



Lecciones de filosofía

Luis Eduardo Hoyos
Editor



Universidad Externado de Colombia
Universidad Nacional de Colombia



LUIS EDUARDO
HOYOS
EDITOR

LECCIONES DE FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Prohibida la reproducción impresa o electrónica total o parcial de esta obra, sin autorización por escrito del Departamento de Publicaciones de la Universidad Externado de Colombia

ISBN 958-616-775-5

© LUIS EDUARDO HOYOS (EDITOR), 2003

© UNIVERSIDAD EXTERNADO DE COLOMBIA, 2003

Derechos exclusivos de publicación y distribución de la obra

Calle 12 n.º 1-17 Este, Bogotá, Colombia. Fax 342 4948.

www.uexternado.edu.co

© UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, 2003

Carrera 30 con Calle 45, Bogotá, Colombia. Conn. 316 5000.

Primera edición: septiembre de 2003

Diseño de carátula: Departamento de Publicaciones

Composición: Marta Ramírez Alarcón

Fotomecánica, impresión y encuadernación: D'Vinni, Ltda.
con un tiraje de 1.000 ejemplares

Impreso en Colombia

Printed in Colombia

LUIS EDUARDO HOYOS GONZALO SERRANO
ALFONSO CORREA MOTTA JORGE AURELIO DÍAZ
GERMÁN MELÉNDEZ JUAN JOSÉ BOTERO
JAIME RAMOS ARENAS

CONTENIDO

PRÓLOGO	9
Filosofía, filosofías, filosofar <i>Luis Eduardo Hoyos</i>	11
PRIMERA PARTE FILOSOFÍA ANTIGUA	35
Una introducción a la teoría de las ideas de PLATÓN <i>Alfonso Correa Motta</i>	37
ARISTÓTELES: metafísica <i>Germán Meléndez</i>	61
El hombre es un animal político por naturaleza <i>Alfonso Correa Motta</i>	81
Ética antigua <i>Germán Meléndez</i>	107
SEGUNDA PARTE FILOSOFÍA MODERNA	133
DESCARTES y la Modernidad <i>Gonzalo Serrano</i>	135
El empirismo británico <i>Luis Eduardo Hoyos</i>	163
KANT y la inversión copernicana <i>Gonzalo Serrano</i>	193
La filosofía práctica de IMMANUEL KANT <i>Luis Eduardo Hoyos</i>	221
La crítica de HEGEL a KANT <i>Jorge Aurelio Díaz</i>	251
HEGEL: filosofía del derecho <i>Jorge Aurelio Díaz</i>	267
Arte, verdad y moral en NIETZSCHE <i>Germán Meléndez</i>	285

TERCERA PARTE

FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	309
-------------------------	-----

Fenomenología

<i>Juan José Botero</i>	311
-------------------------	-----

Filosofía analítica

<i>Juan José Botero</i>	333
-------------------------	-----

WITTGENSTEIN: la teoría de la representación
en el *Tractatus logico-philosophicus*

<i>Jaime Ramos-Arenas</i>	353
---------------------------	-----

La concepción del lenguaje del segundo WITTGENSTEIN

<i>Jaime Ramos-Arenas</i>	377
---------------------------	-----

LOS AUTORES	403
-------------	-----

Lecciones de filosofía es el resultado de un curso de introducción a la filosofía impartido por el equipo docente e investigativo del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia a estudiantes del Doctorado y la Maestría en Derecho de la Universidad Externado de Colombia. Los ensayos aquí reunidos conservan el estilo coloquial de la circunstancia en la que se originaron. El propósito que anima a estas *Lecciones* es introducir a un público de buen nivel cultural, pero que no ha tenido un contacto profesional con la filosofía, en algunos de sus problemas centrales. Hemos querido mantener el formato histórico por dos razones: porque facilita, por una parte, la organización de los temas y la exposición articulada de las teorías filosóficas, y, por otra, porque ofrece una buena posibilidad de brindarle al lector un texto que le enseñe algo de la evolución de las ideas filosóficas. Después de todo, es característico de la historia de la filosofía el que cada uno de sus protagonistas se refiera, con frecuencia críticamente, a sus antecesores y se sirva de ellos para desarrollar su propio pensamiento. El saber filosófico no debe, ciertamente, confundirse con su historia, pero por ser característico de la filosofía el ininterrumpido debate de sus protagonistas a través de la historia, es correcto pensar que la exposición histórica de las ideas filosóficas ofrece tal vez la mejor manera de introducir a la filosofía.

