo, es precisamente la necesidad de la intelección radicada en la persona lo inexcusable desde la problematidad que trae consigo existir en una situación histórica. “La sociedad, por lo mismo, tampoco es un espacio envolvente, ni determinante, sino que se abre según lo que se llama historia. En esta apertura la persona humana marca su dignidad (que, por lo pronto, ha de referirse al estricto carácter formalizado de los medios, pues la comprensión del medio es personal, y también su invención)”<sup>26</sup>.

Orientar la reflexión a la vida y conjurar la desazón vital es algo muy característico de momentos filosóficos como el estoicismo o el idealismo alemán. Así, la filosofía hegeliana “puede considerarse como un intento de ordenar todas esas experiencias de la conciencia, precisamente para proporcionar al hombre alguna orientación no sólo en cuanto a su vida individual, sino también en cuanto al momento histórico en el que vive”<sup>27</sup>. No obstante, poner orden y dibujar el desa-

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Polo, L., *Las organizaciones primarias y la empresa*, Cuadernos del Instituto Empresa y Humanismo, n° 100, Universidad de Navarra, Pamplona, 2008<sup>2</sup>, p. 93.

<sup>27</sup> Choza, J., *Al otro lado de la muerte...*, p. 41.

rollo de la autoconciencia humana y la extensión de la libertad, que es el cometido de la filosofía de la historia hegeliana, no es lo mismo que el conocimiento de la “naturaleza espiritual” de un pueblo, la propuesta creadora de un ideal y, la reconstrucción de ese mundo, que son las claves de la filosofía de la cultura y de la historia fichteanas. Y no lo son, porque la de Hegel es una filosofía de la conciliación, la de Fichte, una de la denuncia y la fuerza creativa, innovadora cara al futuro, de la acción humana.

En la carta citada, Fichte continúa proponiendo una teoría acerca de la génesis y consolidación de la reflexión filosófica. “Comenzamos a filosofar por soberbia, y al hacerlo perdimos la inocencia. Contemplamos nuestra desnudez, y desde entonces filosofamos por necesidad para nuestra salvación”<sup>28</sup>. Desnudez propia, de la vida, del yo, despojados del contenido que pudieran prestarle un fundamento, desahuciados de inéditas constelaciones de sentido bajo las que habitar. La soberbia de la que habla Fichte implica la posición solitaria del yo, su desvinculación y emancipación de cualquier orden, que tan definitorios han sido de gran parte de las concepciones de la libertad subjetiva moderna. En el carácter trascendental de la acción y la reducción de todo valor, al generado por el trabajo, también se puede apreciar soberbia, envanecimiento en los propios logros. Filosofar por la propia salvación es una expresión, que muchos considerarán excesiva. Pero, si se considera, que la conciencia de salvación proviene de la constatación de la propia soberbia y desnudez, entonces resulta que el ejercicio intelectual que salva intrínsecamente puede asimilarse a aquella apertura en la que la persona se juega su propia dignidad. Que la comprensión sea personal, no sólo atañe a los medios; también, y de modo muy señalado, a las apelaciones de los otros. Y estos otros pueden estar ya vivos, ya muertos. La comprensión de la apelación de los muertos es la comprensión del pasado histórico. Como señala Polo, la comprensión del pasado exige de una intelección en la que sea la persona la que aporte, precisamente porque la historia es el “modo efectivo-enigmático, no descifrado, de encontrarse, la tarea sin término, el recoger la antorcha de los muertos y acabar muriendo”<sup>29</sup>. Uno se encuentra en la historia como ante un enigma, o como ante un futuro que requiere de inspiración en el pasado —en la naturaleza espiritual— que permita una tarea en la que vehicular la propia singularidad.

Así es como los muertos nos apelan, y lo hacen de un modo bien parecido a como nos interpellan los vivos. Más, quizá la apelación que nos dirigen los que murieron permita comprender un rasgo del apelar y de la relación interpersonal que el drama del trenzarse el existir entre los vivos suele pasar por alto, como prueban las tragedias de Werther o Allwill. “Aquel a quien se exige, junto con la comprensión de la apelación tiene que poner también al mismo tiempo su respuesta, sin embargo esta respuesta, justamente merced a la naturaleza de la apelación, está confiada a su libertad. Con la apelación, el afectado tiene que iniciar o proseguir la serie de sus decisiones, pero sólo lo puede en una decisión

---

28 Fichte, J.G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, (Lauth, R., Jacob, H., eds.) vol. III, 2, Stuttgart, 1970, pp. 392-93.

29 Polo, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 180.



que le corresponde únicamente a él<sup>30</sup>. La respuesta arranca del interpelado, y no del que apela. La tarea personal es libre, aun a pesar de quien encarga. Pero en quien encarga, el interpelado encuentra una tarea, el desarrollo de un valor, en la misma medida en que ejerce su comprensión. Por eso lo propio de la apelación interpersonal es la comunicación de un valor y el hallazgo de una tarea. Además sin esta comunicación no cabe comprensión alguna del pasado histórico.

La historia puede contemplarse, *modo kantiano o hegeliano*, como el despliegue de un principio. La extensión de la autoconciencia y de la libertad. Pero, como señaló Fichte, y recuerdan Lauth y Polo, la historia es “decisión respecto y en vista de la postura suprema de valor, y junto con ello, siempre y necesariamente *decisión por la decisión*”<sup>31</sup>. Esto es lo que confiere a la historia su dimensión dramática, pues se llama drama a un trenzarse de acciones pasiones y decisiones, en los que los personajes se definen precisamente por sus acciones. La historia entendida como despliegue anónimo de un principio, que toma conciencia en personalidades egregias, como Napoleón o Alejandro, conduce al ser humano al olvido de la propia realidad. Pero la vida olvidada en primer lugar es la vida propia, que demanda incondicionalmente ser, y no por otra cosa, sino desde sí misma. Esto implica que la reflexión radical refiere a la persona, y no al personaje, a lo radical en el hombre y también a su realidad fáctica concreta, a su sí mismo.

Pero además, ¿es que cabe deducción de lo libre y dialógico?, ¿No serán los actos más altos del intelecto, aquellos en los que el yo se inspira en la vida y le aporta creativamente sentido, actos indeducibles, translógicos, metalógicos?<sup>32</sup> Descartes había encontrado el *sum*, un sentido de la existencia propiamente cognoscente, reflexivo, irreductible a *physis*, y por tanto libre. “El *cogito* es simultáneamente un *esse*, y este *esse* es tanto un *sum* como un *existo*, tal como ya Descartes lo había percibido correctamente. No puede determinarse nada sin que el determinar se determine con ello a sí mismo como algo”<sup>33</sup>. Ante la existencia cognoscente, Descartes se encuentra con lo inmediato, absoluto e indeducible. Algo parecido le sucedió a Kant con el encuentro con la ley moral como *factum*, también a su vez absoluto, inmediato e indeducible. La característica principal de este encuentro con el *sum*, y que conecta rectamente con el *factum* de la moralidad, es su referencia inmediata a una tarea libre. Descartes lo expone en la narración de su sueño de la noche de san Martín de 1619, cuando se encuentra con el verso de Ausonio, que recoge a su vez una antiquísima poesía pitagórica: *Quod*

30 Lauth, R., *Ética*, traducción de Alberto Ciria, versión electrónica en: <http://www.reinhardlauth.net/Instituto/Filosofia/Etica/Etica/interpersonalidad.html>

31 Lauth, R., “Filosofía y religión” en Choza, J., Garay, J. *La escisión de las tres culturas*, Thémata, Sevilla, 2008, p. 193.

32 El carácter indeducible de la actividad de la razón, y en la metalógica de la libertad son los centros respectivos de las propuestas antropológicas de Reinhard Lauth y de Leonardo Polo. Para éste último cfr.: *Antropología Trascendental*, vol. I y II, Eunsa, Pamplona, 1999 y 2003 respectivamente.

33 Lauth, R., *Schelling ante la doctrina de la ciencia de Fichte*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, Málaga, 2008, pp., 252-53.

*vitae sectabor iter?* ¿Qué camino seguiré en la vida? La vida demanda incondicionalmente, y la conciencia está libremente exhortada a la vida bienaventurada, ante la conciencia comparece el encargo y la tarea de la moralidad, en que se cifra nuestra salvación, según Fichte. Esto es, la filosofía no es mera teoría, sino el ordenamiento, o configuración, de la realidad desde lo absoluto. Por ello la ciencia no es separable de la vivencia propia de lo absoluto, y de la libertad radical.

Esto es lo que separa diametralmente a Fichte de Schelling o Hegel. La idea de sistema fichteana es la de un sistema abierto, mientras que la de los otros idealistas es la de un sistema cerrado. La condición antropológica de posibilidad de una pregunta como la de Ausonio, o de las interpretaciones cartesianas de sus tres sueños, radica como señaló Lauth en que “el *cogito* es para Descartes un acto, un modo de proceder que se corresponde con el planteamiento de una tarea; no es una suerte de cosa ‘espiritual’ ya terminada. Esto significa, más concretamente, que el *cogito* es un punto de partida (*incoatio*) desde una inseguridad fundamental hacia una seguridad, hacia una afirmación del ser recto, tanto en el pensamiento teórico como en el establecimiento de valores, el querer y el hacer: superación real de un estado de inseguridad en un afirmar libre y racional”<sup>34</sup>. Esa es la subjetividad que se aprecia en la Lucía del Allwill, una existencia que se afirma cognoscitivamente dotando de sentido sus acciones. Así, el *cogito* se entiende como acción, como existencia que se espacia desde la inseguridad, desde la lejanía abstracta de la vida del alma bella, al sentimiento de inalienabilidad en el encuentro con la verdad que encarga una tarea. Por ello, esa existencia que es el *cogito* es inseparable de la irrealidad, desnudez en que yace la vida, y del conocimiento. Propiamente, el *cogito* es una existencia cognoscente, conocemos y filosofamos por nuestra salvación. Por eso en la obra del filósofo francés la biografía y la deducción se coimplican, no hay una exposición de una doctrina, sino un ejercicio sistemático del saber, la tarea libre es genética ella misma.

Juan José Padiál Benticuaga  
Universidad de Málaga  
[jjpadiál@uma.es](mailto:jjpadiál@uma.es)

---

34 Lauth, R., “La idea cartesiana de la filosofía como sistema que se abre a sí mismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), 430.

## LIBERTAD. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA, LA DECISIÓN ÉTICA Y LAS LEYES DE LA SOCIOLOGÍA

Francisco Rodríguez Valls. Universidad de Sevilla

**Resumen:** Este trabajo trata de tres elementos que están fuertemente conectados con la libertad. En primer lugar, la historia y la posibilidad de encontrar leyes en ella. En segundo lugar, la ética y la capacidad de tomar decisiones en el presente. En tercer lugar, la sociología y la posibilidad de hacer predicciones sobre el futuro. Reconociendo la finitud humana, se apela por introducir la libertad como elemento necesario para entender la experiencia propia de las ciencias sociales.

**Abstract:** This paper deals with three elements tightly connected with freedom. Firstly, history and about possibilities of finding laws on it. Secondly, ethics and human possibilities of making choices in a present moment. Thirdly, sociology and human possibilities of making predictions about future. Finding human finitude it is claimed for introducing freedom as a necessary element to understand proper experience of social sciences.

En el ámbito de las relaciones entre libertad y determinismo quedan todavía muchas cosas por decir. Lo que pretendo en estas páginas es indicar algunos aspectos que pretendo desarrollar durante los próximos años y que se pueden resumir en considerar si el concepto de experiencia que se concibe como tópico para las ciencias de la naturaleza y que es uno de los causantes de algunas corrientes deterministas en el ámbito de las ciencias humanas puede sin más ser aplicado al ámbito de los fenómenos humanos. Ciertamente puede hacerse el intento de que sea así y de hecho se ha sostenido, pero creo que con resultados poco satisfactorios. Se ha entendido especulativamente la historia como desarrollo necesario del espíritu, la libertad como ignorancia de las causas y se ha planteado el ideal de la sociología como la adquisición de las leyes necesarias del comportamiento humano con las que podríamos determinar el futuro colectivo. Creo que esas visiones, si de por sí son interesantes, reducen sin embargo el ámbito de la realidad humana y de su experiencia al mismo rasero del darse de lo inerte y que podemos apropiárnoslo matemática y deterministamente a través de su medición y cuantificación. ¿Por qué se pueden determinar con precisión las órbitas de los planetas y no se puede hacer lo mismo con la acción humana? Mi respuesta, lo adelanto, es que en el ámbito de la experiencia humana existe una mayor riqueza de posibilidades que no existe en el ámbito natural. Existe ciertamente una determinación de posibilidades, pero esta es la tarea que generalmente la filosofía ha asignado a la voluntad, de tal forma que determinación de posibilidades es autodeterminación resultante de una indeterminación biológica, psicológica y comportamental. Para ese campo de experiencias no es válido el ideal regulativo de una ciencia necesaria que al final descubrirá la totalidad de las causas de las acciones producidas por lo humano. Es más, sólo pensarlo nos introduce en un

campo tan poco abarcable que una ciencia tal sería inoperante y, en consecuencia, habría que desecharla no sólo por razones ontológicas sino también de procedimiento. Paso ahora a concretar esa reflexión en la consideración de tres objetos de experiencia humana que pretenden recorrer la línea del tiempo: la experiencia del pasado en la vertiente de la experiencia histórica, la decisión por la que el hombre se determina en el presente y que configura la ética y la pretensión de abarcar el futuro humano a través de una omnicomprensión de sus leyes tal y como creo que está de fondo en los planteamientos de una sociología mecanicista.

### ***1.- La experiencia de la historia y las leyes de la historia.***

Tenemos tal caudal de datos históricos acumulados que existe una fuerte tentación de encontrar un sentido unitario y necesario a la historia humana: sabiendo los datos que determinaron la historia y contando con un largo plazo de tiempo podemos encontrar tendencias que nos pueden hablar del desarrollo del espíritu humano en la historia. En ese sentido los filósofos idealistas y los propios historiadores han pretendido encontrar un conjunto de leyes con las que incluso podríamos predecir el futuro de la humanidad. Realmente esa es una buena piedra de toque del conocimiento de la tendencia histórica: ser capaces de predecir acontecimientos. Lo mismo pasa en las ciencias de la naturaleza: las predicciones acertadas se pueden considerar como una confirmación de la teoría. Ahora bien, dentro de la propia corriente histórica ha habido conciencia de que el método que las ciencias del espíritu debían seguir tenía que diferenciarse del método empleado por las ciencias de las naturalezas. La famosa distinción entre *comprender* (*verstehen*) y *explicar* (*erklären*) se dirige en esa dirección. Incluso desde puntos de vista positivistas en la historia se ha establecido que todos los datos que poseemos son tan ciertamente inabarcables por un espíritu finito que lo más que puede hacer la inteligencia humana es seleccionar los datos que considera relevantes para con ellos realizar una reconstrucción siempre parcial del pasado que, en consecuencia, debe estar siempre en constante revisión. En este sentido las aportaciones de Dilthey, que hicieron caer a la historia en el relativismo y tuvieron su influencia en las corrientes de la antropología socio-cultural en el siglo XX y la formulación de la noción del *relativismo cultural*, y de la hermenéutica posterior son importantes puesto que han establecido cómo la tensión que se establece entre pasado y presente no está nunca libre de prejuicios sino que está imbuida de tradición y que, en consecuencia, por su propia definición, no puede ser nunca asépticamente objetiva. Esto quiere decir, para simplificar, que la historia siempre se está rompiendo a sí misma, que pretendiendo obtener un conocimiento lo más objetivo posible las interpretaciones no consiguen más que formar parte de una nueva visión histórica que será estudiada como pasada en las siguientes generaciones. No hay más certeza que el hecho de la finitud humana hará que toda novedad, por muy radical que sea, sea incorporada como pasado nada más trasponer el límite de su tiempo. El final de toda revolución es acabar convertida en tradición que hay que superar.

Es en este punto donde me gustaría centrarme: historia es lo que rompe la tradición, historia es novedad, historia es lo que rompe la normalidad histórica. Por eso una buena piedra de toque no consiste en reinterpretar el pasado confor-

me a una ideología que lo reconstruya, lo que sinceramente se puede hacer de tantas maneras que puede resultar hasta fácil, sino si podemos dar el salto y hablar de un sentido a priori de la historia, de una teleología inmanente que tendería convertir a la especie humana y al mundo donde ella vive en algo que podríamos determinar previamente si tuviéramos el suficiente número de datos y unos criterios objetivos de selección con los que pudiéramos interpretarlos. Mi idea es que ciertamente, debido al conocimiento que vamos teniendo del hombre y de las estructuras sociales, podemos encontrar unas ciertas tendencias generales en algunos momentos del tiempo. Por ejemplo, se podría afirmar que una vez dada la integración del individuo humano dentro de estructuras sociales complejas se da una lucha dialéctica entre libertad y autoridad que nos puede servir de clave interpretativa para entender ciertos fenómenos sociales. Utilizar la clave de la emancipación ha sido hecho por filosofías muy poderosas, pero la verdad es que es una clave que de momento no podemos ampliar a la totalidad del planeta ni mucho menos podemos saber quien saldrá triunfante: si el poder o el deseo de libertad de algunos hombres. Quizás podría servirnos para entender algunos acontecimientos de la historia de Occidente que hoy en día pretendemos globalizar, pero me parece que sería pretencioso hacerlo como si hubiéramos encontrado la clave definitiva con la que interpretar los acontecimientos humanos. Cuando los hombres han creído comprenderse y han establecido mundos en los que se encontraban bien a gusto, la crisis los ha destruido y los ha hecho tener que adaptarse a situaciones antes inesperadas como descubrimientos de nuevos mundos, técnicas que cambiaron la vida o nacimiento de instituciones que hicieron entrar en crisis lo anterior.

Lo que vengo a sostener es que es muy lícito, por muy humano, comprender el pasado con respecto al presente, hay que interpretar el pasado para poder comprender el presente en el sentido de que el pasado nos ayuda a evitar errores y conductas que tuvieron éxito en otras ocasiones y que se nos plantean como ejemplo que quizás podamos seguir. Pero hacer de la historia una ciencia exacta no es posible más allá de fijar un conjunto de generalidades que nunca lograrán, si las consideramos independientemente de las voluntades de los sujetos, explicar los sucesos que en ella han acontecido. En muchas ocasiones los individuos han intentado ser razonables, en otras no; decidimos conforme a lo que sabemos y lo que sabemos suele ser bastante bien poco como para influir conscientemente sobre generaciones posteriores. A veces hay conciencia de esa influencia: César la tenía al cruzar el Rubicón; a veces no, como nunca fue Colón consciente del verdadero alcance de sus descubrimientos. En el universo humano hay tantas variables que es imposible determinar a priori la historia por mucho que queramos abarcar. Lo único seguro es el conjunto de tradiciones de las que partimos, sobre ellas se construye y sobre ellas quieren influir ideologías viejas y nuevas: ¿alguien puede ser capaz de hacer de profeta? ¿Puede ser la historia algo más que una reconstrucción racional del pasado que necesariamente deja muchos cabos sueltos y tiende a simplificaciones que violentan los mismos acontecimientos?

La interpretación mas razonable es una interpretación indeterminista de la historia en la que acontecimientos sin número van influyendo sobre voluntades

tan variopintas que difícilmente pueden ser sometidas a reglas. Desde esa posición el azar tiene que ver mucho más con la historia que la férrea necesidad. No hay teleología inmanente sino innumerables fuerzas que a veces se suman y a veces chocan. Realmente es muy difícil entender algo del mundo humano, y no es un buen camino suponer que los hombres actúan del mismo modo frente a los mismos estímulos. Esa situación ha sido bien vista por los teóricos de la naturaleza humana desde antiguo. Los fenómenos físicos son también innumerables, pero podemos situarnos en una situación ideal en el que sometidos al mismo conjunto de variables se comportan de la misma manera. Es posible determinar ese conjunto de variables para observar regularidades en los comportamientos de los fenómenos físicos. Hacer eso en el caso de los fenómenos humanos es muy difícil. Es muy complejo poner a multitud de individuos ante los mismos fenómenos y esperar que se comporten de la misma manera. La pluralidad de culturas responde precisamente a un conjunto de posibles respuestas de los humanos ante los mismos estímulos. Cada vez que se responde de una manera diferente se crean mundos diferentes que van estableciendo a su vez respuestas cada vez más distintas. Mas que de *mundo* humano creo que podríamos hablar de *mundos* humanos. No sé si podríamos decir eso del resto de la naturaleza. Ciertamente el ser humano como cuerpo que es obedece a las leyes de la física y si golpea transforma la materia de acuerdo con las leyes de la materia que regulan las fuerzas y presiones. La cuestión es si el acto de golpear puede ser determinado con la suficiente amplitud como para decir que se sigue necesariamente de una situación tal y como podemos afirmar que un cuerpo siempre es atraído en la presencia de la gravedad.

Cabría apelar a una posibilidad a la que han atendido algunos filósofos deterministas y es a considerar el universo como objeto de una razón infinita existente o posible: si existiera una razón que pudiera conocer en acto todos y cada uno de los acontecimientos humanos y la naturaleza de todos y de cada uno de los hombres, de hay se seguiría la necesidad en el mundo humano tal y como se da en el físico. Mi aportación es que si eso fuera así sólo podría ocurrir al final de la historia, cuando todo hubiera pasado, ya que la naturaleza de los humanos no es algo que nazca de una vez para siempre sino que siempre va cambiando como cambian las tradiciones y se cambia el presente en pasado. El conocimiento infinito en lo humano sólo es posible al final de la historia: el individuo no contiene en sí la totalidad de sus acciones. Y para entonces ya no necesitaremos entendernos a no ser que compartamos alguna idea de un juicio final en el que se realizará la justicia universal. Pero ese acontecimiento está ya fuera de la historia y no le compete a la historia. La escatología ocurre una vez que los tiempos han transcurrido. Mi idea es que la hipótesis de un entendimiento infinito es una mala hipótesis mientras intentemos comprender este mundo con nuestras finitas razones. Desde la razón finita no hay leyes necesarias de lo humano y, por lo tanto, es teóricamente más conveniente introducir el fenómeno de la libertad que prescindir de él.

## **2.- La decisión ética o cómo actuar en el presente.**

Ciertamente el pasado remite al presente porque en algún momento todo

pasado se desarrolló en él. Lo importante es si podemos determinar que toda acción presente no es más que desarrollo de una esencia ya originalmente clausurada o si realmente existe una indeterminación en el sujeto humano que hace que pueda realizar un conjunto variado de posibilidades y la voluntad se dirija a cumplir en un momento determinado del tiempo una de esas posibilidades. En este sentido aparece el dato de la conciencia subjetiva de que el ser humano considera que se autodetermina. A este dato se le han opuesto, como elementos de contraargumentación ciertamente emparentados con la duda cartesiana, dos ideas: 1.- La crítica contra la experiencia ingenua: también el Sol parece moverse y así lo refleja el lenguaje y sin embargo la ciencia demuestra que no es así; 2.- El descubrimiento del inconsciente y de las fuerzas que manipulan el yo: hay elementos que el sujeto no domina y que le obligan a actuar de una forma u otra sin que sea consciente de ello. He dicho que ambas cuestiones son herederas del método cartesiano porque éste introduce el matiz de que si algo alguna vez nos engañó debemos suponer que lo hace siempre. Y esa afirmación, desde un punto de vista cabal, es un despropósito: ni la experiencia humana es siempre ingenua ni hay datos de que el ser humano esté siempre dominado en sus acciones por fuerzas incontrolables procedentes de las represiones del instinto en su infancia ni por la dominación de las estructuras del super-yo. De lo que hay más bien conciencia es que el ser humano aplica la crítica a la experiencia ingenua y por ello es capaz de superarla –de otra forma no habríamos logrado romper su cerco– y de que el ser humano está constantemente haciendo ajustes para reconciliar las pulsiones del instinto y las exigencias del super-yo y que, aunque en muchas ocasiones pueda caer en neurosis por no haber logrado esa reconciliación, sin embargo en otras lo consigue o, al menos, puede aspirar a una terapia que lo ponga en situación de conseguirlo.

Desde un punto de vista psicológico y comportamental, e independientemente de creencias subjetivas que hay que valorar en sus justos términos sin despreciarlas, lo que tendríamos que determinar es si la conducta humana posee en sí y desde su propio nacimiento los mecanismos necesarios para responder de forma adecuada a todo estímulo que se le plantee. Lo que me gustaría discutir es si estamos en lo cierto al suponer que el ser humano carece ciertamente de esas respuestas y por lo tanto necesita tanto del aprendizaje como del ingenio para poder salir adelante y culminar con éxito su existencia. Se podría plantear diciendo que el hombre carece de una gran cantidad de instintos ya que al instinto se le define precisamente por ser una respuesta automática y genéticamente programada frente a determinados estímulos. Es una constancia biológica que los instintos dominan buena parte de la conducta animal: hay muchos animales que sin serles procurados cuidados por parte de otros animales de su misma especie, sin embargo, saben exactamente qué hacer para salir adelante. Eso no se puede decir del ser humano. Sin poder someter a crítica por cuestiones de tiempo la cuestión, pero poniéndola sobre la mesa para discutir sobre ello posteriormente, creo que hay bases para mostrar que el conjunto de respuestas genéticamente programadas en el ser humano es escaso y que, en consecuencia, la uniformidad de las respuestas humanas no es un dato empírico sino que está más bien rechazado por la pluralidad de formas de comportamiento dentro de una misma cultura en el presente y a lo largo del tiempo y por las formas de actuar entre culturas

distintas. Lo que nos enseñan las ciencias del comportamiento es que el ser humano actúa conforme lo que considera más conveniente para él o para otros y que el criterio de por qué considera eso conveniente no puede ser determinado a priori. Diciéndolo con otros términos que formuló Uexküll por vez primera: 1.- no se puede determinar a priori qué puede resultar estimulante a un ser humano y, en consecuencia, es difícilmente imaginable que exista ya una respuesta programada teniendo en cuenta tanta posibilidad; 2.- aunque algo resulte estimulante al ser humano y se encuentre en condiciones físicas y psíquicas de realizarlo sin embargo puede resultar que no lo haga: en ocasiones y rodeado de alimentos el ser humano puede preferir morir de hambre por valores tan distintos, y que no a todos afectan por igual, como pueden ser la estética o la libertad de un pueblo; 3.- aunque al ser humano algo le resulte estimulante no posee recursos instintivos para satisfacer inmediatamente esa necesidad surgida: necesita del aprendizaje no sólo para rentabilizar su acción sino también para realizarla. Es verdad que el aprendizaje es una fuente dadora de recursos para la acción muy importante, posiblemente más que el ingenio. En ese sentido comparto la tesis difusionista de que el hombre tiende a importar más que a crear. Pero esa idea no elimina el hecho de que en algún lugar algo surge por vez primera como consecuencia de aplicar libremente la razón ante una tradición dada, ante un problema nuevo o viejo que la tradición no ha resuelto satisfactoriamente o no ha resuelto en absoluto. La reivindicación de la necesidad de autonomía de la razón es, además, una constante en Occidente desde la Ilustración: el estado utópico es aquel en el que los ciudadanos logren utilizar libremente su razón y se atrevan a usarla librándose de los prejuicios encarnados en la tradición. Someter a crítica es la consigna en la que está fundándose además el sistema educativo presente. Y creo que no está mal que así sea aunque ahora tengamos el problema de que los estudiantes están criticando unas tradiciones que no conocen lo suficiente como para hacerlo y acaban haciendo algo peor que dejarse llevar por prejuicios: dejarse llevar por la arbitrariedad más irresponsable. Hoy en día tenemos un exceso de ingenio cuyo mayor defecto es no tener en cuenta la tradición: de un lado nos hemos trasladado al otro en un movimiento de péndulo que esta vez ha sido rapidísimo. Pero no se puede negar el derroche de imaginación y creación que estamos viviendo. Es verdad que siempre ha habido un enorme movimiento cultural, pero ahora es mayor debido al número de personas que han recibido una formación tal que les permite no sólo ser consumidores de cultura sino aportar algo a ella. Se avanza cada vez más en lo que en un sentido positivo podríamos llamar *democratización de la cultura*.

Aprender de dentro, importar de fuera, utilizar el ingenio, son tres formas de decir que algo de razón tiene la creencia subjetiva de que actuamos con libertad. Son confirmaciones objetivas del sentimiento subjetivo. Son tales las posibilidades que se abren ante el ser humano en cada nueva generación que las anteriores quedan desfasadas y se convierten en antiguas. Eso sólo le pasa al hombre porque es el único que no parte de cero. No hay carga genética que pueda asimilar todas las conductas posibles con rapidez. Precisamente por ello es más productivo utilizar en la conducta humana la idea de la libertad que la de la determinación. Eso no quiere decir que el hombre suela actuar como le dé la gana y que, en consecuencia, toda defensa de la libertad suponga una defensa de la arbi-



trariedad. Aunque no hay que descartar casos en los que esto ocurra. Pero en cada generación se abren un conjunto enorme de posibilidades que se plantean – bien es cierto que no todas a todos- a cada ser humano sin que éste tenga la respuesta ya contenida en su esencia originaria. Hay que concebir la posibilidad como tal, es decir, como que puede hacerse o no, y no como la única opción que se abre al ser humano. Partir de la contingencia es, pues, una opción perfectamente válida según los conocimientos que la antropología posee hoy sobre el ser humano. Por supuesto que en esta opción se afirma, como con la historia, la finitud de la razón humana en su acercamiento a una realidad que al ser humano se le ofrece como enormemente plural en sus manifestaciones tanto naturales como culturales. Eso enriquece la pluralidad de su respuesta y esa misma pluralidad se convierte en prueba de la libertad.

### **3.- La sociología y la posibilidad de predecir el futuro.**

Desde el siglo XVIII las ciencias sociales se han orientado en diversas vertientes. Se han constituido, por una parte, intentando aplicar el método de las ciencias naturales a sus respectivos objetos y, por otro, han intentado desarrollar un método nuevo que estuviera más de acuerdo con las características de aquello que pretendían estudiar. Sin lugar a dudas la forma de considerarlas que más se ha impuesto es la primera, pero creo que no hay que despreciar en una pequeña proporción lo que se intentó con la segunda.

Por decirlo con brevedad, la ciencia social que pretendió fundarse en la hermenéutica quiso no tanto explicar las regularidades y las leyes universales que rigen los fenómenos humano como comprender la singularidad del individuo humano que no podía comprenderse de acuerdo a leyes generales. Cada individuo y cada sociedad es un mundo que necesita una consideración especial como la requiere una obra de arte. El ser humano tiene que ver más con la estética que con la física. Y la estética estudia singularidades, lo universal que se refleja en lo concreto, no en una generalidad común sometible a la necesidad matemática.

Por su parte, la ciencia social que se desarrolló en el siglo XIX pretendió encontrar regularidades que permitieran explicar realizaciones, quiso encontrar auténticas leyes derivadas de la cuantificación que permitieran comprender el mundo humano y la organización social. Es verdad que, como en el caso de Comte o de Marx, esas leyes eran en exceso especulativas y no cumplían con los requisitos que ellos establecían para una ciencia auténticamente social. Ahora bien, todo eso cambió con la introducción de la estadística. Con ella se reconoció que existía un amplio margen de indeterminación en las tendencias de los individuos y de las sociedades, pero se podían establecer diversas vías por las que lo humano tendría que comportarse. Cuando hoy en día hablamos de sociología precisamente la entendemos bajo esos dos términos: estadística y tendencia o, unidos, estadística que establece la tendencia. La cuestión es que todos sabemos que cuando se trata de explicar acontecimientos pasados, de hacer una interpretación a posteriori, la sociología, como la historia, nos pueden dar interpretaciones coherentes. Y también sabemos que es posible que las estadísticas puedan acertar en ciertos comportamientos. Pero sabemos también que muy fácilmente se equivocan y eso lo

sabe también cualquier sociólogo competente. El problema de la sociología es determinar las variables con las que tiene que trabajar, fijar los criterios con los que hacer las estadísticas, y eso no es nada fácil: es su auténtico caballo de batalla. Lo fácil es la manipulación de los criterios para que salga un resultado que se presenta a través de los medios de comunicación como una cuestión irrefutable y científica. El problema no es de los buenos sociólogos que saben de los problemas de su disciplina, sino de la fe en la ciencia que tienen los crédulos y de la que se aprovechan algunos manipuladores que pretenden de esa forma no determinar qué es lo que va a pasar sino influir en lo que pase.

Hay elementos importantes sobre los que se puede basar la sociología para hacer sus predicciones y sus estadísticas. Y todos tienen que ver, de una forma u otra, con la tradición en la que se enmarca la cultura a estudiar. Saber qué va a pasar tiene que ver con el conocimiento del pasado y del presente al que se enfrenta ese pasado. Tiene que ver con las formas de comprensión del mundo de una sociedad humana. De una sociedad cerrada y fuertemente tradicional se pueden esperar pocos cambios. De una sociedad cosmopolita y relativista se pueden esperar muchos ya que se van usando unos valores u otros según convengan a los problemas que se vayan presentando. En este sentido, la esperanza de algunos de convertir el mundo en una aldea global perfectamente comunicada y en la que se facilita el intercambio de mercancías y de información parece que nos augura una sociedad mestiza en un futuro no muy lejano en la que primen sobre todo los sistemas democráticos. Pero habría que ser cautos al proponer utopías. El punto de vista anterior fue el que llevó a Fukuyama a proponer su conocida tesis del fin de la historia en tanto que parece que el horizonte político y cultural que existe globalmente no va más allá de proponer la democracia liberal como modelo a seguir por todos. El problema es que ciertamente ese modelo ya no es compartido por todos, especialmente a partir de los atentados del 11 de Septiembre, ya que a algunos la democracia les parece un sistema corrupto tras el que se oculta un capitalismo atroz que promueve el consumismo y el relativismo y, en consecuencia, destruye valores que son muy importantes para ciertas culturas. Eso viene a decir que hacer una sociología mundial y unitaria es cada vez más difícil y posiblemente la sociología se haya atomizado y recogido en el análisis del comportamiento de sociedades particulares. Pero eso significa una renuncia a una comprensión global de lo humano y por lo tanto a unificar todos los fenómenos bajo unas leyes comunes. La sociología se diversifica según las tradiciones y en la medida que las tradiciones tienen aún la capacidad de socializar. A medida que la tradición se va diluyendo, como ocurre en un proceso de mestizaje y de relativización de valores, cada vez es más difícil explicar los fenómenos. La estadística vale en tanto en cuanto existe algo común a los individuos que componen las sociedades, si eso común se limita exclusivamente a un mínimo moral, que no es otra cosa que aquello que posibilita la mera y simple convivencia, la capacidad de explicar es cada vez menor. El ámbito de las posibilidades se amplía hasta el punto que sus conclusiones tienen que ser reflejadas según grupos y dejan de tener, en consecuencia, una validez pretendidamente global.

Lo anterior no supone que no se pueda ofrecer una visión de conjunto de lo humano aunque haya que diversificar los análisis según las civilizaciones que

tengamos que considerar. Pero también es verdad que hoy en día los fenómenos humanos están más globalizados que hace treinta años y, en consecuencia, podemos saber mejor cómo se comporta la humanidad como un todo. Pero el problema de la misma sociología es que las posibilidades que da la tradición y sobre las que tiene que fundamentarse para comprender los fenómenos sociales es tan cambiante y tan plural que no hay posibilidad de una determinación del futuro que encierre una desviación posible tan importante como para que, aunque la tengamos en cuenta, no tengamos a la vez que sospechar de ella. Es verdad, comparto esa idea, que la tradición condiciona fuertemente la conducta presente: el lenguaje condiciona la visión del mundo que se posee, el medio social condiciona la visión de la realidad que se tiene, las costumbres de una comunidad condicionan la repetición de esas mismas costumbres aunque sólo sea debido al qué dirán y a la aceptación que los miembros de mi comunidad hagan de mí mismo, etc. Pero también es cierto que en épocas de grandes cambios sociales las posibles respuestas que se pueden esperar de la tradición son cada vez más imprecisas y, en resumidas cuentas, tan inabarcables, que la sociología tiene que renunciar a considerarse como una ciencia natural y establecer en su método estadístico tantas variables de corrección que sus resultados sólo tienen un valor muy relativo. En resumidas cuentas, es preferible hacer una sociología que asuma su condición de disciplina que tiene que contar en su esencia con la indeterminación humana más que con otra cuyo ideal regulativo sea la comprensión necesaria de todos los acontecimientos humanos. La sociología nos puede servir para establecer algunas orientaciones posibles que encuentra a través del análisis de la tradición y de los acontecimientos del presente a los que la tradición se enfrenta, pero no puede presentarse como una disciplina ni mucho menos exacta a la que atender como si conociese todos los entresijos que regulan la acción de las sociedades.

### ***Conclusión: ¿qué debe entenderse por experiencia?***

La hermenéutica ya puso de manifiesto que el concepto de experiencia había que clarificarlo. Y ciertamente hay que apelar a que es necesario realizar esa tarea. Y dentro de ella hay que considerar los puntos comunes y aquellos que separan la experiencia de los fenómenos inertes de aquella otra bajo la que podemos englobar los fenómenos humanos tanto individuales como colectivos. Desde antiguo, Kant es un buen ejemplo, se concibió que a los primeros los regía la necesidad y a los segundos la libertad. Ciertamente no se trata de entender una libertad cien por cien libre de condiciones. De hecho el siglo XX ha puesto de manifiesto algunas que hay que tener en cuenta: el inconsciente según descubrió Freud, las influencias del medio ambiente social para la constitución de la personalidad tal y como sugirió Skinner, la influencia del prejuicio de la tradición y de la visión del mundo que proporciona el lenguaje tal y como sugirió la hermenéutica. Pero todas ellas por sí solas no son capaces ni de explicar el pasado, ni de establecer el presente, ni de predecir el futuro. Por ello hay que contar siempre con el conjunto de posibilidades que se abren a los seres humanos y a las sociedades, a una indeterminación que no hay más remedio que dejar abierta como una variable más que no va a ser posible controlar. Esa variable es tan decisiva que cambia todas las perspectivas y las formas mismas de qué es lo que vamos a entender por resultado científico o no. Esas posibilidades no van a poder ser despe-

judas en una única dirección puesto que van a depender de un factor que tiene que decidir entre ellas, tiene él mismo que autodeterminarse y elegir, pero cuyos factores de determinación no están controlados de forma externa. Las ciencias sociales no están alejadas de la determinación, como lo tampoco lo están las naturales, pero las primeras hacen intervenir un factor propio de aquello que tiene inteligencia deliberativa mientras que las segundas no pueden hacerlo porque lo inerte no la tiene. Ese factor es la determinación que de sí mismo hace el sujeto y eso es a lo que habitualmente se ha llamado con el término libertad. Eso es lo que hace que la experiencia en uno y otro campo de disciplinas sea diferente. En qué medida lo es, eso es precisamente lo que propongo para investigar en los próximos años.

Francisco Rodríguez Valls  
Universidad de Sevilla  
rvalls@us.es

## LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE LA CUADRATURA DE HEIDEGGER<sup>1</sup>

Alejandro Rojas Jiménez. Universidad de Málaga

**Resumen:** Exposición del corazón filosófico de la Cuadratura que la presenta como una reflexión en torno a la tarea del pensar y la libertad.

**Abstract:** This paper is an exposition of the philosophical core of the Quadrature. It presents the Quadrature as a reflection around the task of thinking and liberty.

### 1. LA RECEPCIÓN DE LA CUADRATURA POR PARTE DE LA ACADEMIA

Ante todo, considero oportuno situar la Cuadratura, y para ello considero interesante establecer cuatro momentos bien diferenciados en lo que respecta a la recepción de la Cuadratura por parte de la academia:

a) **La etapa de los seminarios:** Los inicios de la Cuadratura son sus mejores tiempos. Los seminarios de un Heidegger incluido en la lista negra al que acudían un grupo selecto de oyentes que, aunque pocos, eran fieles (incluso el espía de la Gestapo se descubre ante su maestro). Estos seminarios se convierten en un mensaje cifrado (simbólico) que recuerda a las doctrinas no escritas de la escuela platónica.

b) **Después de 1945: el colapso tras quedarse sin oyentes:** Lejos de crear escuela, lo que ocurre después de 1945, es que Heidegger se queda sin oyentes. Hace tiempo que ya no hablaba para los nacionalsocialistas, y después de la guerra los aliados castigarán a Heidegger quitándole la *venia docendi*: se queda sin alumnos. Al darse cuenta se desmaya. Tuvo que ser auxiliado por un viejo amigo psiquiatra, pero sólo se recuperó al volver a tener oyentes, esto es, cuando tres semanas después Beaufret y Towarnicki lo reconocieron como profesor y fueron a escucharlo. Sólo entonces Heidegger se recuperó y volvió de su retiro, para en 1949 alcanzar la formulación madura de la Cuadratura. Si bien, a pesar de recuperar oyentes, no acaba de hacerse entender, y quizás por eso Heidegger se preocupará mucho por la edición de su obra a la espera de oyentes futuros (como los de Nietzsche). Curiosamente serán los nietzscheanos de la mano del

---

<sup>1</sup> La exposición que se ha llevado a cabo en este trabajo responde a una investigación doctoral que se defenderá en noviembre de este mismo año y que lleva por título *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*.

pensamiento débil quienes lo recuperarán después de que decayese el éxito del Heidegger existencialista que había entusiasmado a los franceses antes de la Guerra

**c) Estadio de denuncias y disculpas:** La filosofía del segundo Heidegger fue olvidada bajo la sombra de denuncias y redenciones en torno a la vinculación de Heidegger al nacionalsocialismo. Sin nadie que quisiera profundizar en el asunto del pensar, la Cuadratura permanecía oscura y extraña, y fue rechazada como la obra decadente de un filósofo venido a poetasastro. El mundo académico se había convertido en el comisario político o en el juez redentor del individuo Heidegger y se había olvidado del asunto del pensar filosófico.

**d) La superación del impacto de la figura Heidegger:** En los últimos tiempos la filosofía de Heidegger se ha convertido en una senda que viene (como reza el simposio de Madrid de 2006), en un camino que nos asalta. El mundo académico se enfrenta a la Cuadratura como tema filosófico. Podríamos destacar por ejemplo las 17 páginas del *Heidegger* de Leyte dedicadas a la Cuadratura. La investigación que he estado llevando a cabo se encuentra en esta etapa, como continuación del intento de hacerse con la cosa del pensar. Si bien intenta aportar una novedad en el mundo académico: considero que mi investigación abandera el compromiso teórico de proponer la primera selección de lugares dentro de la obra de Heidegger a partir de los cuales sugerir una propuesta filosófica de lo que podríamos denominar el sentido profundo o el corazón filosófico de la Cuadratura.

Una labor que tampoco se ha llevado a cabo fuera de España. Mattéi ha sido el único que ha escrito un libro dedicado expresamente a la Cuadratura, y aunque otros como Stummpe, Wenzel o Holter Helting también han escrito sobre ella, entiendo que es Mattéi quien debe pasar a ser el Tránsito de Mendes de la obra Heidegger.

## 2. LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA DE LA CUADRATURA DE HEIDEGGER

Llegados a este punto, una vez situada tanto la Cuadratura como mi investigación, considero, todavía necesaria una breve introducción al tema que afrontaré hablando de la muerte como fin de la existencia, tal y como la presenta Heidegger.

Ser hacia la muerte, *Sein zum Tode*. Hacia ella nos dirigimos; es el fin de la existencia. Es cierto que podríamos pensar fines mucho más vitales, como tener una familia o ganar mucho dinero, tener un trabajo estable o llegar a saberlo todo (aunque esto último es más bien tarea de un espíritu universal). Pero la muerte no es fin en este sentido, no es un proyecto al que dedicar la existencia, sino la anticipación de un futuro presente por venir. Y es precisamente ante la angustiada presencia de nuestra muerte cuando comprendemos que los proyectos no son futuros presentes por venir, sino presentes proyectados (y ningún presente agota este proyectar, salvo la muerte). Así, hacemos tesis doctorales o nos enamoramos; y todo ello siempre proyectando el presente: ser filósofo o formar una familia.

Un presente sin proyectos es un presente incomprensible, donde incomprensible no designa que no tenga explicación, ya que la explicación está

clara: una existencia anónima que vive sumergida en el río impersonal de la cotidianidad dejándose arrastrar por lo que todo el mundo hace. Pero a esta explicación le falta comprensión. La comprensión se produce cuando nos hacemos cargo de nuestro presente, y lo proyectamos hacia el futuro. Lo cual no significa dominarlo, imponerle al curso de los acontecimientos nuestra voluntad; no se trata de vivir esperanzados en la posibilidad de hacer venir un «futuro presente» acorde con nuestros sueños y expectativas.

Es cierto que hay toda una tradición que intenta comprender el presente estudiando el pasado. Y es cierto que también el pasado debe ser tenido en cuenta, pero desde el punto de vista de que para el existente el pasado no pasa, sino que se mantiene afectando a la existencia, de modo que todo posible proyectar el presente está ya afectivamente dispuesto. Dicho lo cual, y frente al intento de comprender el presente estudiando el pasado, afirmaré que la comprensión del presente no se juega en el pasado, sino en el instante de la decisión y de la elección, en el instante en el que nos preguntamos ¿y qué hago ahora? Ahora que la investigación doctoral ha llegado a su fin, ahora que estamos casados, ahora que la perra ya no corre por el campo... ¿y ahora qué? Esta es la pregunta mediante la cual agarramos nuestro presente con las dos manos y al tomar la resuelta decisión de abrirnos hacia nuevos proyectos siempre afectados por el pasado, se nos hace auténticamente comprensible nuestro inmediato presente.

Si nos detenemos aquí tendremos la impresión de que los franceses tenían razón y Heidegger es sólo un filósofo existencialista. Pero este no es el punto de llegada, sino el comienzo de la cuestión de fondo: en ese instante de la decisión en el que ponemos nuestra existencia frente a frente, y comprendemos nuestro presente, Heidegger destaca la pertenencia del *Dasein* a su mundo: *in der Welt sein*. Y mientras que un pensador clásico hubiera dicho sencillamente que el acto de presenciar es la acción luciente de la razón, Heidegger dirá por su parte que la inteligencia sólo puede comprender lo que ya ha sido dado para su comprensión. Nos propone así, una inteligencia receptiva, como la de Kant, donde la presencia nos pasa, la padecemos, nos asalta como el rayo en medio del bosque; y si lo que se comprende es lo que se encuentra iluminado para su comprensión, entonces, pues hemos dicho que comprender es proyectar el presente, resulta que nuestros proyectos son aquellos que nuestro mundo hace posible.

Las cosas remiten unas a otras, y lo que hace el hombre es comprender dichas remitencias y, de este modo, se proyecta hacia el futuro. Quiero decir, lo que se comprende es la condición respectiva. Así, comprendo lo que es un martillo cuando comprendo su relación con el cuadro, la pared y el clavo. Cuando comprendo la relación respectiva puedo proyectarme hacia el futuro y comprender la posibilidad de colgar cuadros en la pared del salón. Pero esta relación no la inventamos, sino que la comprendemos: se trata de una posibilidad que nos abre la comprensión de la respectividad; de modo que toda comprensión está sujeta a dicha relación que nos descubre el sentido de los entes del mundo (reducidos a útiles). Claro está, no sólo comprendemos una función, y precisamente en la posibilidad de comprender otros usos se haya la clave para apropiarnos de la existencia y hacerla nuestra. El *Dasein* no inventa relaciones, sólo las comprende (tampoco la existencia auténtica inventa relaciones). Y siendo así, la comprensión de nuestro presente, nuestros proyectos, están sometidos a esta red remisional que nos instala en un mundo previamente abierto.

Será en la profundización de este darse la posibilidad de su comprensión, cuando Heidegger descubrirá que no se trata sólo de que nuestros proyectos se encuentren situados en un mundo que nos abre lo que puede ser comprendido, sino que además ni siquiera los proyectos los dirigimos nosotros, sino que nuestros proyectos son respuestas a la tarea que se nos impone como demanda de nuestro propio tiempo. Es decir, no es sólo que se puede pensar la locomotora porque se comprende la relación respectiva entre el carbón, el vapor, la rueda y los rieles, sino porque pensar cómo transportar la mercancía desde la fundición hasta el canal demandaba al pensar a una tarea que, por supuesto, no se agota en el descubrimiento de una locomotora de vapor, y por eso hay toda una historia del tren que pasa por los trenes eléctricos y llega hasta el ICE alemán o el AVE. Sí es cierto, que la respuesta es propia y personal de Richard, pero no la demanda de la tarea. Por supuesto, los proyectos no son «futuros presentes», y por eso su realidad no consiste en realizar la tarea. La tarea se mantiene como demanda en vistas a la cual proyectamos nuestro presente, pero la tarea misma no se identifica con ninguna proyección concreta generándose una historia.

El ejemplo de los trenes puede ser claro, pero en cualquier caso hay una tarea mucho más importante y que ocupa a la filosofía desde sus inicios: la verdad. Desde sus inicios, desde que el hombre griego tuvo respuestas acerca del fundamento y el destino que les permitían orientar la acción práctica, la filosofía aceptó la tarea de evaluar la verdad de las propuestas. Su tarea, su tarea era así, la verdad. No pudo ser una tarea antes, ya que la verdad sólo se impone como tarea cuando el hombre ha respondido ya y se orienta a su modo en el mundo. Una tarea ésta que ha dejado tras de sí toda una historia del pensar que conocemos como historia de la filosofía.

Pues bien, que la verdad es el proyecto que se le impone al filósofo como tarea es el asunto de la Cuadratura.

El primer Heidegger no había entendido aún lo que significaba una “tarea”, sabía que el futuro consistía en proyectar el presente, pero después de la visión de los nuevos funcionarios de Karlsruhe (1933), comprenderá que proyectar nuestro presente responde a un tarea que no tiene por finalidad hacerse presente, sino poner en marcha la actividad del pensar (este sentido de la demanda tiene su origen en el idealismo alemán). Por eso Heidegger deja de ser el *Führer* del *Führer* que había pretendido ser, y se retira del escenario político para enseñar que la tarea es el futuro como demanda.

La filosofía de la Cuadratura consiste en mostrar en qué sentido la tarea se distingue de los proyectos como la pregunta de la respuesta; esto es la Cuadratura. No es la respuesta a una pregunta, sino la formulación simbólica de la siguiente pregunta: ¿en qué sentido la verdad es una tarea que se distingue de cualquier respuesta como la llamada que mueve eróticamente hacia ella? O también de este otro modo: ¿cómo somos proyectados hacia la verdad?

Llegamos así al punto central de la investigación, la Cuadratura, que paso a exponer brevemente. No sin antes dejar constancia de que en la filosofía de la Cuadratura Heidegger ha desatendido la importancia de los otros. El hecho de que además de mí hay otros es un elemento imprescindible para entender porqué las cosas no salen como proyectamos. Tanto había desatendido Heidegger al otro que no se para a pensar (y debía haberlo hecho) en su responsabilidad con tales otros. Y no podemos decir que no fuera consciente de su responsabi-



lidad, ya que, si no lo era, Jasper se encargó de hacérsela ver. Pero sea como sea, su despreocupación por los otros le impide ver que si en 1933 lo visto no era lo esperado, es porque había otros con otros proyectos. Es aquí donde se encuentra a mi entender la clave del giro ético que propone Levinas frente a Heidegger.

Empezaré por exponer el sentido simbólico de los Mortales como los que son capaces de la muerte como muerte. El sentido fundamental de esta definición es que sólo él vive ante la presencia de la muerte, precisamente porque es capaz de proyectar su presente hacia el futuro.

A lo que hay que añadir que para que ocurra este proyectar el hombre tiene que ser afectado: es la injusticia que nos afecta la que nos mueve a proyectar nuestro presente hacia un futuro más justo, y es la pasión amorosa que nos afecta la que nos mueve a proyectar nuestro presente hacia un futuro en el que estemos juntos. Pero esta pasión que nos abre los ojos a un mundo eminentemente nuevo, también nos oculta otros mundos posibles: dicha pasión nos ciega, en el sentido en el que decimos que alguien ha sido cegado por la ira o cegado de amor: cegados proyectamos nuestro presente, dejando de ver otras posibilidades. Por eso los mortales, en la formulación de la Cuadratura no nombran el desocultar, sino el ocultar de las cuatro dimensiones de la desocultación; porque ellos expresan la siguiente dimensión de la verdad: que entender las cosas de un modo es dejar de entenderlos de otros (el enamorado sólo se ve casado).

Entre los más cegados de todos se encuentran aquellos que padecen la demanda de la verdad. Así, Galileo se enfrentó sin ser capaz de demostrar sus tesis a la ciencia de su tiempo, y Tomás de Aquino se puso a estudiar a Aristóteles aunque estuviera prohibido. Los cegaba su amor por la verdad, y no estaban dispuestos a ver las cosas de otro modo; como Ockham, que no estaba dispuesto a rectificar pese al ordenamiento de la Iglesia.

Los mortales expresan una dimensión de la verdad misma: que la verdad no es sólo manifestación, sino al mismo tiempo ocultación. Debe aclararse que no se trata de una limitación de la capacidad humana, sino de un rasgo esencial de la verdad: si el fenómeno comparece en un presente que le confiere sentido, dicho presente, al mismo tiempo que permite que el fenómeno comparezca, oculta otras comparencias posibles. Dicha limitación de la verdad es, en un sentido de cuatro, la fundamentación de la posibilidad de la transformación histórica de la verdad.

El problema es que hoy en día, la perfección de nuestros útiles y medios nos ha instalado en la consideración cotidiana de que vivimos en el mejor de los mundos pensables, y hemos perdido la fuerza vital para proyectar nuestro presente hacia nuevos presentes posibles. Es el mal del imperio de la tecnología: nada nos afecta lo suficiente como para proyectar nuestro presente.

Y nada más humano parece ser que huir de este mundo y sorprender saliendo por la tangente: ¡me voy al bosque! Es lo que hizo Heidegger (¡al campo!, diríamos en España). Allí quizás haya cierta salvación, porque allí todavía miran al cielo para ver la señal que indique la lluvia... y si allí puede quedar un lugar para la salvación, es porque de lo que se trata es de ver señales. Del mismo modo que la sonrisa de la mujer bella me señala una posibilidad que antes permanecía oculta y que me mueve enamorándome a proyectar el presente hacia un futuro junto a ella, Heidegger espera la señal que nos despierte del letargo filosófico y nos mueva apasionadamente hacia nuevos horizontes que permanec-

ían ocultos bajo el imperio de la técnica. El filósofo debe asumir su tarea, pero, y es aquí donde cobran suma importancia las señales, un nuevo presente (un nuevo modo de presenciar) debe ofrecerse como posibilidad para nos mueva afectivamente. Este ofrecerse es lo que nombran los Divinos. Y por esto mismo, si los Mortales nombraban un ocultar, los Divinos designan el desocultar: porque ver las cosas bajo una nueva luz no ocurre, según Heidegger, porque nos pongamos a pensar de nuevos modos, sino porque somos llevados mediante señales hacia nuevos modos de presenciar.

Ahora bien, hay que aclarar que las señales no deben confundirse con el desocultamiento. El desocultar de los divinos consiste en mostrar la posibilidad de nuevos modos de ver las cosas bajo una nueva luz, pero no ver las cosas de nuevos modos. Lo que hacen es ponernos en camino hacia esa nueva luz, y, por eso, Mortales y Divinos nombran sólo dos sentidos de la cuádruple dimensión de la verdad. Hay que añadir que si es posible esta acción de ocultar y desocultar es porque se da la posibilidad, esto es, porque hay posibilidades ocultas que pueden manifestarse como ausentes.

Lo oculto, nombrado por la Tierra, soporta y erige la posibilidad de nuevos modos de desocultar. Designa el límite de la presencia por la que ésta no puede ser totalizada y sobre la que se funda la sustitución de una presencia por otra (de una delimitación por otra). Claro que lo oculto en el desocultamiento sólo erige la posibilidad de nuevos modos de ver bajo la luz al mostrarse éstos como ausentes. Es decir, cuando la ausencia se vuelve inausencia. Dicha inausencia es hacia la que señalan los Divinos, pero la inausencia misma no la nombran los Divinos, sino el Cielo, que es la cuarta dimensión de la verdad. No debe confundirse la inausencia con el desocultamiento de algo presente, sino con la presencia misma que el desocultamiento asume como su horizonte.

Sobre este sentido cuádruple de la verdad se funda su mudanza histórica, y por eso Mortales y Divinos, Tierra y Cielo son también voces del destino. En resumen la Cuadratura expresa lo siguiente: que toda presencia acontecida esta soportada sobre la ausencia de otras presencias, y al ser afectados por la señal que nos lleva hacia su inausencia, la verdad se convierte en la tarea del filósofo a la que responde proyectando su presente. Y como quiera que todo proyectar esta cegado, que al responder ocultamos otros modos de presenciar que se mantienen ocultos soportando otras presencias posibles, se establece el ciclo infinito de la transformación histórica de la verdad como tarea que al ser respondida da lugar a la historia de la filosofía.

Mi trabajo de investigación intenta mostrar cómo la Cuadratura expuesta de este modo es una interpretación que respeta la trayectoria especulativa de Heidegger. Y además se completa con la exposición de ciertas reticencias a la misma basadas fundamentalmente en la consideración de que en la filosofía de la Cuadratura la libertad del pensador está en peligro.

No comparto la consideración heideggeriana de que el pensar está subordinado a la potencia de la inteligencia. Defender que el acto de pensar es anterior a lo que puede ser pensado, y que sobre esta prioridad se funda la libertad del pensador, está siendo la última fase de mi investigación. Heidegger cree que es la tarea lo que mueve al pensar y lo pone en marcha interpelándole, pero tengo para mí que como decía Aristóteles la actividad del pensar es lo primero. Sería precisamente en virtud de la primacía de dicha actividad por lo que brotan

las tareas, y no la tarea la que genera la actividad (como sostuvo también el idealismo alemán). El pensar puede desatender las tareas; y al hacerlo, volver sobre su propia actividad, y al entender su propia operación, buscar, en lugar de encontrar, otras operaciones: pensar de distinta manera (lo cual no significa hacer de la filosofía un orden deliberado). Pero esto sólo es posible si el pensar es capaz de desobedecer a su tiempo, y a su vez esto sólo es posible si la actividad del pensar es anterior a la potencia de la inteligencia. Seguramente además sólo el filósofo sea capaz de desobedecer su tiempo y buscar, en lugar de encontrar, y por esto mismo quizá la filosofía primera es un saber que existe continuamente en crisis.

Alejandro Rojas Jiménez  
rojas\_a@uma.es

## ¿HAY ALTERNATIVAS A LA LIBERTAD NEOLIBERAL?

Ignacio Salazar. Universidad de Sevilla

**Resumen:** La respuesta a la pregunta ha adquirido una notable actualidad y en alguna manera una cierta urgencia. Acorde con el evento en el que participa, esta comunicación intenta ubicar el marco de investigación para orientar posteriores análisis. Distinguiendo el campo empírico del teórico, se señalan cuatro ámbitos para el análisis filosófico; 1º El constructo general (cosmovisión). 2º Las estrategias fundamentales. 3º la dialéctica derecha izquierda. 4º La evolución de la noción de libertad

**Abstract:** The answer to the question has acquired a remarkable actuality and in some way a certain urgency. Chord with the event in which participates, this communication tries to locate the investigation mark to guide later analysis. Distinguishing the empiric field of the theoretical one, four environments are pointed out for the philosophical analysis: The general constructo. The fundamental strategies. The left dialectical right. The evolution of the notion of freedom

### 1.- La pregunta original: “¿Somos libres para no ser Neoliberales?”: El sentido de la pregunta

La pregunta original que yo había propuesto para este Simposio era si somos libres para no ser neoliberales.

Al final, la pregunta quedo como figura en el programa y se abre a otros problemas que seguramente hacen pensar más en positivo. En cualquier caso son retos muy ambiciosos y de una enorme actualidad.