Con estas *Lecciones* se dio inicio en el año 2002 a uno de los ciclos de conferencias con los que el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional da su apoyo científico y académico al Instituto de Derecho Penal y Filosofía de la Universidad Externado. En la actualidad se viene desarrollando el curso sobre *filosofía política*, del que esperamos tener en un futuro próximo una publicación como ésta. Actividades de cooperación académica e investigativa de esta índole no pueden ser llevadas a cabo sin la conjunción de muchos esfuerzos. Queremos por eso agradecer aquí a las personas que colaboraron directa e indirectamente en la feliz culminación de este trabajo. En primer lugar, al doctor FERNANDO HINESTROSA, Rector de la Universidad Externado de Colombia, y al doctor CARLOS MIGUEL ORTIZ, Decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, por el decidido apoyo institucional brindado. Muy especialmente queremos agradecer a ARACELY MUÑOZ, por su colaboración en la logística de los eventos y en la transcripción de las conferencias grabadas, y a YECID MUÑOZ, quien realizó un impecable trabajo de revisión y adecuación de las transcripciones, y supo sobrellevar con parsimonia los nervios del editor. También fue de mucho valor la ayuda de NATALIA BAUTISTA, INDIRA CASTELLANOS y NICOLÁS PAJARO MORENO.

LLUIS EDUARDO HOYOS

EDUARDO MONTEALEGRE LYNETT

Bogotá, agosto de 2003

LUIS EDUARDO HOYOS

Filosofía, filosofías, filosofar

1. Hacer una introducción a la filosofía no es tarea fácil, como tampoco es fácil hacer una introducción que sea comprensiva a cualquier saber. Pero el caso de la filosofía puede considerarse particularmente difícil porque la filosofía como disciplina consolidada no existe, en estricto sentido. En filosofía no contamos con un *corpus* consolidado del saber, como ocurre con otras ciencias y otras disciplinas. No hay un texto *standard* de filosofía sobre el que uno pudiera decir: aquí está compendiada “la” filosofía, tal como sí puede decirse eso de la química, de la física, y hasta de la economía y del derecho, para sólo mencionar algunas disciplinas teóricas y experimentales de merecida reputación. Los mismos filósofos disputan entre sí desde hace mucho tiempo sobre el *status* y el carácter de lo que hacen. Para muchos de ellos, incluso, la filosofía no es una mera actividad teórica sino ante todo una forma de vivir; una forma de vivir orientada por la búsqueda de la felicidad y la tranquilidad del alma. El filósofo EPICURO, por ejemplo, sostuvo que su principal proyecto filosófico consistía en contribuir a liberar a los hombres del temor a la muerte y, en esa medida, en aportar algo al bienestar de sus semejantes y al suyo propio. Con eso EPICURO quiso mostrar que aunque la filosofía se debía ocupar del examen de creencias, y aunque las creencias, a su vez, tengan una naturaleza teórica, este examen se hace en función del buen vivir, es decir, posee una orientación eminentemente práctica.

Por mucho tiempo se creyó y aceptó que la filosofía teórica se ocupaba de los fundamentos, de los primeros principios del ser. Esta es una visión sobre todo muy dominante en la Grecia antigua y particularmente desde ARISTÓTELES, cuya influencia en la filosofía occidental puede considerarse sin duda como la más grande y duradera. Se ocuparán de él la segunda y tercera sesiones de este curso. De modo que lo que diga aquí de modo introductorio no será más que una suerte de primera pincelada que permita aproximarse a uno de los rasgos más característicos de su filosofía.

ARISTÓTELES propuso una complejísima teoría con la que pretendía mostrar cuál era la estructura básica de la realidad, cómo debía ella ser pensada desde el punto de vista más básico y elemental y, por tanto, desde el punto de vista más abstracto. La metafísica aristotélica, con el aparato teórico que le es propio, fue aceptada durante mucho tiempo, y en cierto sentido sigue siendo aceptada. Para el propósito de esta introducción me interesa que se retenga que lo esencial de la propuesta aristotélica consiste en la indagación por el fundamento último de la realidad. Él creía que nosotros contamos con un aparato conceptual que nos permite comprender el ser mismo de las cosas, o de la realidad, es decir, lo que la constituye. Es de notar que aquí ya hay un problema inquietante: tenemos una concepción de la filosofía que cree que su principal

función consiste en indagar por medio de nuestro andamiaje conceptual acerca de la esencia de la realidad, e identifica lo que es real (lo que va a ser indagado) con el término “ser”. Ser se vuelve objeto de la indagación, y entonces se sustantiva, se habla de “el ser”. Pero ser no es un sustantivo, es un verbo. Ser es el verbo que usamos como cópula en todos nuestros juicios de atribución y de identidad. Decimos: “Pedro *es* inteligente”, “Pedro *es* colombiano”, “la rosa *es* una planta”, “la rosa *es* bella”, “el perro *es* un cuadrúpedo”, etc. En todos estos juicios empleamos la palabra ser, y si uno ejercita bien su capacidad analítica podrá descubrir que en todos ellos el verbo “ser” no tiene siempre la misma función. Por ejemplo, no se comporta igual el verbo ser cuando digo que la rosa es bella que cuando digo que la rosa es una planta. En ambos casos estoy atribuyendo, ciertamente, estoy conjuntando un sujeto con un predicado, pero en el primero estoy estableciendo una atribución que depende mucho de mi gusto, de mi opinión respecto de otras flores, esto es, estoy estableciendo una atribución más o menos subjetiva. Creo que no costaría trabajo ponerse de acuerdo en decir que el juicio “la rosa es bella” puede traducirse sin mayor problema por el juicio “la rosa me parece bella”. Puede ser que yo quiera defender mi pretensión de decir que la rosa es bella, pero va a ser difícil llegar, con esa pretensión, al punto de sostener que ella *es*, efectivamente, bella aquí y en todas partes, ahora y siempre. El caso del juicio “la rosa es una planta” es diferente. Ahí el verbo “ser” está cumpliendo una función distinta. Me estoy sirviendo de él para incluir a un sujeto o a un individuo dentro de un grupo o un conjunto mayor. Tampoco debería haber aquí ninguna dificultad en ponernos de acuerdo sobre el hecho de que con la palabra “planta” designamos un conjunto de mayor extensión lógica que el que denotamos con la palabra “rosa” y que, en consecuencia, si la identificación que hacemos es válida, tendrá que ser aceptable que los elementos del conjunto “rosa” han de caber todos ellos en el conjunto “planta”, pero que la inversa no vale; esto es, que no todos los elementos del conjunto “planta” caben dentro del conjunto “rosa”. También sería posible ponerse de acuerdo sin mayor tropiezo sobre el hecho de que el juicio “la rosa es una planta” no puede ser traducido simplemente al juicio “me parece que la rosa es una planta”. Salvo en el caso que yo ignore que la rosa es una planta. Quiero decir, la expresión “me parece que la rosa es una planta” puede tener evidentemente un sentido cuando yo no sé a ciencia cierta que la rosa es una planta y alguien, por ejemplo, me pregunta: “¿Tú qué crees, que la rosa es un mineral, una planta o un animal?”. Y entonces, como no estoy seguro y soy honesto, respondo: “Pues mira, me parece que la rosa es una planta”. La expresión tiene sentido, he dicho, pero eso no significa que pueda ser tenida como una traducción de la proposición “la rosa es una planta”. O la rosa es una plan-

ta, o la rosa no es una planta. Aquí no hay más opción. Pero, en cambio, la misma alternativa no vale para el caso de “la rosa es bella”. La rosa puede ser bella para mí, pero fea para otro.