La pregunta original admitía respuestas fáciles, pero a donde se quería apuntar era a la conveniencia de enfrentarse teóricamente a lo que entendemos por neo-liberalismo. Intentando buscarle el núcleo, el corazón. Se ha argumentado la inevitabilidad del neoliberalismo... Es la hoja de ruta de los que mandan y ellos dicen que es lo mejor para todos...

Analizar todo esto puede ser conveniente, pero se podría decir que nuestro momento presente nos exige pensar en positivo. Preguntarse por las alternativas; recogerlas, dar cuenta de ellas, discutir las, organizarlas aunque solo sea teóricamente, y para nuestro propio uso.

La crisis financiera y sus repercusiones económicas en este otoño del 2008 que transitamos parecen ‘exigirnos este esfuerzo intelectual’ de una manera más acuciante. Parece claro que debiéramos estar a la altura de los retos de nuestro presente. En nuestra medida, en nuestro nivel..., pero por lo menos intentándolo.

La filosofía debe estar atenta a lo fundamental que ocurre en el mundo

en que se encuentra. (1)

Y... ¿qué es lo que ocurre en el mundo?

- Las desigualdades sociales y económicas aumentan. Entre los países pobres y ricos y en el interior de los países.
- Corremos riesgo de deteriorar gravemente el planeta en que vivimos
- Los esfuerzos por el control y la desaparición de las armas nucleares no progresan sino más bien al contrario.
- Da la impresión de que algo no va bien en la hoja de ruta del primer mundo

Por poner un ejemplo: En el 2002, ante la cumbre de Johannesburgo, un informe de la ONU hacía público un estudio en el que se advertía que “los patrones actuales de desarrollo ponen en riesgo la seguridad a largo plazo de la Tierra y sus habitantes”. (2)

Se suponía que la cumbre de Johannesburgo iba a abordar los problemas del medio ambiente como los de la pobreza, pero como se temía..., fue un deprimente fracaso pues los estadounidenses bloquearon todo posible avance. (3)

Responsabilizar de todo ello al neo-liberalismo seguramente es demasiado pero parece claro, y a finales de octubre del 2008 más claro que hace un mes o dos, que esta orientación ideológico/económico/política no nos ha llevado en la buena dirección. O no lo ha hecho para la parte de la humanidad que ahora es más pobre y está más desprotegida que hace 30 años

A la altura de octubre del 2008, la solvencia del neoliberalismo como hoja de ruta básica del desarrollo del planeta está muy desprestigiado. Se han oído estos últimos días afirmaciones ‘asombrosas’

Sarcozi: Hay que refundar el capitalismo...

Gordon Braum: Los libros del liberalismo..., ya no sirven

Pero no tenemos muchas esperanzas de que este proceso, el recambio de hoja de ruta fundamental, vaya a ser tan fácil. Más allá de turbulencias coyunturales, hay que ver los engranajes profundos.

## 2 - ¿Qué es el neoliberalismo?

En la narración que hace Samir Amin se describe como un movimiento que se despliega en su madurez junto a las matrices culturales del postmodernismo, pero que hunde sus raíces en el capitalismo de comienzos del siglo XX y que se formaliza intelectualmente en el centro del capitalismo, en Estados Unidos y Centro Europa como una respuesta anticipada a la sociedad y a la forma de organización económica que emergió a partir de finales de la Segunda Guerra Mundial. (4)

Seguramente la formulación más acabada fue la obra de Friedrich Hayek *Camino de Servidumbre*, libro que marcó el inicio de un activismo político, ideológico y cultural de largo alcance tendente a revisar radicalmente las pautas por las que se diseñaban los Estados de bienestar y el capitalismo regulado impulsado entre otras instituciones por la Sociedad Mont Pélerin, formada en Suiza en 1947.

Durante los años 50 y 60 hay una batalla sorda, normalmente desde centros académicos, en la que intelectuales, pensadores y publicistas que van acercando o distanciando posiciones.

El propio capitalismo keynesiano, - que según los propios intelectuales y publicistas neoliberales era responsable de buena parte de los males que aquejaban a las sociedades libres, contribuyo a fundamentar algunas de las matrices culturales sobre las que se difundió el neoliberalismo; principalmente a través de la poderosísima expansión del consumo, de las pulsiones individualistas y de la cosmovisión representada por la publicidad.

Los principales bancos centrales también influyeron en la formación de las élites dirigentes y de los principales medios de comunicación. Y sus tempranas recomendaciones funcionaron como una herramienta de legitimación y de preparación del terreno para la batalla cultural e ideológica que se avecinaba.

Otros hechos fundacionales:

La ciencia económica académica convencional fue el espacio de expansión natural del neoliberalismo y desde donde se materializaron las primeras formulaciones sistemáticas.

Uno de los economistas más importantes en su consolidación ha sido Milton Friedman.

Las ‘circunstancias’ de Chile en 1973 y seis años después en Estados Unidos e Inglaterra posibilitaron una visión articulada de economía y sociedad basada en los principios filosóficos de lo que inmediatamente después conoceríamos en su formulación actual de neoliberalismo

La filosofía en la que se sustenta es: la libertad es el bien supremo, por encima de la igualdad y de la propia democracia, y se expresa por la capacidad de elegir. Antes que nada por tanto libertad económica.

La evolución de la economía nos ha llevado desde final de los años 70....

Desde el neoliberalismo se ve esta dinámica como... el desarrollo actual del capitalismo....

Desde la izquierda se ve el neoliberalismo como “la contrapartida ideológica del capital financiero monopolista, igual que el Keyneisianismo lo fue en la fase anterior del capital monopolista clásico. Los mercados internacionales imponen serias limitaciones a las autoridades estatales para la regulación de sus economías en áreas tales como los niveles de las tasas de interés y los flujos de capitales. Por eso el desarrollo del neoliberalismo como ideología económica hegemónica a partir de la era Thatcher y Reagan reflejan en cierta medida los nuevos imperativos del capital a raíz de la globalización financiera” 5)

Un fenómeno clave de la última mundialización (la de después de 1990) es la autonomización de las megamáquinas económicas que se unen cada vez más entre si para constituir una nueva megamáquina transnacional. Esta megamáquina mundializada dispone de sociedades multinacionales, sedes deslocalizadas y múltiples, e intercomunicaciones numerosas. La megamáquina atraviesa las naciones pero no tiene aparato central; no tiene sino pequeños equivalentes ganglionales de un sistema nervioso: Banco Mundial, FMI, OMC, FAO, instancias poco reguladoras. En general maximizan la eficacia y las ganancias. (6)

“La megamáquina se halla bajo la conducta de una nueva élite internacional de dirigentes, directores, expertos, economistas. La autoridad de esta élite se apoya, como dice Christopher Lasch, sobre el dominio de la información, la competencia gestonaria y la educación especializada de alto nivel. La nueva élite vive en un mundo en el que sólo es real lo cuantificable; cree conducir la locomotora irresistible del progreso; ignora cualquier otra virtud que las de la gestión de

las sociedades desarrolladas, la innovación tecnológica, la racionalidad del mercado. Persuadida de que detenta la verdad de la historia, está segura de obrar por el bien general, y pide a las poblaciones que se fíen de su benéfico optimismo. La política debe ponerse al servicio del crecimiento y del ‘funcionamiento armonioso del conjunto del sistema’. La ideología de la nueva élite tiende a despersonalizar y a desresponsabilizar su propia conducta, que le parece que obedece a la racionalidad y a la objetividad. Produce una inteligencia ciega para todo lo que queda fuera del cálculo, y pilota la ‘mundialización del liberalismo’” (7)

A principios de octubre del 2008 estamos viviendo una ‘crisis financiera grave’... del que ahora mismo no conocemos su curso futuro pero en el que se ha podido oír expresiones curiosas

“El neoliberalismo tal como era ya no es prosegible...”

“Es necesario suspender por un tiempo el actual enfoque económico...”

“Faltan ideas... (quizá no están donde pudieran ser eficaces..., o quizá no están reconocibles...)”

“El mundo necesita una contra-contrareforma contra el absolutismo del libre mercado” Paul Krugman (8)

En estas circunstancias, la pregunta de si ‘¿Hay alternativas al neoliberalismo?’ parece que tiene sentido. Más teóricamente adaptada para nosotros, ¿Hay alternativas a la libertad neoliberal?

La cuestión es complicada y ambiciosa... Convendrá ubicarse y orientarse, porque la respuesta a estas dos preguntas puede o debe estar relacionada

### 3.- ¿Dónde estamos?

Procedamos concéntricamente:

Estamos en un Simposio sobre Naturaleza y Libertad, en un sitio como Sevilla, profesores de filosofía que trabajan en varios países del mundo....

La idea inicial para hoy era más que nada, presentar una temática sobre la que poder ir trabajando, individualmente, pero con un cierto acompañamiento del grupo...

Por ello esto más bien es como un pequeño esquema ampliado. Una visión amplia y no exhaustiva del tema.

¿Qué se podría hacer con estas preguntas? Las preguntas sobre las alternativas al neoliberalismo y a su noción de libertad

La cuestión pediría un trabajo empírico y otro teórico:

A) En el empírico se trataría de describir lo que hay actualmente. Que alternativas teóricas y prácticas hay ahora funcionando en el mundo de una cierta importancia. Nos centraríamos inicialmente en algunos de los grupos que forman el movimiento antiglobalización. Como apunta Susan George, Antiglobalización neoliberal. (9)

B) Desde un punto de vista teórico se me ocurren a mí cuatro núcleos:

1º - El tema del constructo general:

2º - Estrategia básica global:

3º - Superación de la dialéctica derecha- izquierda

4º - El concepto de Libertad y sus distintos usos y modos de intelección

Son las dos tareas amplias... pero creo que con un innegable atractivo... (por lo menos en el momento actual y para el que esto escribe...)

Esto nos llevaría a describir que tipo de cosas están ocurriendo en el mundo y que podían entenderse como alternativas al neoliberalismo. Y en un segundo momento que tipo de cosas que tengan que ver con nuestra competencia profesional podíamos nosotros aportar...

Dando por bueno esto, el tema de ¿Dónde estamos? Se vuelve temático. De logístico en nuestra actual coyuntura personal/grupal..., se convierte en teórico. Y teórico con todos sus aditamentos ideológicos, políticos, sociales, económicos... filosóficos.

#### **4.- Hoy más que nada se trata de trazar el camino.**

Sobre la cuestión A se prodría empezar por lo que se conoce como movimientos antiglobalización. Susan George (Y....) nos puede ser muy útil, pero hoy no vamos a extendernos más por aquí.

Sobre la cuestión B podemos extendernos un poco más porque afecta más a nuestro núcleo competencial.

Se me ocurren cuatro núcleos temáticos con sus correspondientes interrogaciones

#### **5.- Núcleos teóricos**

##### **Necesitamos una coherencia ontológico – científico – económico, antropológico – y social...**

Estamos en medio de una crisis y debemos intentar entenderla para entender el mundo en el que estamos. Y viceversa. Entender el mundo en que estamos requiere hacerse cargo también de los principales derroteros de la humanidad. ¿En que medida estas cuestiones están claras filosóficamente...?

En estos días se han oído quejas sobre la falta de ideas

Se ha podido pensar que no hay alternativas al neoliberalismo. Sería grave que fuera así. Yo no lo creo. Pero si así lo fuera habría que trabajar para corregir esa situación. En cualquier caso parece urgente trabajar por la explicitación del mejor rumbo para la evolución de la humanidad (que no creo sea el neoliberalismo) (10)

El diseño de la principal hoja de ruta de la humanidad es una tarea filosófica. Hecha por la comunidad (con las decisiones políticas que comporta) y para la que el gremio de la filosofía debe aportar las herramientas apropiadas.

Debe haber un esquema general que permita entender que la economía debe subordinarse a la vida y no la vida a la economía. El constructo general nos debe servir para esto. Entender bien la realidad en su máxima generalización. Desde la perspectiva más global.

En el pasado reciente se ha repetido que la época de los grandes metarrelatos ya había pasado. Hoy podemos decir que también lo ha hecho la época en la que nos creíamos una afirmación así. Hoy somos capaces de integrar nuestra historia en la historia de nuestro planeta, y organizar nuestros conocimientos dentro de nuestras coordenadas civilizatorias que nos permiten orientarnos con suficiente ecuanimidad.



Esa hoja de ruta puede hacerse y ha de hacerse (sería conveniente que se hiciera) para poder sustituir sucedáneos interesados hechos por economistas que quizá no sean del todo claros y honestos. Krugman, el último premio Nobel de economía dice que Fridman es brillante en asuntos de economía, pero no del todo honesto en asuntos ideológicos. (11)

Debemos reforzar el armazón teórico general de la humanidad de modo que no sea de recibo que a un alumno de primero de economía lo primero que se le enseñe cuando comienza sus estudios es que el individuo humano es un ser egoísta que solo busca su interés personal.

### **Estrategia General.**

En consonancia con ese constructo general, habría algunas derivaciones que se desprenderían estratégicamente sin mucha dificultad:

Dado que estamos en un planeta, debemos desarrollar el pensamiento sobre el todo. A la globalización neoliberal que globaliza el movimiento de capitales y su supuesto derecho de explotación de los bienes de la tierra, debemos oponer un pensamiento responsable de la vida del planeta. De todos los humanos y también del resto de los animales y del resto de la naturaleza

“Sería insoportable asistir al agravamiento del dualismo mundial: de un lado, una creciente acumulación de medios de vida y consumismo ilimitado, y, de otro la miseria y la destrucción cada vez más avasalladoras de dos tercios de la humanidad. Si no se dan algunos rasgos de solidaridad y de políticas de equilibrio mundial, los países opulentos sentirán la necesidad de construir innumerables muros de Berlín para defender su sociedad de la abundancia contra la invasión de los hambrientos que llaman a la puerta...” (12)

La estrategia general debe estar guiada por los conocimientos y las sensibilidades que surgen del seno de la humanidad, y no solo por los intereses de las élites en el poder. La filosofía, al participar junto al resto de la sociedad, debe darse cuenta de hacia donde va la historia y la humanidad. Y debe cumplir con su obligación si percibe que la orientación no es la correcta. Con prudencia, con las precauciones debidas, pero sin rehusar la obligación. Ocupándose de lo fundamental en virtud de su vocación...

En este punto, la noción de integrar, organizar, administrar de vuelven más atractivas que las de explotar, esquilmar, agotar. La filosofía actual está ante un examen; ¿Habría aprendido, entendido lo que le han mostrado las últimas décadas? La filosofía debería ser capaz de organizar ideas quizá más que crear nuevas. Integrar.

Tenemos la tarea de pensar en la totalidad sin excluir la particularidad  
Debemos reconocer metas respetables para la humanidad. Destacando las más respetables.

Dice Al-Gore que aún estamos a tiempo pero que no se puede perder ni un minuto... Quizá nosotros (la filosofía) tenemos, en este momento, que aportar algo con urgencia. Ver y decir lo que en este momento debe ser visto y dicho. ¿Y qué es lo que en este momento debe ser visto y dicho...? La especificidad de nuestro momento con respecto al análisis de la historia y la historia de la filosofía. Por aquí volvemos al análisis diagnóstico de nuestro presente histórico y filosófico

### Superación o convergencia de la dialéctica Derecha - Izquierda

La dialéctica derecha –izquierda tuvo un momento originario en el siglo XIX, pero quizá halla llegado el tiempo de ser superada. Los valores que encarnan ambas polaridades podrían volver al cubilete o matriz que permitiera una nueva ordenación. Hace falta la nueva lista de valores en la que estén básicamente de acuerdo derecha e izquierda y permita soluciones ambiciosas a los problemas del mundo.

Esto nos llevaría a estudiar la evolución de la noción de ideología y demás determinismos culturales de las ideas. (13)

Podría /debería suponer una cierta superación en la dialéctica derecha izquierda. Aprender a valorar lo valioso de todos los bandos

### La noción de libertad; su evolución y su papel en la actualidad.

La historia de la noción de libertad, con sus grandes defensores (Locke...), y su paso al neoliberalismo, nos permitiría nuevas aproximaciones a lo empírico, a lo que sucede ahora en el mundo.

La libertad en el liberalismo nos lleva nos hace recalar en problemas clásicos como las ambivalencias del liberalismo en distintos momentos históricos (14)

Los problemas entre liberalismo y democracia así como los problemas entre liberalismo y comunitarismo. (15) Y por fin, la noción de libertad que tienen otros grupos actuales provenientes de distintas tradiciones. (16)

Para terminar podíamos imaginar distintos derroteros, distintos futuros. Una de las posibilidades (esperamos iluminar varias) será la de Gerard Duménil y Dominique Lévy *Crisis y salida de la crisis. Orden y desorden neoliberales*. P. 308, 309) (17)

Terminaremos con un texto de Leonardo Boff. No conozco nadie mejor que él para iluminar el horizonte utópico de la humanidad:

“Podemos hacer de la India, de la China, de la América Latina lo que hoy es una Alemania o una Italia? Los modelos de desarrollo y de sociedad hoy imperantes no son universalizables. Con todo, debemos sobrevivir como humanidad. Para eso son necesarias transformaciones mundiales profundas, que pasan por un nuevo orden económico, por un nuevo régimen de propiedad, por relaciones sociales y ecológicas distintas, en fin, por un nuevo humanismo.” (18)

### Referencias

1 - Anécdota de Julian Marias ; Pocos meses antes de su muerte, al bajar del estrado del brazo de la Ministra de Educación en un acto de homenaje por su larga y fecunda vida intelectual, un periodista le pregunto por la tarea de la filosofía en la actualidad. Julian Marias le contestó lo siguiente más o menos con estas palabras: ‘La misma que siempre. Observar e intentar entender lo que tiene delante de sus ojos..., pero con atención, con perseverancia, con cuidado.’

2 - Diario “El Mundo”, 14 de Agosto del 2002, p.25.

3 - George, Susan; *Otro mundo es posible*, Encuentro, Barcelona, 2004

4 - Chomsky, Noam, y otros, *25 años de neoliberalismo*, Hacer, Barcelona, 2008, p.8 y 9

- 5 - Chomsky, Noam, y otros, *25 años de neoliberalismo*, Hacer, Barcelona, 2008
- 6 - Morin, Edgar, *El Método V; La humanidad de la Humanidad*, Catedra, Madrid, 2003, p.265.
- 7 - Idem, p.236
- 8 - Krugman, Paul; *¿Quién era Milton Friedman?*, El País, 19 de octubre del 2008
- 9 - George, Susan, Ob.cit., p. 18
- 10 - Aunque aquí y en otros lugares tengo amigos que así lo creen. Aunque, a decir verdad, tengo más amigos que creen lo contrario. (De cualquier manera no es más que una estadística sin mucho valor.
- 11 - Krugman, Paul; *¿Quién era Milton Friedman?*, El País, 19 de octubre del 2008
- 12 - Boff, Leonardo; *La dignidad de la Tierra*, Trotta, Madrid, 2000, p. 107-8
- 13 - Morin, Edgard, *El Método IV; Las Ideas*, Catedra, Madrid, 1992.
- 14 - Alarcón, Victor y otros; *Liberalismo y Neoliberalismo; Temas para debate*, Torres asociados, México, 2007, p. 137 y ss.
- 15 - Idem, p. 43.
- 16 - Taylor, Charles; *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005
- 17 - Gerard Duménil y Dominique Lévy *Crisis y salida de la crisis. Orden y desorden neoliberales*. P. 308, 309.
- 18 - Boff, Leonardo, Ob cit. P.106.

Ignacio Salazar  
erenchun@us.es

## RELEVANCIA DE LOS EXPERIMENTOS DE BENJAMIN LIBET Y DE JOHN-DYLAN HAYNES PARA EL DEBATE EN TORNO A LA LIBERTAD HUMANA EN LOS PROCESOS DE DECISIÓN

Francisco José Soler Gil. Universität Bremen

**Resumen:** En esta ponencia se describen sumariamente, tanto los experimentos originales de Benjamin Libet sobre las influencias inconscientes en los procesos de toma de decisiones, como también la nueva variante de este tipo de experimentos, que ha sido recientemente diseñada por John-Dylan Haynes y su equipo de colaboradores del Instituto Max Planck de Ciencias Cognitivas y Neurología de Leipzig. Seguidamente se afronta la cuestión de qué relevancia poseen tales experimentos para el debate de la libertad. Y se defiende la tesis de que las actuales versiones de los mismos apenas si pueden aportar nada significativo a la controversia en torno a la existencia, o no, de una libertad de decisión ligada a las acciones humanas, pero que no es descartable que futuras investigaciones neurológicas contribuyan a resolver dicha controversia.

**Abstract:** In this report are described summarily the original experiments by Benjamin Libet on the unconscious influences in the process of taking decisions, as well as the new variant of this type of experiments that has been recently designed by John-Dylan Haynes and his team of collaborators of the Institute Max Planck of Cognitive Sciences and Neurology of Leipzig. Secondly we face the question about the relevancy of those experiments for the debate on freedom. It is defended the thesis that the current versions of the same ones hardly can contribute to the existence, or not, of a freedom of decision bounded to human actions. But it is possible that forthcoming neurological researches contribute to solve this controversy.

### 1. Introducción

El pasado mes de abril, la revista *Nature Neuroscience* publicó un artículo<sup>1</sup> firmado por el profesor John-Dylan Haynes y sus colaboradores del *Instituto Max Planck de Ciencias Cognitivas y Neurología* de Leipzig. El artículo, presentado bajo el significativo título de «Determinantes inconscientes de las decisiones libres en el cerebro humano», ha tenido un enorme eco desde su publicación, y ha encendido de nuevo la polémica en torno a la relevancia de las investigaciones neurológicas, de cara a decidir la cuestión de si el hombre goza o no de libertad de

---

1 SOON, CH. S. – BRAAS, M. – HAYNES, J-D., «Unconscious determinants of free decisions in the human brain»: *Nature Neuroscience* 11 (2008) 543-545.

decisión.

¿Ha demostrado el experimento de Haynes y sus colaboradores —o, más generalmente, los experimentos tipo Libet— que tal libertad es una ilusión? O, si todavía no, ¿podrían en el futuro este tipo de investigaciones llegar a decidir la cuestión de la libertad?

Propongo al lector que nos detengamos a reflexionar un poco sobre tales preguntas. Ahora bien, para ello es necesario dar dos pasos previos: (1) Definir con claridad a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de «libertad de decisión» y (2) exponer brevemente en qué consisten los experimentos tipo Libet, y sobre todo la nueva variante de los mismos.

Vamos a ello

## **2. Libertad de decisión**

La disputa acerca de si el hombre decide libremente, o no, sus actos (o al menos algunos de ellos) dura ya muchos siglos. De manera que, como suele ser habitual en este tipo de controversias de largo alcance, los términos de la discusión han ido recibiendo diversos sentidos, y, hoy por hoy, es grande el riesgo de caer en todo tipo de confusiones semánticas al tratar el tema que nos ocupa. Para evitar hasta donde sea posible este riesgo, comenzaré definiendo qué es lo que entiendo por «decisión libre» y «libertad de decisión».

Por «decisión libre» entiendo toda resolución de llevar a cabo un cierto acto, siempre que tal resolución cumpla con los siguientes requisitos: (1) que haya sido determinada por un proceso de deliberación mental y (2) que no se siga con necesidad física de los estados cerebrales previos a la toma de dicha resolución.

O dicho de otro modo, una decisión libre es una disposición a actuar que no viene determinada por una cadena causal a nivel físico, pero sí que lo está (por una deliberación) en el plano mental.

Y entiendo que un individuo humano poseerá «libertad de decisión» en tanto que (al menos) algunas de sus decisiones sean decisiones libres, en el sentido que acabamos de especificar.

Existen, claro está, otras concepciones alternativas de la libertad de decisión. Concepciones, por ejemplo, que tratan de compatibilizarla con la supuesta existencia de un determinismo causal absoluto a nivel físico en la naturaleza. Ahora bien, dado que el autor de estas líneas no alberga la más mínima confianza en el enfoque compatibilista de la libertad, el resto de la ponencia no tendrá en cuenta más que la opción que acabamos de definir.

Situados, pues, en la perspectiva que marcan las definiciones anteriores, lo primero que hemos de subrayar es que la decisión libre ha de tomarse conscientemente. Ya que, de otra manera, no podríamos decir que ha sido determinada por un proceso deliberativo.

Ahora bien, ¿es la conciencia del hombre la instancia que decide en realidad las actuaciones que han de llevarse a cabo en una situación dada? ¿O se limita, más bien, a reflejar el resultado de procesos cerebrales inconscientes? En este último caso, lo lógico sería poner en duda nuestra libertad de decisión.

Pues bien, ocurre que, de entrada, parece como si los experimentos tipo Libet estuvieran sugiriendo la determinación inconsciente de las acciones humanas. De

manera que mostrarían el carácter ilusorio de la libertad de decisión. ¿Lo hacen realmente? Para responder a esta pregunta tenemos que recordar, primero, en qué consisten dichos experimentos.

### 3. Los experimentos tipo Libet

#### 3.1 Los experimentos originales de Libet

Pensemos en una toma de decisión muy simple: la decisión de flexionar un dedo. ¿Qué es lo que ocurre en el cerebro en un caso así? El dedo se mueve en menos de 50 milisegundos, a partir del momento en que desciende la señal eléctrica activadora desde el córtex motor del cerebro hasta los nervios motores implicados. Pero, previa a esa señal, tiene lugar en el cerebro una determinada actividad eléctrica detectable por medio de electrodos. Esta actividad se denomina «potencial de disposición» [*readiness potential*], y, en el caso de acciones sencillas, como mover un dedo, comienza a manifestarse unos 550 milisegundos antes de que tenga lugar el movimiento correspondiente. Pues bien, lo que Libet<sup>2</sup> trató de averiguar es en qué momento de la secuencia de actividad cerebral se sitúa la decisión consciente de mover el dedo.

Para ello, el investigador reunió a un grupo de voluntarios, dotados de electrodos que permitían registrar las señales eléctricas de sus cerebros. Cada uno de los voluntarios se encontraba situado frente a un cronómetro, y tenía que tomar en algún momento la decisión de mover un dedo. Después, debería indicar en qué posición se hallaba la aguja del cronómetro en el momento en el que experimentó el impulso consciente de mover el dedo. Momento que Libet identificó con el instante de la toma de la decisión.

Pues bien, el sorprendente resultado que se obtuvo en los experimentos de este tipo —realizados en la década de los ochenta del pasado siglo— fue que el momento señalado por los participantes como el instante de la decisión consciente de realizar el movimiento, tenía lugar unos 200 milisegundos antes de la realización del mismo. Es decir, más o menos 350 milisegundos después de que empezara a registrarse el potencial de disposición.

¿Qué significado podía tener este hecho? ¿Indicaba quizá que el cerebro había tomado la decisión por su cuenta, antes de que fuéramos conscientes de ella<sup>3</sup>? ¿O había que interpretar el dato de algún otro modo (por ejemplo asociándolo con un desfase entre el instante real de la toma de la decisión consciente y el instante de

---

2 La descripción que el propio autor hace de su experimento puede encontrarse en LIBET, B., «Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action»: *The Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985) 529-539.

3 Numerosos especialistas —aunque no el propio Libet!— se han inclinado por esta lectura de los experimentos. Así, por ejemplo, Wolfgang Prinz, director del *Instituto Max Planck de Ciencias Cognitivas y Neurología* de Leipzig escribe lo siguiente: «Parece —por expresarlo de modo paradójico— como si la decisión de actuar hubiera sido tomada mucho antes de que se constituya la intención consciente. Si esto es correcto, no se puede considerar la intención de actuar como la base causal de la decisión de actuar. La decisión de actuar proviene más bien de otros procesos, que Libet denomina inconscientes» PRINZ, W., «Freiheit oder Wissenschaft», en M. VON CRANACH – FOPPA, K. (eds.), *Freiheit des Entscheidens und Handelns. Ein Problem der nomologischen Psychologie* (Heidelberg 1996) 99.

la datación mental de esa toma de decisión)<sup>4</sup>?

### 3.2 El experimento de John-Dylan Haynes y sus colaboradores

Como ya hemos indicado en la introducción, el pasado mes de abril se publicaron por primera vez los resultados de una nueva variante de los experimentos tipo Libet. Una variante que nos informa de detalles de gran interés relacionados con los procesos cerebrales que tienen lugar en este tipo de situaciones.

El nuevo experimento, diseñado y realizado por John-Dylan Haynes y sus colaboradores del *Instituto Max Planck de Ciencias Cognitivas y Neurología* de Leipzig, consistió en lo siguiente:

En primer lugar se seleccionó un grupo de voluntarios, cada uno de los cuales fue introducido en un escáner de resonancia magnética nuclear funcional. Los voluntarios se encontraban situados frente a una pantalla en la que se iban proyectando sucesivamente (a intervalos de 500 milisegundos) las letras del abecedario, y se les pidió que apretaran, en el momento en que ellos lo decidieran, o bien un botón con un dedo de la mano izquierda, o bien otro botón con un dedo de la mano derecha. Después, deberían indicar cuál era la letra que se veía en la pantalla en el momento en el que experimentaron el impulso consciente de apretar uno u otro botón. Momento que Haynes identificó con el instante de la toma de la decisión.

El escáner, podía detectar las diferencias en el consumo de oxígeno de las distintas regiones cerebrales, y, así proporcionaba, cada dos segundos, una imagen de la evolución de la actividad cerebral (puesto que las áreas activas en un momento dado consumen más oxígeno que las inactivas). Las imágenes eran analizadas por un ordenador dotado de un programa que aprendía a reconocer patrones de actividad cerebral asociados con la preparación y realización de cada una de las dos decisiones alternativas que el experimento permitía. Y lo que se trataba de averiguar era el punto en el que empezaba a prepararse el movimiento del dedo de la mano izquierda, o el de la derecha, así como de comparar este inicio con el momento de la decisión consciente.

Pues bien, lo que se halló, con ayuda de este programa, es que, hasta siete segundos antes del momento de la decisión consciente, podían detectarse pautas de actividad que permitían realizar una predicción de cuál sería finalmente el botón apretado. Estas predicciones resultaban acertadas en un 60% de los casos (un porcentaje significativamente mayor del 50% que correspondería a los aciertos casuales).

Desde luego, una diferencia de hasta siete segundos desde el instante en que comienza la preparación del movimiento y el momento de la decisión consciente es demasiado grande como para atribuirla a un desfase en la datación de ese momento. De manera que la pregunta se plantea ahora con más urgencia que nunca: ¿Toma el cerebro las decisiones por su cuenta, antes de que seamos conscientes de ellas? En ese caso, y puesto que hemos postulado que las decisiones libres son aquellas determinadas tan sólo en el plano de la conciencia, parece que

---

4 La sugerencia de que el resultado del experimento de Libet puede deberse a un desfase entre el momento de la toma de decisión consciente y el momento de la datación cerebral de esa toma, la encontramos, por ejemplo, en DENNETT, D, *La evolución de la libertad* (Paidós, Barcelona 2004) 264ss.

tendríamos que negarle al hombre la libertad de decisión. Al menos en situaciones como la estudiada. ¿Es correcta esta conclusión?

#### **4. Tres objeciones**

Frente a la tesis de que los experimentos de Libet y Haynes refutan la libertad de decisión se han levantado toda una serie de objeciones. De entre ellas, mencionaré las tres que considero más acertadas. Y lo haré en un orden que tal vez corresponda a la fuerza creciente de las objeciones. Se trata de las siguientes:

##### **4.1 El porcentaje de aciertos en el experimento de Haynes es muy bajo**

Motivado por el resultado de sus experimentos, Benjamin Libet propuso que la conciencia podría entenderse como la instancia supervisora que toma la última decisión acerca de si han de llevarse a cabo, o no, las acciones incoadas por procesos cerebrales inconscientes. La libertad de decisión se asemejaría, por tanto, a una especie de derecho de veto por parte de la conciencia.

De ser correcto, este modelo implicaría que, en ocasiones, la actividad cerebral inconsciente prepara una acción que luego es descartada por la conciencia. ¿Podría encontrarse ahí la clave del bajo porcentaje de aciertos en las predicciones realizadas por el ordenador del equipo de Haynes? No lo sabemos todavía. Ciertamente, resulta llamativo que en un 40% de los casos se detectaran patrones de actividad previa a una determinada acción, y luego tuviera lugar la contraria. Y también resulta llamativo que el porcentaje de aciertos no aumente significativamente si se retrasa la predicción del ordenador hasta realizarla en un instante muy próximo —aunque anterior— al de la toma de decisión consciente. ¿Podrá mejorarse el porcentaje de aciertos en el futuro, perfeccionando, por ejemplo, el programa de reconocimiento de patrones actividad cerebral? No lo sabemos.

En todo caso, los datos actuales son consistentes con la hipótesis de Libet sobre la libertad como capacidad de veto y supervisión.

##### **4.2 La libertad de decisión no está reñida con el hecho de que la mayoría de las acciones sean dirigidas inconscientemente**

El hecho de que un experimento muestre que tal o cual tipo de acción es controlada inconscientemente no debería, de entrada, causar mayor sorpresa, ya que la mayor parte de las acciones que realizamos a lo largo del día poseen ese carácter más o menos inconsciente. De otro modo, bastaría, por ejemplo, con atender al control de la actividad respiratoria para tener ocupada a la conciencia durante todo el día. La conciencia presta atención, por lo general, a problemas y a situaciones nuevas —para las que aún no se ha archivado en el cerebro un patrón de conducta rutinario, o para las que se busca el patrón al que corresponden—. Y así, por ejemplo, el estudiante de piano que estudia por primera vez una obra ha de prestar atención a cada movimiento que realiza con los dedos, pero, pasado algún tiempo, es capaz de interpretar esa obra sin pensar en ello.

Mover un dedo al sentir el impulso de hacerlo, cuando no hay consecuencias graves relacionadas con este movimiento —por ejemplo, cuando no se trata de decidir si se hace explotar una bomba— es una acción tan irrelevante, y, por otra parte,



es una acción incluida en tantos esquemas de conducta rutinaria archivados en el cerebro, que no debería extrañarnos si éste toma la iniciativa de la acción.

Este enfoque podría verse reforzado si tenemos en cuenta los experimentos realizados por Keller y Heckhausen<sup>5</sup>, que han puesto de manifiesto que, de hecho, realizamos continuamente movimientos inconscientes, precedidos por un potencial de disposición en el cerebro, con las características del potencial medido por Libet. De manera que podría ocurrir que las circunstancias de los experimentos de Libet y Haynes simplemente provocaran que alguno de esos procesos, por lo general inconscientes de principio a fin, llegaran a alcanzar el plano de la conciencia, y se experimentaran como un impulso de actuar.

En definitiva, los experimentos de Libet y Haynes se ocupan de situaciones poco propicias para detectar la libertad de decisión.

#### **4.3 Los experimentos de Libet y Haynes descartan la deliberación, por lo que no estudian acciones potencialmente libres**

En los experimentos de Libet, y en el experimento de Haynes, se pide a los voluntarios que realicen un movimiento, «cuando sientan el impulso de hacerlo». Y tanto Libet como Haynes identifican la decisión racional con ese impulso sentido. Pero, ¿es correcta tal identificación? Parece muy dudoso.

Como ya hemos indicado anteriormente, al definir la libertad de decisión, una decisión libre es aquella que viene determinada (exclusivamente) por una deliberación previa. Sin embargo, las condiciones de los experimentos que hemos descrito aquí tienden a excluir cualquier proceso deliberativo. Esto es así, en primer lugar, porque las opciones que se presentan son, de suyo, indiferentes, desde un punto de vista racional. Además, en segundo lugar, lo que se pide a los voluntarios, no es que piensen la acción más conveniente, sino que se dejen llevar por el impulso de apretar un botón o mover un dedo. Y, por último, conviene tener en cuenta que, con anterioridad a la realización del experimento de Haynes, tuvo lugar una preselección de los voluntarios, mediante un test que llevó a descartar aquellas personas que mostraban una cierta preferencia por apretar cualquiera de los dos botones.

Bajo tales condiciones, ¿de dónde podría derivarse el «impulso» para realizar una u otra acción que de un proceso inicialmente inconsciente<sup>6</sup>?

En definitiva, parece que la clase de situaciones que se estudian en los experimentos de Libet y Haynes tienen poco o nada que ver con las situaciones en las que se manifestaría la libertad humana.

---

5 KELLER, I. – HECKHAUSEN, H., «Readiness potentials preceding spontaneous motor acts: voluntary vs. involuntary control»: *Electroencephalography and clinical neurophysiology* 76 (1990) 351-361.

6 Como por ejemplo los procesos descritos por Keller y Heckhausen y los que he hecho referencia en el punto anterior.

### **5. Posibles aportaciones (¡futuras!) de los experimentos neurológicos al debate sobre la libertad**

¿Tendríamos, pues, que pasar al otro extremo, y declarar que los experimentos acerca de la actividad cerebral que precede a las acciones humanas no pueden aportar nada al debate sobre la libertad de decisión?

A mi modo de ver, sería prematuro suscribir esta tesis. Desde luego, las objeciones que acabo de resumir me parecen lo suficientemente fuertes como para descartar que los experimentos actuales nos proporcionen una información significativa para el debate de la libertad. Pero su discusión ha servido, al menos, para mostrar el camino que debería seguirse, si se pretende enfocar este tema desde un punto de vista experimentalista.

¿Qué características debería poseer entonces un experimento neurológico capaz de arrojar luz acerca de si la responsabilidad última de nuestras acciones ha de atribuirse a la conciencia o a ciertos procesos inconscientes cerebrales?

Sin ánimo de exhaustividad, yo apuntaría que, al menos, deben ser tenidos en cuenta los siguientes puntos:

- En primer lugar, el experimento debería realizarse en situaciones en las que la persona se encuentra ante alternativas que no son indiferentes. Es preciso que se requiera una deliberación para resolver entre ellas. Y, cuanto más serio sea el asunto en juego, mejor. (Podría tratarse, por ejemplo, de una decisión vital clave, como la elección de los estudios a seguir).
- En segundo lugar, debería de tratarse de situaciones en las que la persona no se encuentra obligada a tomar su decisión inmediatamente, sino que puede dilatar su reflexión tanto tiempo como considere oportuno. (Pues, de otro modo, y ante la urgencia y la imposibilidad de decidir lo mejor, podría ponerse en marcha un proceso inconsciente que concluyera en una «corazonada»).
- En tercer lugar, y si se pretende descartar la conjetura de Libet sobre la libertad como instancia supervisora con derecho de veto, sería necesario llegar a un nivel muy alto de predicción de las decisiones tomadas.
- Y finalmente, si se quiere descartar la posibilidad de que los propios procesos inconscientes en los que se basa la predicción hayan sido, de algún modo, «encargados» por la conciencia —a la manera en que un gobierno marca las directrices generales de su política, pero luego delega en distintas instancias la elaboración de los detalles concretos de las leyes y actuaciones a realizar—, sería preciso mostrar que la actividad cerebral que ha tenido lugar en dichos procesos, venía determinada por estados cerebrales previos al inicio de los procesos conscientes deliberativos.

Desde luego, sobra decir que no tengo ni idea de cómo podría llevarse a cabo un experimento que tuviera en cuenta las indicaciones anteriores. Pero no me atrevería a decir que es imposible. A fin de cuentas, hace cosa de medio siglo también se habría considerado imposible el experimento de Haynes.

En definitiva, y por resumir esta ponencia en una frase: Los resultados actuales de la investigación de los procesos cerebrales asociados con la toma de decisiones no son todavía relevantes para el tema de la libertad, pero no es descartable que lleguen a alcanzarse en el futuro resultados que sí lo sean. Por lo tanto, los filósofos que se ocupan de la libertad, deberían mantenerse muy al tanto de lo que ocurre en los centros de investigación neurológica.

Francisco José Soler Gil  
soler@uni-bremen.de

## MONISMO NOUMÉNICO. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente

Pedro Jesús Teruel. Universidad Católica de Murcia

**Resumen:** La interpretación filosófica de la investigación neurocientífica ha dado lugar en el último tercio del siglo XX a un amplio panorama de posiciones teóricas, desde los diversos tipos de materialismo (eliminativista, clásico, emergentista) hasta los dualismos sustanciales, pasando por las distintas modalidades de naturalismo (monismo anómalo, naturalismo evolucionista, naturalismo no reduccionista o monismo estructurista, entre otras). En la presente contribución se expone las líneas básicas de un marco interpretativo de nuevo cuño –el monismo nouménico–, con el que se pretende responder al problema mente-cuerpo en clave ónticamente unitaria respetando, a la vez, la heterogeneidad esencial de los elementos del problema. Se afronta igualmente las principales objeciones teóricas al monismo nouménico, que conducen a dos aspectos complementarios: el dualismo de propiedades y la potencialidad emergente.

**Abstract:** The philosophical interpretation of the neuroscientific research in the last third of the 20th century has given way to a broad outlook of theoretical positions, from the different kinds of materialism (eliminativist, classic, emergentist) to the substantial dualisms, all the way to the many modalities of naturalism (anomalous monism, evolutionist naturalism, non-reductionistic naturalism or structuristic monism, amongst others). In the present paper I present the main lines of a new interpretative framework –that of noumenal monism– through which I try to answer to the mind-body problem in a ontically unitarian code, bearing in mind the essential heterogeneous character of the elements of the problem. I also deal with the main theoretical objections to the noumenal monism, which lead to two complementarian aspects: the property dualism and the emergent potentiality.

### AL LECTOR PRUDENTE

No es corriente, hoy en día, publicar las reflexiones científicas en forma de diálogo. La búsqueda del rigor en la exposición, junto con el deseo de conjurar todo tipo de ambigüedad, ha dado lugar a la práctica universalización de un formato expositivo (*paper*) que deja poco margen para tales concesiones de estilo. Sin embargo, el diálogo tiene una larga y venerable tradición en el marco de los estudios filosóficos y científicos en general. A dicha escuela pertenecen los escritos platónicos, así como distintos testimonios del interés redivivo por Platón en la Edad moderna (piénsese, por ejemplo, en el *Fedón* de Moses Mendelssohn). Con particular genio literario, Nietzsche hizo del diálogo un eficaz instrumento expo-

sitivo en *La gaya ciencia* o en *Así habló Zaratustra*. Edith Stein lo puso al servicio de la hermenéutica de dos métodos filosóficos, en su contribución sobre Edmund Husserl y Tomás de Aquino para el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Más recientemente y en nuestro país, José Luis González y Ana Rioja han confrontado entre sí a Paul K. Feyerabend y Galileo Galilei en su *Galileo en el infierno*.

También la historia general de la ciencia cuenta con ejemplos destacados de utilización del diálogo como vehículo de transmisión. Sin duda, uno de los más relevantes es la obra que Galileo concluye en 1629 y que consigue publicar, tras inconvenientes de toda índole que dieron lugar a correspondientes retrasos, en 1631: el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*. Bajo la apariencia de un pormenorizado análisis crítico de los argumentos copernicanos a favor del heliocentrismo, Galileo exponía ahí objeciones radicales a la cosmología aristotélica y presentaba –con fortuna desigual– los fundamentos y pruebas de su nueva física, que coincide con la copernicana en la comprensión del sistema del mundo.

Es conocido que Kant considera su posición filosófica de madurez –el idealismo trascendental– como un viraje análogo al realizado por la cosmología copernicana. Así lo presenta en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787). La postura que someto aquí, en calidad de hipótesis de trabajo, al juicio de la comunidad científica está en estrecha dependencia (al menos, histórica) respecto del viraje kantiano. También es sabido que Kant opone al proceder *dogmático* (desprovisto de crítica) el proceder *ce-tético* (del griego *zhtein*, ‘buscar, investigar’), que considera más adecuado para aprender a filosofar. Por ambos motivos –temático y formal– me ha parecido oportuno exponer mi hipótesis al modo de Galileo: en un diálogo. El texto cuenta, por otro lado, con alguna semejanza formal con la obra de 1631 (junto a llamativas desemejanzas), que el lector avisado podrá descubrir.

En orden a garantizar precisión y rigor, sin interrumpir el curso de la conversación, he optado por adjuntar un aparato crítico en correspondientes notas a pie de página. El texto queda enmarcado en una primera jornada, a la que deben seguir otras. En este primer encuentro, los interlocutores pergeñan el contexto especulativo de la problemática que les convoca.

#### PRIMERA JORNADA

SAGREDO. Bien, comencemos pues. Mucho hemos esperado antes de poder encontrarnos. Pero ahora tenemos a disposición todo cuanto necesitamos: un lugar apacible para conversar, tiempo suficiente y la tranquilidad de ánimo que requieren temas tan difíciles.

PUNSETIO. Lo cierto es que interpretar la investigación en torno a la mente humana y su conexión con el cuerpo constituye un auténtico desafío de nuestra época. Será necesario que tengamos en cuenta muchos y muy variados criterios para poder debatir con sentido.

SAGREDO. Precisamente por eso me parece útil que procedamos con arreglo a un hilo conductor. Y creo haberlo encontrado en una postura teórica a la que he dado el nombre de monismo nouménico.

SIMPLICIO. ¡Monismo nouménico! Tengo que reconocer que me agrada esa denominación. Me parece que toda forma de monismo simplifica los problemas y los conduce hacia una unidad que es muy deseable en ciencia.<sup>1</sup>

SAGREDO. Será preciso que debatamos esta postura, aunque sea como hipótesis. Quizá podamos comportarnos aquí como los astrónomos antiguos, e inventar hipótesis que nos permitan justificar formalmente los fenómenos.<sup>2</sup> Pero no nos adelantemos. Será provechoso comenzar por las cuestiones más generales. Punsetio me había comentado, viniendo hacia aquí, que tenía algunas preguntas de esa laya.

PUNSETIO. Y así es. Hay una cuestión que me ronda desde hace tiempo. Me pregunto si el avance en la investigación neurocientífica<sup>3</sup> no aporta datos incontestables a favor de las posturas materialistas.

SAGREDO. Asunto verdaderamente importante. Podemos partir, sin temor a equivocarnos, de que la emergencia de la mente no puede ser entendida sin recurso al estudio del cerebro. El ser humano ha sabido esto desde los inicios de la historia.

PUNSETIO. Pero, además, la investigación neurológica nos ha aportado precisiones interesantes en este sentido. Pensad, por ejemplo, en el análisis de los desajustes que provocan las patologías neurológicas; o en las consecuencias descritas en pacientes a los que se les ha escindido el *corpus callosum*.<sup>4</sup>

1 Tal y como apunta Simplicio, el atractivo de las posturas monistas consiste en que reducen complejos espectros de problemas a una serie de variables que pertenecen a un único orden. Por lo que respecta al problema mente-cuerpo, las posturas monistas representan los dos extremos de solución teórica posible: el materialista y el espiritualista. Cada uno de ellos pretende explicar la relación entre los fenómenos mentales y sus bases neurofisiológicas apelando, en cada caso, a un orden de realidades subyacentes: a su origen espiritual – que convertiría lo neurofisiológico en una proyección del espíritu fundante– o a su origen material –que llevaría a contemplar lo espiritual como epifenómeno de la materia–. A esa simplicidad explicativa se refiere Simplicio cuando alaba la unidad teórica que facilitan los monismos.

<sup>2</sup> Sagredo alude aquí a la duplicidad de perspectiva a la que se refirió el filósofo del siglo VI Simplicio en su comentario a la *Física* de Aristóteles, y que fue aceptada en el Medievo y parte del Renacimiento en Europa. Según esa distinción, correspondería a los físicos la indagación empírica en la dinámica del Universo, mientras que los astrónomos se ocuparían de establecer la coherencia geométrico-matemática del cosmos; los segundos estarían legitimados para inventar hipótesis que permitiesen casar lo observado con la teoría general, mientras que los primeros deberían proceder desde lo observado. Esta distinción jugó un papel importante en la controversia en torno al heliocentrismo copernicano; la buscada ambigüedad entre la adhesión a una interpretación y otra permitió a Galileo defender la causa copernicana, pese a las indicaciones de la jerarquía eclesiástica, hasta el conflicto desencadenado por su obra de 1631.

<sup>3</sup> Punsetio se refiere aquí al creciente interés por el estudio experimental de los procesos mentales, característico de las últimas décadas del siglo XX. A tal auge han contribuido distintos procesos, entre los que cabe destacar el desarrollo de las técnicas no invasivas de observación de la actividad cerebral – muy en particular, la imagen de resonancia magnética funcional, que ha permitido acceder no sólo a la estructura del cerebro sino también a la descripción funcional de dicha estructura, sobre la base de la observación de las áreas de actividad que se asocian a los distintos procesos sinápticos.

<sup>4</sup> En casos particularmente agudos de epilepsia se ha optado por escindir la sección que une los dos hemisferios cerebrales (el cuerpo calloso) en su parte posterior e incluso, en casos de

SAGREDO. Efectivamente. Siempre que no olvidemos que tales desarrollos no hacen más que confirmar algo ya sabido desde hace siglos.<sup>5</sup> Todo esto sugiere la necesidad de entender lo mental como fenómeno emergente del sistema, del ser vivo. Ahora bien, ¿os parece que explica el modo en el que emerge lo mental desde lo neurofisiológico?

PUNSETIO. En absoluto. El concepto de emergencia entraña, justamente, un salto cualitativo. Por sí solo no es más que una etiqueta que sirve para identificar formalmente un fenómeno.<sup>6</sup>

SIMPLICIO. Debo discrepar en este punto. No estoy seguro de que haya que admitir una diferencia de nivel. Se podría decir –y eminentes autores lo afirman– que entre lo mental y lo neurofisiológico existe sólo una diferencia categorial. Cierta autor aporta un ejemplo muy claro. Imaginaos que alguien llegase al campus universitario y preguntase dónde está la Universidad: no se le podría indicar ningún edificio concreto, puesto que la Universidad está en todos ellos (y no está, a la vez, en ninguno). Los edificios del campus y la Universidad como tal se encuentran en niveles categoriales diferentes. Pues bien, algo parecido sucedería con la estructura cerebral y los procesos mentales: son lo mismo, pero en niveles diferentes.<sup>7</sup>

PUNSETIO. Me parece un argumento, cuando menos, ingenioso.

SAGREDO. A mí también me lo parece. Ese argumento tiene, además, la

epilepsia persistente, en su parte anterior. La observación del comportamiento posterior ha permitido corroborar que dicha escisión provoca fenómenos variados de disociación. Así, por ejemplo, el paciente no puede nombrar verbalmente un objeto conocido presentado de forma visual al hemisferio derecho, mientras que sí puede identificarlo en una lista de dibujos; no integra la información ofrecida a ambos hemisferios (por ejemplo, no puede encontrar con una mano una copia de un objeto que sostiene con la otra), etc. Sobre todo ello ofreció por primera vez resultados experimentales la investigación realizada por R. W. Sperry, M. S. Gazzaniga y J. E. Bogen: “Interhemispheric relationships: the neocortical commissures: syndromes of hemispheric disconnection”, *Handbook of clinical neurology* 4 (1969) 273-290.

<sup>5</sup> Aunque la Antigüedad conoció posturas “cardiocéntricas”, según las cuales el origen de la vida mental se encontraba en el corazón –es, por ejemplo, la opinión de Aristóteles (384-322 a.C.)–, ya en Hipócrates (460-370 a.C.) o en Galeno (130-200 d.C.) encontramos una decidida defensa del “cefalocentrismo”. Cfr. en este sentido Robert Elsner: “Die Suche nach dem Ort der Seele”, en Elsner, R. (ed.): *Das Gehirn und sein Geist*, Wallstein Verlag, Göttingen 2001<sup>3</sup>, pp. 29-52.

<sup>6</sup> Con mucha probabilidad, el término ‘emergente’ fue utilizado por primera vez en este contexto por C. D. Broad: “una propiedad emergente (*emergent quality*) es, más o menos, una cualidad que pertenece a un complejo en su totalidad y no a sus partes”. Cfr. *The Mind and its Place in Nature*, Routledge and Kegan Paul, Londres 1925, cap. I. Como hace notar Punsetio, el término es como un arma de doble filo: parece apuntar hacia la solución de un dilema y, sin embargo, no hace más que aumentar la conciencia de su problematidad.

<sup>7</sup> Simplicio está empleando la analogía establecida por Gilbert Ryle (1900-1976) en su obra de 1949 *The concept of mind*. La tesis de Ryle es que la idea de que los procesos fisiológicos están causados por otro tipo –paralelo y esencialmente distinto– de fenómenos ha dado lugar al “mito del fantasma en la máquina”, agudizado por el mecanicismo cartesiano (cfr. *The concept of mind*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, pp. 15-16). Para Ryle, los procesos mentales no serían más que propiedades disposicionales, y sólo pueden ser abordados a través del análisis del comportamiento. Se puede consultar una acertada crítica de esta teoría en la obra de Carlos J. Moya *Filosofía de la mente*, Universidad de Valencia, Valencia 2004, pp. 60ss.

ventaja de que disuelve la entera cuestión y erradica un fastidioso problema. Y, sin embargo, estoy persuadido de su falsedad. No te ofendas, amigo Simplicio. Has expuesto con claridad el ejemplo, y cuanto diga debe aplicarse sólo al autor de la teoría que ese ejemplo ilustra.

SIMPLICIO. ¿Y en qué consiste, si se puede saber, el error?

SAGREDO. ¿Dirías que los sonidos que emitimos ahora y el sentido de lo que decimos se encuentran en el mismo nivel categorial?

SIMPLICIO. Por supuesto que no. Los sonidos pertenecen al ámbito de estudio de la acústica, que tiene leyes definidas y relacionadas, fundamentalmente, con la física de la transmisión de ondas. En cambio, el sentido de lo que decimos tiene que ver con la semántica, que se sirve de otras reglas (las morfológicas y las sintácticas) para dar lugar a estructuras de significado.

SAGREDO. Una respuesta rápida y precisa. Permíteme otra pregunta. ¿Te parece que sea importante el estudio del modo en el que se relacionan los sonidos y la semántica?

SIMPLICIO. Sin duda. De hecho, las distintas lenguas se fundamentan sobre esa relación. Si quisiera aprender, por ejemplo, alemán, debería identificar la relación que existe entre sonidos, palabras y significados.

PUNSETIO. Ya entiendo por dónde vas, Sagredo. Con el problema mente-cerebro sucedería lo mismo. Pretender resolver el problema asignando a sus elementos distintos niveles categoriales no disuelve la dificultad.

SAGREDO. En efecto. Incluso la amplifica. Porque quedaría por explicar cómo es posible la diferencia de nivel, y a qué se debe que sujetos como nosotros se representen una y la misma realidad como dos series de fenómenos tan heterogéneas: lo neurofisiológico y lo mental.

SIMPLICIO. ¿Y qué posibilidades de explicación existen, si puedo preguntar?

SAGREDO. Tus preguntas son siempre bien recibidas, y ésta nos permite detenernos en la cartografía del problema. En principio, podemos considerar como posibles todas las vías. Si representásemos espacialmente la variedad de opciones, podríamos decir que los extremos de la reflexión están ocupados por los monismos: monismos materialistas, cuando se considera la estructura físico-química de la realidad como *primum* ontológico; monismo espiritualista, cuando se reserva ese lugar a la subjetividad y su carácter representativo-constitutivo.

PUNSETIO. No me parece haber escuchado nada sobre el monismo espiritualista en los debates a los que he asistido.

SAGREDO. Ni lo escucharás. El lugar de los monismos espiritualistas está vacante en nuestros días. En otros períodos de la historia de las ideas, ese puesto estaba ocupado por formas idealistas de entender el problema alma-cuerpo en las que la materia era concebida como representación de la subjetividad.<sup>8</sup> Pese a que

---

8 Así es en el caso paradigmático de George Berkeley. Para el filósofo inglés (1685-1753), el dato de partida es la dación de la realidad a nuestra mente; fuera de ella no es concebible existencia alguna. El entero mundo de la experiencia ha de ser considerado, pues, como el conjunto de las regularidades de nuestras ideas, cuyo origen se encuentra en Dios. De este modo se conjuga el empirismo con el inmateralismo: "Las ideas impresas en los sentidos son cosas reales, o existen realmente; no negamos esto, sino que puedan subsistir sin las mentes que las perciben (...); puesto que el ser auténtico de una sensación o idea consiste en



algunos de esos enfoques siguen vigentes en la discusión metafísica, difícilmente se halla representantes de tal perspectiva en el contexto del problema mente-cuerpo.

El sesgo de la discusión ha basculado claramente hacia el extremo opuesto, que hoy presenta una gran variedad de enfoques diferenciados por matices de distintos tipos. La postura más extrema puede ser identificada en el materialismo eliminativista. A la tesis materialista –los fenómenos mentales serían causados por procesos de carácter físico-químico y, por lo tanto, deterministas– se añade aquí un proyecto relativo al lenguaje mentalista de la psicología popular: es necesario rechazar la legitimidad de los conceptos (como alma, espíritu o libertad) que tradicionalmente se aplica a la esfera de lo humano.<sup>9</sup> Carentes de ese matiz, pero identificadas con la reducción teórica de lo mental a sus bases neurofisiológicas, se encuentran las teorías materialistas en general: desde el materialismo como teoría causal de la mente, que posee amplios antecedentes en la historia del pensamiento<sup>10</sup>, hasta su versión conductista<sup>11</sup>.

Más matizada es la postura que podríamos adjetivar de ‘emergentista’, en la que distintos autores combinan el materialismo causal con el reconocimiento de un salto estructural.<sup>12</sup> En oposición al materialismo emergentista se en-

ser percibido” (*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710, en A. A. Luce y T. E. Jessop [eds.]: *The Works of George Berkeley*, Thomas Nelson and Sons, Londres 1964, vol. II, parágrafo 90, traducción propia). Se podría relacionar con este punto de vista la deducción de la Naturaleza a partir del yo como posición del no-yo, tal y como la realiza Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), con la concepción del absoluto en devenir que desarrolla Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) o con la filosofía de la identidad en Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854): no en vano, existe una conexión especulativa entre esos puntos de vista, vehiculada por la búsqueda de una síntesis que elimine la contraposición entre sujeto y mundo. Tal y como indica Sagredo, la *forma mentis* del idealismo –ampliamente difundida, de la mano de la mentalidad romántica, durante la sección central del siglo XIX– se encuentra prácticamente ausente del debate contemporáneo en torno a la relación entre mente y cuerpo.

9 Ésta es la postura que se encuentra, de forma paradigmática, en Willard W. O. Quine (1908-2000) o en el matrimonio Churchland: Paul Churchland (1942-) y Patricia S. Churchland (1943-). He expuesto una triple crítica a los fundamentos argumentativos de la postura en Teruel, P. J.: “Neurociencia y hombre: reducción interteórica y materialismo eliminativista. Una aproximación crítica desde Paul M. Churchland”, en MURILLO, I. (ed.): *Ciencia y hombre*, Ediciones Diálogo Filosófico, Salamanca 2008, pp. 225-230.

10 Esta forma de materialismo es defendida por autores como Herbert Feigl (1902-1988), David Armstrong (1924-) o David Lewis (1941-). Constituye la versión contemporánea, muy influida por la filosofía analítica, del materialismo clásico. A esta última forma –cronológicamente primera– de materialismo se puede adscribir a autores tan alejados temporalmente entre sí como Leucipo (s. V a.C.), Demócrito (460-370 a.C.), Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) o Carl Vogt (1817-1895).

11 Como en el caso de Rudolf Carnap (1891-1970). Se puede consultar, a este respecto, su conocido ensayo “Psychologie in physiologischer Sprache”, *Erkenntnis* 3 (1932-1933) 107-142.

12 Es el caso de John Searle (1932-), que intenta conjugar fisicalismo y mentalismo apelando a la distinción entre micro- y macronivel (y, por lo tanto, al concepto de ‘emergencia’) en el análisis de los fenómenos humanos. Cfr. en este sentido su obra *Minds, Brains and Science*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1984. En un ámbito intelectual cercano se encuentra Thomas Nagel (1937-), que rechaza la posibilidad de concebir exhaus-

cuentran los planteamientos dualistas. Hay que notar que, a raíz de la vacante de las posturas monistas espiritualistas, el dualismo se ha convertido de hecho –sin serlo realmente– en la postura opuesta al materialismo.<sup>13</sup> Entre el materialismo emergentista y el dualismo queda perfilado el espacio de una serie de teorías que pretenden hacer justicia a las dos direcciones marcadas por el término ‘emergencia’ y, por tanto, a la necesidad de conjugar la heterogeneidad entre los dos fenómenos implícitos en ella (lo neurofisiológico y lo mental-subjetivo) y la integración de ambos en la estructura unitaria de la experiencia humana: se trata de los naturalismos.<sup>14</sup> Por otra parte, algunos autores están indagando con decisión en la posibilidad de una teoría unitaria en la que se respete todos los motivos estructurales implicados.<sup>15</sup>

PUNSETIO. No me parece que todas esas posturas tengan el mismo predicamento en los debates públicos. Más bien creo que la balanza está claramente inclinada del lado de los materialismos.

SIMPLICIO. Mucho se ha escrito últimamente sobre la reducción de fenó-

tivamente la conciencia humana en términos fisicalistas. Cfr. su conocido artículo, reeditado en varias ocasiones, “What Is It Like to Be a Bat?”, *Philosophical Review* (1974) 435-50, o su más reciente “Conceiving the Impossible and the Mind-Body Problem”, *Philosophy* 73, 285 (1998) 337-352.

13 En el siglo XX, la postura dualista ha estado paradigmáticamente representada por un polifacético filósofo y por un neurocientífico: Karl Raimund Popper (1902-1994) y John Carew Eccles (1903-1997). Cabe destacar, en este sentido, su obra conjunta *The Self and Its Brain*, Springer, Berlín 1977. En combinación con la distinción popperiana entre Mundo 1 y Mundo 2, Eccles ha desarrollado su teoría sobre la relación causal entre el alma inmaterial y el cerebro, identificando en los grupos de neuronas corticales (*dendronas*) el correlato de unidades subjetivas de causación (*psiconas*) y apoyándose tanto en el recurso a la física cuántica como en experimentos con pacientes. Cfr. en este sentido Eccles, J.: *How the Self Controls Its Brain*, Springer, Berlín / Nueva York 1994. En esta órbita teórica se encuentran autores como Josef Seifert, cfr. *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989<sup>2</sup>.

14 Bajo la denominación ‘naturalismo’ podemos agrupar posturas teóricas no exentas de desemejanzas. El término está lastrado por una equívocidad que proviene de su empleo en muy distintos ámbitos semánticos, desde la filosofía hasta la literatura. Podemos identificar su núcleo conceptual en la referencia a la Naturaleza (Fúsi7) como marco y clave de interpretación de los fenómenos objeto de estudio, cualesquiera que éstos sean. Se echa de ver que las coordenadas de explicación dependerán muy estrechamente del concepto de *fisis* que se maneje. Es éste el lugar del monismo anómalo de Donald Davidson (1917-2003), de la consideración de la mente desde la epistemología evolucionista de Gerhard Vollmer (1943-), del naturalismo no reduccionista de Colin McGinn (1950-) o del monismo estructuralista de Pedro Laín Entralgo (1908-2001).

15 Es el caso de la “búsqueda de una teoría fundamental” de David Chalmers (un “ideomaterialismo”, en palabras de Mariano Rodríguez), cfr. “Facing up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 2, 3 (1995) 200-219. Una vez que ha expuesto la necesidad de abordar no reductivamente el “problema duro” (*hard problem*) de la conciencia, el autor indica tres principios que pueden guiar el trabajo en este sentido. De ellos, el principio básico sería la consideración de la información como el elemento fundamental de la estructura del mundo, que se traduce en un aspecto puramente físico y en un aspecto subjetivo-experiencial. Chalmers intenta conjugar así la explicación de la conciencia en términos no reductivos con una perspectiva íntegramente naturalista.

menos como la felicidad o el amor a sus bases neurofisiológicas.

SAGREDO. Tienes razón, Simplicio. En este punto –la interpretación filosófica de los datos de las ciencias naturales– actúan prejuicios de tipo no filosófico, ligados a la cosmovisión personal (también culturalmente configurada). Esos prejuicios ocultan, a veces, la inserción del hombre en el mundo –su *Lebenswelt*– y terminan por suplantar las certezas de la actitud natural por esquemas artificiales, que son el fruto de una cierta parcelación ontológica.<sup>16</sup>

PUNSETIO. Pero también es cierto, Sagredo, que se puede aplicar el prisma evolutivo o neurológico a los fenómenos que ha citado Simplicio. Ese estudio tiene su razón de ser, y conduce a resultados concluyentes.<sup>17</sup>

SAGREDO. Efectivamente. Parcelar la realidad, con vistas a su análisis detallado, constituye una estrategia heurística perfectamente lícita. Éste ha sido el modo exitoso de proceder de las ciencias naturales – en particular, a partir del siglo XVII. Ahora bien, pretender que esa parcelación *es* la realidad, y que un objeto complejo –como el ser humano– puede ser explicado exhaustivamente mediante la reducción a una región ontológica, sus estructuras y leyes –en este caso, la región de lo físico-químico, tal y como esto queda entendido en las disciplinas naturales que llamamos física y química–, constituye lo que podemos denominar reduccionismo ontológico, y resulta ilícito.<sup>18</sup> Por lo que respecta a la comprensión del ser humano, nuestra época es bastante reduccionista-materialista. En ello no se puede atribuir el papel de motor único al desarrollo teórico del problema mente-cerebro: más bien habrá que ver cómo éste se inserta en el cuadro general de elementos que configuran y modelan la cosmovisión de la

---

16 Sagredo acaba de utilizar varias expresiones de regusto fenomenológico. Con ‘parcelación ontológica’ se refiere a la delimitación de ámbitos de realidad por parte de respectivas disciplinas científicas, que los sitúan en niveles metodológicos diferenciados. Las sucesivas parcelaciones ontológicas dan lugar a lo que Edmund Husserl (1859-1938) denominó ‘ontologías regionales’: éstas pueden resultar correctas, pero que deben ser puestas entre paréntesis si se quiere abordar la realidad sin prejuicios para ganar el objeto en su totalidad. En la medida en que se lleva a cabo sin una adecuada integración de los distintos puntos de vista, la parcelación creciente conduce al olvido del mundo de la experiencia originaria y de la vida (*Lebenswelt*) y, con él, a la pérdida de sentido de la actividad científica. En nuestros días, la popularidad de la aproximación experimental a la realidad, y la fascinación que causa el estudio fisiológico del ser humano con ayuda de los nuevos métodos de observación, han inclinado la balanza del lado de las posturas materialistas. En palabras de John Searle, “La mayor parte de las soluciones intentadas al problema mente-cuerpo concluyen negando la existencia de, o degradando de algún modo el estatus de, uno u otro de esos tipos de cosa [lo mental o lo material]. Dado el éxito de las ciencias físicas, no es sorprendente que en nuestro estadio de desarrollo intelectual la tentación sea degradar el estatus de las entidades mentales”. Cfr. Searle, J.: *Mentes, cerebros y ciencia*, Cátedra, Madrid 1985, pp. 17s.

17 En este sentido resultan representativas, en España, obras de divulgación recientes como *El viaje a la felicidad*, Destino, Barcelona 2005 o *El viaje al amor*, Destino, Barcelona 2007, ambas de Eduardo Punset.

18 Sagredo se refiere aquí a una forma reductiva de comprender al ser humano que ha recibido denominaciones diversas. Así, Leonardo Polo habla en este sentido del “método analítico” y de sus limitaciones: “Si hay algo cuyo dinamismo se logra acoplando partes, usemos el método analítico. Pero hay casos en que la realidad está estrechamente interrelacionada y si se eliminan factores, se pierde esa realidad.” Por ello, “la antropología no puede plantearse analíticamente. Para alcanzar la verdad del ser humano es preciso atenerse a su complejidad”. Cfr. *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 2001<sup>4</sup>, pp. 44, 47.

época, cuadro en el que ocupa un lugar importante el proceso social de secularización.

PUNSETIO. Sobre todo esto se podría decir mucho. Creo, además, que se trata de temas que tienen una gran actualidad. Pero quizá nos convenga avanzar. Dijiste al principio que contabas con una teoría que nos serviría de hilo conductor en la reflexión.

SAGREDO. Y así es. Se trata del monismo nouménico.

PUNSETIO. Sin embargo, me ha parecido que no concedes demasiado crédito a las posturas monistas. Si no he comprendido mal, te parece que conducen a un reduccionismo ontológico.

SAGREDO. Has entendido bien. A mi modo de ver, los matizados monismos a los que he hecho alusión incluyen postulados ontológicos irrestrictos que los acercan al extremo materialista. En algunos casos, esto sucede incluso a pesar de sus prevenciones epistemológicas.<sup>19</sup> No sucede así con la tesis kantiana. En el punto de vista del Kant crítico, el cierre escéptico del problema alma-cuerpo es conducido con plena coherencia hasta los límites del punto de vista teórico. Por otro lado, la atención de Kant a las distintas dimensiones estructurales de la experiencia le lleva a conjugar ese radical *ignoramus* con la afirmación de las condiciones ontológicas de posibilidad de la libertad y de la esperanza en la consecución plena de los fines de la moralidad. Del concepto de exigencia racional, asociado a esos elementos prácticos –para Kant, irrenunciables– brotan los postulados de la razón pura. Dichos postulados proporcionan una apertura crítica al cierre escéptico del problema alma-cuerpo.<sup>20</sup>

PUNSETIO. Creo que estás yendo demasiado deprisa. ¿En qué consiste el cierre escéptico del que hablas?

SAGREDO. Tienes razón, Punsetio. Habría que detenerse en varias cuestiones. Para Kant, el problema mente-cuerpo no puede ser resuelto desde el punto de vista teórico – es decir, desde la perspectiva de la razón objetivadora, que parte de la experiencia sensible en busca de la mayor unidad posible del conocimiento.<sup>21</sup> Y no puede ser resuelto porque carecemos de los datos necesarios. Ésta es la postura que Kant había adoptado ya antes de su viraje crítico, durante los años

19 Por ejemplo, en el caso de Colin McGinn. Me he ocupado de esa deriva materialista del naturalismo de McGinn en Teruel, P. J.: “Pensar la complejidad de lo subjetivo. Colin McGinn e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro”, en Prior, Á./ Moya, E.: *La filosofía y los retos de la complejidad*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 2007.

20 Refiriéndose a la postura kantiana en torno al problema mente-cuerpo, Sagredo ha utilizado aquí dos expresiones complementarias: “cierre escéptico” y “apertura crítica”. He acuñado ambas expresiones en Teruel, P. J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid 2008.

21 Cuando Sagredo alude a la “experiencia sensible” hay que entender, al menos, tres modalidades: por un lado, la experiencia sensible actual; por otro, la experiencia sensible no actual a la que se accede a través del recuerdo o del testimonio de otras personas; finalmente, la experiencia sensible no actual pero posible, cuyas condiciones quedan garantizadas por su concordancia con las características formales de la experiencia (según formas y conceptos *a priori*) y por la conexión realizada a través de los principios del entendimiento (en particular, por los axiomas de la intuición, las anticipaciones de la percepción y las analogías de la experiencia).

sesenta, en unas coordenadas que en mucho recuerdan al empirismo de Hume.<sup>22</sup> A partir de la *Crítica de la razón pura*, el filósofo se reafirma en esa posición, situándola en coordenadas nuevas: las del idealismo trascendental. Sostiene entonces que no poseemos los datos necesarios para resolver el problema mente-cuerpo, debido a la heterogeneidad de los cauces a través de los cuales accedemos al problema: sentido externo, por lo que se refiere a la faceta neurofisiológica de los procesos mentales; sentido interno, por lo que respecta a sus cualidades subjetivas en el enlace con la apercepción trascendental (el “yo pienso”).<sup>23</sup> Cada uno de estos cauces nos conduce a un espectro distinto de fenómenos. Y éste es, justamente, el origen del problema: tenemos dos series paralelas de procesos, evidente y estrechamente interrelacionadas, sobre cuya conexión esencial nada sabemos.

SIMPLICIO. Me permito disentir en este punto. Sabemos mucho sobre la conexión de ambas series. En particular, las técnicas de observación no invasiva nos están permitiendo identificar cada vez mejor cuáles son las áreas del cerebro relacionadas con los distintos tipos de actividad mental.

PUNSETIO. Se podría añadir que la historia de esa identificación no es reciente. Recordad la frenología, o los intentos de elaborar una cartografía ya en la época de Galeno o de Agustín.<sup>24</sup>

SAGREDO. Correcto. Llevamos siglos persiguiendo primero la sede del alma, después, de las distintas actividades mentales, y las técnicas recientes de observación nos han ayudado a comenzar a identificarlas sobre base experimental. Pero identificar qué zonas del cerebro están relacionadas con determinadas actividades mentales no equivale a explicar cómo es posible que procesos de índole subjetiva emerjan de interacciones físico-químicas. Hay ahí una diferencia de nivel que no queda explicada de ese modo.

SIMPLICIO. Todavía no entiendo qué tiene que ver todo esto con el monismo.

SAGREDO. Intentaré explicarlo. La postura kantiana no conduce necesariamente al monismo, pero puede ser interpretada en esa dirección. El propio Kant da algunas indicaciones al respecto.

22 Cfr. Teruel, P. J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid 2008, capítulo segundo (“La solución kantiana del problema mente-cuerpo: cierre escéptico”).

23 Al referirse a la “faceta neurofisiológica”, Sagredo emplea un registro lingüístico que, en principio, no parece casar con el lenguaje kantiano. Recordemos, sin embargo, que Kant se aproximó a la versión contemporánea del problema mente-cuerpo (a saber, el problema mente-cerebro) en su epílogo a la obra de Samuel Thomas Sömmerring *Über das Organ der Seele* (1796). Sobre este asunto se puede consultar Teruel, P. J.: “Das Organ der Seele. Samuel Thomas Sömmerring e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro”, *Studi kantiani* 21 (2008) 71-88.

24 A Claudio Galeno (130-200) se remite la concepción, mantenida durante siglos, de que el alma tiene su sede en los ventrículos cerebrales – tesis para la que se apoya en el pensamiento de autores como Herófilo de Calcedonia y Erasístrato de Ceos. Agustín de Hipona (354-430) desarrolló la asignación, compartida más tarde por autores como Alberto Magno (1193-1280), de distintas funciones a los principales ventrículos cerebrales: el anterior, el medio y el posterior (que se identifican, respectivamente, con los ventrículos laterales, y el tercer y cuarto ventrículo). El episodio más conocido de la cartografía de las funciones cerebrales fue protagonizado por Franz Joseph Gall (1757-1828), fundador de la frenología –del griego *frón* (mente) y *logo*–, y por sus discípulos. Particularmente conocidos fueron los “mapas” cerebrales de Korbinian Brodmann (1868-1918) o de Karl Kleist (1879-1960).

El sustrato de los fenómenos correspondientes a lo mental y a lo fisiológico –es decir, el plano en el que se produce la transición entre fenómenos tan heterogéneos– nos resulta desconocido. Ahora bien –sugiere Kant–, la heterogeneidad entre lo fisiológico y lo mental deriva del modo en que estamos constituidos cognitivamente. Sería perfectamente posible que el problema alma-cuerpo se pudiese resolver de manera monista, si además del conocimiento fenoménico dispusiésemos también de intelección de lo que subyace al fenómeno, es decir, del nómeno.<sup>25</sup>

PUNSETIO. A pesar de lo que acabas de decir, no parece que se pueda atribuir a Kant una postura monista.

SAGREDO. En efecto. Desde el punto de vista teórico, la reflexión kantiana conduce a una declaración de ignorancia. No sólo eso, sino que, tal y como estamos constituidos cognitivamente, hemos de pensar que *ignoramus et ignorabimus*.<sup>26</sup> Desde el punto de vista práctico, en cambio, la balanza queda inclinada por los argumentos *a priori* procedentes de la razón pura. Partiendo del dato de hecho de la ley moral, Kant formula tres postulados que poseen una legalidad autónoma y que, por tanto, no pueden ser rebatidos desde la esfera teórica. Para Kant, la ley moral desvela la existencia de la libertad (es su *ratio cognoscendi*)<sup>27</sup>: sólo sobre la base de la libertad puede ser pensable sin contradicción la existencia de leyes, morales en general o positivas. Por otra parte, la ley moral exige un cumplimiento que, dentro de los límites de la existencia finita, nos está vedado. Para garantizar las condiciones que posibiliten la realización del imperativo moral resulta necesario, según Kant, postular la perduración de la identidad perso-

---

25 En este sentido se puede consultar algunos pasajes de la *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, editada canónicamente por la Real Academia prusiana de ciencias [a partir de aquí, Ak], Reimer, Berlín 1910). Cfr. B [segunda edición de la obra, 1787] 427s.; A [primera edición, 1781] 379s. Así, por ejemplo, afirma Kant que “La dificultad (...) consiste, como es sabido, en la presupuesta desemejanza entre el objeto del sentido interno (el alma) y los objetos del sentido externo, ya que al primero se le adjunta sólo el tiempo, mientras que a éstos corresponde también el espacio como condición formal de la intuición. Si se piensa, sin embargo, que ambos tipos de objetos no se distinguen aquí entre sí internamente, sino sólo en la medida en que el uno se le aparece al otro externamente, con lo cual aquello que subyace –como cosa en sí misma– al fenómeno de la materia quizá no haya de ser tan desemejante, entonces desaparece esta dificultad. Y sólo queda otra, a saber, cómo sea posible en general una comunidad de sustancias. La solución de dicha dificultad queda completamente fuera del campo de la psicología y –como el lector podrá juzgar fácilmente, después de lo dicho en la analítica de las facultades y disposiciones fundamentales–, sin duda alguna, fuera también del campo del conocimiento humano” (B 427-428). La traducción es propia.

26 Sagredo emplea aquí una máxima latina, “ignoramus e ignorabimus”, popularizada en el ámbito científico moderno por Emile Heinrich Du Bois-Reymond (1818-1896). En una célebre conferencia pronunciada ante la Academia de Ciencias de Berlín en 1880, Bois-Reymond afirmó tal incognoscibilidad respecto de tres desafíos de la investigación: la naturaleza última de la materia y de la fuerza, el origen del movimiento y el origen de la sensación.

27 Cfr. Kant, I.: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Ak V, 4 nota.

nal tras la muerte.<sup>28</sup>

PUNSETIO. ¿Quiere decir eso que Kant reintroduce el dualismo ontológico a través de la perspectiva práctica?

SAGREDO. No. En el dualismo clásico, la *res extensa* y la *res cogitans* son recíprocamente independientes.<sup>29</sup> En la reflexión kantiana, la primacía corresponde a la razón práctica y a la autorrealización de la libertad. Sería necesario, sobre esa base, presuponer una resolución espiritualista del problema psicofísico; sólo que, con ello, apuntamos a un concepto cuya estructura no podemos conocer. De esta forma se proporciona el margen teórico suficiente para la deducción de la libertad. El dato de hecho de la libertad posee un rango tal en la reflexión kantiana que la distancia decisivamente del monismo de Spinoza. Las teorías del ‘doble aspecto’, como el paralelismo spinoziano, tienen mucho que ver con la modulación kantiana del dilema en la esfera teórica, sobre todo si se tiene en cuenta las indicaciones expresas de Kant en sentido monista.<sup>30</sup> Ahora bien, en el planteamiento crítico existe una primacía de la razón práctica que inclina la balanza hacia el papel del sujeto epistemológica y moralmente activo. De forma que la postura kantiana lleva implícita una tesis inmaterialista, si bien gnoseológicamente muy matizada.

PUNSETIO. Pero entonces, ¿qué considera Kant como sujeto inmortal? ¿No le lleva esto a postular una independencia ontológica de la *res cogitans*?

SAGREDO. Eso sería una especie de dualismo que no casa con el postulado kantiano. El sujeto cuya perduración Kant afirma como digna de fe racional práctica es el sujeto psicofísico. Lo cual equivale a decir: la estructura identitaria que da lugar a nuestra representación de lo físico (cuerpo) y de lo subjetivo (alma espiritual), estructura cuya naturaleza última desconocemos. De tal forma que el

28 Sobre el postulado kantiano de la inmortalidad y su interpretación se puede consultar Teruel, P. J.: “Una conversación con Kant en 1789. El postulado de la inmortalidad a la luz de una carta de N.M. Karamzín”, *Thémata. Revista de filosofía* 32 (2004) 203-224.

29 Con ambas expresiones latinas, Sagredo alude implícitamente al punto de vista de René Descartes (1596-1650). Para el filósofo francés (cfr. *Principes de la philosophie*, 1644), sustancia en sentido estricto no es otra cosa que aquello que sólo precisa de sí mismo para subsistir (sólo Dios posee, pues, carácter sustancial); ahora bien, en sentido lato, sustancia es todo ente del que se puede predicar accidentes. La neta distinción cartesiana entre dos tipos de sustancia –extensa y pensante– provocó el grave problema especulativo de su unión y, con él, el inicio de la modulación moderna del problema mente-cuerpo. Mientras en algunos pasajes Descartes se refiere a la presencia del alma en todo el cuerpo, en otros intenta individualizar la sede donde se produce su unión; como es sabido, la localiza en la glándula pineal (epífisis), particularmente apta debido a su carácter único (a diferencia de la duplicación de otras secciones cerebrales) y a su ausencia del cerebro de los animales (erróneamente afirmada por Descartes). Así lo declara, por ejemplo, en los artículos XXX-XXXIII de *Las pasiones del alma*. Cfr. Descartes, R.: *Les Passions de l'âme* (1649), en *Oeuvres* (ed. por V. Cousin), F.-G. Levrault, París 1824-1826, vol. IV, p. 64.

30 Para Baruch de Spinoza (1632-1677), la extensión y el pensamiento son modos infinitos de la única sustancia, que se expresan de modo finito en los cuerpos y en las mentes. Cfr. en este sentido su *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677). Recientemente, Antonio Damasio ha recuperado el planteamiento spinoziano desde la neurofisiología actual en *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Harvest Books 2003; hay traducción castellana de Joandomènec Ros: *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona 2005.

postulado de la inmortalidad no equivale a resolver, por vía práctica, el problema alma-cuerpo o mente-cerebro: sólo a replantearlo desde un nivel nuevo.

Por otra parte, la perduración de la personalidad exige un contexto en el que se dé *lo otro*, *lo externo a mí*, puesto que sólo de esta manera resulta posible la objetivación del yo<sup>31</sup> y sólo así se dan las condiciones necesarias para la tarea moral (sobre todo, la existencia de otros sujetos a los que tratar como fines en sí mismos). Queda implícita, como se puede observar, la sucesión y, con ello, el esquema trascendental del tiempo. De forma que el postulado de la inmortalidad trae consigo la presuposición de una cierta espacialidad y, también, de una cierta temporalidad, a cuyas características estructurales no tenemos acceso experiencial.<sup>32</sup> Nos podemos reafirmar, pues, en la respuesta: el sujeto al que alude el postulado de la inmortalidad es el sujeto psicofísico.

SIMPLICIO. Permíteme que te lo pregunte una vez más, Sagredo. Desarrollar las implicaciones propias de la postura kantiana en torno a la inmortalidad, ¿no equivale a recaer en un dualismo clásico?

SAGREDO. No. El dualismo clásico parte –ésta es, al menos, la apreciación de Kant– de un realismo ingenuo en la consideración del problema psicofísico. Ante el dato de hecho de la heterogeneidad de lo meramente físico y de lo mental, el dualista postula la existencia de entes no sólo diferentes, sino también ontológicamente autónomos, es decir, esencialmente configurados con independencia mutua (de lo cual se deduce, a la vez, la incorruptibilidad del ente que subyace a los fenómenos mentales).<sup>33</sup> Esta postura se ha encontrado, desde los inicios de la historia del pensamiento, con la constante objeción planteada por la íntima unidad de los estados mentales y físicos y por sus interacciones. De la constatación de dicha unidad, los materialistas de toda laya han extraído una (auténtica) evidencia con la que apoyar sus (también dogmáticos) argumentos.<sup>34</sup> Ahora bien, la postura kantiana no lleva a cabo esa transición (de la heterogeneidad epistemológica al dualismo ontológico). En efecto, Kant establece un veto epistemológico-teórico: los cauces que nos permiten acceder a los extremos del problema son, justamente, los que nos deniegan su resolución.

SIMPLICIO. Pero Kant va más allá.

SAGREDO. Efectivamente. Desde el punto de vista moral, esa perspectiva se resuelve a favor de la idea de perduración de la personalidad tras la muerte, complementada con la postulación de una cierta corporalidad y de una cierta temporalidad. Se podría hablar, pues, de un replanteamiento de la *dualidad*

31 Tal y como queda expuesto en la refutación del idealismo absoluto, añadida a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, cfr. B 274ss.

32 He expuesto los argumentos a favor de esta interpretación en mi obra *Cuerpo, alma e inmortalidad en Kant* [en proceso de edición].

33 Esta cuestión se halla íntimamente relacionada con el capítulo que Kant dedica en la primera *Crítica* a los paralogismos de la razón pura. Cfr. en este sentido Teruel, P. J.: “Das ‘Ich denke’ als ‘der alleinige Text der rationalen Psychologie’. Zur Destruktion der Seelenmetaphysik und zur Grundlegung der Postulatenlehre in der *Kritik der reinen Vernunft*”, en Fischer, N.: *Einführung in die Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner 2009.

34 Sagredo utiliza aquí una expresión de regusto kantiano. ‘Dogmático’ es, en este contexto, el proceder del pensador que no somete a crítica sus afirmaciones – particularmente, cuando éstas se refieren a entes metafísicos (fuera de la experiencia posible) y deberían ser cribadas, por tanto, con especial atención.



entre lo mental y lo físico, llevado a cabo desde la esfera práctica; pero, en ningún caso, de un *dualismo* ontológico vehiculado desde la esfera teórica, sobre la base de nuestro conocimiento de la experiencia mundana.

PUNSETIO. Si lo he entendido bien, sobre la base de esa perspectiva general tú estás escogiendo una determinada posibilidad, que el propio Kant había dejado abierta.

SAGREDO. Entiendes bien, Punsetio. La dualidad psicofísica pertenece, en Kant, al ámbito de lo ontológico: no podemos comprender la realidad humana sin reconocer esa dualidad constitutiva *quoad nos*. Ahora bien, desde el punto de vista óntico, Kant considera plausible la unicidad del fundamento último.<sup>35</sup> Y ésta es, justamente, la ocasión para la teoría que he llamado ‘monismo nouménico’: *nouménico*, recogiendo el sentido del cierre escéptico del problema (para nosotros queda vedado el fundamento último del fenómeno); *monismo*, siguiendo la sugerencia de Kant relativa a la (pensable) resolución última del problema mente-cuerpo.<sup>36</sup>

SIMPLICIO. Me pregunto qué acogida puede tener un planteamiento así entre los actuales estudiosos de Kant.

SAGREDO. La acogida será, sin duda, dispar; como dispar ha sido siempre la recepción de las distintas interpretaciones del kantismo en el seno de los estudios kantianos. Por otro lado, hay que notar que la conexión entre el criticismo y la interpretación del dato científico sobre el problema mente-cuerpo ha solido interesar a los autores más cercanos al contexto naturalista.<sup>37</sup>

35 Sagredo está empleando una pareja de términos (‘óntico’ y ‘ontológico’) acuñada en cuanto tal por Martin Heidegger. El significado preciso de ambos en su contraposición no está exento de ambigüedad y sigue siendo discutido. En general, se puede relacionar el primero de ellos con la estructura del ente, y el segundo con nuestro conocimiento del ser en general. Así, el ser humano (*Dasein*) se distingue ónticamente por ser ontológico (“Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist”), cfr. Heidegger, M.: *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*, 1927], Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1967<sup>11</sup>, pp. 12.

36 Cfr. nota 25.

37 Se podría citar abundantes ejemplos en este sentido. En el último tercio del siglo XIX, el positivismo idealista de Hans Vaihinger (1852-1933) vehiculó una interpretación que conectó a Kant tanto con el materialismo de Friedrich Albert Lange como con las perspectivas schopenhaueriana, nietzscheana y evolutiva, dando lugar a una forma de pragmatismo cuyo núcleo teórico se hallaba en la idea de ‘ficción’. Tal tendencia queda ampliada, posteriormente, en la versión biologicista de ciertos aspectos del kantismo incoada por Konrad Lorenz (1903-1989). En la Unión Soviética, el impulso que los estudios kantianos experimentaron en el último tercio del siglo XX fue paralelo a su interpretación en sentido naturalista-materialista, de la mano de autores como Theodor Illich Oiserman; v. su ensayo ‘Die Dinge an sich und die Noumena’, en G. Funke (ed.), *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses (Mainz 1974). Teil III: Vorträge*, Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York 1975, pp. 96-102. En el último tercio del siglo XX, esa orientación queda recogida en el marco de la *Philosophy of Mind*. En Estados Unidos resultan particularmente relevantes, en este sentido, los escritos de Patricia Kitcher, v. en particular *Kant’s transcendental Psychology* (Oxford University Press, Nueva York / Oxford 1990) y “Kant’s real self”, en Allen W. Wood, (ed.), *Self and Nature in Kant’s Philosophy* (Cornell University Press, Ithaca / Londres 1984). En España han realizado aportaciones en este sentido autores como Luis Martínez de Velasco (*Idealismo crítico e immanencia en el pensamiento kantiano*, Orígenes, Madrid 1986), Eugenio Moya (*¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente*, Biblioteca Nueva, Madrid 2003) o Mariano Rodríguez González (“¿Por qué no deshacernos del

PUNSETIO. Me ronda ahora otra pregunta. Nos hemos situado en el punto de vista de Kant, para ir más allá. Pero no me queda claro si es posible mantener tu postura fuera de los márgenes del idealismo trascendental.

SAGREDO. Así lo creo, amigo. Kant individualiza un problema real y lleva su planteamiento hasta el extremo de su resolución racional, para constatar que la dualidad cuerpo-mente resulta ontológicamente insalvable, aunque nuestro conocimiento teórico nos aboque a una forma de monismo óptico. Creo que esta solución es deseable. Y lo creo por varias razones: tanto por motivos de coherencia y unicidad de la razón como sobre la base de las múltiples evidencias que tenemos al respecto (desde las características de la ontogénesis hasta los procesos concretos de interacción a lo largo de la existencia del individuo).

En su intento de hacer pensable la distinción entre fenómeno y nómeno, y de salvar así los extremos del problema, Kant ensaya el idealismo trascendental como *Gedankenexperiment*, en la línea del método hipotético-deductivo de la ciencia moderna; el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* constituye un excelente testimonio en este sentido. Recientemente, un brillante filósofo austriaco ha hecho notar cómo la cuestión de las antinomias de la razón pura se encuentra en el origen de la *Crítica de la razón pura* y del viraje trascendental; en este sentido está apoyado por las declaraciones explícitas de Kant.<sup>38</sup> Este autor defiende que las antinomias kantianas encubren, en realidad, aporías y paradojas lógicas.<sup>39</sup> A mi modo de ver, en esto se hallan emparentados los capítulos dedicados a la antinómica y a los paralogismos de la razón pura: todos ellos encubren auténticas aporías de la razón, caminos sin salida. La aporía se revela, en este caso, cuando no resulta racionalmente posible comprender la conexión última entre dos fenómenos evidentes, que se presentan enlazados en la estructura de la experiencia humana: los fenómenos mentales, de orden subjetivo, y los fenómenos fisiológicos en general, de orden meramente físico.

Llego así a tu pregunta. La constatación de la aporía no resulta exclusiva del idealismo trascendental, sino que constituye uno de los hilos conductores de la historia del pensamiento. No en vano, algunas de las mayores disputas filosófico-teológicas de la historia han girado en torno a la conciliación entre necesidad y libertad.<sup>40</sup> Es más, el propio Kant descubrió esa aporía mucho antes del viraje

problema mente-cuerpo mostrando, sencillamente, nuestra imposibilidad de resolverlo?", *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 37 [2004], 367-374; "El interés de la teoría kantiana de la mente para la ciencia cognitiva: una contribución introductoria", en Rodríguez, M. [ed.], *La mente en sus máscaras. Ensayos de Filosofía de la Psicología*, Biblioteca nueva, Madrid 2005, pp. 23-47).

38 Cfr. carta de Immanuel Kant a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798, Ak XII 257-258.

39 Sagredo se refiere aquí al filósofo austriaco Josef Seifert (1945-). Concretamente, alude a su obra *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft: die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit – trotz Kant*, Karl Alber, Friburgo / Múnich 2001 (versión castellana de Rogelio Rovira: *Superación del escándalo de la razón pura. La ausencia de contradicción de la realidad, a pesar de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid 2007).

40 Es el caso de la polémica *De Auxiliis*, aunque en ésta el concepto de necesidad está vinculado a la omnipotencia y omnisciencia divinas. Uno de los episodios más interesantes y complejos de dicha pugna fue la disputa teológica entre jesuitas y dominicos a caballo entre los siglos XVI y XVII, con los españoles Luis de Molina (1535-1600) y Domingo Báñez (1528-

copernicano.

PUNSETIO. De ser así, este último argumento sería la mejor confirmación de que se puede mantener dicha postura fuera de los márgenes del idealismo trascendental.

SAGREDO. Así es. Esa constatación hace acto de presencia en los inicios mismos del pensamiento kantiano y se agudiza en los años sesenta, dando lugar al cierre escéptico de la pneumatología kantiana y a la incoación del argumento moral a favor de la inmortalidad. Este desarrollo de la filosofía del propio Kant, previo al giro copernicano, constituye el mejor argumento a favor de la tesis anterior: el descubrimiento del carácter aporético de la relación entre lo subjetivo y lo fisiológico es anterior al idealismo trascendental y, por lo tanto, puede ser mantenido también fuera de él. Ya en época pre-crítica, esa constatación se resuelve a favor de la heterogeneidad ontológica de ambos procesos – desde un esquema leibno-wolffiano, primero; desde una perspectiva cercana al empirismo, después.<sup>41</sup> El viraje trascendental añade a lo anterior un entramado gnoseológico independiente: el carácter subjetivo *a priori* de las formas de la intuición y de las categorías del entendimiento.

De hecho, el análisis del capítulo dedicado a los paralogismos en la *Crítica de la razón pura* no revela novedades al respecto. En la “Consideración sobre la psicología racional, a la vista de los paralogismos” (primera edición), Kant reduce la argumentación desplegada a tres argumentos: *ex subreptione*, *ex utilitate* y *ex explicatione*. Ninguno de ellos implica un avance respecto del cierre escéptico; más aún, los argumentos propiamente trascendentales sirven aquí sólo como complemento retórico y no forman parte del eje especulativo. Incluso la alusión al ámbito ético como contexto adecuado a la afirmación de la existencia espiritual humana coincide con un desarrollo ya completado en época pre-crítica. En cambio, la principal modificación proviene de la fundamentación *a priori* de la esfera de la ética y, con ella, de las condiciones que debe reunir la razón para ser coherente consigo misma; de este modo, se vehicula los postulados de la razón pura práctica, entendidos no como una explicación teórica del ser humano sino como el fruto de una exigencia racional (*Bedürfnis*).

Dicho de otra manera: el principal rendimiento del viraje trascendental no atañe a la solución teórica del problema mente-cuerpo (que se mantiene invariada desde la segunda fase del período pre-crítico kantiano y, más concretamente, desde 1766) sino a la modulación de su dimensión práctica, relacionada con el estatuto racional de la metafísica. El propio Kant lo entendió así, tal y como testimonian los prólogos a la *Crítica de la razón pura*. Se subraya en esos prólogos que el objeto de la crítica no es una teoría general del pensamiento<sup>42</sup>, sino que estriba en delimitar el alcance del conocimiento –y, muy particularmente, de la

---

1604), respectivamente, a la cabeza. Dicha polémica, que se planteó concretamente entre los conceptos de ‘libertad’ y ‘providencia’, quedó sin resolver a favor de ninguno de ellos. En su obra sobre el escándalo de la razón pura, Seifert se refiere a esta problemática como otra aporía objetiva pensable, no tenida en cuenta por Kant en su antinómica.

41 Cfr. Teruel, P. J.: *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid 2008, capítulo segundo.

42 Cfr. A XVII.

metafísica como ciencia— para lograr, de ese modo, hacer sitio a la fe<sup>43</sup> que se fundamenta sobre motivos prácticos<sup>44</sup>. A menudo se ha minusvalorado esta declaración explícita de Kant. Sin embargo, tanto la génesis de la *Crítica de la razón pura* como el contexto especulativo en el que ésta se desarrolla —paralela a la reflexión sobre la exigencia de la razón pura en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), que desembocará en los postulados de la *Crítica de la razón práctica*—, todo ello hace inevitable comprender el viraje trascendental en el contexto de la refundación de una metafísica objetivo-trascendente.

Sobre esta base, resulta evidente que la solución kantiana arranca de la constatación de una aporía y que tanto ese punto de partida como su solución pueden ser asumidos por una aproximación filosófica que vaya más allá de los presupuestos gnoseológicos del idealismo trascendental.<sup>45</sup>

PUNSETIO. Cabría preguntarse si, con ello, se avanza en la comprensión de una solución posible al problema mente-cuerpo.

SAGREDO. Siento decepcionarte, Punsetio. Tanto en la segunda fase de la época pre-crítica como en su período crítico, Kant afirma la irreductibilidad óptica de lo mental y de lo físico; con ello, deja margen a la postulación de la existencia espiritual del ser humano. Pero en modo alguno explica así la cuestión teórica. Con el viraje crítico, por lo que a este problema respecta, el asunto se mantiene en los límites marcados por el cierre escéptico. Es ésta la modulación del problema mente-cuerpo que ha sido recogida en nuestros días —*mutatis mutandis*— por un incisivo filósofo de origen inglés.<sup>46</sup> Ignoramos e ignoraremos.

SIMPLICIO. A mí me ha quedado ya perfectamente claro el núcleo de tu postura.

SAGREDO. Me alegro. Personas eminentes no han llegado en mucho tiempo a ese grado de claridad. Que tal suceda contigo significa, quizá, que me he explicado lo suficientemente bien.

PUNSETIO. Sin embargo, yo tengo mis dudas.

43 Cfr. B XXX.

44 Cfr. B XXI, B XXVI nota.

45 Es la opción teórica que he investigado y adoptado partiendo de la interpretación realista del problema de la cosa en sí y del estatuto de la afección. Cfr. Teruel, P. J.: “La hipótesis más razonable. Diálogo con Immanuel Kant y Edith Stein sobre la posibilidad de fundamentación teórica de la metafísica”, *Cuadernos salmantinos de Filosofía* XXIX (2002) 83-114; “Edith Stein e Immanuel Kant: Un’amizizia da lontano. Connessioni e divergenze rispetto alla costituzione dell’oggettività e alla possibilità della metafísica”, en VV.AA.: *Edith Stein donna europea*, Centro culturale Il Tempietto, Génova 2004, pp. 37-60.

46 Sagredo se refiere al pensador inglés, afincado en Nueva Cork, Colin McGinn. Las líneas maestras de su postura están reflejadas en un conocido artículo, “Can We Solve the Mind-Body Problem?”, *Mind* 98 (1989), 349-366, reeditado con un epílogo en R. Warner y T. Szubka (eds.): *The Mind-Body Problem*, Blackwell, Oxford 1994, pp. 99-120. Entre sus monografías cabe destacar *The Mysterious Flame. Conscious Minds in a Material World* (Basic Books, Oxford 1999), así como *Consciousness and Its Objects* (University Press, Oxford 2004). Me he ocupado de la postura de McGinn y de su relación con el idealismo trascendental en Teruel, P. J.: “Pensar la complejidad de lo subjetivo. Colin McGinn e Immanuel Kant sobre el problema mente-cerebro”, en Prior, Á. y Moya, E.: *La filosofía y los retos de la complejidad*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia 2007; “Cognitively closed. Colin McGinn’s Theory of Cognitive Closure and the Mind-Body Problem: a Critical Revision from Kant” [en proceso de edición].

SAGREDO. Me alegro también. Estamos en el momento y en el lugar adecuado para sacarlas a la luz. No hay preguntas malas y, viniendo de una mente clara como la tuya, a buen seguro que nos servirán para perfilar lo dicho.

PUNSETIO. Creo que tu postura tiene varios puntos débiles. Permíteme que intente ordenarlos. En primer lugar, y por decirlo de manera llana y directa, da la impresión de que semejante tesis se opone al principio de no contradicción.<sup>47</sup> Según el monismo nouménico, el sujeto trascendental de nuestra vida cognitiva, volitiva y afectiva sería un sustrato único de dos series de fenómenos que no sólo son diferentes entre sí, sino que incluso resultan heterogéneas.

Imagino que me responderás –kantianamente– apelando al origen de esa diferencia, que se encontraría en nuestra representación de la realidad. Pero a la dificultad ontológica se sumaría, justamente entonces, el reparo genealógico: ¿cómo se podría explicar la emergencia de dichos órdenes? Si apelamos al orden de representación –el ser humano es *vis repraesentativa*– no hacemos más que complicar el asunto: ¿qué estatuto ontológico tendría la estructura representativa? ¿No nos llevaría esto a postular, de nuevo, dos órdenes previos? Y ¿no habría que reconocer que ambos son sustanciales, es decir, que actúan con tal independencia mutua que han de ser pensados como existentes en sí (cada uno, claro está, en un ámbito diferente de ser)...?

En tercer lugar, se puede presentar un reparo de índole neurológica. Una representación mental (del tipo que sea) puede dar origen a una nueva serie de procesos cerebrales – y, con ellos, a toda una cadena de acciones. Ahora bien, dicha representación constituye una vivencia subjetiva (con su correspondiente correlato neuronal) y no un evento fisiológico originado, a su vez, por otros eventos fisiológicos. Me explicaré por medio de un ejemplo. Cuando otra persona viene a verme y me cuenta la causa de su tristeza, puede ser que su relato me implique tan profundamente que dé lugar, en mí, a un estado de apagamiento; o, quizá, a una reacción airada, al descubrir que esta persona ha sido objeto de rechazo o de desatención por parte de quienes deberían haberla ayudado. Qué duda cabe de que ese cambio de humor se desarrollará acompañado por las correspondientes alteraciones neuronales. Ahora bien, resulta igualmente evidente que el origen de ese cambio ha sido un proceso de orden subjetivo –la comunicación lingüística con otra persona–, que ha producido en mí una reacción que se ajusta esencialmente a mi percepción de una serie de valores (mi concepto de la justicia, de la caridad, etc.).

Esta argumentación puede ser prolongada desde el punto de vista experimental. Ha sido John Eccles quien ha llamado la atención sobre la existencia de focos neuronales en el córtex –a los que él ha denominado *dendronas*– que experimentan actividad de forma autónoma, iniciando una serie (y no como resultado de procesos de excitación procedentes de otras áreas del cerebro).<sup>48</sup> Ahora bien, es conocido que uno de los argumentos básicos del planteamiento kantiano consiste en afirmar que existen dos órdenes asintóticos de realidad: el de los eventos neu-

---

47 En su formulación aristotélica, el principio de no contradicción establece que es imposible predicar un atributo y su contrario del mismo sujeto al mismo tiempo y en el mismo sentido. Cfr. Aristóteles: *Metafísica*, IV, 3; versión castellana de Valentín García Yebra: Gredos, Madrid 1982<sup>2</sup>, pp. 163ss. Ver también IV, 1006; XI, 5.

48 Ver nota 13.

rológicos y el de las vivencias subjetivas.<sup>49</sup> Esta distinción garantizaría la independencia respectiva de lo mental y lo fisiológico y, con ella, la posibilidad de la voluntad de iniciar autónomamente una serie de fenómenos (libertad)<sup>50</sup>: porque ambas series no se tocan entre sí, pueden proceder con autonomía.<sup>51</sup> Me da la impresión, sin embargo, de que esta presunta garantía se convierte, justamente, en la piedra de toque y causa de rechazo de esa hipótesis. En efecto, existen de hecho procesos neurológicos que no pertenecen a una serie independiente de las vivencias sino que emergen –tal y como muestra Eccles de forma experimental y como ya sabíamos pre-científicamente– debido a causas procedentes del mundo subjetivo. Si es así, la escisión kantiana entre lo fenoménico y lo inteligible queda en entredicho.

SAGREDO. Son tres reparos importantes, que vale la pena afrontar detenidamente.

SIMPLICIO. A mí también me lo parece. Aunque debo decir que no he alcanzado a seguir del todo la argumentación.

SAGREDO. Procuremos, pues, recordarla paso a paso.

SIMPLICIO. Te lo agradezco.

SAGREDO. Punsetio se ha referido, en primer lugar, al posible conflicto entre el monismo nouménico y el principio de no contradicción. Y le voy a dar la razón, en parte. El monismo nouménico apunta a la necesidad de concebir de forma unitaria la estructura de la persona humana. Tenemos motivos suficientes para ello. El primer motivo procede de la observación interna de la correlación que existe entre los procesos fisiológicos y los mentales. Dicha correlación, testimoniada por múltiples fenómenos, se vehicula en ambas direcciones (de lo fisiológico a lo mental y de lo mental a lo fisiológico). Un segundo motivo consiste en la contemplación de las distintas fases por las que transcurre el desarrollo del individuo (comenzando por la concepción del embrión). En dichas fases, las propiedades subjetivas en sentido estricto no aparecen hasta una fase relativamente avanzada (en torno al tercer año de existencia), a la vez que vienen precedidas por la progresiva articulación de las características de orden subjetivo en sentido

---

49 Punsetio está utilizando aquí dos expresiones –evento y vivencia– que no pertenecen al lenguaje kantiano, aunque se corresponden con el sentido de lo que Kant consideraba, respectivamente, objetos del sentido externo e interno. Dichas expresiones son actualmente de uso corriente en la discusión en lengua alemana (*Ereignisse* y *Erlebnisse*). Cfr., por ejemplo, Dieter Sturma (ed.): *Philosophie und Neurowissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 2006.

50 Se trata de la noción trascendental de libertad que Kant aporta en la *Crítica de la razón pura* (cfr., por ejemplo, B 476). La definición de la libertad como espontaneidad de la voluntad es corriente en la filosofía moderna. Hay que notar que distintas corrientes filosóficas – como la aristotélico-tomista – y el propio Kant la considerarían insuficiente. Resultaría necesario indicar, en efecto, que esa voluntad (autónomamente determinada) está orientada hacia fines racionales. Detrás de esta precisión se encuentra la idea de que una voluntad orientada hacia el mal –fin irracional por excelencia– perjudica su propia libertad. Ser libre, según esta concepción, significa primariamente ser libre para el bien.

51 Es, por ejemplo, uno de los argumentos presentados por Otfried Höffe en su participación en un volumen sobre filosofía e investigación neurológica publicado recientemente: “Der entlarvte Ruck. Was sagt Kant den Gehirnforschern?”, en Geyer, Ch.: *Hirnforschung und Willensfreiheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2004, pp. 177-182. V. en particular pp. 179-180.

lato (es decir, psicológico, con el mismo significado con el que aplicamos este término a los procesos mentales típicos de la vida animal en general).

El tercer motivo proviene del ámbito del conocimiento científico de la aparición de las especies animales en la Tierra: sea cual sea la teoría que lo sustente, el evolucionismo está avalado tanto por el análisis comparativo de las especies como por los datos del registro fósil. Esto no equivale a afirmar la ausencia de lagunas explicativas en las actuales teorías evolucionistas; pero implica reconocer la mayor solvencia intelectual del evolucionismo, a la hora de intentar describir la dilatada historia de la aparición de las formas de vida en nuestro planeta. Desde esta tercera perspectiva, resulta claro que la aparición del ser humano –con las propiedades subjetivas que lo caracterizan específicamente: autoconciencia reflexiva y libertad– tiene lugar en el marco de un sistema biológico del que la subjetividad, en sentido fuerte, se halla inicialmente ausente: a saber, el contexto definido por las distintas especies de primate –como los australopithecinos– que existían en el arco de tiempo comprendido entre aproximadamente 1,8 y 2,5 millones de años antes de Cristo.

Estos argumentos apuntan en la dirección de una comprensión monista del ser humano. Las formas extremas de monismo (materialista o espiritualista) me parecen insostenibles, en la medida en que pretenden resolver la dualidad disolviendo uno de los extremos del problema. No sucede así con el monismo nouménico. Ahora bien, tu primer reparo tiene que ver, justamente, con el carácter monista de la teoría. Y, en la medida en que se puede aplicar también a toda forma de monismo materialista o espiritualista, me parece una objeción, en principio, acertada.

En el sustrato trascendental original del individuo humano –que queda más allá de nuestra indagación neurofisiológica y de nuestra introspección– debe existir una variedad óptica que justifique la emergencia fenotípica. Sólo la existencia de dicha variedad permitiría explicar las direcciones del desarrollo posterior, ligadas a seres pertenecientes a una determinada especie. Resulta evidente que esa diversificación óptica no se halla presente en ciertas fases del crecimiento (en particular, antes de los tres años): se debe hablar, entonces, de una presencia en potencia. Por otra parte, se trata de una potencialidad que no está ligada a la actividad consciente del individuo y, por lo tanto, distinta de la presencia potencial con la que, por ejemplo, las disposiciones intelectuales se hallan en la vida del sujeto adulto: nosotros las podemos llamar a la existencia actual o dejarlas en reposo. Estaría tentado a denominarla “potencia pasiva”, si no fuera porque se trata de una potencialidad que tiende a emerger. La denominaremos “potencialidad emergente”.

Una vez presupuesta dicha potencialidad emergente, el panorama de la evolución –tanto de la ontogénesis como de la historia evolutiva en general– se despeja. Es posible pensar coherentemente en un escenario de progresiva articulación de la complejidad, en el que durante más de 3.500 millones de años se perfeccionan las formas de vida (partiendo, eso sí, de los hechos primigenios de la existencia de la materia y de la vida, problemas con los que no tenemos que enfrentarnos ahora). Dicho perfeccionamiento abarca las distintas etapas perfiladas por la investigación biológico-evolutiva, desde las bacterias y los organismos unicelulares hasta los mamíferos más desarrollados y el ser humano. Se trata, justamente, del escenario descrito –en unos u otros términos– por cualquier teoría

evolutiva.

Reparemos, sin embargo, en que ese escenario sólo resulta pensable sobre la base de una presuposición metafísica: la existencia de una potencialidad emergente, que se actualiza constantemente en direcciones ópticas diferenciadas. Tal dinámica entraña dos estructuras fundamentales: por un lado, la tendencia a la autoconservación (en la línea de la *Lebenskraft* que fue tema de reflexión específica en el siglo XVIII); por otro lado, implica la actualización de ciertas propiedades que rebasan el nivel ontológico de las previamente existentes (de manera que ahí donde no existía autoconciencia, emerge la autoconciencia: sea en la historia natural de las especies o en la existencia del individuo).

Autoconservación y autosuperación: sobre la base de esta dúplice estructura de la potencialidad emergente resulta posible explicar la evolución de las formas de vida. Los instrumentos de la selección natural, complementados por consideraciones de viabilidad genética y probabilidad estadística, constituyen aquí una eficaz ayuda a la hora de explicar las distintas fases del proceso.<sup>52</sup> Ahora bien, se ha de reconocer la constante presencia tutelar de la tendencia evolutiva básica: la potencialidad emergente, en su dúplice estructura interna.

PUNSETIO. Con esto volvemos a Kant. Se trata de un tema que le interesó particularmente: la existencia de teleología en la Naturaleza. Hay que notar, sin embargo, que Kant consideró la teleología natural como una dinámica subjetiva, fruto del juicio reflexionante.<sup>53</sup> El veto metafísico establecido en la *Crítica de la razón pura* le impedía considerar dicha tendencia intrínseca de la Naturaleza como un dinamismo sustancial objetivo.

SAGREDO. Bien sabes, sin embargo, que algún autor ha ido más allá de Kant partiendo de sus mismos presupuestos.<sup>54</sup> Pero siguiendo esta pista nos

52 Sagredo se refiere aquí a la estructura del proceso evolutivo, tal y como fue pensada inicialmente por Charles Darwin (1809-1882), y a algunos de los argumentos con los que la teoría sintética de la evolución ha complementado el darwinismo desde la década de los años 40 del siglo XX; a ellos se podría añadir el papel de las mutaciones.

53 Así lo hizo en la segunda parte ("Crítica del juicio teleológico") de la *Crítica del juicio* (1790), cfr. Ak V 359.

54 Partiendo del análisis de la libertad y de las condiciones que la posibilitan, Jacinto Rivera de Rosales ha abogado –desde Kant y más allá de Kant– por la interpretación objetiva de la teleología natural. Cfr. Rivera de Rosales, J.: *Kant: la "Crítica del juicio teleológico" y la corporalidad del sujeto*, UNED, Madrid 1998. Rivera de Rosales considera al ser orgánico como "espejo objetivo" de la subjetividad teleológica (p. 84). La deducción trascendental de este concepto arranca de la analítica de la noción de fin (conectada con la exigencia metafísica de realización de la libertad) y del esquema trascendental al que éste da lugar. En la finalidad originaria se sintetizarían las condiciones de posibilidad de la subjetividad: finitud constitutiva y limitación por lo-otro (requisito para la constitución del sujeto), por un lado; prerreflexividad (condición suficiente para la realización de fines, tal y como se da en el organismo), por otro. El camino inverso ("de abajo hacia arriba"), que muestra la adecuación de la experiencia a esa comprensión *a priori*, parte de varios aspectos entrelazados: el dinamismo constitutivo de la Naturaleza (independiente del sujeto), el faktum de la libertad, la síntesis de ambos en el cuerpo vivido (y: partiendo del *Opus postumum* y en sede teórica, el momento subjetivo de la afección; cfr. "El *a priori* de la corporalidad en el *Opus postumum*", en Andaluz Romanillos, A. (ed.): *Kant. Razón y experiencia*, Ediciones Universidad Pontificia, Salamanca 2005, v. en particular pp. 302ss., 312). Sobre la base de esta investigación trascendental, el organismo pasa a ser considerado como síntesis prerreflexiva de



adentraríamos en un ámbito de problemas que excede los límites de nuestro diálogo actual. Sería necesario indagar en las condiciones que posibilitan la potencialidad emergente de la Naturaleza y su concordancia con la realización de la libertad en el marco de la existencia del mundo. Nos basta aquí con indicar este horizonte especulativo.

PUNSETIO. Me parece correcto.

SAGREDO. Vuelvo ya a la cuestión que nos ocupa. Sin tener en cuenta la potencialidad emergente, el monismo nouménico se convierte en un acertijo imposible de descifrar. Sobre la base de dicha potencialidad, constituye una hipótesis razonable. Permite conducir la reflexión en torno a la estructura óptica del ser humano a la esfera monista, sin negar la heterogeneidad de sus niveles estructurales. El enigma –o, si se prefiere, la aporía– se desplaza entonces desde la coexistencia de dos sustancias separadas (planteamiento dualista) a la emergencia de lo subjetivo desde lo biológico (planteamiento monista). Y dicha emergencia aparece, de este modo, en toda su radical enigmaticidad.

Con esto no creo haber contestado a las dos primeras preguntas; sí creo, pese a todo, que he indicado la dirección en la que, a mi juicio, se podría plantear la respuesta.

PUNSETIO. ¿Te molestarás si te digo que no estoy del todo convencido?

SAGREDO. Punsetio, somos hombres de nuestro tiempo. Para nosotros, la exposición de un reparo a nuestras ideas no es más que una oportunidad de mejora.<sup>55</sup>

PUNSETIO. Creo que el tema no está resuelto. Entiendo que el monismo – siempre combinado con la noción de potencialidad emergente– sea necesario en la consideración del origen de los seres vivos y, en particular, del ser humano. Pero una vez que han aparecido las propiedades subjetivas (tanto en sentido lato como en sentido fuerte), ¿se puede mantener aún la postura monista?

SAGREDO. Tu objeción es plenamente pertinente. Por insistir en la unidad podemos perder de vista la diversidad. En el ámbito al que aludes debemos hablar de un dualismo. Ahora bien, se nos abren aquí, al menos, dos posibilidades.

PUNSETIO. Imagino que te vas a referir al dualismo sustancial y al dua-

objetividad y subjetividad. De esta forma, la teleología natural vendría a ser afirmada de forma objetivo-real (*an sich*) y no sólo como un principio subjetivo-heurístico (*als ob*). La investigación de Rivera de Rosales adopta claramente un punto de partida y una metodología kantianas; sin embargo –tal y como el propio autor reconoce (pp. 12, 33, 134)–, desborda, de hecho, la perspectiva de Kant. La tesis de la finalidad objetivo-real contradice, en efecto, la letra de la *Crítica del juicio*; con ella, el estudio se acerca a posiciones como la de Schelling (con la diferencia de que, a diferencia de éstas, no posee pretensiones en la esfera teórica). Nos podríamos preguntar, con todo, si dicha tesis no puede ser asimilada como una prolongación, desde la esfera práctica, en sentido análogo al de los postulados de la razón pura: la realización de la libertad en el mundo exige la afirmación trascendental de una síntesis real entre la espontaneidad (práctica) subjetiva y la pasividad objetiva, síntesis que se da en el organismo o cuerpo vivido. Esta tesis de la “teleología del cuerpo (*Leib*)” se podría enmarcar en el contexto de una ontología (“postulada”, desde el punto de vista práctico) de la Naturaleza y del ser humano en su seno.

<sup>55</sup> Cfr. Roland Omnès, *Filosofía de la ciencia contemporánea*. Idea Books, Barcelona 2000, pp. 273s.

lismo de propiedades.<sup>56</sup>

SAGREDO. Efectivamente. ¿A ti qué te parece? ¿Podríamos sostener, en el ser humano en el que se han actualizado ya las propiedades subjetivas, un dualismo sustancial?

PUNSETIO. Si por sustancia entendemos un ser en sí, que puede existir autónomamente, creo que no es posible *a priori*.<sup>57</sup> De hecho, dichas propiedades han emergido del sistema biológico.

SAGREDO. Y si sostuviéramos ese carácter sustancial, ¿cómo podríamos explicarlo?

PUNSETIO. No se me ocurre el modo. A menos que esas propiedades no hubiesen emergido del sistema, sino que se hubiesen unido a él desde fuera. Éste debe ser, probablemente, el origen de la noción teológica de creación directa del alma por Dios.

SIMPLICIO. No creo que la teología tenga aquí nada que ver. Sería una pérdida de tiempo dedicarle espacio en nuestras reflexiones.

SAGREDO. Amigo Simplicio, ¿podrías decirme en qué contexto han sido definidas históricamente las nociones de sustancia, alma o creación?

SIMPLICIO. Por supuesto, en el de la tradición occidental.

SAGREDO. Y ¿ha tenido algo que ver en todo ello la reflexión teológica?

SIMPLICIO. Creo que sí.

SAGREDO. Así pues, resulta necesario y útil que la consultemos en cuestiones de esta índole. Pero se trata de un camino que tendremos que explorar en otro momento. Será mejor que mantengamos el hilo conductor de nuestro diálogo de hoy. Decíamos que el dualismo de propiedades parece adecuarse mejor al escenario evolutivo que hemos descrito.

PUNSETIO. También a mí me lo parece.

SAGREDO. El hecho de que hablemos de propiedades no elimina o deprecia el carácter fundamental de esas propiedades. También los axiomas matemáticos dependen, en cierto sentido, de otro ser distinto de sí mismos (del ser que los piensa); pero eso no hace que sea menor su autonomía esencial.

PUNSETIO. Sigamos adelante. Me interesa tu respuesta a la tercera objeción.

SAGREDO. ¿Te refieres a la cuestión de Eccles?

PUNSETIO. En efecto. Creo que supone un serio reparo al paralelismo de órdenes defendido por Kant.