Con lo que he dicho hasta ahora he ido introduciendo las tres dimensiones que se cruzan indefectiblemente en toda gran filosofía, y particularmente en la de ARISTÓTELES (pero no sólo en la de él): me refiero a la ontología (o estudio del ser), a la lógica (estudio del comportamiento de nuestro pensamiento cuando juzga, predica y enlaza juicios no arbitrariamente sino según normas, o sea, cuando razona) y a la epistemología (o estudio del conocimiento). Ya se irá viendo cómo se entrelazan estas tres dimensiones a lo largo de esta conferencia.

ARISTÓTELES tomó el verbo ser en su análisis y lo hizo objeto de su estudio. Y entonces, como decía, lo sustantivó. Eso es problemático, porque de algún modo se corre el riesgo de ejercer el análisis sobre un ente de razón, sobre una ficción teórica. Es evidente que no puede preguntarse “¿qué es el ser?” como si nuestra pregunta fuera del mismo tipo que, por ejemplo, la pregunta “¿qué es el perro?”, o “¿qué es el hombre?”, porque seguramente vamos a sufrir la decepción que produce meterse a responder una pregunta mal planteada. Esa es una crítica que se ha hecho con mucha frecuencia en la filosofía y que se le ha hecho también a ARISTÓTELES. Se ha vuelto una crítica sobre todo muy frecuente desde el siglo XX, cuando se empezó a imponer lo que llamamos el “análisis lógico del lenguaje” como instrumento fundamental de la filosofía. Por medio del análisis lógico del lenguaje, algunos filósofos del siglo XX—vale mencionar aquí a LUDWIG WITTGENSTEIN, al que se dedicarán dos conferencias al final del curso, y a RUDOLF CARNAP—descubrieron que muchos de los problemas de la filosofía tenían su origen en una violación del uso normal y significativo del lenguaje, pero, muy principalmente, en sustantivar o substancializar lo que no es sustantivo ni substancia, es decir, lo que no es una cosa. Así, por ejemplo, muchas veces se habla impropriamente de “la verdad” cuando se cree que con ese término se está haciendo referencia a alguna entidad especial. Parece más adecuado decir que “verdadero” es un predicado de ciertas proposiciones, las cuales cumplen con determinadas condiciones para poder ser calificadas así. Otro tanto puede afirmarse, por ejemplo, de un término como “libertad”: con él no estamos aludiendo a ninguna entidad particular. Se ha de usar, más bien, el término “libre” para calificar acciones de una particular característica, e incluso para establecer algo así como una relación negativa, como cuando decimos “él está libre de sospechas”.

No debemos creer, por supuesto, que ARISTÓTELES era tan incauto como para proponer una teoría tan compleja como la que está contenida en su metafísica sin caer en la cuenta que estaba proponiendo una teoría sobre algo que no

existe. Cuando él hace su indagación sobre el ser lo que hace es poner en ejercicio su capacidad analítica, muy impresionante por cierto, para detectar las diversas formas como se emplea el verbo “ser”. Es de recordar, al respecto, su famosa expresión “el ser se dice de muchas maneras”. Pues bien, lo que él quería averiguar era justamente cuáles eran esas maneras. Él pretendió haber hallado no todas las maneras como se dice “ser”, sino las maneras más fundamentales y determinadas, y las incluyó dentro de una tabla de categorías o tipos que deberían constituir el sistema básico y completo de los modos como se comporta el ser, o mejor, de los modos como se comporta nuestra gramática cuando empleamos el verbo ser. Cuando digo “la rosa es bella”, entonces la predicación es de tipo accidental o, si se quiere, secundario. El caso de “la rosa es una planta” no es el mismo: ya no se trata aquí de una predicación con carácter circunstancial y contingente, sino que se trata de una predicación que podríamos llamar esencial y además extensional (o sea que incluye a un elemento dentro de un grupo).