SAGREDO. Lo mismo pienso yo. En realidad, creo que el paralelismo kan-

---

56 En su obra sobre el problema alma-cuerpo, Josef Seifert ha distinguido hasta ocho sentidos del término 'dualismo'. El dualismo de propiedades al que alude Punsetio corresponde al primero de ellos: "concepción que reconoce una diferencia fundamental entre daciones físicas y psíquicas. En este sentido pueden ser caracterizados como 'dualistas' tanto los epifenomenalistas como los filósofos del proceso". En cambio, el dualismo sustancial (defendido por autores como Platón, Plotino, Agustín, Descartes o Malebranche y, en parte, por Aristóteles, Tomás de Aquino, Leibniz, Wolff o Bolzano) "distingue cuerpo y alma como dos sustancias diferenciadas. (...) Esta acepción presupone el dualismo en el primer sentido, pero no sucede así a la inversa". Cfr. Seifert, J.: *Das Leib-Seele Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989<sup>2</sup>, pp. 158ss. La traducción es propia.

57 Ver nota 29.

tiano no necesitaba esperar a Eccles para ser refutado. Todos tenemos experiencia directa de que hay series de vivencias que pueden ser comenzadas por eventos neurológicos, y series de eventos neurológicos que pueden ser desencadenadas por una vivencia.

PUNSETIO. Y esta constatación, ¿no da al traste con el monismo noumenal? Partes ahora de que existen dos órdenes diferentes de procesos, relacionados con series respectivas de acciones. En una estructura monista, eso no sería posible.

SAGREDO. Sigues dando en la diana: he aquí otra dificultad inicial del monismo, sea noumenal o no. Tendremos que seguir indagando.

PUNSETIO. Adelante, pues.

SAGREDO. ¿Crees que podríamos decir que el monismo nouménico es válido para el embrión humano, pero que no lo es para el ser adulto?

PUNSETIO. Responder afirmativamente sería lo más fácil, pero también lo más problemático.

SAGREDO. ¿Por qué dices eso? Si resulta evidente, la contestación ha de ser correcta.

PUNSETIO. Pienso en lo que decías antes sobre la potencialidad emergente.

SAGREDO. Pero ¿en qué consiste la potencialidad emergente? ¿Se trata de una propiedad actual?

PUNSETIO. En cuanto propiedad, es actualmente poseída por el ser en cuestión. Ahora bien, por lo que se refiere a su realización, ha de estar en potencia.

SAGREDO. Y ¿cómo podrá ser poseída, si aún no se ha realizado?

PUNSETIO. Imagino que según el modo que indica Aristóteles: la potencia se encuentra en la materia, o la materia es potencial.<sup>58</sup>

SAGREDO. Prosigue ese argumento, por favor. Es importante que lo aclaremos.

PUNSETIO. Frente a la materia, que es potencia, virtualidad, el alma es forma, acto o entelequia. Cada ser tiene, según Aristóteles, una estructura dúplice: materia y forma – y, correlativamente, potencia y acto. Bien es verdad que no existe materia sin forma, ni viceversa (al menos, en el mundo de nuestra experiencia). Pero es necesario distinguir esos dos órdenes, para justificar tanto el cambio y el desarrollo –en particular, el desarrollo de los individuos de una especie, tema que tanto interesó al Estagirita– como la estructura de los seres.

SIMPLICIO. Pero ¿qué valor puede tener una teoría así, después del desarrollo de la moderna ciencia?

PUNSETIO. No creo que haya perdido su vigencia. El código genético –que Aristóteles desconocía– no es otra cosa que una estructura material que sintetiza

---

58 Punsetio se refiere aquí, y en las líneas siguientes, a la teoría hilemórfica aristotélica. El Estagirita presentó las líneas básicas del hilemorfismo, desde distintos puntos de vista, en sendas obras: desde la perspectiva de la justificación del movimiento, en su *Física*; desde la estructura física de los cuerpos y la estructura metafísica de la sustancia, en su *Metafísica*; desde el punto de vista del ser humano en el *De Anima*. Se puede consultar en este sentido el artículo de Tomás Calvo “La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el *De Anima*”, *Anales del Seminario de Metafísica* 3 (1968) 11-26.

una serie de potencialidades: se encuentran ahí, pero en estado germinal.<sup>59</sup> Sólo se desarrollarán a instancias del propio mantenimiento y evolución de la estructura, en relación con el entorno, dando lugar a su expresión fenotípica. También aquí encontramos, sin duda, esa relación entre materia y forma. Lo que de otro modo sería mera agregación de elementos espacialmente contiguos (äafP) se convierte así en una estructura con funciones unitarias (fýsi7).<sup>60</sup>

SAGREDO. Entiendo que lo que dices es correcto. Y creo necesario subrayar un aspecto de lo que has expuesto: la forma no es sólo actualización de la materia, sino también entelequia de su potencialidad. Dicho de otra manera: la materia tiende a ser más de lo que es. Y el lugar hacia donde tiende es su autorrealización plena, su entelequia. ¿Te parece que esa característica es propia sólo del ser humano, o de todos los seres del Universo?

PUNSETIO. Me parece que atraviesa la realidad entera.

SAGREDO. Yo también lo pienso. Así pues, la potencialidad emergente es justamente lo contrario de un acto consumado. Se trata de una tendencia evolutiva, que permite al ser en cuestión elevarse por encima de sí mismo.<sup>61</sup>

---

59 El tipo de elementos y de relaciones que están presentes en el ADN difiere esencialmente de los que se encuentran en los niveles superiores. La estructura del ADN está compuesta por pares de bases nitrogenadas, en un armazón de glúcidos y fosfatos. La específica combinación de carbono, hidrógeno, nitrógeno y oxígeno presentes en la adenina, timina, guanina y citosina da lugar a una determinada secuencia funcional, el código genético, que ha sido objeto de lectura o secuenciación científica. A este primer nivel se añaden otros niveles de complejidad, que explican ulteriores diferencias fenotípicas que, de otro modo, resultaría difícil de justificar. En este sentido resulta particularmente ilustrativa la comparación de los genomas del ser humano y del chimpancé, que ha podido ser llevada a cabo tras la secuenciación de éste último (publicada en *Nature* el 01/09/2005): el resultado ha sido la constatación de aproximadamente un 98,6% de material genético coincidente, mientras que el 1,4% restante está formado por secuencias deslavazadas, que no aportan información esencial. Es aquí donde entra en juego el segundo nivel de complejidad: las interacciones entre los elementos que configuran el sistema. En este sentido se ha llamado la atención sobre el papel del ARN mensajero. Ahora bien, tanto en un nivel como en otro encontramos elementos físico-químicos que responden a interacciones del mismo orden; inútilmente buscaríamos aquí el rastro de reacciones psicológicas o de actividad subjetiva en sentido fuerte. Éstas sólo aparecen en el transcurso de un proceso de emergencia estructural (del genotipo al fenotipo) y cronológica (a lo largo de la ontogénesis). Sobre la base de estos presupuestos, Punsetio establece acertadamente la relación entre el código genético y el concepto de potencia, por un lado, y entre la expresión fenotípica y la actualización o entelequia de aquél, por otro.

60 Punsetio recoge aquí sendas expresiones de Aristóteles: *Metafísica*, libro L 1070 a 10.

61 Sagredo coincide aquí con la toma de posición de Pedro Laín Entralgo (1908-2001). Yendo más allá de los cinco modos del dinamismo del cosmos indicados por Zubiri, Laín Entralgo apunta a los dinamisismos de la materialización y de la estructuración como condiciones fundantes: "En todos sus modos y niveles, la esencia del dinamismo cósmico consiste en dar lugar —en dar lugar partiendo de sí; puesto que en el dar de sí tiene su esencia el dinamismo— a la existencia de algo que antes no existía; la materia en el caso del dinamismo de la materialización, una serie de estructuras materiales cada vez más complejas, desde que la materia se hizo realidad estructurada. Así entendido, el dinamismo es una forma de la causalidad, su forma primaria. (...) Sólo la totalidad del cosmos es plenariamente sustantiva, y ésta sería la manera válida y actual de entender la vieja idea de la *natura naturans*, la visión de la naturaleza total y universal como principio originante de todas las *natura*

SIMPLICIO. No consigo ver con evidencia esto que dices. Hablas de “elevarse por encima de sí mismo”.<sup>62</sup> Pero, en la Naturaleza, las cosas son lo que son. Una piedra es lo que es, un arrecife es lo que es. No se elevan por encima de sí mismos. Pertenecen a un nivel óptico y permanecen en él.

SAGREDO. ¿Y el ser humano? ¿Es el ser humano lo que es?

SIMPLICIO. También.

PUNSETIO. Ya entiendo por dónde vas. El ser humano es siempre más de lo que es. Gracias a su imaginación y sus deseos se proyecta hacia el futuro; puede concebir planes sobre sí mismo y llevarlos a cabo. Alberga el germen de su futuro en su presente. Es éste el tipo de reflexiones de la filosofía existencial que tanto me ha gustado siempre. Pero, ¿qué quieres decir con ello?

SAGREDO. ¿No te parece que, en el ser humano, la potencialidad emergente está llevada a su realización máxima – por cuanto conocemos en nuestra experiencia?<sup>63</sup>

PUNSETIO. Creo que veo ya dónde quieres ir a parar. ¿Quieres decir, entonces, que la dificultad de Eccles no refuta el monismo noumenal, si se tiene en cuenta el modo en que la potencialidad emergente aparece en el ser humano?

SAGREDO. Quiero decir que la diferencia de órdenes –subjetivo y biológico-psicológico– que se halla en el ser humano responde, justamente, a la actualización de potencialidades emergentes. Lo enigmático reside, pues, en la actualización de dichas potencialidades. ¿Cómo se puede actualizar algo que no existe en cuanto tal? Date cuenta de que hemos topado con una característica que está repartida por todo el Universo: actualización, actualizarse. Todos los seres existen en una continua dinámica de autorrealización. Los gases interaccionan entre sí, dando lugar a reacciones benéficas o violentas; lo mismo sucede con los líqui-

*naturatae* que son los entes específicos e individuales integrantes de la total y universal naturaleza”. Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma. Estructura dinámica del cuerpo humano*, Austral, Madrid 1995<sup>2</sup>, pp. 108-109.

62 Se trata de una expresión de regusto zubiriano. Para Xavier Zubiri (1898-1983), característico de la realidad es que puede “dar de sí”, en virtud de su dinamismo estructural. Cfr., por ejemplo, el texto *Estructura dinámica de la realidad*, publicado póstumo en 1989.

63 La argumentación deja aquí al margen un elemento que se presta a malentendidos. Apoyado por Punsetio, Sagredo ha puesto de relieve la tensión del ser humano hacia el futuro: gracias a su imaginación, a sus deseos y a su capacidad proyectiva, la persona vive en una constante apertura, en lo que Julián Marías (1914-2005) denominó –con feliz neologismo, aceptado por la RAE en 2001– su ser *futurizo*. Sin embargo, pocas líneas antes han afirmado ambos que la tendencia hacia la autorrealización de la propia entelequia atraviesa el entero Universo. Sería necesario realizar aquí varias precisiones. En realidad, el concepto de potencialidad emergente –que preside la relación entre potencia y acto– se encuentra en todos los órdenes del cosmos. En el orden de la materia inerte, aparece como desenvolvimiento de propiedades en el transcurso de la génesis, desarrollo y decadencia de sistemas físicos; en este nivel, la emergencia tiene lugar con arreglo a leyes generales y a desencadenantes externos. En cambio, en el orden de la materia viva el proceso no responde sólo a leyes físicas y desencadenantes externos, sino también a legalidades internas que vienen establecidas por el código genético. Finalmente, en el orden subjetivo existe también una serie de potencialidades emergentes, cuyo desarrollo responde tanto a la estructura objetiva de la personalidad y su relación con el entorno (en particular, con otros seres humanos) como a la intervención del propio yo autoconsciente y libre. De este modo, la potencialidad emergente se diversifica en los distintos estratos de complejidad estructural del Universo.

dos o los sólidos. Todos los seres vivos actualizan propiedades: los más primitivos, de forma muy cercana a la dinámica que se encuentra en el mundo inerte (es decir, por reacción a procesos externos); en los más complejos, la actualización se entrelaza con el papel activo de la mente. Esta omnipresencia de potencialidades emergentes hace que nuestro Universo esté repleto de emergencias.<sup>64</sup>

PUNSETIO. Así que el monismo nouménico no disuelve el misterio, sino que lo acentúa.

SAGREDO. Lo coloca en su lugar. Nos lleva a un límite que el discurso científico no puede rebasar, ubicándonos frente a la estructura de la realidad humana en cuanto tal – no de esta o aquella parcela, no de una región ontológica o de otra.<sup>65</sup> Pero no lo hace de manera arrogante (dogmática) o precipitada (perezosa), sino de forma rigurosa (crítica).<sup>66</sup> La búsqueda de las condiciones de posibilidad unitarias de la estructura de la existencia humana, guiada por la razón inmanente, nos conduce a una forma de monismo ontogenético que ha de ser nouménico, si no quiere recaer en el reduccionismo. Dicho monismo no excluye el dualismo de propiedades – más bien lo necesita, como entelequia de la emergencia. Por eso mismo, pone en evidencia lo enigmático de su dinámica fundamental: la potencialidad emergente, que da lugar a la actualización de propiedades fe-

---

64 Para Marcel Kinsbourne, “La emergencia no es más o menos misteriosa que la organización del mundo físico en general, y caracterizar la consciencia como emergente (...) no la distingue cualitativamente en modo alguno de cualquier otra cosa en el mundo. Ciertamente, las funciones conscientes de los sistemas neuronales no son tampoco más o menos ‘emergentes’ que las funciones inconscientes (como el control autónomo). Ni es mayor motivo de perplejidad que ciertas formas de organización neuronal den lugar a experiencia consciente que otras formas de organización sufran procesos de los cuales no somos conscientes. En la medida en que la emergencia se basa sobre una *constelación* de eventos, cada uno de los cuales tiene una probabilidad finita de suceder, algunas propiedades emergentes pueden depender de una conjunción desigual de elementos, y ser por ello raras. La consciencia, y en particular la autoconsciencia, pueden ser propiedades emergentes altamente improbables. Pero esto no caracteriza a estas propiedades como *cualitativamente* diferentes de otras propiedades que emergen en poblaciones organizadas de células en el cuerpo animal.” Kinsbourne, M.: “Integrated field theory of consciousness”, en Marcel, A. J./ Bisiach, E. (eds.): *Consciousness in contemporary Science*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 245s. Sólo puedo estar en parte de acuerdo con esta tesis. El Universo se encuentra, en efecto, transido de propiedades emergentes. Desde este punto de vista, la aparición de la autoconsciencia humana no constituye una rareza. Ahora bien, desde la perspectiva esencial de su estructura sí constituye un salto de nivel ontológico. Con ella aparece el punto de vista subjetivo sobre la realidad –intrínsecamente diferente de lo cósmico– y todas las creaciones que brotan de él, desde la ciencia hasta el arte. Dicho en terminología popperiana: la emergencia de la conciencia comporta la aparición del mundo 2 y, en el caso humano, del mundo 3.

65 Se trata de una expresión acuñada por Edmund Husserl y utilizada más tarde, entre otros, por Martin Heidegger. La parcelación de la realidad en regiones ontológicas constituye una actividad de la subjetividad humana, que ha de ser puesta entre paréntesis (Ἐποχή®) si se quiere ir a las cosas mismas. Cfr., por ejemplo, la primera sección de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica)*. V. también nota 16.

66 Tanto la distinción entre los métodos dogmático y crítico como la alusión a la “razón perezosa” poseen un trasfondo kantiano. Cfr., por ejemplo, Kant, I.: *Crítica de la razón pura*, A 388s., B 717.

noméricamente heterogéneas. A la misma vez, esta forma de monismo muestra el hermanamiento del ser humano con el Universo: transidos por una dinámica emergente, en la que se despliega un perfeccionamiento continuo en orden a niveles superiores de complejidad.

SIMPLICIO. Pero no nos revela la estructura última.

SAGREDO. La estructura última no nos resulta accesible. Sigue siendo tan inaferrable como una mariposa en campo abierto.<sup>67</sup>

SIMPLICIO. Por este camino, no te falta mucho para entroncar con la teología.

SAGREDO. Tienes razón, Simplicio. Así que será justo que concluyamos aquí nuestro primer diálogo. El monismo nouménico tiene, sin duda, repercusión en el ámbito de la teología – entiéndase aquí: de la reflexión racional en torno a Dios. Incluso se podría precisar más, puesto que la reflexión racional-teológica viene siendo desarrollada fundamentalmente en ámbito cristiano.

PUNSETIO. Esto último no casa demasiado con cierta tendencia a homogeneizar los discursos religiosos. ¿Te parece que las tradiciones monoteístas no son equivalentes en este punto?

SAGREDO. En algunos momentos lo fueron. Recuerda cómo florecieron el pensamiento y la ciencia en ciertas épocas del Islam o de la cultura judía. Sabemos, con todo, que la *ilustración* –y con este término no me refiero sólo al fenómeno cultural que tuvo lugar a partir del siglo XVIII en Europa, sino también, en general, a la evolución del pensamiento medieval en relación con la historia de las creencias– no afectó del mismo modo a todas las religiones monoteístas.<sup>68</sup> Hoy en día, el diálogo entre fe y ciencia se desarrolla con fuerza, aunque no sólo, en el contexto de raigambre cristiana.

PUNSETIO. ¿Y qué lugar ocupa el monismo nouménico en ese diálogo?

SAGREDO. Permíteme que sólo lo enuncie. El monismo nouménico apela a una concepción unitaria de la estructura del ser humano, sin negar o soslayar la esencial diferencia entre sus dimensiones básicas. Apunta, pues, hacia una unidad en la pluralidad. Encuentro que el análogo de esa noción se halla en la Trinidad de la teología cristiana. Incluso se puede enlazar, de este modo, con la tradición teológica (en particular, agustiniana) y con la idea de la imagen de Dios en el

---

67 Sagredo utiliza aquí una imagen consagrada por la tradición: la de la mariposa. En la iconografía cristiana, la mariposa simbolizaba el alma humana (particularmente en el estado del alma resucitada tras la muerte, del mismo modo que el gusano pasa por la fase de crisálida antes de llegar a su modo más bello de existencia). A su vez, esa simbología recoge la imagen clásica del soplo vital (pneúma, *néfesh*, *rûah*), traducida en muchas ocasiones como ‘ser alado’. Recordemos, por otra parte, que el griego *qyc*® posee también esa acepción (‘mariposa’, además y después de ‘alma’). Consciente de esa amplia tradición cultural, Santiago Ramón y Cajal se refirió a la improbable caza de las “misteriosas mariposas del alma” al describir sus primeros descubrimientos relativos a la estructura neuronal del cerebro (cfr. *Recuerdos de mi vida*, Crítica, Barcelona 2006, p.). Sobre todo ello se puede consultar el primer capítulo de la documentada obra de Laura Bossi *Histoire naturelle de l’âme*, PUF, París 2003 (versión castellana de Eric Jalain: *Historia natural del alma*, Antonio Machado Libros, Madrid 2008).

68 Cfr., por ejemplo, Ballester, M.: “Averroes y la civilización: la encrucijada entre razón y fe”, *Scripta Fulgentina* 29-30 (2005) 7-23.

Universo.<sup>69</sup>

PUNSETIO. Realmente interesante.

SAGREDO. Lo tendremos que dejar para otra jornada. Ésta toca a su fin: se anuncia ya la luz del crepúsculo. Despidámonos por hoy, y que cada uno reflexione sobre lo dicho. De esta manera, la prosecución de nuestro diálogo será tanto más fructífera cuando tengamos la dicha de volvernos a ver.

Pedro Jesús Teruel  
pjteruel@universia.es

---

69 Para Agustín de Hipona –a diferencia de otros autores escolásticos–, la creación no muestra sólo un reflejo (*vestigium*) de la acción divina, sino una auténtica imagen (*imago*) de la Trinidad. Sobre este punto se puede consultar el detallado análisis de Edith Stein (1891-1942) en *Endliches und ewiges Sein*, cap. VII. Traducción castellana de A. Pérez, revisada por J. Urkiza: *Ser finito y ser eterno*, en *Obras completas* (colección dirigida por F. J. Sancho), vol. III, Monte Carmelo, 2008. V. pp. 951 ss.



## TRANSHUMANISMO, LIBERTAD E IDENTIDAD HUMANA

Héctor Velázquez Fernández. Universidad Panamericana, México

**Resumen:** El *transhumanismo* propugna por un cambio de la esencia humana por medio de mejoramientos biotecnológicos, como un modo de acelerar el proceso evolutivo humano. Sin embargo, las pretendidas nuevas especies transhumanas que surgirían de esas modificaciones (tales como los cyborgs, orgoborgs, silorgs, etc.) suponen un particular concepto de naturaleza, identidad y libertad humanas que hacen del cuerpo humano un sustrato meramente mecánico y determinista, mientras que entienden la libertad del hombre como el ámbito de lo espontáneo e impredecible. Este artículo analiza, desde la tradición filosófica aristotélica, la noción de libertad e identidad humanas supuestas por el transhumanismo, para evaluar las implicaciones filosóficas y antropológicas de sus tesis.

**Abstract:** Transhumanism proposes a change in the current human essence by biotechnological improvements, as a way to accelerate the human evolutionary process. Nevertheless, the new transhumanistic species (cyborgs, orgborgs, silorgs, etc.) imply a particular concept of human identity and freedom, and conceive the human body as a deterministic substrate above human freedom, conceived as spontaneous and unpredictable behaviour. This paper analyzes freedom and human identity according to the Aristotelian tradition, to evaluate the philosophical and anthropological implications of the transhumanistic thesis.

### I. Introducción

Desde hace algunos años el movimiento llamado *transhumanismo* ha permeado con rapidez en los *mass media*, la literatura científica de divulgación, y hasta en los criterios con los que se deciden los apoyos económicos a proyectos de investigación en materia de biología molecular, bio-ingeniería, ingeniería genética y otras disciplinas afines<sup>1</sup>.

En este escrito puntualizaré muy brevemente algunas de las tesis transhumanistas que por sus especiales implicaciones filosóficas y biotecnológicas, dan pie, a mi juicio, para fructíferas reflexiones en torno al tema de la identidad y la libertad como características distintivas del ser humano.

---

<sup>1</sup> Entre las organizaciones transhumanistas más destacadas se pueden contar la *Asociación Transhumanista Mundial*, el *Extropy Institute*, el *Foro y Asociación Transhumanista "Fast and Astra"* (*Fastra*), la *Asociación Transhumanista Internacional*, etc.; y entre los sitios web más visitados sobre el tema está el [www.transhumanism.org](http://www.transhumanism.org). Sigo en este escrito una versión inicial, corregida y ampliada de las ideas expuestas en Velázquez, H., *¿Qué es la naturaleza? Introducción filosófica a la historia de la ciencia*, Porrúa, México, 2007, cap. 7.

Comúnmente por *transhumanismo*<sup>2</sup> se entiende la propuesta de mejorar tecnológicamente a los seres humanos como individuos y como sociedad por medio de su manipulación como especie biológica, bajo el entendido de que esa mejora sería *intrínsecamente buena, conveniente e irrenunciable*.

Cuando Julian Huxley acuñó el término hacia los años 50 del siglo XX, se esperaba el advenimiento de un nuevo ser humano que, en virtud de las reflexiones de la posguerra, aprovechara la oportunidad para reinventarse conductualmente como especie y garantizara su sobrevivencia con parámetros novedosos sobre su esencia y el papel del hombre en el cosmos.

Pero con el tiempo la expresión *transhumanismo* dejó de apostar sólo por un cambio cultural, sociológico, de sentimientos, actitudes o metas humanas; y se convirtió en el sueño tecnológico que permitiera al hombre abandonar su estado de pretendida postración orgánica y endémica precariedad, para llevarlo en cambio a una vida mucho más larga, con más calidad y mayor salud, que pudiera extenderse incluso por tiempo indefinido<sup>3</sup>.

Todo conspiraba hacia los años 80 para abrigar esa esperanza: el desarrollo de *nanotecnologías* para reconstruir radicalmente nuestros cuerpos con la ayuda de *nanobots*, que nadarían en nuestra sangre para reparar errores en el ADN o combatir agentes patógenos durante el crecimiento corporal; o las investigaciones sobre criogenia, como un medio para detener la degradación biológica, se mostrarían como alcances científicos que en un cierto plazo de tiempo se unirían eventualmente a los ya puestos en práctica en el campo de la biotecnología, las tecnologías de la información y las ciencias cognitivas; con el fin de establecer los nuevos parámetros de las capacidades humanas.

Los avances en psicofármacos y medicamentos para mejorar el tono muscular o borrar selectivamente algunos recuerdos, junto con el análisis genético prenatal, y otro tipo de terapias que podrían utilizarse para mejorar la calidad de vida o curar enfermedades, representan para los transhumanistas una opción para rescatar al *sapiens* del ciego proceso de variación aleatoria, adaptación y selección al que lo habría arrojado la evolución, y dotarlo del poder de controlar las sucesivas fases de su desarrollo como especie. *Se trata, pues, de una propuesta para*

---

2 El término *transhumanismo* fue acuñado en la década de los 50 por Sir Julian Sorrell Huxley (1887-1975) bajo la afirmación de que "La especie humana puede, si así quiere, trascenderse a sí misma, no sólo enteramente, un individuo aquí de una manera, otro individuo allá de otra manera, sino también en su integridad, como humanidad. Necesitamos un hombre para esa nueva creencia. Quizás transhumanismo puede servir: el hombre sigue siendo hombre, pero trascendiéndose a sí mismo, realizando nuevas posibilidades, de, y para su naturaleza humana". Julian Huxley fue el primer Director General de la UNESCO y un importante divulgador de la ciencia en textos como *Problems of Relative Growth* (1932), *Evolution, the modern synthesis* (1942) o *Evolution in Action* (1953). Fue hecho Caballero del Imperio Británico en 1958 y era hermano del conocido Aldous Huxley (escritor de *Un Mundo Feliz*) y nieto del afamado biólogo darwinista británico T. H. Huxley.

3 Como lo ha desarrollado, entre otros, Roberto Marchesini en *Post-human, verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

*tomar en propia mano la dirección o el sentido de nuestro propio desarrollo evolutivo.*

Estas propuestas suponen, como muchas otras, una especial interacción entre ciencia, medicina y sociedad. Interacción que es fácil advertir en prácticas como la reproducción *in vitro*, el perfeccionamiento genético, las implementaciones biónicas, la clonación, etc.; y que en cierta medida ha permitido que en la primera década del siglo XXI al menos un 12% de la población norteamericana posea prótesis electrónicas o mecánicas, trasplantes o implantes tecnológicos que involucran microchips, nanotecnología digital, interfases entre el cerebro y computadoras, etc., que convierten a esa población técnicamente en verdaderos *cyborgs*.

## II. La esencia humana en el transhumanismo

El hecho de que el hombre pueda soñar en modificarse artificialmente para mejorar sus capacidades es un tópico propio de la filosofía de la tecnología y de la filosofía de la ciencia; y ha llevado a los teóricos transhumanistas a suponer que la especie humana *no es el fin sino apenas el comienzo* de una nueva fase dentro de la evolución. Bajo este planteamiento, el *sapiens* actual no sería más el pináculo de la evolución biológica en virtud del desarrollo de la conciencia, pues la esencia humana no sería sino *un conjunto de características modificables y plásticas, y no definitivas, fijas o constantes*; no tendría configuración única, dada de una vez y para siempre.

Para los transhumanistas, si fuera posible la modificación de las capacidades humanas, y a partir de ella su esencia, una de las tareas de mayor envergadura que buscarían cristalizar sería la reducción de los contenidos mentales a operaciones lógicas y a partir de ahí a información materializada, para que en un futuro fuera posible (con la llamada *mind uploading*) fabricar una "copia de seguridad" de la información mental, para "cargarse" en un cerebro biológico o robótico. Ante lo que la gente tendría oportunidad de elegir el mejor modo de conservación de su propia inteligencia, mediante un dispositivo bio-orgánico, o en un patrón de ondas conscientes o en robots perdurables, o en una plataforma informática global que preservara esos pensamientos en una gran red de conocimiento.

## III: La propuesta antropológica del *transhumanismo* y la esencia humana

Entre las nuevas especies que surgirían después de la modificación biotecnológica humana, propuesta por los transhumanistas, se encontrarían (según su pronóstico), por ejemplo, los *bio-orgs* (individuos originalmente *homo sapiens* pero codificados proteínicamente), los *cyborgs* (organismos cibernéticos, concebidos como híbridos biológicos y mecánicos que vivirían no sólo en el entorno "natural" de los *bio-orgs*, sino en entornos diferentes como el espacio estelar cercano), los *silorgs* (hechos a partir de silicio, y que ya serían especies no humanas, adaptados mediante un ADN artificial, diseñados para realizar tareas de especial peligro y riesgo), los *ymborgs* (organismos simbólicos, auto-reflexivos, auto-reproductivos, auto-conscientes, verdaderos programas vivientes cuyo hábitat serían probable-

mente supercomputadoras, donde residirían a manera de *conciencias instaladas*), o el *Cerebro Global Cuántico* (que concentraría la información materializada de los contenidos mentales convertidos en códigos transferibles, y que se comportaría como una gran mente global con inteligencia y sabiduría superiores a la humana y demás formas de inteligencia ya descritas).

El carácter fantástico de todos estos planteamientos transhumanistas no obsta para que sus defensores exijan, por lo pronto, la inmediata modificación de los criterios éticos y sociales tradicionales con los que se valora la práctica científica, porque a partir de lo que consideran la falsa suposición de una esencia humana peculiar frente al resto de los seres vivos, se habría impedido la naciente experimentación que podría hacer avanzar paulatinamente al hombre hacia los desarrollos del transhumanismo<sup>4</sup>.

Para esta corriente, impedir la mejora de las condiciones biológicas humanas sería tanto como oponerse a salvar vidas o evitar enfermedades físicas o intelectuales; sobre todo porque contrariamente a lo que ocurre con la investigación sobre energía nuclear, por poner un caso, las prácticas de la biotecnología siempre mejorarían la especie y la llevarían hacia estadios más avanzados en todo sentido<sup>5</sup>.

No tiene caso, pues, para los transhumanistas, mantener una naturaleza humana sujeta a enfermedades, limitaciones físicas y taras sociales (tales como la envidia, la violencia o la angustia) que podrían ser modificadas<sup>6</sup>.

Con todo, más allá de ser un mero subproducto de la cultura tecnológica postmoderna, el transhumanismo se presenta como una propuesta que pone sobre la mesa temas de considerable envergadura para la filosofía de la ciencia, la filosofía de la tecnología, y la antropología, entre otras; sobre todo en lo tocante a la identidad humana y la libertad.

---

4 Los transhumanistas pronosticaban hace una veintena de años que si se lograra una libertad total de investigación, paulatinamente se irían obteniendo modificaciones humanas y sociales a gran escala que podrían seguir etapas como las siguientes: en el 2013, se prohibirían los alimentos de origen natural. En el 2022, la ONU concedería al *ciberespacio* la categoría de *nuevo continente*. En el 2032 se cerraría la última compañía de vuelos aéreos regulares, debido a la *telepresencia*. En el 2071 se haría institucional el vertido de cerebros al *ciberespacio* una vez que los individuos murieran, y convertirían en entidades autónomas. En el 2088 se daría el nacimiento de Beethoven 2º, a partir de una clonación. Y finalmente en el 2100 moriría el último ser humano y sería disecado para su preservación museológica.

5 Según observaciones de Gregory Stock (director del Programa sobre Medicina, Tecnología y Sociedad de la Escuela de Medicina de la Universidad de California en Los Ángeles), expresadas entre 1993 y 2002 en obras como *Redesigning Humans. Our Inevitable Genetic Future* y *The Merging of Humans and Machines into a Global Superorganism*.

6 He abordado las consecuencias bioéticas de los planteamientos transhumanistas en el texto: Velázquez, H., *El transhumanismo y la bioética personalista. La ciencia y el hombre del futuro*, Universidad Panamericana, Colección Persona y sociedad, 2005, # 12.

En efecto, contrariamente a lo que opina el reduccionismo transhumanista, modificar al hombre no es una práctica unívoca: no es lo mismo una mejora muscular o de resistencia aeróbica, que una intervención técnica para incrementar la capacidad de retentiva cerebral, o una reducción del conocimiento a un código materializable y transferible a sujetos diferentes o a máquinas artificialmente pensantes.

En este sentido, las propuestas transhumanistas nos obligan a plantear, por ejemplo, qué entendemos por *identidad humana* cuando se habla de la hipotética transportación de los contenidos mentales reducidos a un código binario materializado.

Y es que el tema de la identidad humana ha sido particularmente atractivo para la reflexión filosófica, desde el empirismo inglés hasta la antropología continental. Revisaré a continuación de modo esquemático algunos de los principales enfoques sobre la identidad humana que podrían ser relevantes en la discusión con las propuestas transhumanistas, y que al final conectan con el tema de la libertad.

#### IV. El problema filosófico de la identidad humana

La identidad humana se plantea diferente si la pregunta pretende responder *quién es el hombre no obstante los cambios a los que se ve sometido*, que si pretende hacerlo a *quién soy yo a pesar de los cambios a los que me veo sometido*. La tradición filosófica moderna se ha enderezado más hacia la pregunta *quién soy yo*, esto es, sobre la primera persona, que sobre la tercera persona o la pregunta sobre *quién es el hombre*.

Fue el contexto de la *primera persona* en el que se movieron las soluciones de Locke, Hume y Kant al tratar sobre el fundamento de la identidad humana. Este enfoque no es una pregunta en abstracto sobre la identidad del hombre, sino sobre la identidad del yo; esto es, (i) si sigo siendo ser humano a través del tiempo, (ii) si es posible que siga siendo yo aunque fuera otro ser humano, o incluso (iii) si sigo siendo yo cuando ya no hay ser humano<sup>7</sup>.

Las perspectivas tradicionales sobre la identidad humana han explorado una ruta metafísica, pero también una más existencial (o de *biografía de la identidad*, como lo hace Ricoeur con la *identidad narrativa*); pero también desde un punto de vista diacrónico y sincrónico. De cualquier modo, cuando la pregunta radica sobre el tipo de identidad que se mantiene en el tiempo el enfoque parece más bien de orden ontológico<sup>8</sup>.

---

7 La primera pregunta versa sobre la identidad del yo, la segunda estaría más cerca de la propuesta del transhumanismo, mientras que la tercera sería el contexto de la pregunta sobre la inmortalidad.

8 En la vertiente existencial se pone énfasis en la subjetividad y en un yo entendido más que como resultado de procesos cognoscitivos o psicológicos, como la unificación de los actos ejercidos por la voluntad y la acción social, pública y libre. Cfr. Arreguí, V. (ed.), *Identidad*

La propuesta de la identidad humana como permanencia ontológica sustancial a pesar de los cambios en el tiempo, parece obligarnos a elegir entre una solución empirista o una dualista: esto es, entre una identidad (según la tesis de Hume, por ejemplo) como resultado del haz de experiencias o estados mentales unificados en continuidad por un sujeto; y una identidad dualista radicada en un alma sustancial, permanente y ontológica, más allá de un efecto de unificación mental<sup>9</sup>.

Tanto en la vertiente empirista como en la dualista la identidad se conforma de experiencias subjetivas que construyen paulatinamente el espacio indubitable del propio yo, que permanece el mismo en el tiempo; mientras que el mundo externo, por contraste, sería un campo de experiencias dubitables.

Ya se trate, pues, del punto de vista atomista empírico (que hace de la identidad el resultado de una ilación psicológica de fenómenos) o del yo dualista (que supone una distancia ontológica radical entre el mundo indubitable interno y el exterior), en ambos casos la identidad proviene del yo como única fuente, esto es, del autoconocimiento del sujeto por actos diversos de introspección que proveen al yo de la información sobre sus actos y estados mentales, tal y como los sentidos externos proveen al yo sobre la información del mundo exterior<sup>10</sup>, y la entidad del

*Personal*, “presentación”, en *Anuario filosófico*, (26) 1993, 205-220. En la filosofía contemporánea la filosofía analítica parece que lo planteó desde el punto de vista ontológico diacrónico, al buscar cuáles serían los criterios de identidad en el tiempo, mientras que otras tradiciones filosóficas se preocuparon por fijar la identidad en el principio de individuación que dota de límites al sujeto y finca en ello su identidad. Cfr. Rodríguez Tirado A., *La identidad personal y el pensamiento auto-consciente*, UNAM, 1987, cap. IV, y Bello González, S., *Acerca de la naturaleza de los estados mentales*, UNAM, 1984. Cfr. Arreguá, V., *Identidad Personal...*, 206-207.

<sup>9</sup> En este sentido, si alguien adujera a favor de la identidad las experiencias morales o las acciones racionales, para el empirista tales acciones no serían sino parte del haz de experiencias unificadas mentalmente, pero sin construir continuidad ontológica alguna, aunque el sentido común pareciera anunciar otra cosa. Cfr. Cuipers, S. “Hacia una concepción no atomista de la identidad personal”, en *Anuario filosófico*, 1993 (26) 224-225. Y Arrieta, A., “Identidad numérica y correferencialidad”, *Crítica*, 37 (109), abril 2005, 3-28. Desde el punto de vista empirista, la identidad fincada en la continuidad mental de las experiencias supone la importancia del sujeto como base de esa identidad, pero a costa de aludir a experiencias que no son intersubjetivas, pues sería prácticamente imposible que yo percibiera la identidad de otro tal y como yo soy consciente de mi propia identidad; en efecto, si es que la identidad depende de la conciencia del yo, no sería posible poner en términos de experiencia intersubjetiva dos identidades, la del otro y la mía, pues la identidad subyacente dificultaría la objetivación de la identidad ajena. Desde el empirismo, la identidad parece ser sólo un resultado lógico, una suerte de *autoidentidad empírica* que haría inexistente la ontológica común a todos los seres humanos. Y que en caso de existir, tal identidad ontológica sería incognoscible por no ser intersubjetiva. Por su parte, la versión dualista apuesta por una *autoidentidad metafísica* de corte cartesiano, con un yo espiritual y ontológico subyacente a través del tiempo. Para algunos estudiosos de la identidad, ambas versiones, la empírica y la dualista, no serían otra cosa que variantes de un atomismo mental o físico, como explica Stefaan Cuipers en “Hacia una concepción...”, 228.

<sup>10</sup> Cfr. Cuipers, S., “Hacia una concepción...”, 229. Si la identidad es estrictamente privada por mental, sólo es posible suponer que el otro posee una identidad como la poseo yo. Y el

sujeto sería por tanto la de un objeto no corporal, privado y estático o permanente<sup>11</sup>, porque no radicaría en el cuerpo, no sería intersubjetivo y se mantendría no obstante los cambios.

Contra la disyuntiva entre el atomismo empirista y dualismo cartesiano, Strawson sugería un yo independiente del exterior y de las experiencias, pues para él toda experiencia se remite a una persona concreta que las experimenta; y el sujeto de las experiencias siempre es concreto e identificable, a diferencia del yo cartesiano universal e incorpóreo y con individuación independiente<sup>12</sup>. Así, el sujeto de la identidad personal sería un agente *corporal, público y dinámico*, a diferencia del yo *pasivo y estático* de Descartes<sup>13</sup>.

Esta identidad, propuesta por Strawson, fincada más en el resultado de la acción que en un acto de conciencia, se asemeja en parte a la tesis de la tradición aristotélica según la cual la permanencia no se debe ni a la sustancia unida a los accidentes ni a la identidad entre sustancia y accidentes; sino más bien al mantenimiento en el tiempo a través de los cambios, como una suerte de persistencia que supone los cambios, no una permanencia a la que le son ajenos<sup>14</sup>, como si algo  *cambiando siguiera siendo lo mismo*, lo que sólo ocurriría a un sujeto sustancial.

## V. Identidad y acción humana

Es importante advertir que el problema sobre la identidad humana difiere si nos

que yo atribuya a un sujeto tal experiencia depende del modo como yo atribuyo mis experiencias a mí propio yo.

11 Cfr. Cuipers, S., "Hacia una concepción...", 232.

12 Cfr. Strawson, P.F., *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1959. Y Cuipers, S., "Hacia una concepción...", 242.

13 Este yo dinámico de Strawson reaccionaría frente a cualquier otro sujeto semejante, es decir, se comunicaría con cualquier yo, e impediría que sus acciones fueran interpretadas como mera conjunción asilada de fenómenos, pues al momento que reconociera en otro experiencias cognoscitivas semejantes exigiría un reconocimiento semejante por parte del otro. Cfr. Cuipers, S., "Hacia una concepción...", 247. La propuesta de Strawson es la llamada  *metafísica descriptiva*, según la cual ningún estado mental es atribuible a nosotros mismos si antes no lo atribuimos a otros por igual, esto es, hay una adscripción individual de las experiencias más propias y personales en la medida que socialmente reconocemos las experiencias en otros. Con esto se saldría al paso de todo solipsismo en la configuración de la identidad personal, según este autor. Ciertamente, y a partir de las sugerencias de Strawson, creo que podríamos aseverar que la identidad personal tiene más que ver con la identidad corporal (en la que cuerpo es más un sujeto de acción del todo que es el hombre) que sólo con un sustrato inerte que permanece a los cambios. Más bien parece que la identidad se conforma a partir de una serie de acciones ejercidas por un sujeto racional en un contexto social determinado (Cfr. Cuipers, S., "Hacia una concepción...", 249); e incluso en un contexto narrativo, como observa Ricoeur. Y más aún, quizá sería más rentable distinguir entre  *identidad personal* y  *yo*, pues el yo sería más bien el sujeto de reflexión (cuando la persona repara sobre el resultado de sus acciones), mientras que la identidad parece tratarse más bien de un fenómeno ontológico del sujeto completo, previo y posterior a la reflexión.

14 Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 1043b32-1044a2.

preguntamos sobre *lo que hace que una persona sea la misma que era antes*, que si la pregunta es *qué hace a una persona diferente a otra*. Lo primero parece tener que ver, en nomenclatura aristotélica, con la forma; y lo segundo con la materia. Y ambas preguntas tienen que ver con el carácter diacrónico o sincrónico de la identidad. Aunque hay quienes dentro de la tradición analítica siguen a Wiggins y afirman que la identidad es absoluta, y otros siguen a Geach y afirman que es relativa, en todo caso parece que la noción de identidad depende de la de persona y no viceversa<sup>15</sup>.

Esto es importante para el debate introducido por las propuestas transhumanistas, pues si la existencia de la persona es anterior a su identidad, como sugieren Geach y Wiggins, ningún conjunto de experiencias supuestamente unificadas por la conciencia podría ser reproducido totalmente por la unificación artificial de *experiencias* de artefactos biotecnológicos o de inteligencia artificial.

Sobre la identidad, pues, cabe discutir cuáles son sus notas tanto descriptivas como normativas, y qué es lo que permite agrupar a unas personas con otras en una misma clase<sup>16</sup>. En este contexto, la propuesta de Hume sobre la identidad parece tener varios puntos rescatables, pues aunque niega la posibilidad de la identidad personal (en el libro I del *Tratado sobre la naturaleza humana*) y no elabora una teoría ontológica del yo, arremete contra la sustancialidad del sujeto al modo cartesiano y propone una triple fuente para la identidad humana: (i) un acceso al conocimiento del yo basado en la creencia de la existencia de las entidades físicas, (ii) el estudio de las pasiones que tienen al yo como sujeto, y (iii) las relaciones en las que se interactúa con los demás<sup>17</sup>.

---

15 Cfr. Martín, C., "Tomás de Aquino y la identidad personal", *Anuario filosófico*, 1993, (26), 251.

16 Cfr. Vigo, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal", *Anuario filosófico*, 273.

17 Para Hume el hombre conoce primero al yo y luego las pasiones o sentimientos que con él experimenta, como si se dijera que el *cogito* cartesiano presupone la existencia del sujeto. Por ello para Hume sería distinta una eventual identidad personal fruto de nuestros pensamientos o unificación mental y la identidad personal que está en el fondo del ejercicio de las acciones y de la experiencia de nuestras pasiones, en virtud de las cuales prácticamente "sentimos" la existencia del yo. Cfr. Elósegui, M., "El descubrimiento del yo según David Hume" *Anuario filosófico*, 1993, (26), 304. Sin embargo pesa demasiado en el análisis humeano la noción cartesiana de sustancia, como una colección o haz de impresiones particulares, único origen de la noción de sustancia. Es la identificación del yo con la mente y la suposición de la noción cartesiana de sustancia lo que impidió a Hume llegar a asumir cabalmente la identidad personal. A la noción estática del yo, Hume añade que no existen impresiones sensibles invariables, estables, sino el conjunto variable de percepciones. Cuando Hume se pregunta si es posible conocer el yo lo entiende sólo como mente y no la unión de cuerpo y mente, porque para él todas las experiencias como sentir y pensar aluden a un yo tan concreto que hace imposible universalizar esa experiencia y la naturaleza humana detrás de ella, y por ello tal naturaleza se conocería en todo caso sólo de modo histórico a partir de las experiencias de hombres concretos. Cfr. Elósegui, M., "El descubrimiento del yo...", 312, 319-320. Explica la autora que si la identidad humana es concreta y no universalizable, no puede ser planteada en términos matemáticos o al modo de las ciencias físicas. Y por ello para Hume la fuente principal de la identidad humana radica en la



Así, la fuente humeana para el conocimiento de la identidad será siempre el hombre considerado como sujeto de pasiones, de modo que la identidad se manifieste *en el ejercicio de las acciones que implican a los demás*<sup>18</sup>. Para Hume la persona es un conjunto de percepciones detrás de las cuales sólo el hábito nos lleva a identificar un sustrato personal idéntico<sup>19</sup>.

La sugerencia de Hume nos recuerda que sólo la revelación de los proyectos vitales a partir de la acción puede dar cuenta de una identidad con perspectiva, que aluda a algo que se mantenga no obstante los cambios en el tiempo. Y esto porque el agente se comprende como tal a través de su proyecto de futuro; no como un sujeto pasivo, sino como agente dinámico. Una noción de identidad que sólo tomara en cuenta el sujeto unificador de experiencia designaría sólo lo que tiene común el sujeto con otros u otras sustancias semejantes; no daría cuenta de lo específico de la identidad empírica, que aparece con más claridad cuando se le toma como sujeto de la acción y de sus disposiciones habituales.

Y es que cada acción humana sería imposible de entender si no dejara tras de sí resultados y hábitos, que a su vez suponen la identidad del sujeto. Una acción orientada por hábitos no sólo implica la unificación del pasado con el presente a partir de un ejercicio de la memoria (como quería el empirismo), sino más bien a partir de una suerte de *memoria operativa o funcional* que implica una unidad dinámica entre pasado y futuro. Y la estabilidad de los hábitos es imposible sin el

---

creencia. Pero el que la identidad no pueda homologarse al conocimiento matemático, no va en detrimento de su conocimiento, pues para Hume la certeza de la acción es más fuerte que la de la ciencia, pues la acción ya realizada es totalmente certera, a diferencia de la existencia de los objetos físicos, que sólo conocemos con probabilidad, al igual que el vedado acceso empírico al yo. La epistemología de Hume, pues, supone cierto escepticismo, dado que no poseemos garantía epistemológica para las creencias del entendimiento, por lo no es posible desde su epistemología fundamentar la relación entre percepción y cuerpo o la captación de un sujeto corporal.

18 Cfr. Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1987, 598-599. Y Elósegui, M., "El descubrimiento del yo...", 323, 327. Pasiones como el orgullo o el amor propio serían fuente inequívoca de identidad, pues el orgullo supone un yo que se enorgullece y se hace fuerte ante los demás. No tendría sentido un orgullo en soledad, pues el orgulloso se supone superior siempre frente a otros, lo cual supone una distinción entre el yo y los demás, tal y como lo estudia Hume en el libro III del *Tratado sobre la naturaleza humana*. Hume niega un yo teórico para dar paso al yo práctico, abierto a los demás por medio de la simpatía, la imaginación y la creencia, según el libro I del *Tratado*; o por medio del orgullo, la humildad y la sociabilidad, según el libro III. De cualquier modo, la simpatía alude a un yo social pero en ningún caso a un yo metafísico, dada la poca validez que da Hume al conocimiento sensible, que sólo vale como creencia y probabilidad por no poseer certeza matemática; aunque el yo de autoconciencia en cierto sentido atisba un yo metafísico.

19 Esta versión sería puesta en entre dicho más tarde por Kant, para quien el yo no es el resultado de un acto unificador de la memoria, sino una realidad supuesta en cada una de las experiencias, no como un sustrato sustancial, sino sólo como sujeto lógico de los juicios. Cfr. Vigo, A., "Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal", *Anuario filosófico*, 1993, (26), 273, 278.

respaldo ontológico de la identidad individual y personal de quien es sujeto de la praxis<sup>20</sup>. De este modo el sujeto racional se muestra como una identidad proyectada, a partir de una cierta historia, hacia un futuro realizable desde su base ontológica<sup>21</sup>.

El conocimiento de la identidad a través de la acción se manifiesta especialmente en el proceso de rectificación, arrepentimiento o reconsideración. El riesgo y el fracaso no revelan un núcleo humano cerrado dado de una vez y para siempre, sino que en ellos la vida se presenta como vulnerabilidad, decepción y reacomodo, y ello hace alusión a un núcleo de identidad<sup>22</sup>.

Ahora bien, ¿cómo se relaciona la identidad con la libertad en la discusión de las tesis transhumanistas?

Si el transhumanismo apuesta por una modificación de la corporeidad para acelerar el proceso evolutivo, a cuesta incluso de desdibujar la identidad humana, en cierto sentido apuesta por una oposición sistemática entre naturaleza y libertad.

---

20 Cfr. Vigo, A., "Persona, hábito y tiempo...", 283, 287. De este modo, el sujeto personal es un sujeto actuante racional y generador de praxis, con una conciencia de su identidad en el tiempo, y cuyos hábitos proyectan su actividad hacia el futuro a partir del presente, de modo que la identidad es un resultado y no un punto de partida en la actividad del sujeto. Y a su vez, el sujeto se convierte en una tarea para sí mismo, un futuro a realizar que no está garantizado y cuyo único resultado depende de sí mismo. Ante esta perspectiva, el yo no es ya un haz de percepciones o de representaciones unificadas en el tiempo, sino la base ontológica desde la que opera tanto la representación como la acción.

21 El *ethos* es la realidad del proyecto personal, el escenario del que parte el sujeto que actúa, en la que se parte de un proyecto individual que se va configurando en la medida que la acción habitual es ejercida. La intersubjetividad está garantizada así en la acción humana y de este modo la fenomenología de la actividad hace alusión directa a la objetividad del mundo, observa Stale Finke, en "Husserl y las aporías de la intersubjetividad", *Anuario filosófico*, 1993, (26), 327-359. A mi parecer, algo por el estilo pretendía Ricoeur cuando establecía la identidad narrativa fincada en un sí mismo que en la medida que lo es puede relacionarse con lo otro; una *ipseidad* que supone *mismidad*, como lo dice en *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 1996, 117ss. Es imposible hacer una reflexión sobre la carencia de permanencia o mismidad si no se advierte que se es sí mismo. El yo metafísico, como lo entendía Ricoeur supone un *idem* metafísico tanto en la reflexividad como en los actos metafísicos contruidos narrativamente.

22 La pretensión moderna del conocimiento absoluto creyó poseer la descripción completa y definitiva del yo y de la identidad, y para ello concibió la identidad como fija, al modo romántico, según la cual todos somos y sufrimos por igual; lo que generó una supuesta identidad común en la que cualquiera podía verse reflejado, y que acarrió el deseo de desaparecer de una exposición donde describir a uno fuera describir a cualquiera, cuya reacción histórica fue la búsqueda del anonimato. Por lo que no fue casual la aparición de la autobiografía como género literario para mostrar el hartazgo de ese anonimato y la permanencia a ultranza del sujeto. El maquillaje mismo fue un detonante en pos de recuperar la autoconstrucción o la superposición de un yo que trascendiera la identidad fija (Según observa Daniel Inerarity en "Convivir con la inidentidad". *Anuario filosófico*, 1993 (26), 368). Por el contrario, la identidad dinámica y abierta basada en el sujeto de la acción, parece ser fuente más confiable para su descubrimiento que una interpretación fijista cartesiana y moderna.

Para el transhumanismo la modificación biotecnológica se impone como un último recurso de la inventiva liberadora que desea romper de una buena vez las amarras que la sujetan a la necesidad natural. Desde este punto de vista, la libertad es vista como *la capacidad de mantenerse ajeno o por encima de los dinamisismos propios de la naturaleza*.

Pero desde otro punto de vista, dentro de la tradición aristotélica, lo propio de la inteligencia humana está más del lado del plantear problemas que de resolverlos (no como intento de complicar innecesariamente la vida, sino como muestra de su capacidad para reflejar la complejidad del mundo). Esto explicaría que el hombre estuviera sediento de novedades, sea curioso y desarrolle su inventiva, lo que necesariamente vincula curiosidad, inteligencia y libertad (que se manifiesta incluso cuando toma sobre sí la responsabilidad de otros).

En la perspectiva moderna, en cambio, con la oposición entre libertad y naturaleza (de la que se hace eco la propuesta transhumanista) se da cierta identificación entre libertad y artificio; mientras que la naturaleza aparece como un ámbito independiente que ha de protegerse de la libertad. Y el mundo humano se presenta ajeno a la naturaleza, extraño e impuesto a ella.

El transhumanismo incide sobre esa oposición, y en cierto modo apuesta por la identificación entre libertad y espontaneidad para fugarse de la evolución y sus procesos.

Pero entre determinación, indeterminación, y autodeterminación, la libertad parece más bien estar del lado de esta última<sup>23</sup>. Convertir la libertad en indeterminación para hacerla salvoconducto en la huida de la necesidad natural reduce su existencia al mero libre arbitrio, y si se le deja en tal pobreza ontológica, al momento de intentar referir la libertad a realidades de elección más radicales (como las que tienen que ver con mi propia existencia), da muy pronto de sí y produce angustia.

La falsa disyuntiva de la que parece participar el transhumanismo con su noción de libertad (naturaleza o espontaneidad) obligaría a optar entre una inteligencia a la que sólo le quedaría contemplar el mundo, y una inteligencia que se inventaría mundos inmateriales o desmaterializados para escapar del determinismo de las leyes naturales. Pero como la libertad del hombre hunde su raíz en él y se da corporeizada, si el hombre sólo contemplara no habría libertad, y si la inteligencia sólo fuera intencional al mundo externo dado necesariamente, tampoco el

---

23 Hay quienes piensan que la inteligencia en sentido clásico aristotélico no acaba por desligarse de la idea de libertad como indeterminación porque la inteligencia sería la capacidad para contemplar lo ya determinado, y no estaría preparada para la novedad de la indeterminación (interpretación algo injusta, puesto que la inteligencia en sentido aristotélico, cuando ejerce la inventiva y crea tiene en cierto sentido ya determinado su rango de inventiva por las formas ya existentes). Aunque hay otras variantes racionalistas que sostienen que a más caótica y espontánea, la libertad es más plena; e incluso debería mantenerse al margen de la razón y sus leyes.

hombre sería libre, porque estaría atado a las formas ya existentes. Eso ya no sería una intencionalidad humana, sino animal, que opera con lo que se tiene en cada momento y nada más; al igual que la *intencionalidad* informática. La intencionalidad humana, en cambio, trabaja descubriendo y planeando novedades.

No sé si la libertad dé como para convertirla en un trascendental humano que conecta con la naturaleza a través de los hábitos, como dice don Leonardo Polo<sup>24</sup>, pero lo que sí me parece un hecho, a diferencia de la oposición entre naturaleza y espontaneidad recogida por el transhumanismo, es que nuestra naturaleza biológica y genética nos dota de cierta plasticidad que nos hace reconocer en las acciones que realizamos el fruto de nuestra libertad. Facultad que se ejerce al mismo tiempo que se conquista, porque al detenernos a pensar y al procesar información vamos siempre mucho más allá de la mera recepción de los estímulos visuales o sensoriales.

Sin hábitos no hay naturaleza libre. Nos perfeccionamos porque vamos a más y en ello no encontramos techo; mientras que otros seres vivos dependen en su crecimiento del techo que los circunda con su instintividad. Por eso la noción de autodeterminación parece ajustarse más a la caracterización de la libertad propia del ser humano, donde con un enfoque más descriptivo que metafísico, nos permite entender que más que *ser* libre, *realizo* acciones libremente.

El poder dirigir la intención, la mirada y los deseos a donde *me dé la gana* es signo inequívoco de que hay libertad, aunque sólo puedo hacer libremente aquello de lo que me he dotado con los hábitos oportunos. Por eso el hombre se presenta como un sistema abierto y no como un mero sistema en equilibrio, que alcance su balance en el tiempo. Porque el equilibrio humano no es unívoco sino plástico: la felicidad. Cuando los sistemas homeostáticos pierden su equilibrio por un estímulo externo intentan restablecerlo mediante una respuesta<sup>25</sup>, mientras que el equilibrio humano no se agota en reaccionar porque es dinámico, tendencial y no estático<sup>26</sup>.

## VI. Conclusión: identidad, naturaleza y transhumanismo

1. Resumiendo. Los argumentos transhumanistas consideran una naturaleza e identidad humanas como realidades estáticas, inamovibles, dadas de un solo modo y para siempre, en todos y cada uno de los individuos de la especie humana. Por lo que pretenden la mejora sustancial del hombre a partir de modificaciones diseñadas a medida contra el ciego proceso evolutivo<sup>27</sup>.

24 Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. III, Pamplona, 1998, p. 31.

25 Polo, L., *Quién es el hombre*, Pamplona, EUNSA, 1991, pp. 115-116.

26 Tirso de Andrés, *Homo Cybersapiens*, EUNSA, 2002, pp. 187-206; 288-291.

27 Quizá la crítica humeana a la concepción cartesiana de la naturaleza le hace poca justicia a la concepción de naturaleza de Descartes al tacharla de fijista, pero sea del pensamiento cartesiano lo que fuere, de cualquier modo, hablando en términos ontológicos, creo que podemos afirmar contra las nociones cartesiana y humeana de la naturaleza humana que ésta ni es estática, ni lo que configura al hombre como tal es fruto sólo de un acuerdo intersubjetivo. Más aún, la identidad revelada en la acción y configurada por la praxis, pare-

2. En sus propuestas, el transhumanismo no repara en eliminar nociones como identidad humana, que no puede ser tan fácilmente puesta en entre dicho, pues al igual que el resto de la naturaleza del hombre se revela a partir de la acción, más que de la conciencia o la introspección. La naturaleza humana se entiende, en este contexto, como una serie de potencialidades esenciales con capacidad de despliegue en el tiempo, al modo de un conjunto de *instrucciones* que para operar necesitaran del cumplimiento de fases sucesivas, tal y como funciona un plan o un proyecto; pues aunque la naturaleza posee rasgos esenciales únicos e irrepetibles en cada individuo, no está garantizado el cumplimiento de la finalidad a la que apuntan dichos rasgos<sup>28</sup>. De donde parece rescatable la sugerencia de Hume de hacer de la acción el núcleo irrestricto de la identidad humana; porque la acción sucesiva, histórica, diacrónica, va configurando una intimidad que supone un sujeto que actúa y que la desarrolla. La naturaleza, pues, supone desarrollo en el tiempo, y es ese desarrollo el que supone a su vez la identidad. Si no existiera esa identidad, no habría acción<sup>29</sup>.

---

ce más bien un escenario lejano para la reproducción e imitación biotecnológica, lo cual representaría uno de los principales límites ontológicos para las propuestas transhumanistas. Al estar fincada en los hábitos, la identidad como resultado de la acción praxica supone una unidad debida no sólo a la generación de acciones, sino a la asimilación de los resultados de esa acción, que implica la conformación de una intimidad como base de la identidad. Para una visión valorativa de la noción cartesiana de naturaleza: *cfr.* Benítez, L., *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, Porrúa, México, 2004. No es difícil reconocer cierto reduccionismo en esta visión de la identidad referida a sus componentes orgánicos o estructurales. El que la vida humana sea irreductible nos recuerda la recuperación de lo que Aristóteles llamó *forma*, es decir, la razón de orden que integra las diferentes partes del ser vivo. Por eso la identidad de un ser vivo en el tiempo no es la de sus componentes materiales, sino la de su estructura y función que permanece en el tiempo, y que le permite seguir siendo él mismo no obstante las circunstancias cambiantes, suyas o del entorno. La actividad inmanente es el rasgo principal por el que lo vivo asimila el exterior y lo convierte en parte de sí mismo. *Cfr.* Jonas, H., *El principio Vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000, 21-42. Melina, L., "Vita" en Tanzella-Nitti, G., Strumia, A. (eds.) *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Urbaniana University Press, Roma, 2002, 1519-1523.