Quiero hacer notar que, cuando una filosofía como la de ARISTÓTELES hace un análisis de los diversos modos como se comporta el verbo ser en nuestro pensamiento de la realidad, está enseñando que hay una estructura conceptual básica que nos permite, en lo fundamental, saber qué es y cómo es esa realidad. Como ese análisis es un análisis de nuestro pensamiento predicativo, es decir, no es el análisis de cualquier clase de pensamiento (habría que preguntarse si es posible un tipo de pensamiento diferente al pensamiento predicativo, cosa bastante problemática), entonces está muy ligado al estudio del comportamiento lógico de nuestro entendimiento del mundo. Quiero decir: concebimos las cosas del mundo como individuos con determinadas características. Si queremos saber lo que son esos individuos, buscamos comprenderlos por medio de esas características, de las cuales nos hacemos conceptos, y estos conceptos son, justamente, los que nos sirven para comprender. Esto equivale a decir que, en esencia, nuestra forma básica de conocer y comprender el mundo obedece a la estructura predicativa, o proposicional, “S es P”.

Ahora bien, el asunto es que ARISTÓTELES no se limitó a hacer un análisis del variado y complejo comportamiento del verbo ser, equivalente como dije a un análisis del modo como comprendemos el mundo de acuerdo a nuestra estructura predicativa de pensar, sino que además él estaba convencido de que así es, efectiva y fundamentalmente, ese mundo, o así son las cosas del mundo. Por eso el tipo de hacer filosofía que él instauró se puede llamar *filosofía primera* o *filosofía de los primeros principios* en un sentido muy determinado. Cuando, de acuerdo con ese modo de hacer filosofía, se dice “primeros principios del ser”,

eso debe ser tenido muy en serio. Se trata del estudio, como dije, del fundamento último de la realidad y de sus causas.

Nótese que los términos “fundamento” y “causa” se hallan íntimamente emparentados. Esto es muy importante porque saber las causas es, según una ontología de corte aristotélico, saber algo fundamental del comportamiento de la realidad. ARISTÓTELES tiene una teoría de la causalidad que es esencial en su estudio de la realidad. Según esa teoría, las causas o fundamentos de todo lo que existe pueden ser de cuatro tipos: material, formal, eficiente y final. El ejemplo clásico para comprender esto es el de una escultura. Para que una escultura llegue a ser lo que es, es necesario que contemos con cuatro condiciones: primero que todo, debe haber un material sobre el que se esculpe: bronce, mármol o yeso; ese es el fundamento material de la escultura. En segundo lugar, puesto que se trata de la escultura de algo, ese material debe adquirir una determinada forma: ese es el fundamento formal, o la forma de la escultura. En tercer lugar, se ha de suponer que la escultura no puede llegar a ser tal si no ha intervenido algo o alguien que la haga. A eso le da ARISTÓTELES el nombre de causa eficiente. Por último, ese alguien o algo que produce la escultura no podría llegar a producirla si no estuviera, por así decir, orientado por un plan, una idea, un fin que se puede considerar como cumplido una vez se ha realizado la escultura. Eso es lo que se llama la causa o fundamento final de la escultura.

Para el propósito de esta introducción es muy importante que se tenga en cuenta que ARISTÓTELES está convencido de que su teoría de la causalidad es una teoría sobre el comportamiento de la realidad. Esto es: según esa teoría, así es la realidad y así es como debemos comprenderla. Todo lo que es o existe debe constar de una materia, una forma, una causa que explique el hecho de que llegó a ser, y una finalidad o *telos* que explique por qué razón llegó a ser justamente eso y no otra cosa. Lo que me interesa que se retenga es que la teoría de las causas debe ser entendida como una teoría que da cuenta del andamiaje conceptual por medio del cual comprendemos y conocemos la realidad. La forma básica, más estructural, de comprender la realidad por medio de ese andamiaje queda al descubierto cuando atendemos a lo que significa que preguntemos “¿por qué?”. Cuando preguntamos “¿por qué?” estamos exigiendo una explicación de acuerdo con nuestra forma básica de comprender, es decir, estamos pidiendo una causa, una razón o un fundamento por el que algo llegó a ser u ocurrió. Pero al preguntar “¿por qué?” también estamos indagando por el modo como es la realidad: esa pregunta indica que deseamos conocerla determinando sus características más esenciales y sus fundamentos.