28 Facchini Fiorenzo, "Uomo, identità biologica e culturale", en Tanzella-Nitti, G., Strumia, A. (eds.) *Dizionario Interdisciplinare...*, 1462-1483.

29 No todo cambio o dinamismo en la naturaleza supone una pérdida de la identidad, como parece sugerir la propuesta transhumanista al apostar a una modificación de la naturaleza humana al sufrir las modificaciones biotecnológicas, como una apuesta para cincelar una nueva esencia humana. La tesis transhumanista es que a medida que se incorporan más cambios estructurales, más se modificaría la naturaleza humana e incluso la identidad misma (por ello podríamos verter inteligencias de unos sujetos a otros. Hay quien ha planteado que esto derivaría en una nueva paradoja de la *nave de Teseo*, a la que después de cambiársele todos los componentes al final ya no contenía una sola de las piezas originales, y no obstante se le seguía designando como si fuera la original de Teseo. *Cfr.* Galatino, N., "Körper e Lieb: tra determinismo biologico e determinismo culturale", en Sanna, I. (ed.), *La Sfida del Post-umano. Verso nuovi modelli di esistenza?*, Studium, Roma, 2005, 52. Pero hay cambios en la naturaleza que no implican cambio de identidad: en efecto, la teología, por ejemplo, contempla cambios en la naturaleza humana a partir del tránsito de un estado original a un estado de gracia o a un estado de glorificación, y sin embargo está supuesta una permanencia de la identidad del sujeto no obstante la variación de esos tres estados.

3. En las implicaciones filosóficas y bioéticas de los reclamos transhumanistas comparece, en el fondo, la eterna tensión entre lo que el hombre es (esto es, entre su identidad) y lo que quiere llegar a ser (o su proyecto); pero es importante recalcar que el único límite en esa tensión es la naturaleza humana que ya poseemos. En cierto modo, el transhumanismo supone una infraestructura biológica neutra (*res extensa*) y manipulable según criterios utilitaristas y funcionales, muy distantes y ajenos a la superestructura simbólica emocional de una *res cogitans*<sup>30</sup>. Contra una visión así, Husserl ha recordado en la quinta de sus *Meditaciones cartesianas* la conveniencia de distinguir el mero *cuerpo físico (Körper)*, del *cuerpo apropiado*, asimilado y experimentado como irreplicable, con su carga de voluntariedad y vitalidad (*Liebe*). Así, cuando la ciencia considera sólo el *cuerpo físico (Körper)* lo ve como des-subjetivizado y manipulable y no como vehículo de manifestación unitaria de la persona, abierto a la intencionalidad y la historicidad de sus acciones y a la identidad ontológica que le da base. Husserl recuerda con esto que no se puede identificar al hombre con el propio cuerpo pero tampoco se le puede distinguir de él<sup>31</sup>.

5. Parece, por tanto, poco probable, a pesar del optimismo imaginario del transhumanismo, modificar nuestra naturaleza a partir de la implementación de interfaces hombre-máquina porque al final lo que somos depende del resultado asimilado de nuestras acciones, de nuestra praxis, que es imposible de ejercer por medio de un interfaz computacional. Y aunque podemos aventurar que no habrá tal futuro transhumano, que nos permita saltar de lo que somos a un tipo diferente de ser humano biomodificado, esta propuesta ha venido a provocar nuevas rutas de discusión en el campo de la filosofía de la tecnología y de la filosofía de la ciencia sobre tópicos como la identidad humana y la oposición entre naturaleza y libertad, que parecían haberse cómodamente resguardado en el discurso de la antropología, y que la ciencia o al menos algunas de las reflexiones filosóficas sobre la ciencia contemporánea, nos han venido a recordar que debemos seguir estudiando y discutiendo hasta qué punto el entorno y el hombre mismo se modifican, bajo el reto constante al que el hombre se somete cada día: *llegar a ser* lo que *debe ser* a partir de lo que esencialmente *ya es*.

Héctor Velázquez Fernández  
Universidad Panamericana  
Facultad de Filosofía  
Augusto Rodin 498  
Insurgentes Mixcoac, 03920  
México, D.F.  
[hvelazqu@up.edu.mx](mailto:hvelazqu@up.edu.mx)

---

30 Galatino, N., "Körper e Lieb...", 51.

31 Galatino, N., "Körper e Lieb...", 55-64.

## LOS DESAFÍOS DEL ALTRUISMO. A propósito de los precursores evolutivos de la moral.

Hugo Viciano. ENS-CNRS-Université de Paris 1

**Resumen:** Se plantea el problema del altruismo tal como es estudiado por la biología evolutiva y su relación con la moral humana. Se sostiene que la reducción del altruismo a partir de los desarrollos teóricos de la sociobiología ha arrojado en ocasiones una confusión entre distintos niveles de atribución que es necesario paliar. En una segunda parte se traen al frente trabajos recientes en psicología animal que desvelan un panorama complejo de motivaciones sociales presentes en otros primates que han sido calificadas de componentes constitutivos de la moral. En este trabajo se propone un acercamiento crítico a la cuestión de los precursores evolutivos de la moral en forma de superación del altruismo y acercamiento a la complejidad del comportamiento según normas<sup>1</sup>.

**Abstract:** The problem of altruism in evolutionary biology is introduced in relation to human morality. I argue that the reduction of altruism from the inclusive fitness theories of sociobiology has yielded a levels of description problem that should be avoided. In the second part of the paper, some more recent research in comparative psychology is reviewed which shows a complex landscape of prosocial motives present in other primates. These have been labelled "building blocks of morality". In the present article, I propose a critical approach to the question of evolutionary elements of morality that goes beyond altruism approaches and introduces the naturalizable complexity of norm following behavior.

Se sostiene a menudo que un proceso como la evolución por selección natural no puede haber producido el fenómeno de la moralidad humana. La conocida metáfora de Darwin de una "*lucha por la existencia*" repele como proceso causal que pudiera conducir precisamente a aquello que nos hace considerar el interés ajeno con un valor semejante al nuestro. En su versión más primaria, este argumento gira en torno a una falacia por asociación: de las cualidades del resultado se infiere contra la cualidad de la causa. Históricamente fue tal vez en el interior de la corriente evolucionista de la biología del S. XIX que surgieron las primeras propuestas que pensaban las consecuencias sobre la ética de la teoría de la evolución por selección natural. Las conferencias sobre ética pronunciadas en 1893 por Thomas Henry Huxley son una piedra angular en este sentido. En ellas

---

<sup>1</sup> En la formación de mis ideas en torno a esta cuestión he beneficiado mucho del contacto académico y humano con Nicolas Baumard, Daniel Andler, Camilo Cela Conde, Dominique Lestel, Olivier Morin, Dan Sperber, Bernard Thierry. De ellos he aprendido mucho directamente sobre el estudio naturalista de la moral. De los posibles errores que hay en este trabajo sólo soy responsable yo mismo. Para el proceso de preparación de este trabajo también se me ha brindado una importante ayuda cuyo reconocimiento figura al final.

el llamado "bulldog de Darwin" afirmaba:

*"The struggle for existence tends to eliminate those less fitted to adapt themselves to the circumstances of their existence. The strongest, the most self-assertive, tend to tread down the weaker. But the influence of the cosmic process on the evolution of society is the greater the more rudimentary its civilization. Social progress means a checking of the cosmic process at every step and the substitution for it of another, which may be called the ethical process; the end of which is not the survival of those who may happen to be the fittest, in respect of the whole of the conditions which obtain, but of those who are ethically the best."*

El científico inglés consideraba que la moral y el progreso ético se oponen al proceso de selección natural. Huxley fue así uno de los primeros representantes de una posición teórica que contempla la moral como un fenómeno independiente de la evolución darwiniana e incluso radicalmente opuesta a ésta. ¿La moralidad no puede evolucionar por selección natural? ¿Falacia por asociación con el origen? ¿Pero son las condiciones de evolución del fenómeno moral del todo irrelevantes para la cuestión?

### **1. La desaparición evolutiva del altruismo: reconstrucción de los hechos**

En realidad, existen razones mejor argumentadas que el arriba mencionado sofisma para sostener la dificultad de la evolución de comportamientos morales por selección natural. La principal línea teórica que apunta en ese sentido gira en torno a las dificultades intrínsecas de los comportamientos altruistas para sobrevivir en el tiempo por selección natural. El término de altruismo fue introducido en filosofía por Auguste Comte, como oposición al egoísmo y para designar las tendencias sociales benevolentes del ser humano. En el lenguaje común el término también ha venido a designar algo familiar y hoy su uso es corriente. En biología, por el contrario, el término se refiere a un concepto bien determinado y que no coincide con el uso del término en el lenguaje común. Un comportamiento recibe el nombre de altruista en biología si y sólo si éste es costoso para el individuo que lo realiza y ventajoso para otro individuo. Coste y beneficio se cuentan aquí en unidades de aptitud reproductiva (o "fitness" biológica), la magnitud que cuantifica la capacidad de los individuos biológicos para sobrevivir y reproducirse. De manera mínima ello da pie a una clasificación en distintos tipos de comportamiento según sean los efectos positivos o negativos para la reproducción y supervivencia biológicas del actor y el receptor de dicho comportamiento:

Comportamiento	Actor	Receptor
Egoísta	+	-
Mutualista	+	+
Altruista	-	+

---

2 Thomas Henry Huxley, *Evolution and Ethics [The Romanes Lecture, 1893] Collected Essays IX*



Dañino

(Adaptado del texto clásico de Hamilton 1964<sup>3</sup>)

El escollo salta inmediatamente a la vista. ¿Por que habrían de conservarse aquellos caracteres que son perjudiciales en términos reproductivos y de supervivencia para el agente que los porta? Es de esperar que a largo plazo tal rasgo conductual (ya sea altruista o simplemente dañino) tienda a desaparecer de la población a través de la reproducción diferencial. Este problema irrumpió ya desde las primeras formulaciones de la teoría de Darwin. En efecto, el naturalista inglés conocía el comportamiento de ciertos insectos sociales como las hormigas o las abejas en las que ciertas castas trabajan y alimentan a otras sin reproducirse ellas mismas. Darwin calificó este problema de principal dificultad empírica de su teoría (en sus palabras “*by far the most serious special difficulty which my theory has encountered*”). En la primera mitad del siglo XX los ecólogos trabajando en estudios de terreno obviaron a menudo el problema refiriéndose a las ventajas que el comportamiento altruista en cuestión confiere para el grupo al que pertenece el individuo. En referencia a nuestro esquema anterior, el comportamiento que es perjudicial para el individuo sería entonces visto como positivo para el grupo al que pertenece y esto explicaría su reproducción y pervivencia en el tiempo. Sin embargo, pese a la fuerza intuitiva de las explicaciones funcionales al nivel del grupo, estos teóricos no explicaban siempre cómo se producía la transmisión y supervivencia del rasgo en cuestión. En verdad, un fácil razonamiento permitía ver que tal no podía ser el caso la mayor parte del tiempo: si el comportamiento en cuestión es costoso en términos reproductivos para el individuo que lo porta, su descendencia será menor y esta variante no será favorecida en el curso del tiempo en la evolución del grupo en cuestión, que contará con más y más individuos egoístas y cada vez menos individuos altruistas. La reducción definitiva del altruismo biológico como fenómeno evolucionado por selección natural parte de un consenso en biología que se formaría a partir de los años 60 y que quedaría cristalizado en la publicación en 1966 del libro de George Williams “*Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought*”. En él, se refutan las teorías entonces en boga de la selección de grupo, por falta de rigor teórico y empírico. Williams atiza las paradojas evolutivas del altruismo otra vez y lleva al primer plano las soluciones teóricas propuestas apenas unos años antes por William Donald Hamilton en su modelo de la selección de parentesco. Éste modelo, ya esbozado en la solución originalmente propuesta por Darwin al problema de los insectos sociales se basa en la similitud genética de los parientes biológicos. Su componente principal es la desigualdad o “regla de Hamilton” según la cual un comportamiento altruista puede evolucionar si el producto de la proximidad genética por el beneficio que retira el pariente es superior al coste en el que incurre el individuo altruista. Es decir: un comportamiento altruista en el sentido de la biología evolutiva puede evolucionar si y sólo si

---

3 Adaptado de W. Hamilton (1964) “The genetical evolution of social behaviour I and II. — *Journal of Theoretical Biology* 7: 1-16 and 17-52.

4 Charles Darwin (1859), *Origin of Species*. Sección: “VIII. Instinct Objections to the Theory of Natural Selection as Applied to Instincts: Neuter and Sterile Insects”

$$(b \times r) - c > 0$$

donde  $b$  es el beneficio que retira el pariente,  $c$  el coste para el altruista y  $r$  el coeficiente de parentesco genético. Lo cual quedaría bien resumido en la *boutade* que se le atribuye al biólogo e intelectual J. B. Haldane en una tarde en el bar al salir del laboratorio: "No, no daría mi vida por el prójimo pero sí por dos hermanos o por ocho primos". En 1971, Robert Trivers publicaría su artículo "La evolución del altruismo recíproco" en el que expande y completa los modelos matemáticos de Hamilton de evolución de comportamientos altruistas. Nuevamente, un fenómeno que puede ser fenomenológicamente descrito como altruista es subsumido dentro de una teoría que hace referencia a ventajas en términos de coste y beneficio reproductivos para el individuo. La reducción del altruismo se vuelve una verdad que culturalmente puede ser chocante, pero que en el marco de la teoría constituye un simple corolario, hasta el punto que el biólogo evolutivo Richard Dawkins publicaría célebremente en 1976 su libro titulado "El gen egoísta". Los avances en el conocimiento de esta época y el *zeitgeist* intelectual de la época quedarían sintéticamente recogidos en la frase del biólogo y filósofo Michael Ghiselin "*scratch an 'altruist' and watch a 'hypocrite' bleed*".

## 2. El egoísmo genético: ¿error categorial u ocasión para un salto semántico injustificado?

Mucha tinta se ha vertido sobre el uso de la metáfora por Dawkins al describir a los genes como "egoístas". Una parte importante de las críticas que recibió originalmente consistían en afirmar que tal uso era impropio. En verdad el propio Dawkins recordó que su uso era metafórico y que no debía tomarse a la letra. Sin embargo los oponentes intelectuales subrayaban que hablar de genes egoístas es como referirse al sabor de un triángulo isósceles: básicamente una propiedad que, en este caso tomada de un estado mental, no se le puede atribuir a un gen. Esta es la esencia de lo que el filósofo Gilbert Ryle llamó el "error categorial" y que se conoce como una de las fuentes de error más comunes en el pensamiento filosófico. Estimo que las críticas centradas en el error categorial de Dawkins erran el tiro. Dawkins no afirma en ningún momento que las cadenas de ácidos desoxirribonucleicos posean estados mentales y deja lo suficientemente claro que no es su intención afirmarlo. Por otro lado, no hay razón para legislar a priori sobre el lenguaje correcto e incorrecto y en este sentido, lo cierto es que el uso del término egoísta posee un valor pedagógico y heurístico que es innegable. Pedagógico pues ayuda a transmitir de manera sintética<sup>5</sup> una parte del espíritu del nuevo estado de conocimientos en biología evolutiva. Heurístico porque permite la formulación intuitiva de una serie de hipótesis muchas de las cuales se han corroborado más tarde: tales como la maximización de la denominada fitness inclusiva que en ocasiones hace que algunas especies desarrollen estrategias en las que el beneficiado es el gen en cuestión y no el organismo (como en los com-

---

<sup>5</sup> Considera el siguiente comentario de Andrew Brown, a propósito del uso del término "egoísta": "*Selfish*", when applied to genes, doesn't mean "selfish" at all. It means, instead, an extremely important quality for which there is no good word in the English language: "the quality of being copied by a Darwinian selection process." This is a complicated mouthful. There ought to be a better, shorter word—but "selfish" isn't it"

portamientos bien conocidos por todo asiduo a los documentales televisivos de ciertas arañas macho que se dejan fagocitar una vez que se han reproducido); la existencia de fenómenos de conflicto intragenómico, con genes que parasitan el resto del genoma o genes que segregan con más frecuencia en la meiosis, pudiendo ir todo ello en detrimento del organismo; o incluso el mal llamado ADN basura, que no obstante se reproduce en linajes de organismos sin que cumpla ninguna función específica. El calificativo de "egoísta" empleado para elementos genéticos ha servido así sobradamente a la causa de la heurística de descubrimiento en biología a pesar de que los genes no tengan estados mentales.

El principio que rige estas investigaciones es que los genes que sobreviven en el tiempo evolutivo son aquellos cuyos efectos sirven el "interés" de su propia reproducción. Nótese aquí el uso de nuevo metafórico y no por ello trivial de la noción de "interés". El premio nobel de medicina François Jacob escribió una vez que "el sueño de toda célula es devenir dos" en referencia al "interés" reproductivo de los componentes biológicos<sup>6</sup>. Esta visión de la naturaleza evolucionada da lugar a varios niveles de intereses, de los que se pueden mencionar al menos tres, el interés genético, el interés del organismo en tanto organismo, y el interés de la persona en el caso de los seres humanos: estos tres intereses pueden ser distintos y no coincidir en numerosas ocasiones. El celibato, la buena muerte o la planificación familiar pueden ser algunos de los ejemplos más llamativos de no coincidencia de los distintos niveles de "interés", pero la desemejanza es posiblemente abundante y no debe restringirse a estos casos límite.

Esta distinción de niveles nos es útil aquí pues nos introduce en la que considero es la falla más importante que se deriva de la estrategia comunicativa por la cual los genes son llamados "egoístas". Más que de un error categorial de lo que se trata es de cómo se han extraído consecuencias injustificadas del hecho que ciertos genes sobrevivan más en el tiempo dado un cierto entorno. Estas inferencias injustificadas, lo que yo llamo el "salto semántico", alimentan la familia de filosofías de la biología que el primatólogo Frans de Waal ha calificado de "sociobiología calvinista"<sup>7</sup>. Ésta consiste en la negación de toda bondad humana natural en virtud del proceso evolutivo que nos habría precedido en el tiempo. Recuerda el error por asociación al que aludimos al principio de este trabajo y recuerda la famosa cita de Michael Ghiselin "rasca sobre un altruista y verás a

---

6 ¿Es legítimo este uso filosófico del término de interés? La equiparación del "interés" genético con el "interés" personal es necesariamente controvertida. ¿Se está hablando de lo mismo? Después de todo, tampoco sabemos muy bien exactamente que queremos decir cuando hablamos del "interés" de las personas. Cuán literalmente se tome la noción de "interés" genético, celular, organísmico, etc. implicará el grado de aceptación de una teleología naturalizada o no. En todo caso las respuestas positivas a esta pregunta pueden girar entre un instrumentalismo del término (hablar así es útil para nuestra comprensión, ver Dennett 1987) o un realismo de una propiedad que se articularía con mayor o menor flexibilidad desde niveles infrapersonales (los genes, el organismo, etc.) y suprapersonales (la cultura, la racionalidad, etc.) hasta cristalizar en la propiedad de "tener un interés personal X".

7 El filósofo Alejandro Rosas define brillantemente esta postura por la intersección de dos principios: "si la selección natural explica las capacidades morales, entonces no hay altruismo genuino; si la moral es altruista, entonces la evolución por selección natural no puede explicarla". Véase, Alejandro Rosas 2005.

un hipócrita sangrar”. El uso de la noción de egoísmo para referirse a elementos genéticos ha propiciado un salto semántico hacia niveles superiores que no se basa esta vez en ninguna teoría sólida ni justificada. De la misma manera que el egoísmo se ha utilizado de manera heurística para describir comportamientos de organismos como plantas o paramecios que carecen de vida mental y a fortiori de creencias y deseos, el comportamiento de especies con vida mental, creencias y deseos también ha sido calificado de egoísta, automáticamente. Y aquí es donde sería imprescindible apostillar: “egoísta... pero en el sentido genético evolutivo”.

Después de todo el concepto de altruismo utilizado en biología evolutiva difiere del concepto de altruismo psicológico<sup>8</sup>. El concepto psicológico se refiere a una realidad en cuanto al contenido de las motivaciones conducentes a la acción. El concepto biológico se refiere por su parte al término central que resalta de las teorías de la reproducción biológica que hemos repasado anteriormente. De manera estricta se trata pues de dos conceptos lógicamente independientes y afirmar el uno no implica suponer el otro, de forma que inferir el uno del otro es cometer ese salto semántico injustificado. Son dos conceptos independientes puesto que el concepto genético se sitúa al nivel de las causas últimas evolutivas<sup>9</sup> que explican por qué un comportamiento ha podido evolucionar. No es así el caso del concepto psicológico, que se predica desde el nivel de las causas próximas referidas a los mecanismos (motivacionales, cognitivos u otros) que desencadenan el comportamiento en cuestión en un individuo en un momento dado. Confundir o derivar el contenido mental de las motivaciones humanas desde el egoísmo genético es un error grave. Se basa en confundir la causa última (evolutiva) de un estado mental con su contenido. De modo que, cuando algunos afirman por ejemplo, que el amor parental es en el fondo egoísta porque es un producto del egoísmo genético, extravían el juicio si no especifican, al menos en cuanto niegan la realidad motivacional del amor parental mediante salto semántico desde el egoísmo del nivel genético.

Aún podemos hilar un poco más fino y distinguir un tercer concepto genérico pero lógicamente independiente de los dos anteriores. Este es el del comportamiento “prosocial” (un término cada vez más utilizado en la literatura) o, si se prefiere, “cooperativo”, lo que se entiende en biología de manera general como todo comportamiento que avanza los intereses de otro congénere. Considera que el comportamiento prosocial así definido no es necesariamente ni costoso para la fitness reproductiva individual, (aunque por supuesto puede serlo) ni determinado a priori por un tipo específico de emoción altruista o egoísta. Con la inserción de este concepto intermedio entre la causalidad última y la causalidad psicológica, obtenemos una triada mínima de conceptos dicotómicos que son independientes y conjugables en todas sus ocho permutaciones<sup>10</sup> y que es muy importante de guardar en mente para no confundirlos:

– Comportamiento genéticamente altruista vs. comportamiento genéticamente

---

8 Para la distinción conceptual entre altruismo genético y altruismo psicológico véase Sober & Wilson 1998

9 Para la distinción entre “causa última” y “causa próxima” ver Ernst Mayr, 1961, "Cause and effect in biology: Kinds of causes, predictability, and teleology are viewed by a practicing biologist". *Science* 134:1501-1506

10 Ver Richard Joyce, 2005, para el desarrollo de esta idea.

- egoísta
- Comportamiento prosocial vs. comportamiento no cooperativo
  - Comportamiento psicológicamente altruista vs. comportamiento psicológicamente egoísta

Del mismo modo en que podemos disminuir la eficacia reproductiva de un amigo ofreciéndole de manera cooperativa y altruistamente motivada, la caja de profilácticos que nos pidió para su cumpleaños, se puede aumentar la eficacia reproductiva de otra persona a través de las maneras y motivaciones menos pro-sociales y altruistas imaginables- tales como la violación. Entre medio una paleta inmensa de pardos y grises nos sugiere ser cautos a la hora de equiparar estos niveles tan distintos. En definitiva todos estas ocho estrategias posibles- podrían ser muchas más- pueden haber evolucionado en principio en una misma especie. Estas consideraciones son relevantes en cuanto nos permiten afirmar del nivel psicológico: el concepto de selección natural no prejuzga en absoluto la existencia o inexistencia de motivaciones altruistas<sup>11</sup>.

### **2.1. Sobre la realidad del altruismo psicológico**

La noción de altruismo psicológico se refiere a un componente motivacional cuya existencia es puesta en tela de juicio por muchos. Aquellos que niegan la realidad del altruismo motivacional son los defensores del egoísmo psicológico, una forma extrema de hedonismo psicológico según la cual todas nuestras acciones van encaminadas a satisfacer un deseo personal como fin último. Aceptar la posibilidad del altruismo hoy no implica comprometerse con la existencia de un tipo o personalidad altruista, una afirmación aún más problemática si cabe<sup>12</sup>. Y por supuesto tampoco se trata de una tesis que implique que todas nuestras acciones cooperativas tengan motivaciones altruistas, sino “sólo” si algunas de nuestras acciones están motivadas por este tipo de estado psicológico. Sería posible negar los términos del problema al defensor del egoísmo psicológico y afirmar que su postura equivale a negar por definición algo que debería ser probado empíricamente. Es cierto que el defensor del altruismo psicológico juega en desventaja asimétrica en este sentido pues siempre parece posible postular un motivo más profundo que conduciría a la acción cooperativa en cuestión y que haría de ésta un acto egoísta en su sentido psicológico. Pero no soy partidario de jugar esta baza. Acaso la necesidad de postular estos epiciclos para enderezar la teoría del egoísmo psicológico también nos haga ser más escépticos en cuanto a su alcance explicativo. Me parece más útil en este punto aceptar una definición del todo exigente de lo que implica la existencia de estados motivacionales genuinamente altruistas. Lo hago pensando en que si podemos creer razonablemente en la exis-

---

11 El filósofo Elliot Sober y el biólogo David Wilson argumentan incluso en el sentido de que sería plausible que la selección natural beneficiara la existencia de motivaciones genuinamente altruistas al menos de cara a comportamientos como la cuida de la progenie. Esta motivación podría evolucionar también para otros contextos o bien ser reutilizada por la evolución cultural para otros contextos sociales. En las secciones siguientes critico el poco criterio de esta perspectiva de altruismo de parentesco biológico generalizado.

12 Ver el trabajo del filósofo John Doris 2003 *Lack of Character*, Cambridge University Press sobre lo problemático de hablar en términos de “rasgos de la personalidad” individual y cómo esto puede afectar a la formulación de teorías ética.

tencia de algunos de éstos, máxime será plausible la existencia de componentes motivacionales “altruistas” que se adecuen a definiciones menos estrictas.

El enfoque exigente del altruismo psicológico que tengo en mente es el propuesto por el psicólogo Daniel Batson. Para Batson que ha trabajado sobre esta cuestión a lo largo de varias décadas<sup>13</sup>, un acto de ayuda ha sido causado por una motivación altruista, cuando no ha sido motivado por una motivación egoísta. Una motivación egoísta es toda aquella que mueve a la acción cuando el fin último de ésta es la satisfacción que obtenemos de dicha acción, de modo que en el caso de actos de ayuda, el hecho de ayudar a la otra persona desempeña un papel instrumental para la obtención de dicha satisfacción egoísta. Por el contrario, en una acción de ayuda altruista, si se obtiene una satisfacción personal, esto ha de ser una consecuencia derivada no intencional, pues el fin último de la acción es la ayuda al otro. Si se reflexiona, es fácil ver por qué este criterio es tan exigente. El que la presente definición del altruismo sea construida de manera negativa, tiene sus consecuencias. En efecto, el egoísta psicológico puede referirse siempre a la aversión al sufrimiento ajeno, o a la construcción de una reputación altruista como motivos egoístas que conducen a la acción. En un intento de operacionalización del concepto de motivación altruista, Batson sugiere detectar las acciones altruistas eliminando todas las ocasiones por las que la ayuda podría ser en efecto un fin instrumental para la obtención de una satisfacción personal. Así por ejemplo, a veces podemos disminuir nuestra aversión al sufrimiento observado en un prójimo desviando nuestro paso hacia la otra acera o, por así decirlo, cambiando de canal. Una acción altruista puede ir motivada por la construcción de una reputación o la expectativa de reciprocidad. De este modo Batson sugiere igualmente medir el grado de satisfacción personal si en una circunstancia el hecho de que fallemos al ayudar a la persona y la ayuda sea entonces provista por un tercero, también nos satisface tanto como si la ayuda fuese provista por nosotros mismos. Batson declina en sus numerosas vertientes la idea de eliminar las ocasiones para la explicación por motivación egoísta, sugiriendo así que si los múltiples motivos egoístas quedan eliminados, es imposible negar la existencia de un altruismo psicológico. Sus experimentos de los últimos 30 años sustentan la plausibilidad de lo que él llama un pluralismo motivacional: una panoplia de motivaciones distintas conducentes a la acción entre las que sí, a veces, se encuentran las motivaciones altruistas.

### ***3. Contra el calvinismo sociobiológico: la proto-moralidad de grandes simios***

El altruismo psicológico debe formar parte de nuestro mobiliario del mundo con los mismos papeles de ciudadanía que el egoísmo psicológico. Ya hemos visto que el egoísmo del nivel sociobiológico (mayormente el nivel genético) no excluye ni elimina el altruismo de las motivaciones. Es más, es posible estudiar esta componente altruista por métodos de la sociobiología, en particular a través de la etología animal. En lo que sigue trataré de las promesas y limitaciones del enfoque etológico del altruismo respecto al conocimiento al que podemos

---

13 Véase, por ejemplo, Dan Batson & Laura Shaw (1991), “Evidence for altruism: toward a pluralism of prosocial motives” *Psychological Inquiry*, Vol. 2

aspirar de los precursores evolutivos de la moral humana. Una buena parte de esta búsqueda tiene lugar actualmente en el campo de la primatología, por lo que me referiré en esta sección a tales investigaciones. Su alcance reside en que todo parece indicar que entierran el calvinismo sociobiológico aludido anteriormente que lleva a algunos estudiosos a defender tesis connotadas como la siguiente de Daniel Dennett:

*"Much of the evidence about chimpanzees – some of it self-censored by researchers for years- is that they are true denizens of Hobbes' state of nature, much more nasty and brutish than any would like to believe"*<sup>14</sup>.

Ciertamente ahí están décadas de investigación con interesantes resultados sobre las estrategias de asesinato intraespecífico en coaliciones de chimpancés y otros mecanismos de expresión de violencia cruenta en nuestros más próximos parientes primates (el trabajo de Richard Wrangham y colaboradores es muy ilustrativo a este respecto). Sin embargo, se ha de aceptar que si la búsqueda de rasgos altruistas y semejantes a los de la moralidad humana ofrece resultados positivos en especies cercanas a la nuestra, la interpretación más parsimoniosa<sup>15</sup> en términos filogenéticos es porque el rasgo existía ya en la especie ancestro común de ambas. De modo que la presencia de partes constitutivas de la moralidad en nuestros primos hermanos los grandes simios, sugeriría que nuestro pasado evolucionado por selección natural no es tan, *"short, nasty and brutish"* como el calvinismo sociobiológico afirma. Por otro lado y como veremos en la siguiente sección, las limitaciones de este enfoque se plantean en la medida en que las llamadas partes constitutivas son o no partes distintivas del fenómeno de la moral en las sociedades humanas.

Por brevedad, pero en primer lugar por su relevancia me referiré pues aquí exclusivamente a estudios realizados en primates chimpancés<sup>16</sup>. Bajo esta

---

14 Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, 1995, p. 481

15 Así por ejemplo la familia *Hominidae*, la unidad taxonómica que engloba a grandes simios y humanos, posee el rasgo de carecer de cola, algo que permite comparar a sus componentes respecto a los de otras familias próximas como los monos. Sería poco parsimonioso suponer que este rasgo de carecer de cola ha evolucionado por separado en estas especies de *Hominidae* que además sabemos que compartían un ancestro común hace aproximadamente 20 millones de años. Por el contrario, los seres humanos al igual que los loros grises, poseen una gran habilidad para la imitación vocal, es decir que son capaces de aprender a pronunciar otros sonidos al oírlos de la boca de otros congéneres. Se podría suponer al menos en principio que el antepasado de hombres y loros grises, algún vertebrado de varios cientos de millones de años, poseía esta capacidad que posteriormente ha desaparecido en las otras especies o taxones salvo los humanos y los loros. Sin embargo es más fácil suponer que ambas capacidades han aparecido en episodios paralelos de evolución. Este tipo de principios comparativos rigen la cladística filogenética.

16 La idealización del filósofo inglés Thomas Hobbes por la cual un periodo de vida solitaria o estado de naturaleza habría precedido a una vida social no puede aplicarse ni a la descripción de nuestros propios antepasados ni a la de los chimpancés. Por lo que respecta a nuestro conocimiento de comunidades de chimpancés en libertad, recordemos que existen dos especies distintas de chimpancés, el chimpancé común *Pan troglodytes* y el chimpancé bonobo o *Pan paniscus*. Las comunidades de chimpancés pueden variar entre los 20 y 100 individuos distribuidos en un terreno que va desde unos pocos de kilómetros cuadrados hasta grandes extensiones de 100 km cuadrados. Forman agrupaciones denominadas fisión-

perspectiva comparativa se busca en la actualidad comprender similitudes en comportamientos prosociales en otros primates para después elaborar hipótesis referentes al momento de aparición del rasgo en cuestión. Estas hipótesis son llamadas "filogenéticas", pues explican las semejanzas de distintas especies en función del parentesco evolutivo.

Frans de Waal es sin duda el primatólogo que más ha trabajado en la investigación de los precursores evolutivos de la moral humana presentes en grandes simios. Ya en su investigación doctoral estudió el comportamiento de reconciliación por el que agresor y víctima pueden incrementar el contacto físico no agresivo tras la agresión. El concepto de reconciliación en primates se reveló una heurística útil para investigar la relación entre comportamientos agresivos y comportamientos de apaciguamiento en primates. Hoy se sabe que el comportamiento de reconciliación es un rasgo que comparten muchas especies de mamíferos sociales. En años más recientes, de Waal ha estudiado otros comportamientos como el de consolación, por el que la víctima de una agresión es aliviada de manera activa (con la consiguiente reducción de estrés) por contacto físico de un tercer individuo distinto del agresor. Su presencia en otros primates aún carentes de lenguaje no debería sorprendernos tanto: después de todo se sabe que niños muy pequeños incluso antes de aprender a hablar actúan de manera activa frente a signos de estrés o sufrimiento en otra persona. Sin embargo, a diferencia de la reconciliación que se reconoce hoy como un comportamiento generalizado en muchas especies de mamíferos, la consolación sólo ha podido ser probada en grandes simios y humanos, pero no en otras especies de primates como los monos. Un comportamiento más sofisticado que De Waal recoge en sus observaciones es el de

---

fusión en las que es raro ver a toda la comunidad de chimpancés en un mismo grupo unificado, de modo que se distribuyen en subgrupos de talla variable que se encuentran y se forman nuevamente de manera recurrente. En los chimpancés, los lazos sociales más fuertes se dan entre machos, mientras que en bonobos son las hembras las que definen las relaciones de dominancia siendo ésta menos pronunciada y el nivel de agresión menor. Nuestro conocimiento de las comunidades de chimpancé es mayor que el de las comunidades de bonobo por lo que, en lo que sigue, me refiero exclusivamente al chimpancé común (*Pan troglodytes*) salvo que se haga referencia explícita. En chimpancé, las jerarquías de dominancia son fluidas y relativamente inestables. El macho alfa puede acaparar recursos como el acceso al alimento y las hembras, pero también se expone al ataque organizado de machos subordinados. Los chimpancés muestran disposiciones a entrar en estrategias sociales complejas como la formación de coaliciones y alianzas de cara a conseguir recursos y defenderse de agresiones o bien para alcanzar el estatus de macho alfa. En este sentido demuestran un cierto oportunismo estratégico que también les lleva a practicar la reconciliación (mencionada en el texto principal). Madre e hijo chimpancé comparten la comida. Los otros chimpancés comparten raramente la comida o sólo en ciertos contextos, como cuando cazan en grupo a otros pequeños primates. Sin embargo no comparten otras fuentes de comida como la fruta o los vegetales que componen la mayoría de su alimentación, salvo en ocasiones en las que posiblemente conlleva un intercambio de servicios (por ejemplo, comida por sexo). Los machos chimpancés patrullan los bordes del territorio del grupo y si se cruzan con miembros de una comunidad vecina, los encuentros pueden ser de una gran brutalidad. El primatólogo de la universidad de Harvard Richard Wrangham ha estudiado como coaliciones de chimpancés macho organizan patrullas en las fronteras de su territorio o incluso en incursión en un territorio vecino que en raras ocasiones pueden abocar en agresiones asimétricas que acaban en muerte.



la ayuda orientada a fines en grandes simios. Hasta hace poco, la presencia de este comportamiento en primates se basaba en observaciones anecdóticas como cuando De Waal nos describe observaciones de chimpancés en interacción tal que, por ejemplo, los chimpancés Jakie y Krom. Cuenta de Waal que en el zoo de Arnhem, Krom quería obtener un neumático repleto de agua de lluvia que se encuentra al final de una hilera de neumáticos enganchados a un tronco. Krom trata repetidamente de alcanzarlo, pero al final, cansada, abandona el lugar. Jakie un chimpancé juvenil de 7 años que ha observado la escena se dispone a sacar los neumáticos uno a uno, hasta que alcanza a tomar el neumático que ansiaba Krom. Después lo lleva y lo dispone frente a los pies de Krom de manera cuidadosa para que no se salga el agua. Este tipo de observaciones anecdóticas han cobrado peso teórico cuando recientemente han inspirado experimentos controlados en laboratorio. En el Max Plank Institut de Leipzig, el psicólogo del desarrollo Felix Warneken ha comparado la proclividad de los jóvenes chimpancés a ayudar a otros individuos de manera similar a como los infantes humanos lo hacen y según un protocolo similar al de las observaciones descritas por De Waal. Tras haber demostrado cómo infantes humanos de 18 meses ayudan a adultos en la consecución de acciones instrumentales sin instrucción alguna y de manera espontánea, Felix Warneken ha administrado un paradigma equivalente a los chimpancés comprobando que éstos también puede comprender la intencionalidad de ciertas acciones simples realizadas por otros individuos así como la manera de satisfacerlas ayudándolos. De manera importante, estos actos de ayuda por parte de los chimpancés se produjeron de manera espontánea y sin recompensa previa o posterior. Los experimentos se realizaron con chimpancés en cautividad en Leipzig y posteriormente con chimpancés en semilibertad en Uganda para eliminar un posible efecto del aprovisionamiento por cuidadores en laboratorio. Los resultados fueron positivos en ambos casos. Ello permite pensar que la tendencia altruista observada en infantes humanos no ha aparecido en el linaje humano sino que sería un carácter ancestral compartido por chimpancés y humanos. La bondad puede ser evolutivamente muy antigua.

#### **4. Límites del enfoque basado en el altruismo etológico**

¿Qué significado puede tener que las capacidades para el comportamiento prosocial de desarrollo temprano en niños y chimpancés como la reconciliación, la consolación o la ayuda respecto a fines, sean efectivamente un precursor evolutivo de la moral? ¿Cual es la carga teórica de esta idea de elementos evolutivos de la moral? Por un lado, parecería indicar que dichos rasgos son caracteres ancestrales del antepasado común de chimpancés y humanos. Por otro lado es de recibo que se especifique mejor de qué manera se puede llegar a la moral humana desde aquí. La idea según la cual, los sentimientos sociales derivarían en el fondo de un sentimiento más primitivo emplazado para la supervivencia de la descendencia, es una idea naturalista tan vieja al menos como el estoicismo antiguo. En efecto, Cicerón ya en el 45. a.C. nos dice que *“Los estoicos estiman importante la comprensión del amor que los padres espontáneamente sienten por sus hijos. Desde ahí se puede trazar el desarrollo de toda sociedad humana... Sería apenas lógico que la naturaleza deseara que procreáramos y fuera indiferente al amor por nuestra progenie... Ésta es también la fuente de la mutua y natural simpatía entre los*

*hombres... A partir de ahí, la naturaleza nos hace capaces de formar asociaciones, asambleas y estados*<sup>17</sup>.”

En la actualidad existen muchas teorías que partiendo de una constatación similar tratan de enlazar los sentimientos prosociales evolucionados por selección de parentesco con el increíble grado de cooperación que se encuentra en nuestra especie. Según esta familia de teorías, lo que nos hace “*formar asociaciones, asambleas y estados*” sería en último término el resultado de una extensión de los mismos componentes motivacionales que naturalmente surgen en el ámbito de la familia biológica. Un modelo extremo en este sentido por ejemplo es la teoría del gran error, según la cual todo nuestro comportamiento cooperativo, sería desde el punto de vista genético, un confundir a los miembros de nuestra sociedad con miembros de nuestra familia biológica, y de ahí el “error” para los genes. No es mi intención tomar esta posición teórica poco plausible como un espantapájaros para luego reivindicar el mérito de haberlo refutado. Sí me parece por el contrario que ilustra con más claridad el pasaje que una familia de proposiciones teóricas realizan desde las emociones altruistas hasta la moralidad en su conjunto. Esta inferencia es problemática pues toma la parte por el todo y por una serie de razones que siguen ahora.

Para ver por qué pensemos, como hace el filósofo Philip Kitcher en un comentario reciente a los trabajos de Frans de Waal<sup>18</sup>, en las múltiples dimensiones posibles de la conducta prosocial. En efecto no basta con afirmar que un individuo de una especie dada puede actuar de manera altruista, existen parámetros que deben especificarse mejor para comprender lo que queremos decir. Philip Kitcher enumera cuatro - desde luego podrían ser más. La *intensidad* o grado de empeño que el agente que ayuda está dispuesto a poner. El *alcance* o extensión a otros individuos de esta ayuda -¿se limita a la familia biológica, a los individuos en reciprocidad, al grupo o a qué extensión?- El conjunto de *contextos* y dominios en los que se aplica la ayuda. Así como la *destreza* o habilidad a la hora de ayudar a otros a satisfacer sus fines. De modo que descubrir la presencia contrastada de capacidades para la reconciliación, la consolación y la ayuda respecto a fines en grandes simios es un logro tan interesante como insuficientemente descrito al calificarse de “bases evolutivas de la moral<sup>19</sup>”. Para ver un poco mejor este punto tal vez pueda ser útil traer aquí otros experimentos recientes que ponen en evidencia precisamente las dimensiones limitadas de este altruismo chimpancé. En los últimos dos o tres años se han multiplicado los experimentos que aplican protocolos experimentales análogos a los de dilemas económicos que se suelen implementar a humanos en estudios de laboratorio. Estos experimentos en chimpancés pueden ser muy informativos pues podrían proporcionar indicios sobre las disposiciones que poseen para ayudar a otros congéneres, es decir en qué espacio

17 Citado en Joyce 2005, p. 46

18 En de Waal 2008, Philip Kitcher, Comentario: “Ética y evolución: cómo se llega hasta aquí”.

19 En concreto De Waal habla de “Darwinian building blocks of morality” (ver su trabajo con Jessica Flack a este respecto: J.C Flack, & F. de Waal, (2000). “Any animal whatever”: Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes” *Journal of Consciousness Studies*, 7: 1-65. Véase también el comentario de Bernard Thierry a este respecto B. Thierry (2000) “Building Elements of Morality are not Elements of Morality.” *Journal of Consciousness Studies* 7: 60-62.

de las dimensiones de Kitcher enumeradas antes se sitúa su altruismo. El equipo de la primatóloga Joan Silk dispuso a varios pares de chimpancés en condiciones en las que uno de ellos podía elegir tirar de una de dos cuerdas al final de las cuales había comida. El chimpancé elegía así entre proveer a otro con comida al mismo tiempo que a sí mismo o bien proveerse sólo a sí mismo. Ambos actos tenían el mismo coste en términos de gestos motores. Los resultados muestran una indiferencia estadística en cuanto a la opción escogida por el chimpancé. Si aceptamos que los chimpancés han comprendido la tarea en cuestión (y el experimento fue diseñado de la manera más simiesca posible) esto podría ser indicio de la ausencia de sentimientos respecto a la situación del otro en tales tipos de contexto. En una continuación de estos experimentos, Jensen y colaboradores brindaron la opción a los chimpancés de actuar de manera rencorosa para impedir que el otro consiguiera el alimento, pero tampoco aquí hubo mucho movimiento por parte de los chimpancés testados. Parece que los chimpancés no realizan las oportunidades brindadas por este tipo de contextos, y por hipótesis, su comportamiento no se guiaría por preferencias en las que incluirían al otro. Recientemente tras los resultados de más experimentos sobre “simios económicos” en los que chimpancés juegan el juego económico del ultimátum<sup>20</sup> se ha insinuado que los chimpancés constituirían el perfecto *homo ecomonomicus* o figura idealizada de los economistas cuya estrategia es la del maximizador racional egoísta<sup>21</sup>. A mi juicio se trata probablemente de una sobreinterpretación a partir de resultados negativos pero aun así da cuenta de lo que estas investigaciones están tratando.

Tomemos distancia y recopilemos: para etólogos como Frans de Waal los resultados positivos respecto a las emociones altruistas de los grandes simios significan una vuelta a lo grande de las ideas de Hume<sup>22</sup> sobre las pasiones morales tales como la simpatía o la benevolencia. Sí, pero...

---

20 En el juego del ultimátum en situación de anonimato un proponente divide una cantidad de dinero en dos que se le presenta luego a un receptor desconocido que debe decidir si aceptar o rechazar la oferta. Si la rechaza, tanto proponente como receptor se quedan sin nada. En el caso de los chimpancés se ha dispuesto un paradigma experimental con unidades de comida. Es discutible que ambos paradigmas experimentales sean equivalentes, pero lo que se observa es que los humanos rechazan generalmente ofertas inferiores al 20% de la cantidad y en ocasiones el listón es mucho más alto. Esto parece contradecir ciertos principios clásicos del *Homo oeconomicus*. Por el contrario los chimpancés se comportan como predeciría la teoría de la decisión racional, proponiendo siempre la repartición más ventajosa desde un punto de vista egoísta y sin rechazar ninguna oferta positiva. Para más sobre esta cuestión véase Cristina Bicchieri (2006), *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press

21 Ver la discusión que sigue a la presentación del trabajo de Keith Jensen, Josep Call & Michael Tomasello. “Chimpanzees Are Rational Maximizers in an Ultimatum Game”. *Science* 5 October 2007

22 En su último libro (2007) “*Primates y filósofos*” Frans de Waal escribe “Las ideas de Hume regresan y lo hacen a lo grande”. Recordemos que Hume ve en sentimientos como la benevolencia y la generosidad las principales motivaciones morales. En esta óptica la simpatía que supone el compartir los sentimientos del prójimo juega un papel muy importante en la ética humeana. Hume creía así que otros animales además del hombre podían tener simpatía y poseer algunas bases de la moral.

### 5. Subdeterminación del dominio de las normas morales por el altruismo

El terreno de la moralidad humana está constituido por comportamientos de adhesión a normas que pueden variar de manera importante según el grupo humano. Las personas no actúan de manera invariable frente a las necesidades de los demás o las oportunidades para cooperar, sino según las expectativas y regularidades que rigen su medio social. Esto nos permite recuperar un aspecto kantiano importante de su teoría moral, sin ánimo alguno de revancha hacia el revival actual de Hume. "Todo en la naturaleza actúa de acuerdo con leyes, pero sólo los seres racionales actúan por representación de las leyes": la recuperación de esta idea kantiana<sup>23</sup> puede servirnos para enfatizar el hecho de que aún encontrando en otros animales rasgos compartidos de la moralidad humana, esto no implica que dichos animales sean morales. La razón radica en la ausencia de comportamientos gobernados por representación de normas<sup>24</sup>. Esta recuperación de Kant dicho sea de paso es muy parcial y no debe hacerse negando la importancia de las emociones para la acción y el juicio morales<sup>25</sup>.

Tal vez podamos ver ahora en qué medida no alcanza el altruismo a recubrir el fenómeno del actuar por representación de normas. Para ello me serviré de tres argumentos que deberían dejar el juicio sobre el alcance del altruismo sociobiológico cerrado:

- El amor a la parentela motivado por altruismo biológico (ej: amor a los hijos, a los hermanos, etc.), siendo un rasgo que compartimos con buena parte de los mamíferos, no es lo mismo que el comportamiento afiliativo dictado por una norma social (ej: ser un buen padre, un buen hermano, etc.).

En efecto, no es lo mismo o no puede estar al mismo nivel el actuar siguiendo una norma y el actuar movido por una motivación altruista hacia un pariente genético, ni por extensión hacia otra persona no emparentada. Considera cómo la natu-

---

23 Ver a este respecto el trabajo del filósofo Alejandro Rosas (2005), "La moral y sus sombras: la racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad", *Crítica* pp. 79–104

24 Muchos estudiosos del tema conectan esta carencia con la inhabilidad de otros animales a la hora de representarse los estados mentales de sus congéneres. Esta capacidad ha venido a llamarse en la literatura especializada "metarepresentación" o las representaciones que un individuo puede formarse sobre las representaciones mentales de su vecino, como su ignorancia o conocimiento de un hecho o sus deseos, sus expectativas, etc. Véase: Dan Sperber (2000), *Metarepresentations: a Multidisciplinary Perspective*, Oxford University Press. Se suele convenir que el seguimiento de normas sociales conlleva la representación de expectativas que una comunidad tiene respecto a una pauta de comportamiento en un contexto dado. Esto no sucede necesariamente de manera consciente, sin embargo es plausible pensar que otros animales no humanos podrían carecer de las capacidades para desplegar este virtuosismo psicológico.

25 Entre los muchos argumentos en esta dirección antikantiana no puedo resistirme a mencionar el que hoy hay serias razones para pensar que el disfuncionamiento de centros cerebrales emocionales es una de las diversas etiologías del trastorno psicópata, entre cuyos rasgos figura precisamente una deficiencia para procesar las normas morales en tanto normas morales (por oposición a las normas por convención o el simple cálculo instrumental). Véase James Blair, *Psychopathy, Emotion and the Brain*, Wiley Blackwell 2005 y también el ya clásico Antonio Damasio (1994), *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*. Editorial Crítica 2003

raleza ha provisto a muchos mamíferos que invierten en la cría de su prole de respuestas emocionales para proveerles de protección y alimento. Estos componentes motivacionales son de gran importancia, para, por ejemplo, levantarse a las tres de la mañana para calentar un biberón. Pero considera sus limitaciones por sí solos cuando se trata de motivar acciones más sofisticadas - por ejemplo, ¿debo realmente comprar el juguete por el que el niño llora? ¿debo tratar por igual a mis diferentes hijos?- y ahora considera su alcance aún más limitado al tratarse del obrar respecto a personas no emparentadas o incluso desconocidos en la distancia. Nuevamente, no se trata de decir que estos componentes motivacionales no intervengan, sino que por sí mismos son insuficientes y reducir la moral a esto deja un espacio importante sin cubrir.

- En su vertiente práctica, la realización de acciones morales viene subdeterminada por las respuestas empáticas altruistas y esto es algo que incluso viene reconocido en nuestros textos legales<sup>26</sup>.

Nuevamente es posible afirmar que la compasión, la empatía o el altruismo etológico no son en sí mismos el motor de muchas acciones cooperativas. De hecho, acciones motivadas principalmente por empatía altruista suelen figurar mayormente en el repertorio de acciones que se consideran supererogatorias, es decir, acciones que son dignas de elogio, pero que no obligan moralmente. Considera el ejemplo de ayudar a un mendigo en la calle de una gran ciudad, hacerlo puede ser bueno en sí mismo, pero no se considera obligado. Compárese con el ayudar a un automovilista herido en una carretera en la que somos los únicos en pasar. No hacerlo puede considerarse un delito. Y de hecho un mayor porcentaje de personas actúan en el segundo caso por oposición al primero, lo que muestra que no es la empatía altruista en sí misma y por sí sola la que suele mover a la acción de ayuda (¿por qué debería despertar un caso mayor "altruismo" que otro?) sino consideraciones contextuales ligadas a las normas.

- En su vertiente de impedir una acción, considera en qué medida no hacer algo por inhibición o aversión, no es lo mismo que dejar de hacerlo por prohibición. En efecto es posible imaginar un grupo de seres imaginarios<sup>27</sup> que son en todo como nosotros salvo que respecto a ciertos comportamientos como el asesinato, el adulterio, el robo, etc. sienten una gran repulsión emocional que les impide directamente llevar a cabo la acción. ¿Qué cabida tendría el juicio moral, el mérito y la culpa en dicho grupo? Dichos seres serían lo suficientemente distintos como para que quepa plantearse si eso es también moralidad.

Esta consideración debería traer al frente dos aspectos importantes y a menudo olvidados en los estudios de los precursores de la moral. El primero es que es perfectamente concebible una población de seres actuando por respuesta empática-altruista generalizada y aún así parece que nos habríamos dejado algo en el tintero, algo central y más básico, del orden de lo que el juicio moral, el elogio y la acusación son para la moralidad. En segundo término es plausible suponer ciertos grupos de emociones, sobre todo aquellos que conllevan la representación de conceptos lingüísticos, como ausentes en otros primates. Me estoy refiriendo a la

---

<sup>26</sup> Este argumento me fue mostrado la primera vez por Nicolas Baumard

<sup>27</sup> Para ver algunos detalles más de un experimento de pensamiento como éste, ver Richard Joyce, 2005 *The Evolution of Morality*, p. 68

culpa o la vergüenza o sus correlativos positivos como la elevación y la justicia. Desde ese punto de vista sería posible en principio revisar qué es una acción "moral" (en un sentido descriptivo) desde la concepción de la moral como acción humana movida por la consideración de normas<sup>28</sup>. Ciertos comportamientos movidos por emociones que tenderíamos a identificar como el corazón de la bondad humana- por ejemplo, la emoción altruista parental- no son en sí mismas "morales". Lo cual en sí no es ni bueno ni malo, pues es éste un plano descriptivo. Tampoco significa que no puedan ser estas respuestas sujetas a juicios morales eventualmente en un marco social determinado. Ni se debe tampoco extraer la conclusión metaética kantiana según la cual un comportamiento en el que interviene una pasión prosocial no es un comportamiento moral. De lo que sí se trata ahora es de *distinguir emociones premorales que la moralidad puede utilizar como materia prima luego, de aquellas que son específicas al fenómeno del actuar según normas en nuestra especie*. Esto es fundamental para evaluar ahora lo apropiado de equiparar las emociones prosociales básicas que compartimos con otros grandes simios con la base de la moral.

¿Se está esquivando pues la cuestión de la moral al hablar de proto-moralidad en grandes simios? En las últimas décadas se han generalizado las denominaciones con el prefijo "proto-" para referirse a fenómenos difusos en niveles "inferiores" distintos a los que habitualmente se les aplica el término. Es así el caso de la "proto-vida", el "proto-lenguaje" de los homínidos antiguos, la "proto-cultura" animal, o la "proto-moralidad" de los grandes simios, etc. Más allá de la estrategia retórica, estos términos recubren un marco teórico. Es fácil justificar que en un marco evolutivo habrá casos difusos cuya lógica es más la de descendencia evolutiva que la de una categoría bien definida por condiciones necesarias y suficientes. ¿Y aún así qué marca lo acertado o errado de estos términos? Por restringirse a los casos propios a la etología animal, la proto-cultura y la proto-moralidad como conceptos tienen sus ventajas e inconvenientes. Por un lado iluminan aspectos biológicos (ecológicos, psicológicos, fisiológicos, etc.) comunes a las distintas especies, una estrategia de conocimiento que se ha mostrado útil en el pasado. Por otro lado, pueden distorsionar los propios estudios sobre el comportamiento animal. ¿No son las condiciones que han visto aparecer la especie humana y las otras especies de primates muy distintas? ¿Por qué investigar el

---

28 En este sentido Frans de Waal ha intentado operacionalizar en trabajos anteriores una distinción útil que podría servir en principio para investigar los precursores del seguimiento de normas. Esta distinción es la de normas descriptivas y normas prescriptivas. La primera se refiere al fenómeno de regularidades que se estabilizan en grupos de organismos. Se trata desde luego de un fenómeno muy bien repartido en el reino animal. Pero más allá de esto, De Waal pretende ver rudimentos de normas prescriptivas en regularidades formadas por la intimidación y posibles sanciones físicas por parte de individuos dominantes en grupos de primates. Dado que estas regularidades son igualmente explicables por asociacionismo y que sus dominios de aplicación son muy limitados y poco flexibles (comportamiento respecto a la comida, el sexo, etc.) me parece confuso referirse a ellas en términos de prescriptividad. Dado que además está sin demostrar que las expectativas individuales y del grupo jueguen un papel siquiera, tampoco merecerían el nombre de normas. Para un tratamiento más profundo y detallado de la cuestión de las normas ver Cristina Bicchieri (2006) *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press

comportamiento social de otros animales desde un ángulo tan antropocéntrico? En el caso que nos concierne aquí el mayor riesgo es el de tomar la parte por el todo, como cuando en el caso de la proto-moralidad se sugiere que la estructura de emociones altruistas puede equivaler al fenómeno de la moralidad en una cuestión de grado: unas especies tendrían más moralidad que otras. Hemos visto que no se pasa sin más del altruismo empático al comportamiento por seguimiento de normas. El presente trabajo añade entonces a los motivos por los que el concepto de proto-moral tal como es aplicado a la evolución del altruismo necesita ser utilizado con más cautela<sup>29, 30</sup>

### Referencias:

- Appiah, Kwame (2008), *Experiments in Ethics*, Harvard University Press  
 Baumard, Nicolas & Sperber, Dan (2007), La morale, *Revue Terrain* n° 47  
 Batson, Dan & Shaw Laura (1991), "Evidence for altruism: toward a pluralism of prosocial motives" *Psychological Inquiry*, Vol.2  
 Bicchieri, Cristina (2006), *The Grammar of Society. The Nature and Dynamics of Social Norms*, Cambridge University Press  
 Binmore, Ken (2005), *Natural Justice: Game theory and the evolution of social contracts*, Oxford University Press  
 Jensen, Keith & Call, Josep & Tomasello, Michael (2006) "What's in it for me? Self-regard

---

29 ¿Corresponde el terreno de la moralidad a un dominio no naturalizable, un área vallada para la ciencia y la filosofía naturalistas? Un terreno dificultoso en el que es peligroso aventurarse con conclusiones precipitadas, seguro que sí. Ciertamente es que la noción de norma es acaso una de las nociones más empleada en las ciencias sociales y sin embargo se ha trabajado insuficientemente en encontrar una definición consensual de lo que es una norma. Las mejores definiciones de norma generalmente se refieren a la idea de regularidad apoyada en las expectativas generadas en un grupo. Expectativas sobre el deber de cumplimentar la norma que son a menudo fuente de la motivación para seguirla, y otras veces van seguidas de sanción. Pero contemplemos las perspectivas de conocimiento práctico, aplicable a la resolución de conflictos que se nos plantean desde algunas subdisciplinas de las ciencias sociales contemporáneas dedicadas al estudio naturalista de las normas. La emergencia de normas en contextos de coordinación, resolución de dilemas del prisionero, de recursos comunes y todo tipo de problemas de acción colectiva es una de las capacidades de la que nuestra especie está naturalmente mejor dotada. Las ciencias sociales actuales pueden estudiar desde distintos aspectos este fenómeno tan importante. La sociología y la antropología estudian su evolución dinámica en contextos sociales determinados. La psicología cognitiva con la aplicación de juegos económicos puede aislar factores contextuales que afectan al individuo de cara a la toma de decisiones respecto a normas. La filosofía por su parte puede jugar un papel central analizando la especificidad del lenguaje moral o lanzando hipótesis atrevidas. La etología en fin puede retomar el desafío de mostrar en qué medida se trata de comportamientos únicamente humanos o si existen precursores evolutivos en otras especies. Las ciencias sociales, la psicología y la filosofía actuales disponen pues de un marco complejo para naturalizar el fenómeno de la normatividad y en verdad es difícil imaginar cuestiones más importantes que ésta.

30 Agradezco a Juan Arana la oportunidad de participar en el coloquio *Naturaleza y Libertad* lo que me permitió trabajar sobre el papel la cuestión del presente trabajo así como presentar las ideas frente a un muy estimulante auditorio. Javier Hernández Pacheco, Ignacio Salazar y Miguel Espinoza formularon críticas y comentarios al contenido aquí presentado. La ayuda de Elena Navarro también permitió que la claridad de lo aquí expuesto fuera algo menos enredada.

- precludes altruism and spite in chimpanzees” *Proceedings of the Royal Society*
- Joyce, Richard (2006), *The Evolution of Morality*, MIT Press
- Rosas, Alejandro (2005), *La moral y sus sombras: la racionalidad instrumental y la evolución de las normas de equidad*, *Crítica* pp. 79–104.
- Silk, Joan & Brosnan, Sarah (2005), “Chimpanzees are indifferent to the welfare of unrelated group members”, *Nature* 435: 1357-1359
- Sober, Elliot & Wilson, David S. (1998), *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behaviour*, Harvard University Press
- Sperber, Dan (2000), *Metarepresentations: a Multidisciplinary Perspective*, Oxford University Press
- Sterelny, Kim & Griffiths, Paul (1999) *Sex and Death. An Introduction to Philosophy of Biology*, Chicago University Press
- Thierry, Bernard (2000) “Building Elements of Morality are not Elements of Morality.” *Journal of Consciousness Studies* 7: 60-62
- Warneken, Felix & Melis, Paul & Tomasello, Michael (2007) “Spontaneous Altruism by chimpanzees and young children.” *PLOS Biology*, 5(7)
- De Waal, Frans (1996), *Good natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press
- De Waal, Frans (2007), *Primates y filósofos*. Editorial Paidós

Hugo Viciano  
Institut d'Histoire et de Philosophie des sciences et des techniques  
13 rue du Four- 75006- Paris, Francia  
Hugo.Viciano@normalesup.org



## SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA



**Fernando García-Cano Lizcano**, *Razón pública y razón práctica. Una convergencia necesaria* (Valencia, Edicep, 2008).

Se trata de una propuesta intelectual sólida, original, bien articulada conceptualmente. Se aprecia que el autor ha acudido a la bibliografía más sustantiva en esta discusión, y entra desde el principio en el nervio del asunto, realmente muy vivo. El lenguaje es claro y el libro está muy bien escrito. Plantea un proyecto que está bien descrito en el subtítulo: una convergencia necesaria (entre la razón pública y la razón práctica).

El acceso de la razón práctica al espacio público es un tema que se ha planteado y formulado en la modernidad, sobre todo en esos dos epígonos del kantismo que son Rawls y Habermas, pero no es nuevo. Es el viejo ideal de la vida pública tanto como lo veían los griegos. Para ellos la ética, la política y la economía son facetas de la misma realidad. Hoy en día esto parece chocante. Aristóteles piensa que son distintos ámbitos de la misma vida humana la relación que cada uno mantiene consigo mismo (ética), la que mantiene con sus familiares (economía) y con sus convecinos (político). Son escenarios distintos, pero el protagonista que actúa en cada uno de ellos es la misma persona. En consecuencia, no es posible que quien es incapaz de gobernar bien su propia vida pueda sacar adelante el gobierno doméstico, y menos aún que pueda ejercer las magistraturas públicas cuando le corresponda hacerlo. Lógicamente, hay protocolos de actuación distintos en cada ámbito: uno no tiene los mismos deberes como padre de sus hijos, o como hijo de sus padres, como colega, vecino, jefe o empleado: son distintos los “roles” asociados a cada una de esas situaciones de la vida. Pero la persona no es una percha neutra en la que se van colgando roles sucesivos, alternativos o incluso contradictorios. Hay una unidad en la vida de toda persona: es el mismo sujeto el que actúa en cada caso. Y las virtudes, las capacitaciones prácticas para ejercer bien como persona en cada uno de esos escenarios, tienen una coherencia

esencial entre ellas. En los héroes de las epopeyas homéricas encontramos figuras prototípicas: personajes que viven de cara al pueblo (*coram populo*): es preciso vivir de modo que pueda uno perpetuar su memoria (fama), que mi vida sea ejemplar para mis conciudadanos. El héroe trágico es algo distinto: no será comprendido por sus contemporáneos, pero vive y actúa con la esperanza de que una vez muerto —eso es lo trágico— se le reconocerá, se entenderá su gesto y su gesta. En el fondo, nadie vive sólo para sí mismo. Aristóteles habla de la intimidad, pero no puede concebirla como algo radicalmente separado de la publicidad, o con una lógica esencialmente distinta de ella.

La historia ha corrido. Pocas cosas permanecen como estaban después de Kant en el pensamiento europeo. Y en el terreno del pensamiento práctico, quizá una de las representaciones más prototípicas de la modernidad es la fractura casi radical entre estos *ethoi* en los que se desempeña la vida humana. En la última parte del libro, García-Cano explica bien que no cabe una disociación fundamental entre lo público y lo privado.

Aristóteles pensaba —y es un tema muy moderno, que Habermas ha pensado también a fondo— que la actividad política esencial es la conversación. Aún continúa entre nosotros la representación de que el templo de una democracia es un lugar donde se habla y se discute: un parlamento, que en este sentido vendría a emular al foro romano o al ágora ateniense. El mundo griego estaba fundamentalmente diseñado para esa actividad. Los pueblos vecinos consideraban a los griegos como gente ingenua: lo que les interesaba era la vida contemplativa. No tenían la preocupación de resolver embarazos empíricos, o no les preocupaba la guerra, como a sus vecinos de Esparta. Lo que les preocupaba era contemplar, conversar y discutir. Y el ágora era un sitio pensado para pasar mucho tiempo charlando y discutiendo con los amigos. La *amistad política* es una de las categorías esenciales

del pensamiento práctico de Aristóteles. “Animal político” y *homo loquens* son dos expresiones convergentes, casi sinónimas para él. La convivencia humana no estriba en el hecho físico de que pacemos en el mismo lugar, sino en que tenemos temas de conversación por los que nos interesamos dialógicamente. ¿Cuáles? Lo bello, lo bueno, lo verdadero, lo justo y sus contrarios. En el compartir y el contrastar nuestros puntos de vista sobre esos temas que nutren la conversación esencial de la humanidad, en eso estriba la casa y la ciudad, dice el esta-girita, *ie.*, la convivencia y la socialidad propiamente dicha.

Habermas ha meditado en serio sobre la cuestión del diálogo y sobre las actitudes que están implícitas en la praxis dialógica, éticamente muy exigente. Entre ellas cabe destacar dos: 1) escuchar, algo cada vez más meritorio en el gallinero global, en el que suenan tantas cosas que prestar atención a alguien supone un esfuerzo cada vez más meritorio; 2) quien dialoga *expone* su punto de vista en el doble sentido de la expresión: no sólo lo expresa, sino que lo arriesga a la eventual mejor justificación del contrario. Por tanto, lo hace con la actitud en principio de relativizarlo.

Mas hay una diferencia entre el diálogo tal como lo entendían los griegos y el diálogo en el mundo postkantiano. Y es que –este es el punto fundamental de la reflexión que en mí ha suscitado este libro– el diálogo sobre todo es posible gracias al *logos semantikós*, la palabra significativa, mientras que el diálogo en el terreno de la razón pública que García-Cano llama “estandarizada” tiene sobre como objetivo principal no tanto entender la realidad –significarla– sino sobre todo entendernos entre nosotros. Me parece que es este el punto de inflexión entre la razón pública y la razón práctica. Nietzsche decía que la verdad es un conjunto de mentiras consistentes, que todos acordamos afirmar y creernos, y que una vez hemos matado a Dios, ya no tiene sentido preguntar por la verdad, sino con qué mentiras podemos vivir mejor. Si no podemos entender nada –y tan sólo Dios es la garantía de la inteligibilidad del mundo– entonces

tampoco podremos entendernos entre nosotros nada más que para repartirnos el poder (o para despedazarnos por él). Dicho a la inversa: podemos entendernos entre nosotros –puede haber comunicación en el sentido pragmático– no sólo porque hablamos el mismo lenguaje, sino porque hablamos de lo mismo, es decir, sobre la base de que entendemos algo. Como dijo Saint-Exupéry, dos personas no se entienden porque se miren mutuamente sino porque miran ambas en la misma dirección.

La dificultad para tender el puente entre ambas razones, creo, es la pervivencia aún de la crítica kantiana de la razón, que es muy radical. Desde mi punto de vista, esto es lo que hace más difícil la convergencia que plantea este libro. Desde Kant son muchos los que piensan que la realidad es incognoscible. (Otra cosa es cómo viven, pues es imposible vivir una vida humana de acuerdo con ese pensamiento). En ese supuesto, la razón no sirve para conocer sino para dominar la naturaleza (no ser esclavo de ella, sino convertirla a ella en esclava de nuestra libertad) y para organizar la vida, tanto personal como social. Pero en ese supuesto la razón práctica ya no sería tal, pues la praxis es inteligente o no es. La razón práctica no puede dejar de preguntarse por la verdad, concretamente por uno de los aspectos de ésta, que es el bien práctico (la verdad que está por hacer).

Por otro lado, lo que Kant llama sujeto trascendental (*Ich denke überhaupt*) es un yo que no somos ninguno de nosotros. Tampoco algo parecido a una naturaleza humana, pues eso sería algo metafísico, y para Kant y todo el que acepte sus supuestos teóricos, la razón metafísica es puramente dialéctica, a saber, una razón condenada a dialogar consigo misma, monológica, pero que no puede confrontarse con la realidad. Sólo cabe que nos manejemos en ella, y que la controlemos, pero sin entenderla.

Los epígonos kantianos –entre los que incluiría, respecto a esta discusión, a Norberto Bobbio, aunque éste más bien desde la Teoría del Derecho– han articulado con

gran precisión el concepto de consenso democrático, que sería la traducción política de lo que Kant llamaba sujeto trascendental y lo que en la Teoría política postkantiana se entiende como razón pública. Ahora bien, esa razón pública, en la medida en que queda desconectada de las razones *razonables*, “empíricas” –la mía, la tuya... razones con rostro, que son las que pueden dialogar amigablemente, como hacían los griegos en el ágora– acaba produciendo una peculiar esquizofrenia: yo sigo siendo un sujeto empírico, que piensa, siente y vive en su contexto y desde su situación, pero si quiero acceder a *lo público* entonces he de asumir la perspectiva de lo general, olvidarme de quién soy y asumir el criterio de la universalizabilidad, dicho kantianamente, o, según Rawls, ponerme el velo de la ignorancia, es decir, razonar desde ningún punto de vista: *from nowhere*. (El propio Rawls, ante las observaciones de los llamados comunitaristas, rectificó en este aspecto).

Acceder a la “publicidad razonante” es acceder a un espacio de diálogo en el que, por decirlo así, dialogan estructuras, mentalidades, valores que se confrontan y entran en conflicto,... pero nunca personas. Mejor dicho, seamos claros: sí, pero son dos o tres, a saber, las que detentan el poder mediático, y, por cierto, los de siempre. En ese “diálogo” está todo dicho desde el principio: ya se sabe en qué acaban los consensos. Las resoluciones no las toman las personas sino los protocolos de lo políticamente correcto.

Por supuesto sigue habiendo diálogo real, pero no eso que llaman el diálogo público, o social, sino el que se tiene entre personas reales en el seno de la familia, la empresa, la ONG, la comunidad parroquial, etc. El problema es que hay una fractura casi absoluta entre esos entornos dialógicos reales, en los que dialogan personas, y eso que la teoría ética, política y jurídica, kantiana y postkantiana llama diálogo público. Tal fractura la ha denunciado el propio Habermas, y creo que aún con mayor lucidez Alejandro Llano.

No puedo negar que la convergencia de la

que habla García-Cano en este libro tenga alguna posibilidad. Pero hemos de superar una dificultad que Habermas no supera: la razón tomada en serio es una razón capaz de verdad. Y el diálogo es serio cuando es búsqueda interactiva de la verdad (a menudo, de la verdadera solución a un problema práctico). O dicho negativamente: si la verdad no existe, o, en caso de que exista, es imposible conocerla, ¿para qué dialogar, para qué discutir? Quienes están en el establishment pueden pensar que hay que dar una imagen dialogante. Pero si se parte de un supuesto escéptico, o relativista, entonces ya se sabe cómo va a discurrir y cómo va a acabar ese diálogo: aplicando la ley del embudo (todas las propuestas que discrepen de la hegemónica, al cesto, aunque se haga la pose de reunirse con todos los interlocutores y de hacerse la foto de familia. Si no hay verdad, o no cabe conocerla, la razón no es cognoscitiva, sino sólo instrumento ideológico de poder, y entonces se entiende lo que dice Ratzinger acerca de la *dictadura del relativismo*.

Mientras no volvamos a creer en la razón como capaz de verdad, esa convergencia es francamente difícil, por no decir imposible. Lo curioso es que hoy son los papas católicos casi los únicos que creen realmente en la razón. Kant se daría un buen susto si lo viera. A los católicos europeos hoy está de moda exigirles, desde el dominio público, que pidan disculpas porque creen que algo es verdad. Desde ese dominio parece que cualquier convicción, mucho más si es monoteísta, es un peligro público, y quien la sostiene se hace inmediatamente sospechoso de talibanismo, patriarcalismo, machismo, homofobia y todo tipo de cosas feas. En un ejercicio tragicómico de confusión entre el tocino y la velocidad, aún sigue siendo un recurso eficaz para taparles la boca a los cristianos el espantajo de la teocracia, y algunos continúan practicando el deporte de disparar contra muertos que hieden desde hace siglos. Pero cualquiera que está convencido de que algo es verdad –sea lo que sea– sabe perfectamente que si eso es verdad no es porque lo diga él, sino además y a pesar de ello. Aún más: seguiría siendo verdad si él dijera lo contrario. Por tanto,

eso no es *su* verdad. Si la verdad fuese algo tan posesivamente mío que a nadie más perteneciera, poco sentido tendría compartirla dialógicamente. Habermas, que no es ningún incauto, algo de esto ha notado. Y esta impresión le ha abierto de una forma extraordinariamente interesante a escuchar la propuesta de la antropología cristiana. (En un gesto que le honra, aunque algo tardío, todo hay que decirlo, recientemente ha reconocido incluso hasta qué punto es deudora la actual teoría de los Derechos Humanos de la teología cristiana. Se trata sin duda de un síntoma de que la convergencia de la que habla el autor no es algo imposible.

José María Barrio Maestre

\*\*\*

**José Luis Fernández Rodríguez**, *El Dios de los filósofos modernos*, Pamplona, Eunsa, 273 págs.

Este libro constituye un estudio riguroso del pensamiento sobre Dios – sobre su existencia y su naturaleza-- de los autores más relevantes del racionalismo francés y del empirismo inglés, a saber, Descartes, Malebranche, Spinoza, Locke, Berkeley y Hume. El profesor J.L.Fernández ha venido centrando su interés durante estos últimos años en el concepto de Dios de los filósofos mencionados. Fruto de esta investigación son las monografías ya publicadas que son recogidas en parte en el presente libro. Este se estructura en seis capítulos con sus correspondientes apartados, encabezados bajo un mismo título, Dios, en los que se ofrece todo un despliegue de los diversos argumentos invocados por cada uno de estos autores para dar respuesta a la que para ellos es la cuestión central de la filosofía. La exposición detallada que el autor de este estudio nos ofrece de los argumentos y pruebas presentados por estos pensadores para justificar su respuesta a la pregunta sobre Dios, permite advertir no solo la diversidad de posiciones sino también la oposición que entre ellos se pone de manifiesto, de modo particularmente notable en la referencia a las pruebas *a priori* o *a*

*posteriori* sobre la existencia de Dios.

No pretendo desarrollar aquí, como es obvio, el complejo contenido de las pruebas y contrapruebas ofrecidas por estos filósofos sobre un tema de tanta densidad conceptual como es el referido a Dios. Me limitaré a apuntar algo sobre el enunciado de las cuestiones abordadas en los correspondientes capítulos.

El primer capítulo, dedicado a Descartes, expone cómo aparece Dios en la filosofía, según este autor, a través de la prueba por la presencia de la idea de Dios en mí y de la prueba por el yo que tiene la idea de Dios.

Especial interés tiene la tan conocida prueba ontológica cartesiana así como lo referente a la infinitud divina, a la veracidad divina y sus consecuencias. También merecen particular atención por su influencia en el pensamiento posterior las tesis de Descartes sobre Dios como causa de las verdades eternas, que no tienen otro fundamento que la absoluta libertad de la voluntad divina, y su concepto de Dios como *causa sui*. El más puro voluntarismo parece darse la mano con el más riguroso racionalismo.

En el segundo capítulo se expone el pensamiento de Malebranche sobre Dios. Se desarrolla en seis apartados, a saber, la prueba ontológica, la prueba por los efectos, la prueba por las verdades eternas, la infinitud, la creación: Dios creador y el mundo creado: Dios, causa única.

Cabe destacar las matizaciones que Malebranche introduce en la prueba ontológica – *a priori*—cartesiana y la necesidad de complementarla con la prueba *a posteriori* por los efectos.

Otro punto de interés crítico es la tesis del ocasionalismo propuesta por Malebranche, con las dificultades que esta tesis plantea por cuanto está estrechamente ligada a la mantenida por este autor sobre Dios creador entendido como causa única en clara conexión con la negación de todo tipo de causalidad en las criaturas.

El capítulo tercero tiene como objeto de estudio el pensamiento de Spinoza sobre Dios al que entiende como sustancia absolutamente infinita, que consta de infinitos atributos y en el que todo está marcado por la necesidad. Dios existe necesariamente como también necesariamente existen las criaturas.

No hay lugar en la concepción spinoziana para la libertad en sentido estricto; a lo sumo un peculiar concepto de libertad identificada con la ausencia de coacción, con la consiguiente identificación de la libertad de los agentes intelectuales con la espontaneidad natural de los agentes naturales.

Tampoco queda espacio en el pensamiento de este autor para el concepto de Creación, y menos aún para el de religión revelada.

J. L. Fernández aborda todas estas cuestiones con la objetividad que caracteriza toda su investigación, que permitirá al lector percibir por sí mismo las dificultades que entraña la compleja doctrina spinoziana.

La exposición del pensamiento de Locke, a la que se dedica el capítulo cuarto, se desarrolla en dos apartados. A saber, la idea de Dios, que no es innata sino adquirida, y la existencia de Dios como tarea de la razón. En mi opinión cabe señalar aquí que, con independencia de las observaciones que puedan hacerse a estas tesis, son particularmente claras en contraste con las enmarañadas tesis de los autores anteriormente estudiados.

Por lo que se refiere a Berkeley, al que se dedica el capítulo quinto, hace observar el Profesor Fernández cómo uno de los objetivos de la filosofía del autor de la famosa tesis "*esse est percipi*" es la consideración de Dios, pero no aislada de su teoría del conocimiento, pues depende inmediatamente de su doctrina de la percepción.

Desde esta doctrina de la percepción Berkeley niega el valor de las pruebas *a priori* que arrancan de la idea de Dios, como también las pruebas *a posteriori* que suponen la existencia de las sustancias materiales al margen del sujeto que las percibe.

Se requiere, pues, según Berkeley, un nuevo tipo de pruebas *a posteriori* fundadas principalmente en la pasividad de las ideas, así como en la continuidad de las ideas, en el movimiento y en el lenguaje visual. A cada una de estas pruebas se presta la debida atención en este capítulo.

La presente investigación se cierra con el capítulo sexto, dedicado al pensamiento de Hume sobre Dios.

En notoria contradicción con los filósofos anteriormente estudiados que dan muestras de su esfuerzo en pro de la racionalidad de la existencia de Dios, Hume dedica muchas

de sus páginas al tema de la religión. No precisamente para defender su racionalidad, sino para atacarla en sus fundamentos.

J.L. Fernández menciona a este propósito su *Tratado sobre la naturaleza humana*, que, como es sabido, termina admitiendo como proposiciones significativas únicamente las proposiciones formales de la lógica y de la matemática, y las proposiciones de hechos empíricamente verificables, con el consiguiente rechazo de todo lo perteneciente al ámbito de la metafísica, como es, entre otros temas, el concepto de causa.

También hace mención del *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que contiene una sección en contra de los milagros y de las profecías, así como su *Historia natural de la religión* y sus *Diálogos sobre la religión natural*, que aparecieron después de su muerte, en los que se pretende dejar fuera de combate la divinidad.

Pero es sobre todo a la crítica de Hume a las pruebas de la existencia de Dios, y, en especial, al argumento del orden, a la que se presta una completa atención en este último capítulo.

Nos encontramos ante un trabajo que añade a sus indiscutibles méritos de investigación rigurosa el reunir en un solo volumen el pensamiento disperso de estos filósofos modernos, que contribuirá ciertamente a potenciar el interés de la filosofía actual en un tema tan central en la filosofía de todos los tiempos.

Modesto Santos Camacho

\* \* \*

**Javier Hernández-Pacheco, *El duelo de Atenea. Reflexiones sobre guerra, milicia y humanismo*. Ed. Encuentro. Madrid, 2008. 192 páginas. 23 x 15. Rústica.**

El libro recoge un importante conjunto de reflexiones sobre la función del ejército como garante de la libertad de las naciones. Es un libro que debía ser escrito puesto que en el panorama actual existe una fuerte confusión sobre la finalidad y la importancia de dicha institución. En España se la suele

prácticamente ningunear en los presupuestos y sólo aparece y se la justifica en tanto que organización humanitaria. El libro pone en crisis en su tesis principal que la libertad sea algo que ya tengamos ganado para siempre y que, en consecuencia, podamos prescindir de la defensa de un sistema de gobierno que ha costado muchos miles de años conseguir y a costa de las vidas de muchos de nuestros antepasados. Contiene una gran cantidad de referencias históricas que iluminan la argumentación y un interesante aparato crítico que muestra el camino que ha seguido en su investigación. La obra está estructurada en una introducción y cinco capítulos de los que paso, a continuación, a dar cuenta de su contenido. Cuenta además con una extensa bibliografía final.

La palabra militar proviene del latín *miles*. Y, originariamente, el *miles* era el ciudadano que toma las armas en defensa de la justicia y de las libertades públicas. Es un ciudadano que tiene conciencia de que es el derecho el que garantiza su vida civilizada frente a la barbarie y cuando ve su sistema amenazado tiene como virtud ofrecer la vida para salvaguardar el sistema que le ha garantizado una vida digna a través de la libertad. Lo que está ocurriendo hoy en día con el ejército no responde a su situación original de defensa de la libertad que hacían los hombres libres, sino que la conciencia que se tiene de él lo ha convertido en una institución inútil válida solo en tanto que puede servir para proporcionar ayuda humanitaria y siempre y cuando su presencia no quite excesivo dinero del presupuesto porque hay que dedicarlo a otros fines más importantes. A esa situación Pacheco la califica de “cortocircuito conceptual” de la sociedad civil con respecto a la función de los ejércitos. Ese cortocircuito se muestra en que en amplios sectores de la sociedad sostener un ejército competente se identifica sin más con belicismo o militarismo ya que la ideología al uso es la de un pacifismo que lo ve como algo absolutamente inútil y, por tanto, como una institución que debe ser superada. Si fuera verdad que la libertad no estuviera amenazada, ciertamente el ejército estaría de más. Eso lo reconoce Pacheco en la página 85: “En la medida en que haya espacios abiertos de libertad, la no violencia

es la única vía de reivindicación moralmente asumible, tanto en el orden civil interno como en el del concierto (o desconcierto) de las naciones”. Pero su tesis es que tener la libertad ganada no corresponde a una situación natural del hombre ya que más bien lo que en él aparece es la guerra de todos contra todos, “situación de la que arduamente vamos saliendo a costa de civilización y a la que revertiríamos si olvidásemos que la *civitas*, como ámbito de (relativa) armonía, es un espacio delimitado por una voluntad de defensa, por un muro en tiempos antiguos, frente a las amenazas a las que siempre está sometida esa convivencia ciudadana por las fuerzas extrañas, que los griegos llamaban de barbarie” (pág. 40). Precisamente por ello la reflexión que hace sobre el ejército es en su raíz filosofía política y no una apología de la agresividad.

En el capítulo segundo se realiza una antropología del soldado en la que en primer lugar se trata de la valentía como su virtud clásica. Desde antiguo se ha considerado así y aquí se la estudia como aquella virtud propia del ciudadano que le lleva a resistirse a la agresión de la que es objeto. Esa situación cobra más importancia cuando lo que se está jugando es el mismo ámbito de libertad en el que se mueve el ciudadano, lo cual justifica —es una de las tesis principales del autor— que se arriesgue la vida en su defensa. En este lugar se realiza un interesante análisis, que tiene su fondo en la dialéctica del señor y del esclavo, según el cual aquel que es capaz de asumir la muerte en la defensa de su libertad es el que se convierte en auténtico señor, es decir, es el que es auténticamente libre. En este sentido se hace una distinción entre una sociedad que renuncia a toda agresión pero que vigila sus libertades y una sociedad pacifista: “Por lo mismo que una sociedad justa renuncia toda agresión, una comunidad pacifista y sin voluntad de defensa demuestra en su cobardía que nada valen para ella esas libertades, por las que siempre vale la pena morir. El pacifismo, por lo mismo que es cobarde, socava los cimientos de la libre convivencia, de toda convivencia” (págs. 66-67). La sociedad política es un ideal de libertades que debe recoger y honrar la memoria de todos aquellos que lucharon por



la ganancia en libertad y, de hecho, parte de la actividad del ejército consiste en realizar la liturgia de honra a los caídos y de mantener viva su memoria como ejemplo para las generaciones presentes.

El capítulo tercero está dedicado a las virtudes y vicios castrenses. La idea que lo recorre es que hoy en día la misión del ejército es estar preparado para defender a la nación de posibles agresiones. En la medida en que la agresión es una posibilidad cada vez más lejana uno de los peligros mayores en el ejército es el aburrimiento. Ciertamente son las misiones humanitarias las que hacen que esa preparación tenga una eficacia más allá del juego, pero el ejército no es sólo eso. Así como la vida en el ejército comporta virtudes como la disciplina, la obediencia y un amplio sentido del honor, sin embargo la sensación de estar siempre jugando a la defensa puede bajar la moral sino existe una conciencia fuerte de la misión y hace caer al soldado en el alcohol, el juego y en un excesivo galanteo que puede llevar a jugar con la vida de sus conquistas. Se hacen en el capítulo interesantísimas justificaciones sobre las virtudes del honor y la obediencia que tienen consecuencias importantes, por ejemplo, la caracterización que hace Pacheco de la obediencia hace, así se afirma en la página 107, que no se pueda admitir la justificación de crímenes militares atendiendo a una supuesta “obediencia debida”.

El capítulo cuarto trata del militarísimo concepto de patriotismo. Ciertamente que en España, debido a circunstancias trágicas, es un concepto que entraña malos recuerdos y que por tanto se comprende poco. Pero en otras tradiciones ajenas a nuestra historia nacional reciente el patriotismo adquiere una gran fuerza y está unido a los colores de una bandera o a la música de un himno. La noción de patria está unida a la tierra donde se vive y su defensa se vuelve fundamental por varios motivos: la tierra que ocupamos es la que nos da trabajo y alimentos, es aquella que acoge nuestro hogar y en la que se formó la cultura y es, por último, aquella donde reposan nuestros antepasados y donde reposaremos nosotros, lo cual le confiere un importante sentido sagrado.

Todo ello convierte a la tierra en raíz con la que nos identificamos y que permite el crecimiento del sistema cultural. El compromiso de defensa de ese bien raíz es el patriotismo.

El capítulo quinto trata de una cuestión que a primera vista pudiera resultar conflictiva, pero Pacheco la trata con tal delicadeza y midiendo tanto su punto de vista que hace que se lea con gusto y se reflexione intensamente sin excesivo apasionamiento. Se titula *¿Progresismo castrense?* Su intención es analizar cómo si, de hecho, la izquierda se ha manifestado revolucionariamente combativa y se ha apoyado en el ejército para obtener sus fines, ha derivado al pacifismo de la izquierda actual. La razón principal, entre otras que aporta Pacheco, tiene que ver con la revolución del 68 y con lo que Marcuse llamó el final de la utopía. Pensar que el camino que lleva la sociedad no es otro que el de una toma de poder que se convierte en el fin de la sociedad misma, lleva a un desencanto que hace que los esfuerzos de la izquierda se vuelvan hacia la marginalidad y sea incapaz de ofrecer un modelo utópico plausible frente al camino que está recorriendo la sociedad hoy en día. Lo que podríamos llamar una izquierda fuerte queda recluida en ámbitos sociales muy estrechos de los que hoy por hoy tiene pocas posibilidades de salir. Pero esa izquierda radical despierta numerosas simpatías que tienen una importante resonancia en cómo se considera al ejército. La necesidad urgente de justicia social *ya*, hace que no se vea con buenos ojos el gasto en cazas o en carros de combate y hace que se pierda de vista que el sistema que puede permitir la realización de la justicia social es una conquista de la libertad que ciertamente es frágil. La revitalización que hace Pacheco del concepto de utopía es importante para una sociedad que debe cambiar su desencanto por un proyecto de futuro que no sólo se agota en cada estado particular sino que debe englobar a la humanidad en su conjunto. Dice por ejemplo en la página 183: “Las patrias viven de las utopías, de la idea de que la humanidad es un proyecto compartido en el que la libertad se despliega como progreso. Sólo entonces la vida común se hace patrimonio, porque es legado recibi-

do que hay que transmitir. Eso y no otra cosa es la patria". Garantizar el sistema de libertades y proyectarlo hacia el futuro en un ámbito donde toda la humanidad viva en paz y en armonía con el planeta es la utopía de la que se encarga el ejército y es la enseñanza última que nos quiere transmitir el autor con sus reflexiones y la que ha atravesado el conjunto de la obra. Por ello afirma: "Espero haber dejado claro en estas páginas que lo que hace honorable la vida del soldado es una visión utópica de la vida de los hombres. No hay militar sin ideal. Y más, que este ideal no es otro que el de una libertad compartida en paz" (pág. 186). El autor reconoce que esta idea puede resultar un tanto ingenua. Pero lo resultaría si sus análisis no hubieran mostrado atendiendo a la historia el profundo fondo en el que se apoya. Quizás lo resulte a quien piense que todo está hecho y que no hay nada que cambiar ya sea porque vivamos en el mejor de los mundos posibles o en el único mundo posible. Pero el análisis antropológico que realiza Pacheco muestra una visión del hombre como proyecto que ha conseguido importantes logros en la historia y la pregunta que surge ante eso es: ¿por qué no aspirar a más? Si el hombre está constantemente descubriendo horizontes nuevos no es ingenuo decir que esa actividad forma parte de su consistencia como hombre.

El libro es importante puesto que nos saca de los prejuicios habituales con respecto a la institución armada y hace que la comprendamos mejor en su esencia. Es un libro muy educado en el que se afirman conceptos que no son nada políticamente correctos. Es un maravilloso libro de filosofía lleno de sugerencias y de referencias a las más importantes tradiciones históricas de Occidente con el que se aprenden no sólo datos sino también y muy principalmente un conjunto de teorías para comprender la función del ejército en las sociedades contemporáneas. Y, sobre todo, es un libro esperanzador que analiza con detenimiento por qué tenemos que guardar y defender el amplio abanico de libertades para toda la especie humana que tanto ha costado conquistar.

Francisco Rodríguez Valls

\* \* \*

**Fernando Inciarte; Alejandro Llano,**  
*Metafísica tras el final de la metafísica,*  
Madrid, Cristiandad, 2007, 381 pp.

*Metafísica tras el final de la metafísica*, pretende confirmar una reiterada paradoja que hoy día se habría agudizado aún más en el llamado *posmodernismo filosófico*. En efecto, a medida que aumentan las críticas formuladas a la peculiar estrategia fundamentadora última de la metafísica, este saber se habría consolidado aún más, a pesar de su aparente debilidad argumentativa. A este respecto se propone reiniciar un *renacimiento* cultural de la metafísica clásica del que incluso podría salir aún más *revitalizada*, por más que el *postmodernismo filosófico* afirme lo contrario, sin que en ningún supuesto se pueda dar por clausurada esta forma de justificar el saber. A este respecto conviene hacer notar desde un principio la fuerte carga testimonial de la presente monografía, como también ha querido reflejar la editorial al poner en la portada una fotografía de los dos autores. Por un lado, Fernando Inciarte (San Sebastián, 1929 - Pamplona, 2000), español afincado en Alemania, especialista en la metafísica de Aristóteles y profesor de Filosofía en la Universidad de Colonia, Friburgo y Münster, donde también fue catedrático y decano de la Facultad. Por otra parte, Alejandro Llano (Madrid, 1943), profesor de filosofía en Valencia y catedrático de Metafísica en Madrid y Navarra, donde también ha sido rector, y a quien Inciarte le habría transmitido un peculiar estilo *analítico* de afrontar la metafísica, a raíz de los frecuentes contactos que ambos mantuvieron en Alemania. A su vez Llano explica en el Prólogo como Inciarte le habría enviado el manuscrito original que ahora publican ambos, con aportaciones que no se quedan en una mera corrección de estilo.

A este respecto Fernando Inciarte y Alejandro Llano toman como punto de partida de su justificación de la metafísica el diagnóstico tan negativo que el *posmodernismo filosófico* formuló sobre la situación actual de *crisis* o incluso de la *muerte de la filosof-*

ía, ya se trate de la *filosofía trascendental* kantiana o de la propia *metafísica clásica*, sin tampoco establecer distinciones a este respecto, a diferencia de lo que suele ser habitual. Se establece así una continuidad entre tres posibles *partes de defunción* formulados a lo largo del siglo pasado respecto de estas dos formas canónicas de saber filosófico: la *crisis* de la ciencia europea por parte de Husserl a comienzos de siglo, el *final del pensar* (“la filosofía fue”) por parte de Heidegger a mediados de siglo, y el *final o muerte de la metafísica* anunciada por la *radicalización posmoderna* de la crítica del sentido en la *Gramatología* de Derrida a finales de siglo. Sin embargo ahora se justifica una posible rehabilitación de la *metafísica* o de la propia *filosofía trascendental*, en virtud del papel que deberían ejercer en el desarrollo de la vigente *historia cultural*, una vez comprobado el estrepitoso fracaso del postmodernismo filosófico a este respecto. Con este fin se propone una recuperación de tres *categorías fenomenológicas previas*, que a su vez estarían contenidas en la formulación inicial de aquellos tres métodos, a saber: la noción de *vivencia* fenomenológica y de esencia eidética, que a su vez le habría permitido al último Husserl postular a Dios como el sentido final del seguimiento de su propio método; el *estado de abierto* (respecto del mundo de la vida) que le habría permitido a Heidegger afirmar que “solo un dios puede salvarnos”, aunque al final este tipo de expectativas por diversas razones también quedarán defraudadas; y, finalmente, la palabra muerta o *escrita* del método genealógico desconstruccionista de Derrida, que ahora se concibe como un mero suplemento de la *palabra viva*, aunque sin poder eludir ya una actitud fatalista ante los inevitables *absolutos secularizados* que el propio *posmodernismo filosófico* denuncia.

En cualquier caso ahora se postula una prolongación del respectivo análisis *genealógico* de estas *tres nociones fenomenológicas* básicas, a fin de superar las *diferencias insuperables* o abstracciones separadoras que ellas mismas generan y poderlas insertar así en el correspondiente *mundo de la vida*. En efecto, si finalmente estos tres métodos terminaron defraudando las expec-

tativas que el *postmodernismo filosófico* depositó en ellos, en gran parte se debió a su rechazo sistemático a reinterpretar las tesis principales de la propia *filosofía trascendental* desde una justificación de la *intencionalidad* del conocimiento como un mero *signo formal*; o su negativa a postular una posible superación de la crisis de fundamentación que anteriormente estas mismas críticas habían generado en la *metafísica clásica* mediante una reformulación de los respectivos *argumentos trascendentales* a favor de un *punto aún más alto* de reflexión última. En efecto, en vez de utilizar estos argumentos para legitimar de un modo representacionista unas *acciones trascendentales* del yo, como por ejemplo el “yo pienso”, ahora se podrían utilizar estos mismos argumentos para justificar una interpretación *intencional* de este mismo tipo de *acciones originarias*. Posteriormente, una vez admitida esta inversión en el modo de interpretar estas acciones, se podrían usar para justificar una posible superación de las *diferencias* aparentemente insuperables que estas dos formas de saber a su vez generan, como ahora sucede con la separación entre *sujeto* y objeto, o entre los *entes* y el *ser de los entes*, o Dios. De este modo tanto la *metafísica clásica* como la *filosofía trascendental* podrían lograr un doble propósito: asignarse una capacidad de cubrir esta distancia aparentemente insuperable, sin concebir ya esta misma posibilidad como una pretensión inútil y en sí misma superflua, como de hecho acabó denunciado el *postmodernismo filosófico*.

En cualquier caso los tres métodos rechazaron esta posibilidad un *giro intencional* de este tipo y atribuyeron a la *metafísica clásica* y a la *filosofía trascendental kantiana* un similar modo *representacionista* de concebir el conocimiento humano o un modo *trascendentalista* de seguir justificando un nuevo saber absoluto último, sin que ninguna fuera capaz de superar la *distancia insuperable* que ellas mismas establecen entre *sujeto* y *objeto*, o entre el *ente* y el *ser de los entes* o Dios. En efecto, según el *posmodernismo filosófico*, tanto la *metafísica clásica* como la *filosofía trascendental* habrían establecido una distancia insuperable entre tres ámbitos totalmente contra-

puestos, como ahora ocurriría con el mundo *objetivo real* (Reino 1), el ámbito subjetivo de la *conciencia psicológica* (Reino 2) y los correspondientes *significados culturales intersubjetivos* (Reino 3), que a su vez deberían ser capaces de articularlos recíprocamente entre sí. Hasta el punto que para justificar este posible tránsito de uno a otro ámbito se tuvo que adoptar en ambos casos una actitud voluntarista o meramente fideísta, que en gran parte contradecía sus respectivos proyectos programáticos.

A este respecto ahora se hace notar como el rechazo postmoderno de las *pretensiones metafísicas* de la filosofía clásica y de la propia filosofía trascendental habría descansado en un claro malentendido, que sin duda también se hizo presente en la en las numerosas interpretaciones meramente *representacionistas* y *programáticamente escépticas* del propio Kant, o en las actitudes voluntaristas o fideístas que se atribuyeron a Aristóteles o San Tomás. Sin embargo ahora se considera que la filosofía *trascendental* kantiana podría eludir estos malentendidos si de un modo complementario aceptara una interpretación de la *intencionalidad* del conocimiento como *signo formal*, siguiendo a este respecto a Aristóteles y Tomás de Aquino. De igual modo que la *metafísica clásica* podría eludir la *crisis generalizada* de fundamentación provocada por las críticas del *posmodernismo filosófico*, si profundizara y prolongara las propuestas de la filosofía trascendental mediante una correcta reinterpretación de los *argumentos transcendentales* a favor de un *punto más alto* de reflexión última. En cualquier caso se atribuye así a la metafísica clásica y la filosofía trascendental el seguimiento de dos *procedimientos discursivos* complementarios muy precisos, que les habrían permitido garantizar un posible tránsito entre las anteriores diferencias aparentemente insuperables que a su vez generaron sus propias estrategias de fundamentación.

A este respecto la filosofía *trascendental* debería aceptar los postulados desde los que la metafísica clásica concibió la *intencionalidad* del conocimiento, estableciendo un nuevo tipo de relaciones entre las experiencias psicológicas fenoménicas (Reino 2) y el

mundo físico real (Reino 1). En efecto, la filosofía clásica introdujo a este respecto una doble categorización conceptual de las relaciones existentes entre el *alma* y el *cuerpo*, a saber: por un lado, la caracterización del alma como *forma* de un cuerpo, que a su vez otorga una *actualidad* a un conjunto de posibilidades materiales inherentes a los seres naturales que configuran el propio cuerpo; y, por otro lado, en el caso concreto del alma intelectual, la caracterización del alma como *forma de las formas*. Es decir, la atribución al alma intelectual de una capacidad de conocer en principio todas las formas naturales efectivamente existentes, atribuyendo a su vez a los diversos seres naturales una ulterior relación *intencional sobrevenida*, que ahora podría tomarse en segunda, tercera o primera intención, según estas mismas formas naturales puedan ser objeto de intelección por parte de uno mismo, de otras terceras personas o establezcan determinadas relaciones de tipo formal entre ellas mismas. En estos casos la relación *intencional* que los conceptos y representaciones mantienen con los objetos representados ya no se concibe al modo de una relación entre *cosa* y *cosa*, como más tarde ocurrirá en la interpretación *representacionista* de tipo cartesiano, empirista o incluso en algunas interpretaciones fenomenistas del trascendentalismo kantiano. Ahora más bien se trata de una relación *sobrevenida* que se concibe como un mero *signo formal*, sin añadir ni quitar nada a su respectiva esencia, estableciendo una mera relación de razón de tipo *intencional*.

Se muestra así cómo la metafísica clásica evitó el malentendido sobre el que descansaría la interpretación moderna del conocimiento y de la propia metafísica, mostrando a su vez el procedimiento que debería haber seguido la fenomenología, la hermenéutica, el método genealógico, o el propio *trascendentalismo* kantiano, a fin de evitar la reaparición de un *representacionismo* o de un *decisionismo* aún más *cosificado*, como de hecho acabó ocurriendo en la mayoría de estos métodos. De este modo la metafísica clásica pudo reinterpretar el sentido *representacionista* dado por Kant a la deducción *trascendental* de determinadas *vivencias* y *concepciones intelectuales*, analizando la

posibilidad de que les hubiera dado un claro valor *intencional*, por ejemplo, cuando llevó a cabo su *refutación del idealismo*, siempre que a su vez se acepte un requisito previo: reconocer la previa relación de *intencionalidad* que el alma humana puede mantener con la totalidad de las formas naturales existentes, salvo que se quiera seguir reduciendo aquellas vivencias a meras *representaciones* en sí mismas *cosificadas*. En ese sentido la aceptación de un previo *realismo metafísico* ahora se establece como un requisito o condición previa para el posterior desarrollo de una *filosofía trascendental verdaderamente humanista*, donde el propio *sujeto moral* pueda hacerse efectivamente responsable de sus propias creaciones culturales.

Por otro lado, la *metafísica clásica* también debería aceptar los *argumentos transcendentales* a favor de un *punto más alto* de reflexión especulativa, que a su vez le podría permitir justificar una posible superación de la *diferencia radical última* aparentemente insuperable que ya anteriormente la *filosofía trascendental* había denunciado entre dos ámbitos contrapuestos: por un lado, el plano ideal o trascendental de los esquemas conceptuales compartidos por la razón universal (Reino 3); y, por otro lado, el plano subjetivo de las *categorías* de tipo psicológico (Reino 2), que a su vez se remiten a otro plano fenoménico previo estrictamente físico (Reino 1). A este respecto la metafísica clásica debería reinterpretar este tipo de *argumentos transcendentales* desde la *intencionalidad* del conocimiento, conceptualizando la anterior separación entre el plano *trascendental* y el *categorial* desde un nuevo doble enfoque metafísico existencial, a saber: por un lado, el plano *existencial* del Acto puro del Ser Supremo, al que se atribuye una *infinitud* o *plenitud de ser* capaz de incluir en sí la *totalidad del ser*, haciendo una primera aplicación aún más estricta del anterior principio de plenitud; y, por otro lado, el plano *esencial* de los *seres* en particular a los que se atribuye una esencia o naturaleza en sí misma limitada, pero abierta a una posible culminación posterior, al modo como ahora vendría exigido por una segunda aplicación menos estricta del *principio de plenitud*.

De este modo se atribuye al *Acto Puro* una plena posesión de “su ser”, siendo a su vez capaz de otorgar a los demás entes un *ser propio*, a fin de poder comunicar el ser a lo que simplemente es *nada*. Se logra evitar así que la totalidad de los entes se sigan concibiendo de un modo simplemente unívoco, reduciéndolos a una simple *cosa* o *suma de cosas*; o a que se produzca una inadecuada absolutización de lo que adolece de un carácter en sí mismo contingente y finito. En cualquier caso el *ser* propiamente dicho sólo se puede atribuir de un modo estricto al Acto Puro o Ser Supremo, que ahora se concibe como el *punto más alto* de reflexión especulativa o metafísica. En cambio el resto de los seres sólo se les atribuye el *ser* a través del correspondiente *acto creador*, sin que ya se puedan concebir separadamente, salvo que se pretenda absolutizar lo que de suyo es finito y contingente. Sólo así se pudo superar la *diferencia radical última* que la filosofía trascendental estableció entre las representaciones fenoménicas y el *noumeno*, o ser en sí de las cosas, y que posteriormente en la postmodernidad habría dado lugar a la diferencia igualmente radical entre los *entes* y el *ser de los entes*.

Kant habría aportado así un tipo de *argumentos transcendentales* que, una vez reinterpretados desde la *intencionalidad* del conocimiento, también se pueden proponer como la estrategia a seguir a fin de eludir la *crisis generalizada* de fundamentación denunciada por el postmodernismo filosófico. A este respecto ahora se formula una *argumento trascendental por reducción al absurdo* a favor de la existencia de Dios y de las subsiguientes relaciones de *creación* que a su vez el Acto Puro mantiene con el resto de los seres, aunque con una novedad: ahora ya no se puede negar la posibilidad de una *deducción trascendental kantiana* acerca de la necesidad metafísica interna de este mismo tipo principios y categorías, a partir de un punto más alto de reflexión como el ahora indicado, sin dar lugar a contradicciones y antinomias aún más paradójicas. En efecto, la afirmación del “ser” sin más, conlleva la atribución de una plena posesión de “su mismo ser”, en virtud de una aplicación aún más estricta del principio de pleni-

tud, sin poder excluir de esta atribución a ningún ser. En cambio la atribución al resto de los entes naturales de un “*ser propio*” o específico, ya no requiere una *plena* posesión del “ser”, salvo que se pretenda otorgar una capacidad de dar el ser a quien sólo tiene la capacidad de recibirlo. De este modo se vendrían a confirmar por una vía indirecta o por *reducción al absurdo* la necesidad de admitir las relaciones de *intencionalidad* y de *creación*, que ahora se establecen entre los entes, el alma humana y el ser de los entes, que a su vez los abarca a todos por igual.

Evidentemente Tomás de Aquino, o incluso antes Aristóteles o después Kant, como ahora se sugiere, habrían tenido en cuenta estas peculiares relaciones de *intencionalidad* y de *creación* que a su vez los seres naturales mantienen respecto del alma humana y el Ser Supremo, aunque en cada caso lo hicieran desde ópticas muy distintas. Sin embargo hoy día, con posterioridad al *final de la metafísica* y de la *muerte de Dios*, la *historia cultural* se encuentra en una situación muy distinta, teniendo que otorgar una prioridad a la resolución de un problema previo, a saber: la necesidad de evitar la reaparición de nuevos *absolutos secularizados* ante los que la *postmodernidad* nos previene, pero se muestra incapaz de contrarrestarlos, habiendo un sólo sistema para ello: recuperar las relaciones de *intencionalidad* y de *creación* que el Ser Supremo y el alma intelectual mantienen a su vez con el resto de los seres naturales, sin ver en ello ya sólo un asunto de mera índole confesional cristiana, sino de estricta *racionalidad*, como ahora sucede con las propuestas de este nuevo *humanismo cívico*. Sólo así sería posible recuperar una verdadera apertura metafísica a la *trascendencia* donde se rechacen los numerosos malentendidos que pueden generar estos procesos de *falsa absolutización* de lo relativo, ya sea respecto del modo de entender la *intencionalidad* del conocimiento o la propia *naturalidad* de la creación.

Se postula así una *metafísica del futuro* que, frente al posmodernismo filosófico, pretende lograr una efectiva *revitalización* de propuestas ya conocidas de la metafísica clásica

o de la propia filosofía trascendental. Con este fin se pretenden superar los viejos desenfoques y malentendidos que con frecuencia se hicieron presentes en numerosas formulaciones de la filosofía trascendental o de la propia metafísica clásica, prolongando a su vez algunas propuestas de los actuales métodos *analíticos*, *fenomenológicos*, *hermenéuticos* o simplemente *kantianos*. A este respecto ahora se propone una *metafísica de mínimos* reconociendo que las conclusiones de este nuevo tipo de *argumentos trascendentales* siempre tendrán un carácter *objetivamente indeterminado*, *histórico*, *analógico*, *conceptual* e ilimitadamente *creativo*. Sólo así será posible recuperar el papel fundamentador desempeñado por la metafísica clásica y por la propia filosofía trascendental respecto del conjunto de la *cultura*, sin dejarse llevar ya por aquellos planteamientos *representacionistas* o falsamente *decisionistas*, que a su vez malinterpretan el papel de la *intencionalidad* y la *naturalidad* de los respectivos productos culturales.

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en once capítulos, con dos objetivos claramente diferenciados. En los primeros siete capítulos se trata de justificar la complementariedad existente entre la metafísica clásica y la filosofía trascendental kantiana. Se concibe así el *final de la metafísica* como una oportunidad inmejorable para llevar a cabo una recuperación conjunta, tanto de la interpretación metafísica de la *intencionalidad* del conocimiento, como del alcance *trascendental* otorgado al *punto más alto* de reflexión especulativa. Con este fin se dan siete pasos:

1) *¿Insuperabilidad del lenguaje?*, contraponen la *semiótica universal* de Derrida respecto de la interpretación clásica de la *intencionalidad* del conocimiento como un mero *signo formal*, con una novedad importante: ahora la interpretación *intencional* del conocimiento se aplica por igual al posible conocimiento *reflejo* que el propio yo alcanza de sí mismo, ya se remita al propio sujeto empírico, ya se tenga por referencia a una posible *acción* o *sujeto* de tipo *trascendental* (Kant). Sólo desde un presupuesto de este tipo sería posible justificar las corres-

pondientes pretensiones de verdad y conocimiento, que a su vez reivindica el pensamiento y el conjunto de la cultura;

2) La *abstracción*, reconstruye la polémica entre Geach y Ryle acerca de la precedencia de los conceptos o *estados mentales* respecto del posterior uso de signos. Después, a partir de aquí, también se analizan los procesos culturales de *iluminación*, que habrían permitido recuperar el indudable papel *transcendental* desempeñado por determinadas herramientas metafísicas, por ejemplo, el *concepto de ser*, con referencia especial a Heidegger;

3) *Conocimiento, comunicación, cultura*, se analiza la *procesualización discursiva* de la verdad experimentada por los actos intencionales del alma cognoscitiva y por los posteriores procesos de deducción metafísica *transcendental* y *categorial*, desde el concepto de *ser* hasta la tipificación de las sustancias, con sus correspondientes estadios intermedios: los diversos estados de verosimilitud, de error, de dominio de la opinión, las sucesivas formas de predicación, o de identificación esencial, que a su vez constituyen el fundamento último de las formalizaciones específicas propias de la *cultura*;

4) *Pensar y ser*, justifica la existencia de una *inmediación intelectual* de segundo orden, respecto de los *primeros principios*, especialmente respecto del principio de *no contradicción*. Por su parte este segundo nivel de intermediación dependería a su vez de otro primer de intermediación intelectual de originalidad aún más básico, que ya no sólo justificaría la inicial formación de los conceptos, incluido el concepto de “*ser*”, sino la ulterior diferenciación entre la verdad y no-verdad o a la separación entre ideas y cosas;

5) *Verdad*, comprueba como la postura kantiana a favor de un *realismo* por parte de la *imaginación transcendental* también presupone una configuración *conceptual* previa muy precisa. Por ejemplo, en la *refutación del idealismo* Kant habría exigido que la segunda intermediación intelectual se hiciera compatible a su vez con aquella otra primera de tipo sensible. Sólo así la filosofía transcendental pudo dar entrada a una

*verdad adecuación*, que a su vez debía permitir establecer una correcta separación entre la vigilia y el sueño, o entre los criterios de realidad y de evidencia, sin tener ya que justificarlos en virtud de un mero principio de coherencia;

6) *Los tres reinos*, justifica un tipo de *deducción transcendental* donde las representaciones intelectuales consiguen salvar la distancia insuperable existente entre las representaciones sensibles de la conciencia subjetiva y el mundo físico real. Con este fin se evita la reducción de aquellas primeras representaciones intelectuales a la mera ilusión de un puro sueño, concibiéndolas a su vez como un *signo formal* que está puesto por las cosas mismas. Sólo así la filosofía transcendental habría podido seguir aspirando a expresar la gradualidad de lo real, separando lo absoluto respecto de lo relativo y dejando abiertas las puertas a un bien entendido ulterior proceso de relativización;

Por otro lado, en un segundo momento, en los cinco últimos capítulos, se justifican algunos rasgos que debería reunir una *metafísica del futuro* que pretenda ser capaz de superar la *crisis generalizada* de fundamentación provocada por el postmodernismo filosófico. Con este fin ahora también se concibe el *final de la metafísica* como una oportunidad inmejorable para tratar alcanzar un segundo objetivo: dar a los *argumentos transcendentales* kantianos a favor de un “punto más alto” de reflexión un sentido claramente *intencional*, que permita superar su uso meramente *representacionista*. Sólo así se podrán utilizar para proponer un nuevo tipo de *argumento transcendental* por *reducción al absurdo* que permita justificar la existencia de un Acto Puro y las relaciones de *creación* que a su vez el Acto puro mantiene con el resto de los seres. Hasta el punto que estos *argumentos transcendentales* ahora se conciben como el punto de partida de una *deducción transcendental kantiana*, que a su vez debería permitir justificar el distinto uso discursivo dado en cada caso a los primeros conceptos y principios metafísicos, evitando a su vez la aparición de posibles antinomias y contradicciones. Sólo así se puede postular una *metafísica* de *mínimos* que podría ser objeto de

una posterior *revisión crítica*, y cuyas conclusiones inevitablemente tendrían un carácter *objetivamente indeterminado, histórico, analógico, conceptual* e ilimitadamente *creativo*. Con este fin se dan cinco pasos:

7) *Infinitudes y finitudes*, recurre a una estrategia de tipo *transcendental* para justificar las dos posibles formas de aplicar el *principio de plenitud*, en debate a su vez con algunas formulaciones propuestas por Hintikka y Knuuttila. En primer lugar se expone un *argumento transcendental por reducción al absurdo* acerca de la imposibilidad de rechazar la noción de lo *infinito* o "*apeiron*". En efecto, a la noción de *infinito* habría que aplicarle un uso estricto del principio de plenitud, dado que esta noción incluye en sí la *totalidad del ser*, teniéndole que atribuir una *plenitud de ser* similar a la de un Acto puro, salvo que se pretenda provocar paradojas y absurdos incontables. De todos modos, en un segundo momento, también se comprueba como es posible hacer otros usos menos estrictos del *principio de plenitud*, que permitan localizar el "*ser propio*" específico de cada ente, sin tener ya que incluir una referencia a la totalidad del ser, y sin tener tampoco que absolutizar un ser finito en sí mismo limitado. Mediante este doble uso del principio de plenitud posteriormente también se justifica la contraposición entre lo infinito y lo indefinido, el uso irreflexivo del concepto unívoco de ser o la falsa absolutización de lo relativo;

8) *Determinación e indeterminación*, también se recurre a una estrategia de tipo *transcendental* a fin de justificar, en polémica con el principio de indeterminación de Heisenberg, otros dos modos posibles de caracterizar la *intencionalidad* de los *conceptos* y representaciones: por un lado, las caracterizaciones *objetivamente indeterminadas*, que pretenden incluir en sí una referencia intencional a la totalidad de su *ser* específico respectivo, como ocurre con la sustancia; y, por otro lado, las caracterizaciones *objetivamente determinadas* de una esencia o especie, o de un accidente, que a su vez remiten a lo sensible, pero son absolutamente incapaces de remitirse intencionalmente a la totalidad de la sustancia.

Posteriormente se analiza el caso particular del concepto de "yo" en la medida que solo puede remitirse a la realidad, alternando el doble uso indeterminado y determinado de sus respectivos conceptos y representaciones, como también puso de manifiesto Kant en su *refutación del idealismo*. A este respecto la *genialidad de lo real* consistiría en estar siempre abierto a las más dispares interpretaciones, indeterminadas y determinadas, sin que ello implique un relativismo. De ahí que ahora se reconozca el carácter *objetivamente indeterminado, abierto e histórico* que siempre tendrá el conocimiento metafísico;

9) *Ontología y realismo*, también se recurre a una estrategia de tipo *transcendental* para justificar el doble tipo de *intencionalidad* con que se utiliza la noción de *ser*, ya se use para describir el misterio de la Encarnación, o el Acto puro de Ser. Por un lado, la *intencionalidad metafísica* de aquellos conceptos y principios que incluyen una referencia a la totalidad del ser, siendo los únicos que permiten postular una efectiva superación de la distancia última aparentemente insuperable existente entre los *entes* y el *ser de los entes* o Dios. Y, por otro lado, la *intencionalidad sobrevenida* de las diversas formas naturales que a su vez pueden ser objeto de un posible conocimiento directo por parte de alma intelectual, pero que ya no contienen en sí la totalidad del ser. De este modo se justifica la diversa aplicación que se hace del *principio de plenitud* en el caso del "mismo ser" de Dios, respecto del modo de aplicarse al *ser propio* de los seres naturales, limitados y finitos, ya adopten la forma de individuo, de la especie o del género. En cualquier caso Heidegger ya propuso una interpretación *intencional* de la distinción kantiana entre el plano *transcendental* y el estrictamente *categorial*, superando la interpretación *representacionista* y *unívoca* del concepto de "ser", y estableciendo un paralelismo con la distinción clásica entre el plano *esencial* y el *existencial*. En cualquier caso el conocimiento *intencional* metafísico requiere remitirse a un concepto *analógico* de ser, sin reincidir en las insuficiencias del nominalismo y del pragmatismo;

10) *De la representación al juicio*, también



se recurre a una estrategia de tipo transcendental para justificar un doble tipo de *mediaciones conceptuales* presentes en la formulación de los primeros principios de la metafísica: los conceptos metafísicos *originales* cuya mediación necesariamente persiste a lo largo de toda forma de argumentación posterior, sin que ya quepa error al respecto, como ahora sucede con la noción de mundo, alma, intelecto, o cultura, al igual que ya antes de algún modo había sucedido con la noción de ser. Y, por otro lado, los conceptos metafísicos *derivados*, sin tampoco poderse equivocar, pero que a su vez pueden verse afectados por el ulterior uso que la *facultad de juzgar* hace de ellos, sin tener que permanecer impasible a lo largo de la argumentación y pudiendo dar lugar a incorrectas interpretaciones. Al menos así ocurre con el uso monista u holista de la noción de mundo, con los procesos de naturalización del intelecto, o con el escepticismo y el reduccionismo fenomenológico, ya sea respecto al ser veritativo o el ser predicativo. Por su parte, también cabe esta duplicidad en el caso concreto de la noción de *ser*, dando lugar a dos posibilidades. O bien se sigue una interpretación *intencional* del *ser veritativo*, que a su vez se remite al *ser predicativo* correspondiente, como ocurrió en Aristóteles y Tomás de Aquino. O bien se pueden subsumir ambas de un modo *representacionista* en el un único *ser veritativo-funcional*, que agrupa al ser veritativo y al predicativo, sin establecer distinciones entre ellos, como al menos ocurrió en Frege. En cualquier caso ahora se reconoce el carácter *conceptualmente mediado* que siempre tendrá el conocimiento *judicativo* metafísico de la realidad, ya sea directamente a través de los conceptos o a través del *ser veritativo y predicativo*, expresado a su vez por la cópula “es”.

11) *Naturaleza y cultura*, también recurre a una estrategia de tipo *transcendental* para atribuir a la metafísica una *doble creatividad* a la hora de articular las relaciones entre ambas: por un lado, la *creatividad espontánea* que permite localizar el *fundamento natural último* de los distintos saberes y formas de vida, haciendo a su vez posible el correcto desarrollo de la vida cultural, como ahora sucede con concepto de

*ser* y con los *primeros principios* de la razón natural, especialmente con el principio de no contradicción. Y, por otro lado, la *creatividad discursiva* a la hora de articular el *concepto de ser* y aquellos *primeros principios*, que a su vez dan sentido a las múltiples manifestaciones de la vida cultural en la realidad práctica. Se analiza también el sentido del *deber* que se hace presente de un modo especial en la *creatividad cultural* mediante la que se justifica la génesis de distintos *mundos de ficción* cada vez mas diversificados. Así junto a las exigencias de tipo práctico, ahora también se exige un saber metafísico que ejerza un mayor control teórico sobre la propia *irrealidad* de los mundos de ficción culturales. Sólo así se podrá apreciar el oculto papel desempeñado a este respecto por el análisis de los primeros conceptos y principios de la metafísica, a la vez que se desarrollan al máximo todas las posibilidades de mayor *creatividad* que ahora ofrece la existencia. En cualquier caso ahora se reconoce el carácter *ilimitadamente creativo* de los análisis de la metafísica para el ulterior desarrollo cultural, sin dejarse llevar por la superficialidad de un pragmatismo vulgar.

Para concluir dos advertencias al lector. Evidentemente la tesis postmoderna del *final de la metafísica* ha favorecido indirectamente la aceptación casi generalizada de una complementariedad recíproca entre la *metafísica clásica* y la *filosofía trascendental*, dado el rotundo rechazo que provocó. De todos modos conviene advertir que ahora no se propugna una asimilación indiscriminada de la metafísica clásica en la filosofía trascendental, como si la justificación del *trascendentalismo* exigiera un abandono de las tesis más características del *realismo metafísico*, al modo propuesto a principios del siglo pasado por la Escuela de Lovaina. Ahora más bien se defiende una complementariedad recíproca, que conlleva una *profunda transformación* tanto en el modo de entender la *filosofía trascendental* como en el peculiar modo de justificar la *metafísica clásica*. En efecto, la aceptación de la *intencionalidad* del conocimiento por parte de la filosofía trascendental conlleva una profunda *transformación* heurística a la hora de valorar el alcance de sus respectivos

*argumentos transcendentales*, eliminando así los viejos prejuicios que impedían postular una efectiva superación de la distancia aparentemente insuperable entre el *sujeto* y el *objeto*, o entre los *entes* en particular y el *ser de los entes*. Por otro lado, la aceptación de este nuevo tipo de *argumentos transcendentales* por parte de la metafísica clásica conlleva una profunda transformación discursiva a la hora de valorar la posible incidencia de sus conclusiones en el conjunto de la *cultura*, sin poder ya dejar ningún ámbito de la vida pública o privada fuera de su consideración, dado que el alcance de sus herramientas metodológicas de mucho más poderoso.

Por otro lado, el lector debe advertir la indefinición con que ahora se tipifican este tipo de *argumentos transcendentales*, sin llegar a precisar el carácter *a priori*, *a posteriori*, o *a simultáneo* que se les debería atribuir. Evidentemente siempre cabe considerar que este tipo de *argumentos transcendentales* pueden esconder un argumento oculta o manifiestamente “*a priori*”, que a su vez escamotea el problema de la *diferencia última* que en estos casos habría que establecer entre los *entes* y el *ser de los entes*, cosa que no ocurriría, o ocurriría en menor medida, si se tratara de un argumento estrictamente “*a posteriori*”. Sin embargo ahora se considera que la incapacidad *post-moderna* para aceptar un planteamiento de este tipo del problema de la *diferencia última*, radica a su vez en los prejuicios que aún mantienen respecto de la interpretación simplemente *representacionista* del conocimiento, cosa que en cambio no ocurriría si aceptaran una interpretación de tipo *intencional*, concibiendo las representaciones como un mero *signo formal* que está por las cosas mismas. A este respecto ahora se hace notar como si se propone un uso *intencional* del concepto de *ser* y de los primeros principios de la metafísica, atribuyéndoles un posible conocimiento “*a posteriori*” a partir de un simple hecho de la experiencia, entonces también sería posible eludir los anteriores temores *representacionistas* de la diferencia radical última. Es más, sería posible postular una formulación *intencional* del principio de plenitud, que permitiera justificar la profunda interacción existente entre

el plano *existencial* y *esencial* donde ahora se sitúan la referencia al “mismo ser” y al “ser propio” de los entes. Sólo así sería posible justificar como la referencia al Acto puro de una *plenitud de su ser* implica a su vez un previo reconocimiento del carácter *creado* del resto de los entes y viceversa. En cualquier caso la propuesta de una *metafísica mínima* proyectada al futuro, nunca debe olvidar el carácter *objetivamente indeterminado, histórico, analógico, conceptual* y ilimitadamente creativo de sus conclusiones.

Carlos Ortiz de Landázuri

\* \* \*

**Pascual F. Martínez-Freire**, *La importancia del conocimiento. Filosofía y ciencias cognitivas* (2ª ed.), A Coruña: Netbiblo, 2007, 237 pp.

¿Por qué los seres humanos, quieran o no, conocen? ¿Por qué, al ir viviendo, cada uno de nosotros se ha de formar ideas del mundo circundante, de los otros hombres, de sí mismo? En el primer párrafo del libro, el autor establece una tesis básica: poder y tener que hacerlo representa una conquista y ventaja evolutivas muy importante. Pero esta tesis, más que afirmar una conclusión abre un problema, a saber: ¿cómo entender esa actividad tan humana de hacerse ideas? No es fácil contestar a esa pregunta; reverbera en múltiples perspectivas posibles. Por ello, el autor enfoca el problema desde las Ciencias Cognitivas. Nombre que designa no tanto una disciplina cuanto diversas perspectivas de varias disciplinas: desde la Psicología a la Neurociencia, de la Filosofía a la Inteligencia Artificial, de la Lingüística a la Antropología...

En la primera parte, muestra ese amplio campo de investigación que son las Ciencias Cognitivas. Si como quería Lakatos, todo programa de investigación tiene un núcleo de hipótesis básicas, y si entendemos las Ciencias Cognitivas como un programa de investigación, es posible una explicación de dichas Ciencias consistente en analizar las hipótesis básicas que forman parte del núcleo de su programa de investigación. Por

ello, el Prof. Martínez-Freire peralta una de las hipótesis nucleares de las Ciencias Cognitivas: adquirir conocimiento, valerse de él, es procesar información. Junto a esto, hay que destacar la exposición y discusión del conocido funcionalismo, especialmente las páginas dedicadas a H. Putnam. La hipótesis funcionalista se nos presenta así como aneja a la idea de un sistema de procesamiento de información.

En la segunda parte estudia problemas clásicos: parece que sólo cada uno conoce lo que piensa y siente, que nadie tiene acceso directo a nuestros pensamientos. Al hilo de esta cuestión, el autor pasa revista al solipsismo de Wittgenstein, al problema de los otros, a la idea de intencionalidad, a la tesis de que se conoce no sólo con la mente sino también con el cuerpo (Merleau-Ponty), para concluir en la idea de un sujeto cognitivo que es, a la vez, un sujeto con mente y cuerpo, social y natural. Hay que destacar que al solipsismo se contraponen la tesis de un yo natural, un yo dotado de la "creencia" en la realidad de otros hombres como él e igualmente de la "creencia" en un mundo compartido. Y es este hombre natural el que incorpora aquella dimensión que tan vigorosamente exigió Merleau-Ponty: la suma del cuerpo a los procesos de adquisición y manejo de conocimientos. Es el hombre encarnado quien situado en un "mundo" (natural y social) conoce. A esta idea responde el nombre de "sujeto cognitivo".

Posteriormente el autor pasa revista a las aportaciones de la Inteligencia Artificial y de la Neurociencia. Es importante retener la defensa que el autor hace de la Psicología como ciencia autónoma frente al "expansionismo" de la Neurociencia. El capítulo dedicado a la Inteligencia Artificial es una brillante síntesis tanto de la historia de la disciplina como de sus logros más importantes. No menos brillante es la exposición de los debates abiertos por los postulados y logros de la I.A. El capítulo se cierra con tres advertencias a otros tantos despropósitos. Supuesto que sea verdad que una "máquina" piensa, de ello no se sigue: 1.º, que dicha "máquina" es como un hombre; 2.º, que un hombre es como dicha "máquina"; 3.º, que el hombre carece de dimensiones moral y espiritual.

El libro concluye con una quinta parte cuyo

título nos recuerda la última pregunta en la que según Kant se resumían todas las demás: ¿qué es el hombre? En el primer capítulo, el Prof. Martínez-Freire trata los conceptos de mente, inteligencia, espíritu y libertad. Pero ¿acaso la mente es algo más que el cerebro? Martínez-Freire bosqueja el siguiente argumento: existen "máquinas" que realizan algunas tareas mentales (da igual que no sean muy importantes ni muy creativas); en dichas "máquinas" no hay neuronas; luego, hay mentes (si se quiere pequeñas) irreductibles a cerebros. La inteligencia, por otra parte, es ligada a la solución de problemas. El autor afirma que "un proceso inteligente es un tipo de proceso mental que produce la solución de un problema". El último capítulo presenta la discusión entre Libet y Searle respecto a la libertad. El problema surgió en un experimento, realizado por Libet en el que se midió la iniciación de una respuesta motora antes de que se tenga conciencia de querer actuar en tal sentido. Es fácil pensar que, por ello, la libertad es una ilusión. Libet no sostiene esto, sino que sí existe la libertad porque en los casos estudiados siempre queda la posibilidad de inhibir la respuesta motora. Martínez-Freire concluye el capítulo bosquejando su idea de libertad. En primer lugar, exige distinguir entre causa (eficiente), razón y motivo. Las acciones libres, sostiene, tienen siempre una razón que las explica y que determina (motivo) el *fiat* de la voluntad.

Antonio Benítez

\* \* \*

**M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín**, *Teorías del Intencionalidad*, Madrid, Ed. Síntesis, Madrid, 2008.

Entre los muchos temas del que se ha ocupado y se ocupa la filosofía contemporánea destaca, sin duda alguna, el papel de la intencionalidad, cuya relevancia ha sido capaz de reunir pensamientos y pensadores de distintas épocas, estilos y orientaciones. Este volumen, cuya autora es conocida por su labor investigadora en el campo fenomenológico, se ocupa de exponer y debatir las

principales posturas respecto a la intencionalidad.

No se trata, sin embargo, de una recopilación histórico-filosófica, sino de un verdadero sendero teórico que atraviesa de parte a parte el conjunto de cuestiones que componen su complejidad. En el marco de un estudio teórico de las principales aportaciones, gracias a la atención constante hacia su historia interna y sus deudas conceptuales, María del Carmen Paredes logra entramar un profundo análisis de los puntos centrales en merito al tema de su investigación.

Desde un primer movimiento histórico-filosófico, cuyo objetivo es claramente la reconstrucción de las preguntas y de los problemas constitutivos de la intencionalidad, brotan de inmediato los elementos capitales de la reflexión en torno a lo intencional. En esta línea, con eficacia argumentativa y destreza conceptual, la autora consigue un provechoso dialogo que se concentra alrededor del debate sobre la naturaleza de la relación intencional y de sus objetos y contenidos. De la misma manera Paredes no se deja escapar temas centrales como el de la conciencia, de la representación y de la percepción que, desde las propuestas de Brentano hasta las reflexiones del último Searle, no han abandonado el debate acerca de este tema.

En cada uno de los planteamientos expuestos la autora nos proporciona un detallado análisis de la propuesta teórica, a la vez que es capaz de patentizar los compromisos epistemológicos y ontológicos que éstas comportan. Se obtiene, por tanto, un cuadro completo de las diferentes cuestiones, que no se dejan de entrelazar a lo largo de todo el texto, formando un discurso coherente capaz de enriquecerse y completarse mediante el diálogo con los autores.

El intenso recorrido que caracteriza este estudio es susceptible, por otra parte, de una doble perspectiva que, a raíz de la debatida tesis de Brentano acerca de la "inexistencia" intencional de los objetos, se pregunta tanto por su estatuto como por el propio de la relación cognoscitiva, cuyo carácter esencial se desvela como direccionalidad. En esta línea resultan imprescindibles las aportaciones de Husserl, mediante las cuales se destaca el rol y la exigencia de otorgar un papel fundamental a la con-

ciencia dentro de la dialéctica intencional. Se trata de temas de muy amplio alcance que se entrecruzan, como claramente muestra la autora, incluso con planteamientos radicalmente ontológicos como, por ejemplo, el del mismo Heidegger o tan originales como el de las estructuras teorizadas por Merleau Ponty.

El fenómeno de lo intencional, resurgido y profundizado desde la exigencia de un criterio de distinción entre la esfera de lo mental y de lo físico, se consolida como una relación *sui generis* que se sustrae al paradigma referencialista clásico, abriendo un espacio más amplio de reflexión sobre el conocimiento y señalando con fuerza el papel central de la conciencia en cuanto que sede ineludible de la intencionalidad.

El discurso sin embargo se completa, más allá de las posturas clásicas, con la valoración de posturas, por una parte más afines a los temas de la existencia (gracias a las reflexiones de Heidegger y Merleau Ponty) y por otro lado por medio de un dialogo eficaz con los exponentes más ilustres de la llamada "filosofía analítica", tanto en su vertiente más estrictamente lógica como en la representada por Chisholm y Searle.

Otro aspecto fundamental que quizás opera en el subsuelo de este estudio es la frecuente pregunta por una posible naturalización de lo intencional. Se trata de una exigencia constante que, aunque se imponga en los distintos planteamiento con diferente intensidad, constituye a menudo un elemento discriminante entre las teorías. Cabe destacar al respecto la honestidad y el rigor científico con el que Paredes expone matices y cambios en cada teoría, determinando una visión fidedigna del panorama actual sobre la intencionalidad, posible únicamente en virtud de un profundo conocimiento de las fuentes.

A las más recientes teorías de la intencionalidad, en efecto, esta autora dedica la última parte de su estudio, que por su claridad, completitud y unidad puede considerarse también como un manual, presentando las propuestas más actuales acerca de este tema. Si bien es verdad que la mayoría de ellas se profesan partidarias de una naturalización del elemento intencional con el fin de "eliminar el vocabulario intencional del discurso científico" (p.271), negando la

realidad de la intencionalidad, otros se decantan hacia una posición realista que dispone para ella de un lugar y un valor epistemológico específicos.

Más allá de la amplitud de las propuestas consideradas y del logrado objetivo de un amplio debate teórico entre las principales teorías, es menester enfatizar que este volumen está constelado de aportaciones originales, tanto más densas y más significativas por lo que respeta al análisis del pensamiento de autores tan distintos como Husserl, Heidegger, Chisholm y Searle, como por la destreza con la que se introducen, analizan y revisan las teorías contemporáneas, facilitando la apertura hacia el debate actual.

Al respecto se impone una última reflexión que mejor revela la naturaleza de este volumen, cuyo enfoque resulta congenial al proyecto editorial al que pertenece. El estilo y las cuestiones que la autora despliega en torno a un tema de manifiesta relevancia filosófica son un ejemplo perspicuo de cómo la misma etiqueta analítico/continental no resulta funcional cuando un autor es capaz de demostrar las raíces y los lazos filosóficos que permiten el diálogo, más allá de toda categoría historiográfica, haciendo, así, de las distintas preocupaciones filosóficas el ejemplo tangible de una filosofía viva.

Giuseppe Tufano

\*\*\*

**Peter Sloterdijk y Walter Kasper, *El retorno de la religión. Una conversación*,** Oviedo, Ediciones KRK, 2007, traducción de Mónica Sánchez e introducción de Félix Duque.

El ocho de febrero de 2007, el diario alemán *Die Zeit* publicó la entrevista que los periodistas Jan Ross y Bernd Ulrich realizaron al Cardenal Kasper y al profesor Sloterdijk en la ciudad de Roma. Mónica Sánchez ha realizado la versión castellana para Ediciones KRK, precedida de un prólogo de Félix Duque sobre el que tendremos ocasión de decir algo. Con hábil instinto periodístico, *Die Zeit* tituló la entrevista usando una

expresión empleada por Kasper en el transcurso de la conversación: *Die Religion ist nie cool*, con la que el Cardenal quiso obviamente decir (*meinen*) “la religión nunca es fría”, pero que al germanohablante de a pie habrá sonado algo así como “la religión nunca es guay”; lo que, dicho por un Cardenal, siempre impacta. Los periodistas plantean a ambos tertulianos una serie de preguntas que giran en torno a ocho temas fundamentales: la cuestión del retorno de la religión, el fundamentalismo, la Iglesia como institución, la secularización, el diálogo interreligioso, la relación religión-violencia, la separación entre poder e Iglesia y el plurilingüismo religioso de nuestro tiempo.

Por lo general, el género del diálogo filosófico no ha dado buenos frutos en nuestro tiempo. Cuando buscamos en el siglo XXI un verdadero diálogo filosófico, corremos siempre el riesgo de encontrarnos con una caricatura metafísica, más o menos lograda, de los relatos de Raymond Carver: gentes que, con una copa de ginebra en la mano, discuten sobre lo humano y lo divino sin atender realmente a lo que dicen sus interlocutores, y sin tener la más mínima intención de llegar a una conclusión común. Algo de eso hay en esta entrevista, y, sin embargo, no hay duda de que los participantes entran en cuestiones realmente interesantes. Por destacar un par de cosas: me parece especialmente sugerente la metáfora propuesta por Sloterdijk de la “tecnología del reactor” para explicar cómo la Iglesia institucional ha adoptado los mecanismos necesarios para “refrigerar” la tendencia al fanatismo que toda creencia sobrenatural abriga. En el fondo, se repite aquí la dialéctica entre lo que Kant llamara *iglesia pura*, en cuanto comunidad ideal, siempre por hacer, regida por la ley moral bajo un legislador santo, y la *iglesia institucional*, forma histórica que aspira a dicho ideal y necesitada de un *refrigerador* que controle, no tanto las pasiones de la frágil naturaleza humana, cuanto el uso que estas pasiones puedan llegar a hacer de un determinado discurso con pretensiones de ser absoluto (sea de naturaleza sobrenatural o no). Otra sugerencia interesante de Sloterdijk es su llamada de atención sobre el hecho de que nuestro presente se caracteriza por el desvanecimiento del espíritu romántico, un

espíritu que, no hace tanto, exaltaba con pasión todo lo nuevo, mientras que “ahora se agradece cada molécula de estructura estable” (p. 46). En la entrevista, el polémico filósofo tiene ocasión de retomar algunas ideas de su obra *Ira y tiempo*, que, como bien ve el Cardenal, no hacen sino reformular las viejas doctrinas de Nietzsche y Freud en torno a la represión de los instintos llevada a cabo por el cristianismo. Por su parte, Kasper pone en cuestión la idea de una secularización entendida como “ley natural” que no tuviese fin y que constituyese un hecho definitivo de la historia de Occidente, una idea muy presente en algunos autores de inspiración heideggeriana cuyo pensamiento está especialmente vivo en Italia, como es el caso de Gianni Vattimo. Además, critica la comprensión del cristianismo como un mero sistema abstracto “monoteísta” capaz de llevar a cabo el sacrificio del hombre en el altar de lo Uno, y defiende una idea del cristianismo basada en la persona de Cristo y en su mensaje, incompatibles con todo totalitarismo. Así pues, la conversación roza temas que hubieran merecido una sesión algo menos periodística o que, en todo caso, estarían pendientes de un desarrollo posterior. Sin embargo, en opinión del que escribe estas líneas, lo mejor del libro sigue siendo el prólogo de Félix Duque: un prólogo que nuestro filósofo dedica, contra su modesto planteamiento inicial, a decir lo que *él* piensa de la religión y a convertirse en un *tertius interviniens* de lo más interesante y enriquecedor para la conversación. Lo decisivo del prólogo de Duque no es, ni mucho menos, la sátira –bastante divertida, por cierto– que dedica a los entrevistados (v. páginas 16-20), sino su acertada llamada de atención sobre ciertos hechos que éstos han dejado al margen de la discusión: por ejemplo, el que la conversación tenga lugar con el objeto de su difusión mediática. Así, cita como curiosidad el hecho de que el Cardenal, apoyando la tesis del retorno de la religión en la afluencia de turistas a San Pedro, no repare en el aspecto mediático que tiene la religiosidad contemporánea: la de los hombres, congregados en la Plaza de San Pedro, pendientes de lo que aparece en la gigantesca pantalla que retransmite al Papa. “Tan amigo es [el hombre] de las

imágenes, que incluso la iconoclastia, la prohibición de imágenes de lo divino, debería verse, creo yo, como un intento extremo de difundir una imagen negativa, tan excelsa que fundiera en sí todas las imágenes posibles (algo parecido a lo que ocurre también con el *Tetragramma*: el Nombre Sin Nombre de Dios, o con el *Cuadrado negro* de Malevitch)” (p. 21). Ello muestra precisamente que esto no es exclusivo del mundo contemporáneo, sino que el hecho de que la *idolatría* haya ido de la mano de toda religión sugiere el carácter intrínsecamente mediático de lo religioso. Por último, Duque critica también la concepción humanista que subyace al pensamiento de Sloterdijk tanto como al de Kasper. Según ésta, la religión es algo de lo que el hombre “dispone” y puede “utilizar” en un sentido u otro, de forma que estos “usos” por parte del sujeto serían susceptibles de un enjuiciamiento moral.

En definitiva, es éste un libro sugerente, que da vueltas en torno a una cuestión nuclear de nuestro tiempo, y al que merece la pena dedicar una lectura, una lectura durante la cual difícilmente conseguiremos obviar la inquietante cuestión con que Duque termina su prólogo: “Lo único que no se pregunta, al menos en los casos aquí examinados, es por qué no vivimos ya más que de retornos” (p. 34).

Alejandro Martín Navarro

\* \* \*

**Francisco Soler Gil y Martín López Corredoira**, *¿Dios o la materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión*. Prólogo de Juan Arana. Barcelona, Áltera, 2008. 304 páginas. 23 x 15. Rústica.

El libro recoge un apasionado debate entre dos cosmovisiones filosóficas fundamentales: el teísmo y el materialismo. Está realizado por dos buenos conocedores de la física y de la filosofía: Soler Gil es doctor en Filosofía y miembro del equipo de investigación de Filosofía de la Física de la Universidad de Bremen y López Corredoira es investigador del Instituto de Astrofísica de Canarias,

doctor en Físicas y en Filosofía.

Como Arana expone en el prólogo, por cierto realizado con una redacción y una calidad expresiva sobresalientes, el libro es de un gran interés porque toca problemas fundamentales de la relación del hombre con el conocimiento sin refugiarse en academicismos y con la vida palpitante de quien sabe que las creencias y las certezas son parte importante sobre las que construir la propia vida. El origen del debate está en un artículo de Soler –que abre el libro– en el que arguye que según los datos de la cosmología contemporánea el teísmo resulta más explicativo que el materialismo. Soler lo envió a Corredoira cuando en un intercambio de correos electrónicos realizados entre diciembre de 2005 y enero de 2006 éste le comentó que tenía ciertas dudas sobre la cosmología contemporánea. Cuando Corredoira leyó el artículo enseguida quiso replicar y así surgió el debate que acabó en la publicación del libro. Aunque la pretensión de Soler era ceñirse a la cosmología y lo intenta en varias ocasiones, la cuestión deriva a todo un conjunto de argumentos científicos, filosóficos, históricos y teológicos que hacen que la idea original quede desbordada. Por un lado hay que decir que escaparse del propósito inicial no ha sido una buena idea ya que abrir el debate a tantos campos hace que se entre en argumentos en los que los autores no son especialistas aunque tengan buenos recursos en ellos. Sin embargo, ver un debate donde dos personas bien formadas en sus disciplinas se ponen a intercambiar argumentos sin cerrarse a ninguna cuestión es también un ejercicio importante del que este libro puede presentarse como ejemplo y que hace que pueda resultar atractivo más allá del estricto ámbito académico a todo público culto en general. Creyendo eso, también creo que deberían plantearse escribir el libro que no escribieron y ofrecernos un debate sobre la cosmología contemporánea. Me parece que la misma cosmología necesita de esas reflexiones.

El libro está estructurado en forma de discusión académica y por ello comienza con el texto señalado de Soler al que Corredoira replica. A esa réplica siguen una dúplica y

una tríplica por cada uno de los autores. Al libro se le añade un índice de términos y autores citados.

Al texto con el que arranca el libro lo titula Soler *Pensando en la encrucijada: interpretación materialista e interpretación teísta de los datos cosmológicos fundamentales* y que fue publicado con anterioridad en las revistas *Fronda* (nº 2) y *Arbil* (nº 92). Soler sostiene que el materialismo y el teísmo son dos marcos de referencia básicos para la comprensión del mundo pero que según los datos de la cosmología física contemporánea la cosmovisión teísta resulta más coherente con lo que hoy en día se sabe. Soler ofrece tres datos establecidos por la cosmología contemporánea y que convienen a esa situación: 1.- el universo existe como objeto; 2.- el universo es racional y 3.- está ajustado finamente de modo que favorece la aparición de la vida. Según Soler el teísmo puede asumir a la perfección esos datos y explicarlos por la acción de un Dios racional. Sin embargo, el materialismo considera esos datos como hechos de la naturaleza que no pueden justificarse y en consecuencia aparece como un marco con poca capacidad explicativa.

En su primera intervención, réplica al artículo de Soler, Corredoira deja muy clara su intención de salirse del tema de la cosmología ya que piensa que lo que está de fondo en el debate no es una cuestión científica sino metafísica. No obstante aborda algunas de las cuestiones tratadas por Soler. Sobre el ajuste fino piensa que no es plausible suponer que el universo pudiera haber tenido otros parámetros de los que tiene y ve la opinión de Soler como una pitagorización en la que el parámetro real del universo se situaría al mismo nivel que el parámetro matemático posible que nunca se dio. Sobre la racionalidad del universo responde que hay datos para suponer un orden racional sin que por eso tengamos que postular a Dios que sería una forma primitiva de explicar los fenómenos físicos apelando a fuerzas sobrenaturales. Dios es el comodín de nuestras ignorancias. Sobre la relación Dios-Universo lo más que se puede decir es que Dios es la causa del segundo siendo el primero no otra cosa más que la causa del

universo por lo que se caería en una absurda tautología. Ciertamente es que Dios aparece como un deseo humano, pero al deseo no tiene por qué corresponderle un correlato objetivo.

La primera réplica de Soler desgrana por menorizadamente las críticas de Corredoira y expone de manera detenida las respuestas a sus ataques. Corredoira en esto es mucho más general. Parece como si los roles intelectuales se intercambiaran en lo que al método se refiere y el filósofo fuera un analítico impenitente y el científico un generalista. Por ello los textos de Soler son más amplios, más estructurados e intentan reconducir toda afirmación al terreno de la interpretación del dato cosmológico que empezó por plantear. Así, intenta centrar el debate en los tres datos cosmológicos que comentó en su primera intervención. Concretamente y sobre el ajuste fino argumenta contra la idea de Corredoira de que este mundo es el único que hay y que por lo tanto hay que aceptarlo como el único posible. Soler piensa que no es esa la actitud que ha tenido la ciencia creadora y que, de hecho, intentar ajustar los parámetros ha servido de estímulo y guía para hacer avanzar la investigación. Sobre la disputa de la racionalidad del universo acudo a las palabras de Soler: "Supuesto el marco materialista, lo más natural sería esperar que la razón humana estuviera fuertemente condicionada por su origen evolutivo y resultara por ello efectiva, sobre todo, para la resolución de problemas relativos a nuestro entorno habitual, pero no tanto para la comprensión de ámbitos del mundo físico muy diferentes del nuestro. Supuesto el marco teísta, lo más natural es, en cambio, pensar que el universo está dotado, por doquier, de una racionalidad accesible, en gran medida, a nuestro entendimiento" (pp. 68-69). Lo que concluye es que la visión teísta es especialmente explicativa y de hecho la ciencia nació de la mano de la teología. Y es verdad que la Iglesia católica no es una institución académica, pero también lo es que promovió el nacimiento de las Universidades.

En su réplica a Soler, Corredoira hace como de pasada una observación que personalmente considero importante: "la cosmología

física propiamente dicha no tiene tanto que aportar como para alimentar el debate teísmo *versus* materialismo" (p. 95). Que eso lo diga un astrofísico profesional es para tomarlo muy en serio e indica una diferencia sustantiva con respecto a Soler, que considera que sí puede hacerlo. Y es que aquí entran en lid dos ideas de la actividad científica: la de Corredoira, para quien la función del científico es hacer experimentos de medición particulares y que piensa que toda conclusión más allá de esos datos supera la misión del investigador, y la de Soler, que concibe que sacar conclusiones es el fin de la ciencia en su compromiso con la verdad y lo demás son medios necesarios pero medios al fin y al cabo. Corredoira es un experimentalista, Soler un teórico. Sus diferentes visiones de la ciencia se enfrentan, por lo que el debate va mucho más al fondo de lo que parece.

Después de reafirmarse en los argumentos cosmológicos que ha sostenido a lo largo de la discusión, Corredoira muestra su repulsa por la relación entre cristianismo y racionalidad que estableció Soler ya que a su parecer lo que la historia muestra es todo lo contrario. Sobre Dios como causa del universo establece que los atributos que caracterizan al Dios personal no se deducen de la existencia del universo y, por último, establece un conjunto importante de contradicciones en el cristianismo que hacen que se convierta en inconsistente como cosmovisión del mundo. En estas páginas se entra en algunas críticas muy específicas y que abren la discusión a elementos históricos y teológicos. Se le dedica espacio a ello por lo que marcan buena parte de la argumentación posterior.

En su última intervención Soler hace balance de una discusión que considera que en sus aspectos cosmológicos ya no puede seguir adelante porque se ha llegado a desacuerdos fundamentales. Por poner un ejemplo, en la cuestión del ajuste fino, Soler considera que la ciencia debe mostrar las razones de por qué existen en el universo unos parámetros mejor que otros mientras que Corredoira piensa que hay que aceptar los parámetros como datos sobre los que no se puede dialogar y alegrarse —le critica



Soler- porque esos parámetros hayan permitido la vida y la vida inteligente. En el resto de su intervención Soler esgrime una buena cantidad de argumentos para defender al cristianismo de las acusaciones de oportunismo e irracionalidad que Corredoira le achaca. En esta parte Soler muestra que el cristianismo ha movido a los seres humanos a buscar la verdad racional de las cosas ya que ambos no son incompatibles. Entra además en cuestiones teológicas mostrando que el cristianismo histórico y el carismático e institucional no muestran incoherencias salvo para aquellos que no han profundizado lo suficiente en sus doctrinas. Para acabar, Soler plantea algunas dificultades de la visión materialista del mundo. Resumen: explicar la capacidad humana de adquirir conocimientos verdaderos, explicar los imperativos morales absolutos, explicar el problema del mal más allá de ser un resultado natural de procesos naturales, explicar la existencia de valores estéticos objetivos y, por último, explicar la libertad humana.

En su última intervención Corredoira es especialmente claro en lo que respecta a los principios que asume. Ve el hecho de ser teísta o materialista como una cuestión de ideología y no de ciencia y “la ideología depende de la psicología del individuo que la defiende, de la sociedad que lo rodea, de sus circunstancias emocionales, de la cabezonería del buen gallego (como puede ser mi caso), etcétera” (p. 248). Extremando su posición llega a afirmar: “Basta con que alguien nos diga cual es su ideología, y lo demás viene implícito” (p. 250). También afirma que la discusión de las ideologías no sobrepasa el terreno de las artes retóricas e incluso que los argumentos vertidos en la obra no moverán un ápice la balanza de sus creencias “salvo quizá en algún joven con ideas no muy claras” (p. 251). Esto muestra otro desacuerdo fundamental con Soler en la medida en que éste, al final de su última intervención (p. 243), hace una apuesta muy fuerte por el poder de los argumentos. De ello resulta no sólo una discrepancia en creencias religiosas sino, como vimos antes, en concepción de la ciencia y ahora en la idea que tienen sobre el modelo de razón. Soler cree en la eficacia del diálogo, Corredoira –colijo de sus palabras- lo ve como un

placer estupendo para pasar el tiempo pero que no tiene más repercusiones. Echo en falta que no se haya argumentado más una posición como esa porque detrás de ello podríamos encontrar toda una teoría del conocimiento humano y podríamos enterarnos mejor del tipo de materialismo que Corredoira sostiene. Me hubiera gustado saber si lo que Corredoira dice del teísmo de Soler, que “no es más que una máscara para cubrir un conjunto de emociones irracionales” (p. 265), también se puede aplicar –sería coherente con lo que está sosteniendo de su ideológico materialismo.

Corredoira va concluyendo recordándole a Soler la conexión entre poder temporal y espiritual a lo largo de la historia y las persecuciones ideológicas que llevó a cabo el cristianismo mientras que afirma que no hay una estructura atea de esa índole (no sé si los totalitarismos marxistas del siglo XX –por tanto, materialistas y ateos- serán un buen contraejemplo). También afirma una relación inversamente proporcional entre el nivel intelectual y el grado de religiosidad (lo cual indicaría que sólo los materialistas son buenos intelectuales y serían los únicos que estarían capacitados para ilustrar a la plebe inculta entre la que se encontrarían algunos de los cerebros más importantes de la historia de la humanidad y otros a los que más modestamente es difícil considerar como tontos, ingenuos o ilusos). Cuando entra a valorar las acusaciones de relativismo que le ha hecho Soler, Corredoira apela al hecho de que el hombre, aunque no tenga dominio sobre los procesos de conocimiento, puede tener conocimientos verdaderos. Sobre la moral se aleja de planteamientos absolutos ya que la considera como producto de la cultura (aunque sin embargo sí juzga sobre la maldad del producto de la cultura que es el cristianismo, lo cual es una demostración práctica de que no es tan relativista cultural como parece). Concibe a la religión como un narcótico y apela a la condición heroica de quien se enfrenta a la vida sin los clavos ardiendo de la fe (cristiana). Parece ser que el materialista es el hombre cabal que mira por el bien de la humanidad tan solo por ella misma y no el cristiano egoísta que sólo piensa en su propia salvación (entre los que supongo que

se encuentran los santos y los mártires oficiales y los muchos otros que no son oficiales incluidos los muchos que nos dan muestras con su ejemplo de que van camino de ello). En las páginas 280 y 281 Corredoira dice algo que, tan sólo cambiando algunos términos, sería más coherente que a la vista de lo escrito en el libro hubiera dicho Soler: “El mundo intelectual no puede quedarse en una cuestión de sentimentalismos, debe elevar al hombre por encima del hombre, y para ello se necesita un alma de guerrero capaz de sobrevivir en el desierto árido de la verdad sin disfraces. En tal arena luchan los más bravos con la pasión derivada de la fuerza del pensamiento, y en tal arena sufren y se sienten odiados los que quieren ver oasis por todos lados y a los que continuamente se les dice que lo que ven no son más que espejismos”.

Sobre la distinta bibliografía que ilustra los capítulos hay que reconocer, también lo señala Arana en el prólogo, que no puede ser más heteróclita. La enorme cantidad de temas que se han sacado a la luz hace que la disparidad de objetos y de enfoques dentro de los mismos objetos sea muy amplia. Eso no rinde más que en beneficio de la discusión ya que se aportan argumentos de muy diversa índole que nos permiten considerar elementos en los que no caeríamos en la cuenta dentro de una sola perspectiva o en un enfrentamiento más amable. La lectura del libro compensa ya que nos hace reconsiderar un tema filosófico y vital de siempre con la frescura de dos combatientes convencidos de sus posiciones y con la educación suficiente como para dialogar con mesura racional y apasionamiento emotivo sin caer en descalificaciones.

Sobre lo argumentado por Soler hay una cuestión de fondo que no me ha quedado clara. Evidentemente él no piensa que la fe pueda sustituir al conocimiento científico, a todas luces eso no entra en su juicio. Intenta tan sólo señalar que en el marco de la cosmología existe un conjunto de datos que se pueden integrar más coherentemente dentro de la cosmovisión teísta que dentro de la cosmovisión materialista. Y lo argumenta razonablemente. Lo que no deja claro es la conexión del cuerpo de verdades de la fe con

el cuerpo de conocimientos científicos y especialmente con el método que debe realizar la ciencia para postular sus teorías. Desde la Edad Moderna se ha sostenido que la ciencia experimental debe ser metodológicamente atea, buscar *etsi Deus non daretur* la explicación de los fenómenos naturales. Y creo que la ciencia ha cumplido escrupulosamente ese método con buenos resultados hasta la fecha. En ese sentido no veo un problema en que la inteligencia humana sea un instrumento nacido para la supervivencia humana (misión que evidentemente cumple) y que pueda estar abierta por sus enormes potencialidades a una realidad mayor que la del mero sobrevivir físico individual o de la especie. ¿Debe la biología introducir claves teístas en la explicación de la génesis de la conciencia o debe seguir intentando explicar naturalmente los fenómenos naturales? No vendría mal una aclaración específica sobre ese punto en algún escrito posterior: ¿es viable o es contradictorio ser teísta y metodológicamente ateo?

Fuera de ese punto fundamental, mis discrepancias con Corredoira son mayores que las que tengo con Soler. No tanto por los argumentos que sostiene, que son claros y tienen fuerza, como por la función que le otorga a la filosofía y a su versión del materialismo. Empecemos por la segunda.

Dice Corredoira que son los creyentes los que deben probar la existencia de Dios y no los ateos su inexistencia ya que son los teístas los que multiplican los entes sin necesidad. Personalmente no creo que se pueda probar o dejar de probar apodícticamente la existencia o inexistencia de Dios. Lo que podemos es dar nuestros argumentos y nuestras convicciones para enfrentarnos racionalmente al universal deseo de trascendencia que posee la especie humana. La religión es un fenómeno cultural tan universalmente extendido como la prohibición del incesto. La religión se da en todas las culturas por motivos tanto simples (que apunta Corredoira) como complejos (que apunta Soler) en los que no es momento de entrar ahora. Lo que planteo es que negar sin más ese hecho diciendo que todas las culturas están sin más equivocadas y que

demuestren sin más que no lo están es una arrogancia. Quien niegue la realidad de los objetos a los que se dirige la religión debe también cargar con la necesidad de mostrar argumentos suficientes. La consecuencia de no afrontar ese reto en el debate tiene la grave consecuencia de que Corredoira hace fuertes críticas a la visión teísta y, sin embargo, dedica pocos momentos a explicar en qué consiste en concreto —y tiene muchos detalles— su visión materialista. Sin más lo da por evidente como aquello que hay que sostener si no se quiere ser un iluso. Después de leer el libro sé por qué Corredoira no es cristiano, lo que no sé es por qué es materialista. Quizás si se hubieran limitado, como pretendía Soler, a analizar los datos cosmológicos, la cuestión hubiera quedado más clara. O quizás la solución está en que escriba otro libro, con o sin Soler, explicando por qué es materialista. Hay formas y formas de materialismo, algunas muy pintorescas, y no creo que esas sean precisamente las que Corredoira sostiene por la seriedad con la que ha argumentado en su obra.

Otra cuestión es la función que Corredoira otorga a la filosofía. En el libro hay continuas identificaciones de la argumentación que se está realizando con las artes retóricas o con un simple ejercicio que tiene como finalidad el placer de discutir por discutir. No creo que sea esa la función que hoy en día hay que atribuirle al filosofar. Es cierto que hay una conexión entre filosofía y retórica: ya que hay que hablar hay que hacerlo bien. Pero la filosofía requiere un uso estricto de la razón para examinar argumentos y sopesarlos para emitir verdictos que a los que nos dedicamos a esto nos resulta muy oneroso porque sabemos de la trascendencia que de hecho tiene para crear modelos sobre el hombre y el mundo. Filosofar requiere abarcar mucha información y estructurar los argumentos con mucho rigor. En ese sentido comprendo y comparto la opinión de Soler de que está mucho más a gusto tomando una buena botella de vino conversando con su mujer. Quizás para Corredoira filosofar le sirva para distraerse después de largas horas de observaciones astrofísicas en Canarias. Pero para los filósofos nos resulta más relajante dejar en

algún momento de recoger, sopesar argumentos y crear otros nuevos y dedicarnos a conversar sobre música o a contemplar las estrellas de otra forma a como Corredoira lo hace. La filosofía, como la ciencia experimental, cuesta mucho trabajo. Duele que se frivolicé sobre ella, especialmente cuando todos nuestros conocimientos no están hechos de una vez para siempre y a los modelos que construimos siempre hay que añadirle la coletilla final “según el estado actual de nuestros conocimientos”. Lo dijo Tomás de Aquino: el ente es inagotable. De alguna forma, así fue al principio, toda la tarea del conocer humano no es otra cosa que ejercer el pensamiento filosófico: una búsqueda sin término y, en esa misma medida, una opinión más o menos razonada.

Francisco de P. Rodríguez Valls

\* \* \*

**J. M. Torralba**, *Acción intencional y razonamiento práctico según G. E. M. Anscombe*, Pamplona, Eunsa, 2005, 241 pp.

La monografía reconstruye el lugar tan preciso que Elizabeth Anscombe ocupó, como discípula de Wittgenstein, en el nacimiento y desarrollo de la filosofía analítica de la acción. Suele ser habitual a este respecto contraponer las propuestas del primer Wittgenstein en el *Tractatus* a las del último en las *Philosophical Investigations*, publicadas de modo póstumo precisamente por Anscombe, junto con Rhees, dos años después de su muerte. El primer capítulo de la monografía aporta valiosos datos biográficos sobre la relación de la filósofa con Wittgenstein, además de sus estudios en Oxford y Cambridge, el matrimonio con Peter Geach, los años de *tutor* en Oxford, su significativo debate con C. S. Lewis a propósito de la noción naturalista de milagro, así como su posterior vuelta a Cambridge ya como catedrática en 1970, donde se jubiló en 1986 y permaneció hasta su fallecimiento en 2001. Pero el propósito de la monografía no es biográfico, sino que pretende localizar las aportaciones más decisivas de Anscombe a tres temas clave del debate ético contemporáneo: la noción de intencionalidad, la de

deber o norma moral y la de virtud o autovaloración del propio obrar moral.

A este respecto el propósito principal de José María Torralba es mostrar como Anscombe admitió una lectura *deontológica* de la normatividad *prudencial* aristotélica, siempre que la segunda se refiera a los *hechos* intencionales ahora juzgados mientras que la primera se refiera a la universalidad normativa del “deber” que a su vez permite juzgarlos, como más recientemente han mostrado Charles Taylor y Alasdair MacIntyre. José María Torralba reconstruye así el modo en que Anscombe fundamentó estas tres nociones básicas del razonamiento moral en el *silogismo práctico* aristotélico, que a su vez se remite a una previa *filosofía primera* o *teoría de la acción*, donde se establece una clara separación entre estas tres nociones básicas del discurso ético, a saber: la *intencionalidad* con que se describen los hechos, la universalidad *normativa* que a su vez hace posible esa misma descripción y la *reflexión práctica autovalorativa* que este mismo proceso genera.

En este sentido Anscombe estableció una clara separación entre la triple dimensión *heurística* del *silogismo práctico* respecto de sus otros usos *éticos* o meramente *poéticos* o *lingüísticos*, estableciendo a su vez una subsiguientes articulación interna entre el saber teórico y práctico, así como entre los distintos *sentidos* del término *intención*. Sólo así se pudo mostrar la originalidad de la filosofía práctica aristotélica y de la ética de la virtud, frente a las de la ética del deber kantiano, o de la ética del sentimiento humeana, con las que Anscombe debatió largamente al ocuparse del paradigma de la moral contemporánea.

En cualquier caso, lo que se defiende en el libro es la originalidad de las propuestas éticas de Anscombe, así como su ininterrumpida presencia en los debates éticos contemporáneos, sin adoptar en ningún caso una actitud conformista con el pensamiento hegemónico vigente que ella bautizó como “consecuencialista”. Sólo una fuerte personalidad como la suya, unida a una trayectoria intelectual irreprochable en tantos sentidos, le otorgó una singular legitimidad para tratar de hacer presentes los graves problemas éticos que hoy día sigue teniendo la ciencia, la técnica y la propia ética.

Para alcanzar estas conclusiones la monografía se divide en cinco capítulos y dos partes: a) los tres capítulos de la primera parte analizan, además de su perfil intelectual, el contexto de la *filosofía moral* de Oxford en la que se gestó *Intention*, así como la crítica que formuló al consecuencialismo ético contemporáneo en *Modern Moral Philosophy* (1958); b) los dos capítulos de la segunda parte, que ocupan más de la mitad del libro, analizan pormenorizadamente la aparición de la noción de *intencionalidad* en Aristóteles, así como sus posteriores desarrollos en el análisis del silogismo práctico, todo ello en el contexto del actual debate entre *explicación* y *comprensión* en las ciencias humanas y sociales; a este respecto se hace también referencia a la confrontación de Anscombe con la *teoría causal* de la acción y la pretendida posibilidad de una autovaloración intencional de la acción. Por su parte el último capítulo analiza la específica *verdad de la acción* (o verdad práctica) lograda a través del razonamiento práctico, en la medida que es el resultado de una intencionalidad previa que a su vez debe ser objeto de una *autovaloración reflexiva*, en razón de los medios disponibles para lograr aquellos fines. Finalmente, en el epílogo se hace notar la peculiar racionalidad teleológica de virtudes que se encuentra en el planteamiento de Anscombe, a la vez que se indican en tres apéndices las publicaciones de Anscombe, así como distintos cursos, seminarios y conferencias impartidos en Oxford, Cambridge y Minnesota.

Para concluir, una reflexión crítica. Sin duda la presencia de Elizabeth Anscombe en el debate ético contemporáneo ha sido constante, no sólo por el lugar emblemático que ocupó como albacea de los manuscritos póstumos de Wittgenstein, sino también por la tenacidad mostrada en todos los proyectos que inició. En este sentido, sus aportaciones se circunscriben ahora al ámbito concreto de la filosofía moral, donde sin duda ella prefirió situar este tipo de debates. Sin embargo sus propuestas desde un primer momento trascendieron este ámbito, habiendo ejercido también un fuerte influjo en los debates contemporáneos de la teoría de la ciencia, tanto social como natural, como de un modo indirecto ahora también se hace ver. Evidentemente se trata de

un paso más, que todavía estaría por dar, pero que evidencia el creciente interés que está despertando la filósofa británica. Muestra de ello es, por ejemplo, el número monográfico de *Philosophy* (vol. 54, 2005) titulado “Modern Moral Philosophy”, además del reciente congreso internacional dedicado a *Intention*, celebrado en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz en febrero de 2008, o la aparición de dos volúmenes (*Human Life, Action and Ethics*, 2005, y *Faith in a Hard Ground: Essays on Religion, Philosophy and Ethics*, 2008) editados por Mary Geach y Luker Gormally que recogen artículos y conferencias (la mayor parte inéditos) posteriores a la publicación de los tres volúmenes de *Collected Philosophical Papers* en 1981. A lo que se suma la edición (realizada

por el autor de esta monografía en colaboración con Jaime Nubiola) de las lecciones que Anscombe pronunció en la Universidad de Navarra en diversas ocasiones de las décadas de 1970 y 1980, bajo el título: *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre* (Eunsa, Pamplona, 2005), en la que se incluye la primera traducción al castellano de “Modern Moral Philosophy”. Es de agradecer también la publicación en internet de una página con la lista completa de publicaciones de Anscombe, así como de otra bibliografía e informaciones de interés: [http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/anscombe\\_bibliography.htm](http://www.unav.es/filosofia/jmtorralba/anscombe_bibliography.htm)

Carlos Ortiz de Landázuri

\* \* \*



## NOTICIAS Y COMENTARIOS





## LA NATURALEZA HUMANA. Contribución crítica a la argumentación a favor del aborto y la experimentación con embriones

Enrique R. Moros. Universidad de Navarra

**Resumen:** Se examinan los argumentos presentados por Jesús Mosterín a favor del aborto y de la experimentación con embriones en *La naturaleza humana*. Se defiende una posición socrática sobre el diálogo como elemento central de la investigación filosófica. Se analiza el significado y la coherencia de sus afirmaciones y se señalan algunas omisiones relevantes de su antropología.

**Abstract:** The arguments presented by Jesús Mosterín in *La naturaleza humana* in favor of abortion and of experimentation with embryos are examined. A Socratic position on dialogue as a central element of philosophical investigation is defended. The meaning and the coherence of his affirmations are analyzed and some relevant omissions in his anthropology are pointed out.

Los filósofos han intentado estar atentos a lo que les rodea y escuchar a los que tienen al lado. La filosofía es una conversación que, a lo largo de historia, empuja las mentes de algunos hombres en busca de una verdad humana. Como todo saber, como cualquier ciencia, sólo se puede considerar filosofía aquel conocimiento que se atiene a las normas de ese diálogo. No hay temas intocables, no se admiten silencios sobre cualquier cuestión, pero sí se exige coherencia y rigor y resulta del todo imprescindible aprender a escuchar a los demás. Esto proporciona, por así decirlo, una medida objetiva sobre el valor filosófico del pensamiento: lo que cuenta es lo que nos ayuda a entender a los demás. Quizá por esa razón los mejores filósofos son los que nunca han ocultado o debilitado los argumentos contrarios a sus posiciones, sino que han intentado pensarlos hasta el final y formularlos con toda la fuerza posible para rechazarlos, si finalmente es preciso, de manera adecuada. Lo que está en juego no es una idea más o menos brillante, sino la integridad intelectual del ejercicio del pensamiento. Sin ese esfuerzo ético el conocimiento sencillamente no podría existir: podríamos decir cualquier cosa, porque nada tendría ningún valor.

Jesús Mosterín ha escrito un grueso libro titulado *La naturaleza humana*<sup>1</sup>. Ciertamente se trata de un apreciable esfuerzo de síntesis, al que cabe poner, sin embargo, algunos reparos<sup>2</sup>. Cuando en un libro sobre la naturaleza

---

1 Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa Calpe, 2006. En adelante, cuando cite esta obra, escribiré entre paréntesis el número de página.

2 Cfr. Álvarez, Eduardo, "Reseña de Jesús Mosterín: La naturaleza humana", *Revista de Hispanismo Filosófico*, 11, 2006, 190-192. El autor critica especialmente dos de las posiciones teóricas de Mosterín según las cuales la naturaleza humana se reduce a la biología del

humana, que pretende ofrecer una visión global y coherente de la misma (14), se trata el tema del aborto, habrá que mirar en primer lugar si las condiciones detalladas en el párrafo anterior se cumplen y hasta qué punto. El texto al que de manera inmediata me quiero referir dice así: “la única razón para prohibir el aborto es el tabú impuesto por el fundamentalismo religioso. Ninguna otra razón moral, filosófica ni política avala tal precepto [...] El sofisma básico consiste en decir que abortar es matar a un humano, cometer homicidio y, puesto que todas las personas civilizadas estamos contra el asesinato, tenemos que estar también contra el derecho al aborto, que sería un derecho al homicidio” (309-310)<sup>3</sup>.

Ciertamente estas frases no son un prodigio de claridad analítica. Extraña, por tanto y en primer lugar, que después de leer este texto el autor proteste más adelante por la ceremonia de la confusión en la que caen determinados debates (cfr. 385). Mosterín habla de ‘razón’ y de ‘prohibir’. El sujeto principal de la frase es ‘razón’. Se la califica de única y se la identifica con un tabú. En realidad, los tabúes no son razones propiamente hablando. Lo cual significa que no hay de verdad ninguna razón o no hay ninguna razón verdadera. Entonces, lo lógico sería explicar por qué la razón para prohibir el aborto es un tabú. Pero para la sorpresa del lector no se menciona ninguna razón para tal afirmación. Por otro lado, según Mosterín, parece que la razón se divide de algún modo en razones inconexas: hay o puede haber razones religiosas, razones morales, razones filosóficas, razones políticas, y supongo que etcétera. Por lo dicho no resulta obvio qué relación piensa el autor que existe, puede existir o debe existir, entre estas diversas razones. Quizá no se puede decir todo. Pero resulta inesquivable explicar la relación entre razones y prohibiciones, porque constituye el núcleo significativo de la frase y sólo podría omitirse al precio de dar por sentada la absoluta irrelevancia de lo que se afirma.

Resulta, en segundo lugar, curioso que la única forma en que pueden existir tabúes es por imposición del fundamentalismo religioso. Cabe sostener la tesis de que los tabúes se imponen sobre todo de forma cultural. Las razones, por otro lado, se ofrecen a la consideración intelectual de los demás. Las razones son los diferentes modos en que la verdad puede alcanzar el conocimiento humano y provocar su consideración e iluminar la existencia. Si las razones se imponen de manera diferente a la propia de su misma verdad, entonces no son realmente razones. La razón y la verdad sólo tienen como defensa la palabra, el discurso, el razonamiento correcto y válido. En consecuencia, si las únicas razones religiosas que pueden existir son tabúes que se imponen de manera fundamentalista, entonces no hay ninguna razón religiosa y la discusión se vuelve imposible. Pero el autor no parece querer decir esto porque dedica una buena cantidad de páginas a explicitar y desarrollar sus propias razones contra el argumento religioso. Si sólo

---

ser humano, la interpretación de la cultura como información transmitida entre cerebros mediante el aprendizaje social y, finalmente, pone el acento en la incoherencia de su planteamiento: “el prof. Mosterín, que critica las especulaciones ideológicas desde una confesa fidelidad a la ciencia, incurre él mismo en aquello que denuncia”

<sup>3</sup> Mosterín usa la palabra “humano” para referirse a cualquier individuo de la especie *homo sapiens sapiens*, para evitar la terminación masculina o femenina que según él podrían provocar equívocos.

fuera un tabú fundamentalista, la frase entera incurriría en una contradicción pragmática.

En tercer lugar sorprende todavía más que lo que acaba de ser calificado como fundamentalismo tenga efectivamente razones, aunque sean equivocadas al decir de Mosterín, es decir, que según él se trata de sofismas más que argumentos. Un sofisma es un argumento equivocado, un falso argumento; pero para ser tal debe ser efectivamente un argumento. Si no es un argumento no puede ser ni falso ni estar equivocado. Ahora bien, si se trata de un argumento, aunque sea sofisticado, es que se puede discutir y de hecho Mosterín lo discute a lo largo de tres páginas que tendremos ocasión de examinar atentamente. Si es así, la pregunta pertinente que es preciso enfrentar al autor es qué significa con exactitud y en este contexto el calificativo de fundamentalista. Por la misma razón el autor se arriesga a que todo aquel al que no le gusten sus razonamientos y los considere errados o falaces le aplique a él este mismo calificativo. Estas páginas, en ese caso, no serían filosofía, saber sea del tipo que sea, sino fundamentalismo mosteríniano. Parece que al autor se le ha ido un poco la mano a la hora de escribir este párrafo.

En cuarto lugar, yo no recuerdo ningún estudio ni formulación filosófica que sostenga el argumento que expone Mosterín. Realmente no sé quién dice eso ni donde lo dice ni por qué lo dice. Y realmente el autor no ayuda mucho. Ni citas ni referencias científicas ni filosóficas. ¿Qué es lo que critica el autor exactamente? Inventarse un argumento para poder criticarlo forma parte del arsenal que siempre ha caracterizado a aquellos a los que la integridad intelectual no les importa demasiado. Si la filosofía es conversación, en este punto puede decirse sencillamente que el autor monologa.

Finalmente, toda la formulación de la frase rebosa de un dogmatismo históricamente ajeno a la tradición filosófica. Un dogmatismo que comienza por identificar a los enemigos en vez de exponer sus tesis. Como diría Aristóteles, más que buscar razones parece ofrecer justificaciones. Por otro lado, de su escueta afirmación parece deducirse igualmente que hay razones morales, filosóficas y políticas que permiten prohibir otras cosas, pero el aborto en concreto no. La pregunta, entonces, es doble: ¿qué es una razón? Y ¿qué pueden prohibir la moral, la filosofía y la política? Se trata, obviamente, de preguntas retóricas. Sorprende que a lo largo de este libro no se ofrezca ninguna explicación de lo que es una razón ni de en qué consiste la racionalidad. Es preciso notar, para advertir la profundidad del olvido y de la omisión, que estamos hablando de la naturaleza del hombre, el ser racional por antonomasia. El autor sí habla de la ciencia y de su posibilidad de alcanzar la verdad de la realidad. Pero, a la vez, añade: que la ciencia sola puede convertirse en mera “gimnasia metodológica.” (410) Pero si no habla de razón, entonces renuncia también a la verdad, esto es a una verdad significativa, que sea profundamente humana y nos sirva como guía de la vida. Esta abdicación se manifiesta por doquier en estas páginas.

Vayamos ahora a la cuestión de las prohibiciones. Puede decirse que hay ciertamente prohibiciones filosóficas: la incoherencia, por ejemplo, que impide expresar cualquier pensamiento. Hay prohibiciones políticas, de las que igualmente está lleno el código penal. Y hay prohibiciones morales, puesto que cual-

quier persona íntegra sabe que hay cosas que no debe hacer y que sencillamente él no puede hacer<sup>4</sup>. Hay todo tipo de prohibiciones en todos los campos, puesto que la normatividad acompaña necesariamente la libertad de la que nos gozamos<sup>5</sup>. Decir que algo está religiosamente prohibido puede significar por ejemplo que no se deben adorar falsos dioses, porque si lo haces en realidad no te comportas religiosamente y estás tomando como absoluto lo que no es más que obra de tus manos o de tu pensamiento. Peor este no puede ser el sentido en el que Mosterín usa el concepto de prohibiciones religiosas.

El autor ciertamente usa de preceptos y prohibiciones a lo largo de estas páginas. Por ejemplo, encontramos formulado un precepto dirigido al estado y referido a la cultura: “la única normalidad cultural compatible con la libertad es aquella situación en la cual cada ciudadano decide por sí mismo los contenidos culturales que prefiere, y el Estado se limita a tomar nota de ello, sin pretender manipular los cerebros mediante política cultural, religiosa o lingüística alguna” (256). Si estas palabras se leen como la prohibición de manipular cerebros de la manera que sea, todos estamos de acuerdo con ellas. O sea, hay realmente prohibiciones y preceptos de alguna clase.

Ahora bien, todos estos campos –filosofía, moral, política, etc.- están entrelazados en la vida de cada persona y sus respectivas prohibiciones están también interrelacionadas. Peperzak ha argumentado convincentemente que “la expresión ‘primariamente religioso’ es un pleonismo: ¿Puede uno ser religioso, esto es, comprometido en una religión, sin ser consciente que la religión *funda y acompaña* enteramente la existencia humana?”<sup>6</sup>. Claro que hay razones religiosas y, por supuesto, que esas son las más importantes. No tener esto en cuenta es carecer de la sensibilidad filosófica necesaria para captar prioridades. En este sentido la filosofía tiene un valor excepcional.

Además, la calidad de un hombre bien puede medirse en cierto modo por aquello que le resulta vedado, por aquello que considera sagrado, por las convicciones a las que no está dispuesto a renunciar ni siquiera a relativizar. Pienso que nadie puede vivir tranquilamente al lado de alguien que todo lo cree posible e incluso cree posible hacer todo, porque si todo es posible entonces todos estamos en peligro, incluso él mismo. Es el tipo de individuo que desean tener a su servicio todos los dictadores y cuya presencia resulta inapreciable en una banda mafiosa que se precie. Un caballero, por el contrario, no hace trampas, se decía con razón. La cuestión es, entonces, cuáles son tus límites, qué es lo que consideras imposible, qué es lo que juzgas falso, qué es lo que no te permites hacer y qué es lo que no permites que te hagan los que están a tu lado.

Y para que esto tenga algún sentido es preciso en primer lugar decir la

4 Cfr. Arendt, Hanna, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 115.

5 Habermas ha hablado acerca de la necesidad de “regenerar una conciencia normativa que se atrofia” para que no se produzca una “quiebra de la civilización”, por lo que resulta esencial incluso “recordar la responsabilidad colectiva más allá de las obligaciones morales”: Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, pp. 246-247

6 Peperzak, Adriaan Theodoor, *Philosophy between Faith and Theology*, Notre Dame (In.), University of Notre Dame Press, 2005, p. 78.

verdad, porque sin ella no hay vida humana posible porque no comparece el conocimiento<sup>7</sup>. Pero decir que la verdad prohíbe decir mentiras es una forma muy peculiar de expresarse. Decir que la vida humana es sagrada tampoco prohíbe nada, sino que está afirmando concretamente la exigencia de reconocimiento que el rostro y la misma naturaleza de los demás hombres presenta<sup>8</sup>. La religión no prohíbe nada, se podría decir; ni la filosofía, ni la moral. Lo que prohíbe algo siempre son las personas, especialmente las dotadas de poder en algún sentido, al menos sobre sí mismas.

El autor dedica también una curiosa frase a la moral: “el fundamento de la moral no está en la dignidad abstracta sino en la plasticidad concreta de nuestro cerebro, en nuestro margen de maniobra, en nuestra capacidad de pensar y decidir, de gozar y sufrir. En una discusión ética racional no deberían admitirse términos tan vacíos como los de honor o dignidad, so pena de convertirla en una ceremonia de la confusión” (385). ¿Por qué la dignidad se califica de abstracta mientras que la plasticidad es concreta? ¿Qué significan estos adjetivos en este contexto? La plasticidad se caracteriza por no ser concreta y en la misma medida en que se concreta desaparece. Lo concreto no tiene ninguna plasticidad, lo que no puede ser más que lo que es, es ciertamente concreto, pero no tiene plasticidad. Un niño puede aprender cualquier idioma, pero en la medida en que aprende uno se hace mayor y le cuesta más aprender el siguiente. Uno puede pensar lo que quiera hasta que encuentra una verdad, a partir de ese momento no puede seguir pensando lo que quiera sin traicionar su propio descubrimiento. Pero eso no significa que pueda pensar menos, sino que lo que realmente significa es que puede pensar de verdad. Por otro lado, una abstracción, justamente por ser tal, no puede ser fundamento de nada: cualquier sustantivo al que acompañe se incapita para ser fundamento, da lo mismo que escribamos dignidad que plasticidad, si es abstracto no sirve como tal fundamento.

Tampoco esta frase resulta demasiado clara. No se sabe por qué el autor parece establecer una ecuación que identifica plasticidad, margen de maniobra, capacidad de pensar y decidir y ésta, a su vez, parece equipararse a la capacidad de gozar y de sufrir. Pero esta es una ecuación demasiado difícil de resolver y estas identidades no están realmente justificadas. La plasticidad es una característica de nuestro cerebro, pero aunque la capacidad de maniobra quizá venga determinada por aquél, no parece haber razones para decir que la propia plasticidad tenga capacidad de maniobra. ¿Podría afirmarse que es el organismo el que permite la ecuación? La cuestión importante es que un organismo requiere fines para mostrar plasticidad, para ejercer su capacidad de maniobra. Sólo se puede

---

7 Una buena argumentación sobre la importancia personal y social de la verdad puede encontrarse en Lynch, Michael P., *La importancia de la verdad, para una cultura pública decente*, Barcelona, Paidós, 2005.

8 Williams ha insistido en la importancia del concepto de reconocimiento: “Alguien puede llegar a reconocer una cierta filiación como su identidad, y esto no es ni un mero descubrimiento ni por supuesto una mera decisión. Es como si estuviera forzado a reconocer la autoridad de esa identidad, que proporciona una estructura o una definición a su vida y a su manera de ver la cosas”: Bernard Williams, *Verdad y veracidad. Una aproximación genealógica*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 198.

tener una plasticidad limitada, porque una plasticidad absoluta no es plasticidad, sino pura abstracción. La plasticidad ofrece un margen de maniobra, pero éste sólo puede tener sentido si hay algún objetivo que conseguir. El autor interpreta correctamente el asunto cuando añade el pensamiento y la voluntad.

Ahora bien, todo esto ¿qué tiene que ver con nuestra capacidad de gozar y de sufrir? ¿Cuál es realmente el fundamento de la moral: la plasticidad de nuestro cerebro y el margen de maniobra que la misma nos concede a través de la inteligencia y de la voluntad o la capacidad de gozar y sufrir? La inteligencia no es capacidad de gozar ni decidir puede identificarse con sufrir. ¿No será que esto último es interpretado por el autor como los fines propios de la vida humana, es decir, aquello que define al hombre como hombre? ¿Estamos ante una mera reedición del hedonismo que murió intelectualmente ya en manos de Epicuro? Si es así, ¿por qué no lo dice claramente? ¿Será porque quiere acabar el libro con una reivindicación de la mística panteísta hindú? Y si ese es el caso, ¿no es eso realmente una ceremonia de la confusión absoluta, o al menos algo más confuso que el mero concepto de dignidad?

El tema sustantivo es si el fundamento de la moral es exactamente la capacidad de gozar y de sufrir. De entrada esto serviría, de manera contraria a la tradición intelectual de Occidente, para extender la moral a los animales<sup>9</sup>. No ciertamente en el sentido de que ellos gozarían así de dignidad, sino que serían responsables de lo que hacen, puesto que son ellos, por decirlo de algún modo, en primera persona, los que poseen la capacidad de gozar y sufrir. Podemos conversar sobre los modos de comportarnos con la suficiente sensibilidad respecto a los demás seres vivos, pero es incomprensible una discusión sobre lo que debe exigírseles a ellos, que es para lo que sirve en definitiva determinar el fundamento de la moral.

Por otro lado, ¿no quería decir Kant con el concepto de dignidad algo bien concreto: “trata a la humanidad en ti mismo y en los demás como un fin y no sólo como un medio”?<sup>10</sup> Es cierto que puede haber discusiones sobre qué es la humanidad o hasta dónde alcanza o qué manifestaciones tiene, pero ¿alguien conoce algún concepto sobre el que no quepan discusiones? En realidad, lo que sostienen algunos filósofos morales no es que el fundamento de la moral sea la dignidad humana, sino que la dignidad es el fundamento de nuestro sistema jurídico<sup>11</sup>. La razón de ello es que, como ya vio John Rawls, el consecuencialismo no puede fundar las exigencias de justicia que encontramos en nuestra sociedad. Y eso lo que supone exactamente es “decidir si cuando se comprueba la existencia de un ser que pertenece a la comunidad humana ha de tenerse en cuenta o no su propia perspectiva.”<sup>12</sup>

Ahora bien, de eso exactamente se trata ahora que estamos hablando del

---

9 Cfr. Mosterín, Jesús, *Los derechos de los animales: Una exposición para comprender. Un ensayo para reflexionar*, Madrid, Debate, 1995; y *Vivan los animales*, Madrid, Debate, 1998. 10 Cfr. Gómez Pin, Víctor, *El hombre, un animal singular*, Madrid, La esfera de los libros, 2005.

11 Cfr. Robert Spaemann, *Ética, política y cristianismo*, Madrid, Palabra, 2007, p. 292.

12 *Ibid.*, 280-281.

aborto. ¿Es racional atender a la existencia zigoto o pretender ignorarla? Ignorar tal vez no es el verbo más adecuado, porque el aborto exige desarrollar una conducta altamente voluntaria: además de no querer ver algo, hay que hacer algo más para eliminar el zigoto. Esto no son palabras, se trata de una discusión muy concreta para la que no sirven descalificaciones ni abstracciones.

Conviene ahora repetir el texto central del que han surgido estas páginas. “La única razón para prohibir el aborto es el tabú impuesto por el fundamentalismo religioso. Ninguna otra razón moral, filosófica ni política avala tal precepto [...] El sofisma básico consiste en decir que abortar es matar a un humano, cometer homicidio y, puesto que todas las personas civilizadas estamos contra el asesinato, tenemos que estar también contra el derecho al aborto, que sería un derecho al homicidio.” (309-310) Resulta curioso, en estas palabras, que un pensador tan profesional equipare en el mismo párrafo la negación de la prohibición del aborto y el derecho al aborto. Ciertamente esto sí es un sofisma. Ninguna persona tiene derecho a aniquilar a la humanidad entera, pero si lo hace no será de ningún modo penado por el derecho, al menos el humano, porque ya sólo queda él y quizá ya quede poco de humano en él. Una prohibición no define el mal, puesto que hay males que sencillamente no se pueden prohibir, ni, por tanto, el derecho es su contrario. Podemos referir otro ejemplo: ¿acaso un educado occidental tendría derecho a apretar un botón en el sillón favorito de su sala de estar dotada con aire acondicionado para que muriera un mandarín chino o un millón de japoneses de tal forma que nadie se enterase de quien es el responsable de esa acción? Si nadie se entera, él efectivamente podrá hacerlo sin prohibiciones, pero ¿tenía algún derecho?

Ahora conviene recordar lo que había dicho unas páginas antes el autor: “Decir de algo o de alguien que es una cosa, lejos de ser un insulto, es un piropro ontológico [...] lo más que se puede ser es una cosa, una sustancia, una entidad en sentido primario.” (54) Eso se dice del hombre. Ahora bien, teniendo esto presente, ¿podría, por favor, el autor volver a considerar lo que él llama sofisma? ¿En qué consiste exactamente el error? Pero, por lo visto, el autor tiene otras preocupaciones y parece usar la palabra lamentablemente sólo como adjetivo descalificativo, sin mayor contenido conceptual. Es claro que un insulto no es una razón. Si el autor es incapaz de hacer mayores precisiones es que no desea ser falsado, por tanto, podemos prescindir de su diagnóstico puesto que carece de significado real.

Entonces, ¿qué es lo que realmente quiere decir? Para eso tenemos que examinar algo más que un texto desafortunado. Pero la argumentación de Mosserín no mejora mucho con el paso de las páginas. En primer lugar, es necesario exponer el contexto. “El planeta Tierra pura y simplemente no puede sostener a un número ilimitado de seres humanos. En cualquier caso, el número máximo solo se alcanzaría en condiciones de extrema miseria [...] El objetivo no es alcanzar el máximo, sino alcanzar el óptimo de la población. Y ese óptimo ya hace tiempo que lo hemos superado” (302). Quien lee esto detenidamente no puede dejar de preguntarse el valor de estas afirmaciones. ¿Desde qué ciencia se formulan? ¿Qué criterios aporta para que valoremos su posible verdad? La primera frase puede considerarse una obviedad perfectamente insulsa: ni la tierra ni el

universo en su conjunto puede sostener un número ilimitado de nada. La segunda frase trata de exponer una relación directa, aunque inversamente proporcional, entre población y riqueza. Esta relación requiere la permanencia de las mismas condiciones, la estabilidad fundamental del origen de la riqueza y de las necesidades humanas. Ninguna de las dos condiciones son reales: la riqueza se multiplica, se descubren nuevas riquezas, la investigación científica nos enseña a aprovechar mejor los recursos y a buscar sustitutos. Además las necesidades también aumentan, como se ve en la actual sociedad del bienestar. Pero justamente estas condiciones ignoran la capacidad propia de los hombres, como la historia demuestra cada día, de convertir su trabajo en riqueza. El autor puede comprobarlo en su propia cuenta corriente: sin la multitud de horas gastadas en escribir su libro, los números de la misma serían sin duda menores. Se trata, por tanto, de una afirmación empíricamente falsa: hoy en España y en Europa, gracias a los emigrantes, somos más y gozamos de mayores niveles de bienestar que nunca. Empíricamente falsa y, además, pesimista: el autor parece no confiar en absoluto en las posibilidades creativas de la naturaleza humana a la que dedica el libro.

La tercera frase habla de objetivos; cabe preguntar entonces sencillamente ¿de quién? No quiero creer que el autor esté pensando en los objetivos de algo parecido a un plan quinquenal al estilo soviético o chino. Por último, ¿qué puede significar ‘óptimo’ en este contexto? Lo más probable es que nada. O, al menos, nada que quepa tomar en serio, puesto que no ha explicitado ni un solo criterio, ni una sola condición. Si lo que pretende es producir miedo repitiendo los viejos argumentos de Malthus, pienso que sencillamente llega tarde y se le pueden aplicar a él mismo los argumentos que desarrolla frente a Habermas y Fukuyama.

Más adelante añade otra frase semejante. “Los expertos aconsejan a los gobiernos de esos países poner en marcha políticas vigorosas de control de la natalidad como requisito indispensable, aunque no suficiente, para escapar del círculo infernal del hambre y la degradación del medio” (305) ¿Qué expertos? ¿Expertos en qué? ¿Con qué base? No quiero repetir los argumentos, pero ‘políticas vigorosas’ me suena mal: dictadura, represión, falta de libertad... Lo mejor del círculo que menciona es el adjetivo ‘infernal’, y como buenos postmodernos un poco escépticos podemos preguntar sin más: ¿pero existe ese círculo o no será un invento de los poderosos para oprimir a los débiles del mundo y quitarles la parte del mundo que les corresponde? Me parece que esto es suficiente para ilustrar el contexto de las afirmaciones del autor. Ahora ha llegado el momento de analizar el desarrollo concreto de la argumentación sobre el aborto.

“¿Qué es un humano? La respuesta no está en el viento, sino en el genoma.” (133) “Decir de algo o de alguien que es una cosa, lejos de ser un insulto, es un piropo ontológico [...] lo más que se puede ser es una cosa, una sustancia, una entidad en sentido primario.” (54) “Una capacidad humana tan específica, compleja y universal como el lenguaje necesariamente tiene que estar codificada en nuestro genoma.” (221) “A la robusta individualidad de los animales, los humanos añadimos dos niveles suplementarios de integración: la integración consciente de nuestra vida entera (en sentido biográfico), que unifica intencionalmente nuestro



pasado, presente y futuro en un biografía única; y la eventual presencia de una vocación o proyecto de vida, de un guión que inventamos para nuestra propia vida, de planes y anticipaciones de lo que queremos hacer y llegar a ser” (343). He querido reproducir estos textos para que comprendamos mejor lo que quiere decir el autor a continuación.

“Ese linaje celular es un organismo. Ese cigoto, esa bellota y ese roble constituyen distintas etapas de un mismo organismo. Una bellota no es un roble, pero es una etapa inicial de un organismo que (en circunstancias favorables) podría alcanzar otra etapa distinta en la que sí sería un roble. Es lo que Aristóteles expresaba diciendo que la bellota no es un roble de verdad, un roble en acto, pero que encierra en sí la potencialidad de llegar a convertirse en un roble y es, por tanto, un roble en potencia” (310). Me parece que no es necesario insistir mucho en las diferencias entre este texto y los anteriores. La robusta individualidad de un genoma se ha convertido en mera potencia. Pero el autor se olvida de explicar que para Aristóteles es exactamente la noción de fin la que articula potencia y acto, puesto que el acto es fin de la potencia y si se atreviera a recordarlo, finalmente, tendría que conceder que para el Estagirita el acto es anterior a la potencia y, quizá incluso, que en relación a las especies no se da un más o un menos, puesto que se predicán unívocamente de sus sujetos. Además, la amalgama de ciencia y filosofía que comparece en este párrafo resulta poco convincente, porque parece destinada exclusivamente a apoyar lo que quiere el autor más que a iluminar una determinada realidad, es decir no se trata de una argumentación sino de una exposición arbitraria.

Adviértase que a pesar de las pretendidas conclusiones que obtiene Mosterín, su letra puede leerse de otro modo: la bellota ciertamente no es un roble de verdad, pero lo será; no es todavía un árbol completo, pero situada en la tierra con la temperatura y humedad adecuadas germinará y comenzará a ser un roble, primero pequeño y luego crecerá hasta convertirse en un árbol grandioso. De ella saldrá sin duda un roble y no un cerezo o un manzano porque proviene desde siempre de un roble. Podrá morir en el intento de ser roble, pero desde luego es lo que desea y para lo que ha sido producida. Es más, no hay ningún momento en su desarrollo en el que podamos distinguir biológicamente entre un roble pequeño y uno grande. Una vez germinada, la semilla es ya un roble para siempre. La cuestión es si hay que mirar la semilla, si hay que fijarse en quienes son sus progenitores, si hay que atender de alguna manera a sus propios intereses y no solo a los de la industria ganadera ni solo a los de las madereras.

El autor, sin embargo, no duda en aplicar sus anteriores reflexiones al hombre. “Aunque estadios de un mismo organismo, un cigoto no es una blástula, y un embrión no es un humano. Un embrión es un conglomerado celular del tamaño y peso de un renacuajo o una bellota, que vive en un medio líquido y es incapaz por sí mismo de ingerir alimentos, respirar o excretar (no digamos ya de sentir o pensar), por lo que solo pervive como parásito interno de su madre” (311). El autor no es ciertamente un poeta y podemos disculpar estas comparaciones. Esto no obsta para que nos preguntemos: ¿No éramos un genoma, idéntico a lo largo de todo el recorrido histórico de un ser dotado de una robusta individualidad? ¿Por qué ahora nos define el tamaño, el peso y el número de células que nos componen

o la independencia de que disfrutamos? ¿Qué ha cambiado? ¿Sigue siendo verdad que somos cosas, esto es, sustancias? Es claro que Aristóteles tiene muy buenas razones para distinguir entre acto y potencia, pero ¿cuáles son las razones científicas, biológicas y neurológicas para distinguir específicamente entre un embrión y un representante adulto de una especie? ¿Se aplica también esa distinción a la conciencia?

“El niño es un anciano en potencia, pero un niño no es un anciano ni tiene derecho a la jubilación. Un hombre vivo es un cadáver en potencia, mas un hombre vivo no es un cadáver. Enterrar a un hombre vivo es algo muy distinto y de muy diversa gravedad que enterrar a un cadáver” (311). La primera frase, siguiendo su estilo, comienza con un *truism* y sigue con otra cosa que no se sabe qué tiene que ver con lo anterior. ¿Podría acaso explicar la relación entre potencia y jubilación? ¿Acaso todos llegan a viejos? ¿Quizá todos los viejos se jubilan? ¿Es posible que todos los hombres tengamos derecho a cobrar una jubilación?

La pregunta pertinente que el autor no acierta a encontrar es: ¿ese niño que ahora está jugando con el balón es el mismo ser que llegará a viejo y que apenas podrá mantenerse en pie apoyado en un bastón? ¿Si lo asesino no estoy matando realmente a quien hubiera llegado a viejo e, incluso, quizá a cobrar una pensión si ha cotizado suficientes años a la Seguridad Social? Y lo que sigue no añade demasiado al concepto aristotélico de potencia, sino que se trata de un esfuerzo de trivializarlo. El autor, reputado filósofo, no puede desconocer el sentido equívoco de las dos apariciones de la palabra potencia en esa frase. ¿Acaso alguien ha pensado alguna vez que la potencia que tiene un niño de ser viejo puede compararse a la del viejo a morir, sino es en el sentido trivial del paso inexorable del tiempo? ¿Cómo es posible que el autor no aprecie la distinción entre desarrollo y corrupción, entre crecimiento y cambio sustancial? Estas frases parecen formuladas con la función exclusiva de esconder entre obviedades la decisión que no se quiere afrontar en directo: un hombre no es un hombre. El autor no se atreve a decir lo que quiere realmente afirmar: no todo nacido de mujer es hombre. Pero sin eso todo el resto es charlatanería<sup>13</sup>.

“Un embrión no es un hombre, y por lo tanto eliminar un embrión no es matar a un hombre. El aborto no es un asesinato. Y el uso de células madre en la investigación, tampoco” (312) Efectivamente, un embrión no es un hombre a no ser que se trate de un embrión humano. Lo que no resiste la lógica es definir al ser humano por su naturaleza genética y buscar una definición diferente para el embrión del ser humano, que posee exactamente la misma dotación genética que cuando se muera de puro viejo. Reflexionemos un momento, ¿se trata de la negación de la identidad entre hombre y embrión humano? Entonces la proposición podría convertirse en “un hombre no es un embrión”. Y así caben unas preguntas pertinentes: ¿Nunca? ¿De ningún modo? ¿No éramos animales, que como todos ellos nacemos, crecemos y acabamos muriendo? ¿Por qué lo que somos en el vientre de nuestras madres no es exactamente la misma cosa o sustancia que nace? ¿Qué es lo que está equivocado cuando una madre dice a su hijo que nació a tal

---

13 Cfr. Frankfurt, Harry G., *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*, Paidós, Barcelona 2006.

hora, puesto que, aunque él que estaba ciertamente presente, no se enteraba de nada? “Si el mundo sólo estuviera compuesto, por una parte, de hombres adultos que nunca fueron embriones y, por otra parte, de embriones que nunca crecerán, entonces podríamos afirmar: cabe prescindir de los embriones”<sup>14</sup>. Pero incluso las sentencias jurídicas manejan con más criterio el concepto de potencia que Mosterín: “Donde hay vida humana hay que presumir, en consecuencia, la respectiva dignidad humana; no es determinante que el portador sea consciente de dicha dignidad, ni que sea capaz o no de defenderla por sí mismo. Las capacidades potenciales que se han incorporado al ser humano desde el principio son suficiente para fundamentar tal dignidad humana.”<sup>15</sup>

Quizá se puede pensar que la interpretación de “un embrión no es un hombre” como identidad es excesiva, que se trata por el contrario de una mera predicación. El problema es que el artículo indeterminado en el sujeto y en el predicado convertiría esta frase no ya en falsa sino en gramaticalmente mal construida. Por lo tanto, de ella no se sigue nada de lo que quiere el autor. El ‘por lo tanto’ que añade no apoya la verdad de lo sigue porque la premisa de que parte es falsa, y de lo falso se sigue cualquier cosa, o lo que es lo mismo, nada.

Wiggins ha establecido la cuestión con la profundidad y el rigor que aquí echamos en falta: “‘Persona’ y ‘ser humano’ difieren en sentido. Ellos puede incluso diferir en su extensión. Pero eso es inmaterial. Lo que importa aquí es que en la medida en que se asignan a algo, los conceptos persona y ser humano se asignan al mismo principio de individuación de A y B, y que ese principio, el principio del ser humano, es el único que tenemos que consultar en orden a movernos hacia la determinación de la verdad o la falsedad del juicio de que A es B. Los seres humanos, enriquecidos con modos distintivos de actividad por ello mismo, son sustancias”<sup>16</sup>.

Si el autor se hubiera molestado en leer algún libro de embriología podría ilustrarnos ampliamente con las diferencias de naturaleza y de especie que separan al embrión del ser humano adulto. Pero se ha ahorrado ese trabajo porque no sería fácil encontrar nada en un libro verdaderamente científico que apoyase su equivocación. La verdad es justo la contraria. Y puede leerse en cualquier libro de embriología. Pero basta leer con detenimiento este libro para ver que esta proposición no goza de excesiva coherencia con el resto del tratamiento de la naturaleza humana que se desarrolla en estas páginas. Efectivamente si “la animalidad constituye el estrato central de nuestra naturaleza” (101) y somos “animales bilaterales, celomados, deuterostomos, craniados, gnatostomos, tetrápodos, amniotas, mamíferos y placentarios”; si, además, “una capacidad humana tan específica, compleja y universal como el lenguaje necesariamente tiene que estar codificada en nuestro genoma.” (221) Y el genoma se constituye en el cigoto, cada uno de nosotros y, por tanto, todos los hombres hemos sido cigotos y podemos

14 Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, p. 258.

15 Sentencias del Bundesverfassungsgericht, col. 39, 1, 41; Cit. en Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, p. 251.

16 Wiggins, David, *Sameness and Substance Renewed*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 193-194.

decir que yo era ese organismo concreto que se formó en tal fecha de tales progeñitores y que entonces poseía una sola célula.

A pesar de lo que diga explícitamente Mosterín, de sus páginas se deduce que “el hombre es un embrión” y “cada embrión humano es un hombre” y, en consecuencia, matar a un embrión es matar a un hombre. El asesinato, en cambio, es un concepto jurídico que debe respetar los datos de la biología y de la embriología, pero que se define a partir de las acciones humanas libres y responsables. El propio derecho ha articulado la distinción entre homicidio y asesinato. “Las cuestiones legales y las morales no son en absoluto las mismas, pero guardan cierta afinidad entre sí porque unas y otras presuponen la capacidad de juzgar”<sup>17</sup>

Pero no cabe esperar muchas cosas de la diferencia que el autor es capaz de captar entre moral y derecho: “La moral solo puede ser individual o particular, pero el Derecho es universal, al menos dentro del pequeño universo de su ámbito jurídico” (369). Limitar la diferencia entre ambos a la distinción entre particular y universal es excesivamente pobre para discutirlo en este momento. Pero recuérdese que el texto que ha dado origen a estas páginas empezaba mencionando las prohibiciones.

Lo malo no es que se trate de un libro de divulgación de cuatrocientas páginas, sino la carencia de sensibilidad por lo importante, la falta de interés por apreciar las distinciones y las diferencias, la ausencia de integridad intelectual que se aprecia en la adjetivación. Un prueba más, si la necesitásemos, aparece en esas líneas que venimos comentando: “Y el uso de células madre en la investigación, tampoco”. No se sabe qué es más sorprendente si la comparación o la ignorancia que le sirve de base, o el afán ideológico que la preside. Por supuesto que las células madres se pueden usar para investigación y para lo que haga falta: no es necesario explicitar ningún fin importante, porque son células. Lo malo es que el autor parece querer decir otra cosa que no acierta a expresar: debería decir “células madres embrionarias”, porque sólo así se justificaría la comparación. Obviar la distinción sólo puede tener como objetivo evitar decir “destrucciones de embriones”, que es el único medio, al menos de momento, de obtener células madres embrionarias. Y eso sí necesita una justificación y resulta conveniente mencionar un tema tan sensible y decisivo como la investigación. Sin embargo se hurta la pregunta decisiva: ¿puedo relativizar completamente un embrión en función de mis propios fines y olvidarme para siempre de los suyos? Ese es el valor del concepto de dignidad humana y desde aquí se entiende mejor por qué no quiere oír hablar de ella. “La dignidad humana no hace imposible el mal; lo hace injusto”<sup>18</sup>.

Verdaderamente, el tono triunfalista de algunas líneas resulta intelectualmente casi una burla. “Hemos probado los frutos del árbol prohibido y nuestros ojos se están abriendo. Quizá lleguemos a hacernos como dioses, tomando en nuestras manos el control genético de nuestro destino evolutivo. O quizá, expulsados del viejo paraíso de la naturaleza inconsciente, nos precipitemos en las

---

17 Arendt, Hannah, *Responsabilidad y juicio*, p. 57.

18 Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, p. 262.

tinieblas de lo desconocido. Ahora emprendemos el arduo camino del aprendiz de brujo. Ojala sepamos transitarlo con los ojos abiertos, alertas a sus peligros y receptivos a sus oportunidades” (320). El camino del aprendiz de brujo nunca es arduo, es más, uno se hace tal justamente para evitar las dificultades inherentes a cualquier trabajo. Las metáforas aclaran demasiado. Salir de lo inconsciente y precipitarnos en lo desconocido no representa por sí mismo ningún cambio. ¿Qué puede entenderse por abrir los ojos en este contexto? Aunque la cuestión central está un poco antes: “tomar en nuestras manos el control genético de nuestro destino evolutivo”. Se trata ciertamente de una formulación que pretende ser grandiosa pero, ¿qué pasa si se la examinamos de cerca? Tomar en nuestras manos es un modo de decir controlar. Lo que hay que controlar es nuestros genes, porque se supone que es lo que nos define a cada cual. Estos genes están sometidos a un destino que se puede caracterizar como evolutivo. Sin embargo, lo principal es el pronombre personal de primera persona del plural: “nuestro”. No serviría el singular, porque mi destino evolutivo, mis genes están ya determinados, porque sino no sería yo. Yo no me puedo controlar a mí mismo. Por tanto, cuando hablo de “nuestro”, en realidad quiero decir “vuestro”. Quizá tampoco esto es exacto, significa más bien “el de tus hijos”. O sea esa grandiosa frase encierra el objetivo de dominar a las próximas generaciones a base de controlar su código genético.

En realidad eso sólo puede considerarse como convertir a los futuros hombres en esclavos genéticos de mis deseos, cerrando de este modo el futuro al que los hombres tenemos derecho, como denunció hace tiempo Hans Jonas. Y, finalmente, a pesar de ser lo más oneroso, es que no es necesario que justifique con razones mis deseos porque no hay nadie que pueda escuchar todavía. El aprendiz de brujo se ha convertido en el gran dictador a quien obedecen no solo en lo que hacen sino también en lo que son todos los hombres. ¿Para qué educar si podemos influir directamente a través del control del genoma? Esto ya no es un error, sino puro delirio. ¿Qué criterios tenemos o podemos disponer para hacer eso? Es absurdo programar el futuro según el deseo de los que hoy vivimos: el futuro resulta siempre de lo que los hombres hacemos con lo que recibimos en herencia. Actuar de otra manera destruiría lo que nos une a nuestros hijos: la común naturaleza<sup>19</sup>.

El autor se da cuenta que no todos ven tanta felicidad a su alcance. “A veces se expresa el temor de que cierto adelanto tecnológico conduzca a un cambio irreversible de la naturaleza humana o a un futuro posthumano. Dichos temores suelen ser infundados [...] La ingeniería genética previsible tampoco va a cambiar nuestra naturaleza [...] Mientras podamos reproducirnos con humanos del sexo opuesto, seguiremos teniendo la naturaleza humana. Los hijos de padre con audífonos, marcapasos, prótesis o implantes electrónicos en el cerebro nacen sin dichos implementos, que no forman parte de la natura, sino de la cultura, pues no están codificados en nuestro genoma, sino en nuestra tecnología” (326). Invito a poner en relación “tomemos en nuestras manos el control genético de nuestro destino evolutivo” con “cambio irreversible de la naturaleza humana o un futuro posthumano”. Es verdaderamente sorprendente que un filósofo que debe saber de lógica piense que la primera puede ser verdad mientras que la segunda es falsa y

---

19 Cfr. Spaemann, Robert, *Ética, política y cristianismo*, p. 246.

¡no explica por qué! ¿Cómo es posible el control genético del destino evolutivo sin que cambie nuestra naturaleza humana? Pero esto tiene una solución sencilla: no se trata de un auténtico saber sino de adivinación, realmente es futurología: “la ingeniería genética previsible”. ¿Qué es exactamente lo previsible y cómo lo sabe? Eso es un misterio inescrutable, pero ya vamos acostumbrándonos a ellos a lo largo de este discurso. Bueno, esto último también tiene una salida en forma de condición: “mientras podamos reproducirnos con humanos del sexo opuesto”. Si es así, ¿qué significa “control genético” sino nada de nada?

Toda la grandiosidad de aquella frase se desmorona como un helado al sol de verano ante esta condición. Ciertamente esto último es verdad: mientras la reproducción del ser humano tenga lugar de la forma acostumbrada hasta ahora nuestra naturaleza no puede cambiar. Pero deja todo lo anterior sin significado. Todas estas afirmaciones están vacías. La pregunta que el autor no quiere responder es qué pasa si cojo un óvulo y un espermatozoide en mis manos, los altero a mi gusto, los uno y ayudo a la multiplicación del cigoto formado, ¿qué sale entonces? ¿Cómo llamaremos a ese ser que hemos hecho con nuestras manos y a nuestro gusto? ¿Con qué derecho y por qué razones lo seguiremos considerando libre? ¿Será verdaderamente un ser racional? Es decir, ¿podrá enfrentarse abiertamente a aquel que lo ha hecho?

Sólo si es así podrá llamarse hombre, porque sólo los hombres estamos insatisfechos con nuestra propia naturaleza y con la naturaleza que nos rodea. Y haga lo que haga eso no va a cambiar mientras seamos hombres. ¿No sería más racional aceptar nuestro destino? Sólo un profundo pesimismo, envuelto en la grandiosidad de frases fatuas, puede olvidar que lo más grande del mundo es que existamos, que hayamos recibido el regalo de la existencia y que la transmitamos con la verdadera alegría de aquel que sabe amar porque se sabe infinitamente amado.

Hay todavía un problema de más profundo calado. El autor habla con mucha libertad de control genético, pero ¿qué significa eso? Controlar algo es siempre una acción determinada por los objetivos que se pretende lograr. ¿Cuáles son los objetivos de dicho control? ¿Cuáles podrían ser los objetivos de aquellos que se atrean a manipular el código genético de otros sino sus propios objetivos? Lo peor no es ni tan siquiera el egoísmo radical que se expresa sin rebozo, sino la retórica benéfica con que se envuelve. ¿Quién dispone de criterios para decidir cómo ha de ser un hombre? ¿Debe ser más inteligente o más cariñoso; debe ser afectuoso o mejor ser fuerte; convendrá que goce de excelente salud o que sepa compadecerse de los que no la tienen? Solo plantear estas cuestiones nos permite advertir su implausibilidad. Wiggins es más radical: “Si todas las cosas del mundo son en principio nuestras o están ahí para que las tomemos, ¿entonces qué desgracias nos ocurrirán? ¿Qué nueva ansiedad asaltará nuestros deseos en un mundo desnudo de significado y lleno del sentido de nuestra propia omnipotencia, de qué modo no se dañará irreparablemente la insaciabilidad de nuestros derechos?”<sup>20</sup>

---

20 David Wiggins, *Sameness and Substance Renewed*, p. 242.

Además, ese control no puede ser nunca un control personal de alguien, sino que inevitablemente se convertirá en control estatal de la reproducción humana. La cantidad masiva de inversión que requiere la investigación básica y las posibilidades de actuación a nivel global que abre convierten en mera ingenuidad la pretensión de que el poder político permanezca al margen o que se desarrolle simplemente para satisfacer los deseos de los futuros padres<sup>21</sup>. ¿Pensamos, acaso, que ya lo hemos visto todo respecto a la planificación central de la vida humana? Ojala fuera así, pero las frases que venimos comentando ciertamente no ayudan a lograr un futuro más diáfano para el afán de libertad ni para los deseos de justicia de los seres humanos.

Resulta al menos sorprendente que en todo el libro no se diga una palabra del amor, a pesar de que trata sobre la naturaleza humana. En este sentido estas páginas no sirven realmente como mapa de la vida humana<sup>22</sup>. Si no se desarrolla la racionalidad ni se menciona la capacidad de verdad del ser humano parece también lógico, aunque esté totalmente fuera de lugar, no decir nada del amor<sup>23</sup>, a pesar de que su dinámica racional e interpersonal no se ajuste a las especificaciones que Mosterín desea para la naturaleza humana. Comenzamos a amar guiados por determinadas características que vemos en otra persona, pero la misma dinámica del amor nos conduce más allá de esas propiedades y descubrimos a la otra persona. Finalmente sólo amamos realmente cuando el objeto de nuestro amor es esa persona y no sus cualidades. Y es que el hombre, como decía Pascal, siempre se trasciende a sí mismo. Sin ese trascenderse cognoscitiva y amorosamente, no habría naturaleza, al menos, no habría naturaleza humana. Curiosamente, el libro trata de cualquier cosa menos de lo que promete su título. Ojala Sócrates pudiera venir a dialogar con nosotros; sus interlocutores fueron los primeros que una vez comprobadas las consecuencias, en ocasiones terribles, de sus posiciones intelectuales a través del dialogo fueron capaces de corregirlas. Entonces, como ahora, el valor moral para rectificar no se le supone a nadie, pero él mismo es índice inequívoco de humanidad. Conviene, finalmente, recordar una frase de Wittgenstein, que acierta en tantas cosas de la manera más simple posible: “el cuerpo humano es la mejor representación del alma humana”<sup>24</sup>. Y que bien podría encabezar un libro diferente con el mismo título y en el que se expusiera la naturaleza humana del hombre de manera suficientemente completa.

Enrique R. Moros

[enmoros@unav.es](mailto:enmoros@unav.es)

---

21 Cfr. Menéndez Viso, Armando, *La ciencia y el origen de los valores*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

22 Cfr. Simon Blackburn, *La verdad. Guía de perplejos*, Crítica, Barcelona 2006, pp. 213-215.

23 Este es el camino que ha tomado Harry Frankfurt en su última obra para completar su antropología: Frankfurt, Harry G., *Taking ourselves seriously & Getting It Right*, Stanford (California), Stanford University Press, 2006.

24 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*, 178, trad. de E. Anscombe, cit. en Wiggins, David, *Sameness and Substance Renewed*, p. 193.

## SOBRE FÍSICA, FILOSOFÍA Y FIJACIONES MENTALES

Francisco José Soler Gil. Universität Bremen

### 0. Aclaraciones preliminares

«Censura» es una palabra de más que dudosa reputación. Y, como todas las palabras de dudosa reputación, se la emplea con excesiva frecuencia como arma arrojada contra quien venga bien. De manera que seamos rigurosos: Censura, lo que se dice censura, hace ya tiempo que no existe en nuestro país.

Sí que existen en cambio los «criterios de calidad», que se aplican, por ejemplo, para justificar el rechazo de un manuscrito en una revista de filosofía. Desde luego, es bueno que se observen criterios de calidad en las publicaciones. Sin embargo, este mecanismo de control se presta —según las personas y las circunstancias implicadas— a parecerse a la censura como a una hermana gemela.

A mi juicio, lo acontecido con el artículo que el lector de *Thémata* —a diferencia del lector de *El Catoblepas*— va a tener ocasión de leer al término de este preámbulo, podría servir para ilustrar en qué consiste el uso de los criterios de calidad como censura en una revista de filosofía.

Ahora bien, puesto que no me agrada el papel de juez y parte, no insistiré más en este punto. En lugar de ello, me limitaré, en los párrafos siguientes, a explicar con toda brevedad las circunstancias que dieron lugar al texto no publicado por *El Catoblepas*. Y someteré luego, con mucho gusto, el texto en cuestión al juicio del lector. Que aplicará, sin duda, sus propios criterios de calidad.

El origen del artículo «Sobre física, filosofía y fijaciones mentales», se remonta al «Debate sobre naturaleza y libertad» desarrollado en *Thémata* recientemente (nº38 y siguientes). La lectura de este debate resulta, en términos generales, muy provechosa. Sin embargo, analizando un poco las distintas intervenciones de los participantes, me llamó la atención el peculiar recurso a la física —un recurso, a mi modo de ver, llamativamente deficiente— que uno de ellos, Javier Pérez Jara, realizaba en apoyo de sus puntos de vista.

Debido a las limitaciones de espacio inherentes a una revista en papel, el Sr. Pérez Jara optó por publicar una versión más extensa de su segunda intervención, y lo hizo en las páginas de la revista electrónica *El Catoblepas*, publicación en la que colabora con cierta asiduidad. Por eso, y dado que el mayor número de referencias cuestionables a la física se encontraban en este último texto —«Monismo, espiritualismo y teología»—, me decidí a enviar yo también un artículo a *El Catoblepas*. El objeto del mismo era ejemplificar, a partir del caso de Pérez Jara, las dificultades que conlleva el empleo de la física como herramienta en las discusiones filosóficas. Mi artículo —«La física privada de Javier Pérez Jara»— fue publicado el pasado mes de diciembre, en el número 70 de la mencionada revista. Me gustaría subrayar que, al enviar este artículo a *El Catoblepas*, no era mi in-



tención la de dar inicio a ninguna polémica. Lo único que trataba era, simplemente, de advertir que si uno pretende servirse de una teoría física en una discusión de filosofía, debe poner mucho cuidado en comprender primero lo que la teoría dice, y las implicaciones que realmente tiene. Ni más ni menos.

Sin embargo —y como resultaba quizá previsible—, el autor aludido no quiso dejar así las cosas, sino que publicó dos meses después una voluminosa réplica en la misma revista, bajo el título de «De la física a la metafísica: Cuestiones de teología natural, mecánica cuántica y cosmología». El nuevo artículo de Pérez Jara, como suele ser habitual en los de este autor, sacaba a colación un sin fin de temas de lo más variopinto. Al tiempo que me desafiaba a entrar en una discusión con él sobre esto, y aquello, y lo otro.

Ahora bien, lo cierto es que la lectura de los textos de Pérez Jara no me anima a iniciar una discusión con él. Y la razón es que percibo en dichos textos tres deficiencias metodológicas bastantes serias, que —máxime sumadas— dificultan, por no decir impiden, un diálogo filosófico constructivo:

La primera de estas deficiencias es su clara incapacidad para centrar una discusión en un número reducido de aspectos concretos. Como ya he indicado, los artículos de Pérez Jara hacen siempre referencia a multitud de asuntos. De manera que si hubiera que tratar cada uno de ellos con rigor, los mencionados trabajos (y las correspondientes réplicas) deberían ser mucho más extensos aún de lo que ya son... que no es poco.

La segunda deficiencia es que Pérez Jara parece incapaz de articular ni un solo argumento sin recurrir, en algún paso, a este o aquel resultado de su escuela. De manera que, o bien se lee uno primero las obras completas de Gustavo Bueno, o no hay manera de seguir el hilo. Y es que Pérez Jara (o tal vez el propio Bueno) ve imposibilidades y contradicciones por todas partes, donde el común de los mortales no las vemos. A mí no me parece mal que en las discusiones internas de una escuela se recurra a los consensos adquiridos, pero si uno no es capaz de articular llanamente los argumentos para las discusiones con «los de fuera», entonces no hay diálogo posible. (Aparte de que estoy convencido que un argumento filosófico que no puede desarrollarse sin recurrir a un sistema particular casi seguro que no es un buen argumento).

La tercera deficiencia metodológica que creo detectar en los escritos de Pérez Jara es la afición a «tocar de oído». Quiero decir con eso que sospecho que este autor habla de filósofos que no conoce y de libros que no ha leído como si los conociera y los hubiera leído. Un ejemplo muy claro de esto lo veo en los pasajes que Pérez Jara dedica en su reciente artículo «De la física a la metafísica...» a la nueva corriente de teología natural anglosajona. Las críticas a los autores de esta corriente no pueden ser más rotundas. Pero habla de ellos de una manera tan inconcreta que yo apenas acierto a reconocer ninguna de sus aportaciones específicas en las palabras de Pérez Jara... Y eso dejando aparte el dato de que la mayoría de los libros de estos autores son de muy difícil acceso al público español. Por la sencilla razón de que bien pocas de sus obras se encuentran en las bibliotecas de nuestro país. (De hecho, si yo he tenido ocasión de estudiar algunos de los trabajos relevantes de la actual teología natural anglosajona ha sido gracias a disponer de ese magnífico instrumento de investigación que supone la red de bibliotecas alemanas).

Pero en fin. Sea esto como fuere, lo que en definitiva importa reseñar aquí es que

Pérez Jara publicó en el número 72 de *El Catoblepas* una réplica a mi artículo, y que esta réplica me planteó un incómodo dilema: O bien recoger el guante, y pres-tarme a un debate que, por los motivos que acabo de indicar, consideraba (y sigo considerando) inútil, o bien no responder, a riesgo de que algún lector poco expe-riamentado pudiese pensar aquello de que «el que calla otorga».

Como solución intermedia, opté por escribir un breve artículo para *El Catoblepas*, titulado «Sobre física, filosofía y fijaciones mentales». Lo que pretendía con este nuevo texto era, en primer lugar, advertir al lector de la revista del hecho de que, a mi modo de ver, el uso incorrecto de la física que había motivado mi interven-ción inicial seguía siendo patente en la respuesta de Pérez Jara a la misma. En segundo lugar, proponía el ejercicio de comparar las argumentaciones de este autor relativas a la teología natural anglosajona con alguna de las escasas obras disponibles en castellano de esta corriente filosófica. Y finalmente advertía, a quien pudiera interesar, que, por mi parte, daba cierre a la polémica.

Y ahora empieza lo «bueno»: Entre el viernes 1 y el lunes 4 de febrero de 2008, envié por correo electrónico a la redacción de *El Catoblepas* hasta tres versiones del artículo (con ligeras correcciones muy menores de una versión a otra), solici-tando en cada intento inútilmente que me confirmaran la recepción del trabajo. Asimismo envié la versión definitiva del artículo a la dirección de correo electróni-co de Pérez Jara que aparece en sus artículos de *Thémata*, por si pudiera estar interesado en preparar también una réplica del mismo.

Aún estoy esperando la respuesta de Pérez Jara a mi mensaje. Y, por lo que res-pecta a la ansiada respuesta de *El Catoblepas*, me llegó el día 9 de febrero, y decía así:

«Estimado profesor,

Hemos recibido las tres versiones de su artículo, que nos hace llegar como res-puesta al de Javier Pérez Jara publicado en el número de febrero, y nos ha lla-mado poderosamente la atención que en él elude usted responder a las argumen-taciones de su oponente, limitándose a comentarios y descalificaciones que no entran en la sustancia del asunto, y que son impropias de una discusión filosófi-ca.

El *Catoblepas* tiene el mayor interés en servir de cauce para discusiones riguro-sas sobre asuntos controvertidos, como el que parece abierta entre usted y el señor Pérez Jara, pero no cree oportuno molestar a sus miles de lectores ofrecien-do como parte de una polémica un texto como el que nos ha enviado, en el que se evita responder a los asuntos tratados, y además ya advierte de antemano que se niega a seguir discutiendo y argumentando, en tanto presenta su texto como respuesta última por su parte en tal debate.

Reciba un saludo»

He de decir que quedé bastante sorprendido al recibir este escrito. Más que nada porque en mi artículo había procurado esforzarme por dejar apuntados —eso sí, en el mínimo espacio posible— los suficientes botones de muestra como para que el lector pudiera apreciar la fuerza de los argumentos de Pérez Jara relativos a la física. Por eso, el día 11 de febrero, respondí a la redacción de *El Catoblepas* en los siguientes términos:

«Estimada...:

Cuando uno recibe una respuesta orientada fundamentalmente a un tema que no era el que había planteado, compuesta con una técnica argumentativa digamos que "curiosa", y plagada además de calificativos del tipo "impostor", "autista", "deshonesto" etc. etc., me parece que lo más oportuno es no llamar a eso una "discusión filosófica".

En todo caso, considero que una revista que no ha tenido inconveniente en publicar un artículo bien cargado de ese tipo de expresiones, no debería negarle a la persona a la que se dedican la posibilidad de responder de la manera que considere adecuada (dentro de la cortesía).

Por lo demás, mi artículo es breve, y en él anuncio (por motivos creo que justificados) que no voy a proseguir la polémica. Pero también apunto los suficientes datos como para que el lector que haya seguido las anteriores intervenciones pueda juzgar quién de los dos contendientes emplea la física de la forma más adecuada. Que es de lo que se trataba, a fin de cuentas.

Me gustaría, por eso, que tuviera a bien reconsiderar su decisión y publicar el artículo. En caso contrario, le anuncio de antemano que haré lo posible por publicarlo en otra revista, incluyendo noticia de lo acontecido con él en *El Catoblepas*.

Con un cordial saludo

Francisco Soler»

Huelga decir que no he recibido hasta la fecha respuesta alguna a este mensaje. ¿Por qué? Y, sobre todo, ¿por qué se niegan los responsables de *El Catoblepas* a publicar el artículo, e impiden de ese modo que sus lectores puedan formarse una idea de conjunto de la discusión entre Pérez Jara y el autor de estas líneas?

No lo entiendo. Algunas personas que han leído el texto me comentan que ha sido una gran ingenuidad por mi parte creer que una revista como *El Catoblepas*, destinada a mayor gloria de la filosofía de Gustavo Bueno, iba a permitir que en sus páginas se criticara con reiteración a uno de sus más fieles seguidores. No lo sé. Es posible que sea así.

De cualquier forma, es hermoso que existan espacios de libertad como la revista *Thémata*. Una revista en la que cabemos todos, con independencia de la pertenencia a esta escuela o a la otra. Sin más limitaciones que las del espacio y la educación debida.

A esta libertad me acojo, y pongo a disposición de sus lectores un texto que no ha podido ver la luz en *El Catoblepas*. Para que cada uno juzgue el caso por sí mismo:

### ***Sobre física, filosofía y fijaciones mentales***

En el número 72 de la revista *El Catoblepas*, aparece un extenso artículo del Sr. Pérez Jara. Un artículo en el que, aprovechando la ocasión que supone mi advertencia sobre el uso de argumentaciones filosóficas basadas en la física, este autor se explaya nuevamente acerca del que parece ser su tema favorito: el de las supuestas contradicciones implicadas en la idea de Dios.

La verdad es que no tenía intención de responder a los comentarios que recibiera a «La física privada de Pérez Jara». Pues, como ya indiqué en dicho artículo, los puntos señalados constituyen ejemplos de una clara incompreensión de la mecáni-

ca cuántica y la relatividad general. Siendo así que en tales cuestiones no hay mucho margen para entablar un debate.

Ahora bien, dado que el Sr. Pérez Jara se ha tomado la molestia de escribir una réplica tan amplia y divertida, me ha parecido que sería muy descortés por mi parte no hacerme eco de la misma, siquiera en un par de páginas.

A tal fin están dedicados los párrafos siguientes. Ahora bien —y esta vez va en serio—, no habrá más intervenciones por mi parte en este asunto. Pues tampoco la cortesía hay que llevarla más allá de lo razonable.

Y ya, sin más preámbulo, entremos en materia.

## ***1. Algunos comentarios sobre la física de Pérez Jara***

### ***1.1 Teoría cuántica***

Me acusa Pérez Jara de haberle atribuido la defensa de las variables ocultas de tipo local en el contexto cuántico, siendo así que él conoce perfectamente que tales variables quedan descartadas por las desigualdades de Bell demostradas (según la mayor parte de los intérpretes) por los experimentos de Aspect etc. etc.

Pues vale: ¿Y qué alternativas sugiere entonces Pérez Jara para completar la teoría cuántica? ¿Variables ocultas no locales, o parcialmente locales? Estupendo. Si tiene la gentileza de responder a este artículo, le pediría a Pérez Jara que, en lugar de dedicar otras cincuenta páginas a la «imposibilidad» de la idea de Dios, dedique las que considere preciso a explicarme cómo se compaginan las variables ocultas no locales o parcialmente locales con la imposibilidad de la acción a distancia que él asume. (Nunca hay que perder la oportunidad de aprender algo nuevo).

¿O acaso piensa que con imaginar unas supuestas «materialidades energéticas primogénicas que viajen a velocidades superlumínicas» ya ha resuelto el problema? ¿Qué materialidades son ésas? ¿Enanitos superlumínicos? ¿Ángeles —perdón— mediadores? ¿Cómo se relacionan con el resto? ¿Qué indicios de su existencia tenemos, aparte del deseo de que la realidad física se comporte de modo muy diferente de como parece hacerlo?

Entretanto, la conclusión sigue firme: No se puede «completar» la teoría cuántica eludiendo la acción a distancia. Se podrá decir, eso sí, que la teoría cuántica es una teoría profundamente equivocada. Y quizá tenga razón el que así opine. Quién sabe. Pero un autor tan preocupado con los círculos cuadrados como Pérez Jara debería poner cuidado al completar las teorías que le molestan.

### ***1.2 Relatividad, cosmología y la finitud del universo***

Una cosa es decir que el modelo cosmológico sugerido por Einstein en su famoso artículo de 1917 «Kosmologische Betrachtungen...» describe un universo finito e ilimitado, y otra cosa muy distinta es afirmar, como se hace en al menos dos pasajes de «Monismo, espiritualismo y teología» que «el universo de la gravedad, desde la relatividad general, ha de ser necesariamente finito». El modelo cosmológico de Einstein no es más que uno de los posibles escenarios cosmológicos que cabe derivar de sus ecuaciones de la relatividad general. Tiene el gran mérito de ser el primer intento en este sentido, lo que justifica el considerar las «Kosmologische Betrachtungen...» como el punto de arranque de la cosmología física

actual. Pero de ahí a denominar al universo cilíndrico de Einstein como el «modelo canónico» de cosmología relativista, y a tomarlo como prueba de una supuesta implicación de la teoría de la relatividad con la tesis de la finitud del cosmos va un mundo.

El modelo de 1917, como digo, es uno de los escenarios posibles de la cosmología relativista. Pero es un escenario muy peculiar, que fue abandonado incluso por el propio Einstein poco después (aunque no debido a su finitud, sino a lo inestable de su estaticidad). Sin embargo, desde entonces se han propuesto muchos otros escenarios de cosmología relativista, compatibles tanto con un universo espacialmente finito como con uno infinito. Razón por la cual NO SE PUEDE ligar la relatividad con la necesidad de un universo finito.

Se puede, eso sí, construir un argumento *puramente metafísico*, como hace Pérez Jara en el apartado 3.12 de su réplica (al parecer siguiendo a Bueno), para tratar de demostrar la imposibilidad de un universo infinito y regido a gran escala por la gravedad. Acerca de la solidez de tal argumento tengo, desde luego, mi propia opinión, pero prefiero no entrar en más discusiones, e invito al lector a releer el texto de Pérez Jara y a juzgar el tema por sí mismo. Ahora bien, lo que sí que debería quedar claro es que el argumento de Pérez Jara (o de Bueno) no tiene nada, pero nada que ver con la teoría de la relatividad.

### 1.3 Las ondas gravitatorias

A pesar de la vehemencia que Pérez Jara cree apreciar en mi artículo anterior, lo cierto es que no fue mi intención ofenderle, sino tan sólo advertirle del mal uso que hace de la física en su texto «Monismo, espiritualismo y teología». Razón por la cual me limité a escoger dos ejemplos, y pasé por alto todos los demás. Sin embargo, muy al margen, dejé apuntado también, entre otras cosas, que es inexacto dar por «ya encontradas» a las ondas gravitatorias. Aviso que no ha hecho mella en nuestro autor, puesto que en su nuevo escrito atribuye incluso el «hallazgo» de tales ondas al propio Einstein.

De ahí que considere oportuno dejar constancia aquí de que, desde luego, ni Einstein ni nadie ha observado hasta ahora ninguna onda gravitatoria. [Acerca del estado actual de la búsqueda consúltese por ejemplo el reciente informe: de W. Anderson y J. Creighton en arXiv: 0712.2523]. Motivo por el cual, de momento, su existencia no pasa de ser una hipótesis<sup>1</sup>... A no ser que sea el propio Pérez Jara el que las ha descubierto (lo que explicaría al menos la seguridad de sus afirmaciones). En cuyo caso le aconsejaría que, en lugar de replicar a estos comentarios, emplee sus energías en escribir rápidamente un artículo para la *Physical Review* notificando el hallazgo. Y es que, si no se le adelanta nadie (cosa que no considero muy probable), el premio Nobel de física lo tiene casi en el bolsillo.

En fin. Dejemos estar a la física. Tanto por el tono como por el contenido de la respuesta de Pérez Jara a mi artículo, colijo que, en su caso, mi advertencia sobre el cuidado que hay que tener al emplear a esta ciencia en apoyo de la reflexión

---

<sup>1</sup> Si bien la fenomenología de objetos como p.e. el pulsar binario PSR1913+16 estudiado por Hulse y Taylor puede ser interpretada como un indicio (muy indirecto) de su existencia. Pero para observar de verdad las ondas gravitatorias, si es que existen, nos faltan aún los interferómetros adecuados.

filosófica ha sido en vano. Me queda la esperanza de que resulten útiles para algún otro lector de la revista.

## **2. Algunas precisiones sobre todo lo demás**

Mi artículo «La física privada de Pérez Jara» está dedicado fundamentalmente a ejemplificar las dificultades del diálogo entre la física y la filosofía de la naturaleza. A pesar de lo cual, más de la mitad de la réplica de Pérez Jara tiene por objeto justificar su creencia en la imposibilidad de la idea de Dios.

Por eso, al leer el nuevo escrito, no he podido menos que pensar que esta escena ya la conocía.

Y es que mi contacto con el pensamiento de Pérez Jara se deriva de la invitación que ambos recibimos, hará cosa de año y medio, por parte de Juan Arana para debatir en *Thémata* acerca de su libro «Los filósofos y la libertad» (Madrid, Síntesis 2005). El libro, como su propio nombre indica, trata sobre la libertad. Y, sin embargo, cualquiera que lea las dos intervenciones de Pérez Jara en el debate no tendrá grandes dificultades en apreciar que la libertad no constituye más que un tema marginal en las mismas. ¿Y de qué tratan entonces las intervenciones de Pérez Jara? Pues sí, amigo lector, tratan ni más ni menos que de la imposibilidad de la idea de Dios.

He de decir que mi reacción, al leer la primera de las mencionadas intervenciones, no fue especialmente negativa. ¿A quién no se le ha ido alguna vez un texto de las manos? De ahí que, con Chiquito de la Calzada, pensara simplemente que «una mala tarde la tiene cualquiera».

Pero claro, una vez comprobada la repetición de la escena en su segundo escrito («Monismo, espiritualismo y teología»), y la nueva repetición en su réplica a mi artículo, ya la cosa cambia. A fecha de hoy, si alguien me comentara que Javier Pérez Jara ha sido invitado a participar en un debate acerca de las turbulencias recientes en la bolsa, supongo que lo primero que pensaría es que, seguramente, hablará de otra cosa.

Ahora bien, aun respetando el derecho de cada cual a hablar en cada momento sobre lo que considere oportuno —e incluso respetando el derecho a tener fijaciones mentales— tengo para mí que estos derechos deben de ser moderados por la obligación de no tostar demasiado al prójimo. Motivo por el cual me excuso de entrar en una discusión con Pérez Jara sobre la imposibilidad de la idea de Dios.

Esto no quiere decir que no reconozca, por supuesto, que se trata de un tema digno de estudio. De hecho, y aunque mi actividad profesional se encuentra centrada en el ámbito de la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la física, he dedicado desde hace años bastante tiempo a la lectura de los físicos, filósofos y teólogos de la nueva escuela anglosajona de teología natural (Barbour, Craig, Ellis, Heller, Polkinghorne, Plantinga etc. etc.). Aunque he de confesar —en honor a la verdad— que aún no he conseguido alcanzar un conocimiento tan exhaustivo del pensamiento de estos autores como el que debe de poseer Pérez Jara, según se deduce de los comentarios de su réplica. (¿Cuántos libros hay que estudiar antes de juzgar, con la seguridad de Pérez Jara, los logros de una corriente filosófica? Muchos, sin duda).

Pero precisamente por eso, como el dictamen de nuestro experto es tan claro, el lector de esta revista podrá formar fácilmente su propia opinión. A este fin, le

propongo, no un argumento de autoridad, sino algo mucho más razonable: que compare los argumentos ofrecidos por Pérez Jara con los planteamientos de algunos de los autores de la otra parte. Esta indicación puede parecer un tanto vaga, así que la concretaré más. Por ejemplo así:

Hay muy pocos libros de teología natural anglosajona traducidos al castellano. Aquí, en mi escritorio, tengo ahora mismo dos (y no hay muchos más). Uno de John Polkinghorne: «Ciencia y teología» (Santander 1998, Sal Terrae); y otro de Ian Barbour: «Religión y ciencia» (Madrid 2004, Trotta). Invito pues al lector a leer cualquiera de ellos, y a comparar esa lectura con la de las obras completas de Pérez Jara.

Más aún, y para que no parezca que estoy tratando de escurrir el bulto, aprovecho para anunciar que este año (2008) la editorial Áltera va a publicar, con el título «¿Dios o la materia? Un debate sobre cosmología, ciencia y religión» la controversia que he mantenido sobre estos asuntos con Martín López Corredoira. De manera que el lector interesado en conocer mis opiniones sobre algunos de los temas mencionados por Pérez Jara (la relación entre teología natural y bíblica, la justificación del empleo de categorías personales referidas a Dios, etc. etc.) podrá encontrarlas expuestas en las páginas de ese libro. Además no las hallará presentadas de forma dogmática, sino dialéctica, como no puede ser menos en el contexto de un debate.

Dicho lo cual, creo que ha llegado el momento de cerrar, al menos por mi parte, esta involuntaria polémica. Si el cruce de artículos ha podido servir para que algún lector tome conciencia de las dificultades que conlleva el uso de la física como herramienta para las discusiones ontológicas, pienso que el esfuerzo habrá merecido la pena, después de todo.

Y si no, pues también. Ya que ahora sé, al menos, lo que me ocurre: que soy un caso clarísimo de «fundamentalista diárquico». Y que «la patentización del carácter metafísico, gratuito y contradictorio de mi posición es una de las tareas fundamentales del presente que se ha de llevar a cabo desde el materialismo filosófico». Ánimo pues, y al trabajo.

Francisco José Soler Gil  
soler@uni-bremen.de