2. No siempre se ha creído, sin embargo, que la filosofía deba ser el estudio de los primeros principios del ser y de la realidad. Lo que acabo de exponer es

una manera de hacer filosofía, pero no la única. Mi punto de partida, si se recuerda, es que es muy difícil decir que exista algo así como “la” filosofía. Por mucho tiempo se tuvo a la filosofía aristotélica como “la” filosofía. Pero eso ya no lo defiende nadie, sin que por ello se le quiera restar méritos al imponente proyecto teórico de ARISTÓTELES.

DESCARTES, otro de los grandes héroes en la historia de la filosofía, instaure una manera de hacer filosofía que se funda en una propuesta de ajuste a la idea tradicional aristotélica de filosofía primera. En principio, DESCARTES acepta que el más importante cometido de la filosofía consiste en el establecimiento de los primeros principios. Sólo que él considera que los primeros principios del ser no son tan prioritarios como los primeros principios del conocer. Y esta elección suya tiene en realidad mucho sentido, pues lo que en el fondo quiere decir él es que no podemos establecer a ciencia cierta cuáles son los primeros principios o los fundamentos de la realidad sin saber antes cuáles son las bases más sólidas para construir nuestro conocimiento de ella, de modo que podamos estar seguros de que lo que conocemos es verdadero. Orientado por esta motivación principal, DESCARTES aplica un método de filosofar que debe garantizar el hallazgo de fundamentos sólidos para el saber. Ese método se conoce como método de la duda o, también, como duda metódica.

El método de la duda no es más que una cuidadosa revisión de nuestras creencias más habituales con el propósito de ver si ellas están sólidamente establecidas, esto es, si se pueden tener por verdaderas sin ninguna duda. Cuando aplica su método de la duda, DESCARTES no inspecciona cada una de sus creencias, pues esto sería un trabajo demasiado dispendioso y, tal vez, irrealizable. Él examina, más bien, las fuentes principales de sus creencias y muestra cómo puede haber en cada caso una razón para dudar de lo que tenemos por verdadero de acuerdo con esas fuentes u orígenes de nuestras creencias. En eso se fundan la duda de los sentidos, el llamado argumento del sueño y el argumento del genio maligno. Estos tres momentos del ejercicio de la duda metódica constituyen los principales estadios de la aplicación del método cartesiano para la obtención de los fundamentos primeros del saber.

DESCARTES piensa que es razonable dudar de los sentidos como fuente de información de la que nos servimos para creer muchas cosas, o para tener muchas cosas por verdaderas. Cualquiera puede aceptar que los sentidos lo han engañado al menos una vez. Todo el mundo ha tenido la experiencia de ver algo más grande, o también más pequeño, de lo que realmente es. Todo el mundo ha confundido a una persona que ve pasar a lo lejos con algún conocido. Pues bien, si de lo que se trata es de encontrar una base firme que nos permita tener por verdadero lo que es para nosotros muy evidente, es obvio que esa base no

puede estar en nuestro conocimiento sensorial. De los sentidos debemos desconfiar radicalmente. Esto quiere decir: si los sentidos me han engañado alguna vez, me pueden engañar todas las veces; por tanto, debo desconfiar de ellos todas las veces; o mejor: nunca tendré a los sentidos como fuente de conocimiento verdadero y evidente.

Uno podría verse llevado a pensar que el engaño sensorial está ligado exclusivamente a las circunstancias en que se da la experiencia de los sentidos, y por ello mismo la proclividad al error podría disminuir, e incluso desaparecer, si se garantizan circunstancias óptimas para percibir las cosas. Después de todo, cuando me engaño respecto de algo que veo a la distancia o en la oscuridad no es por mi culpa que me engaño, sino porque lo que veo está lejos o porque el espacio en el que se presentan los objetos está oscurecido. Si mejoro las condiciones, si me acerco o enciendo la luz, puedo conjurar las circunstancias que me conducen al engaño. Sin embargo, con relación a los objetos de los sentidos que percibo muy próximamente, o en condiciones favorables, todavía puede ocurrir algo de lo que todos también tenemos al menos una experiencia en la vida, a saber: que esté soñando. Todos hemos tenido sueños tan vívidos que los confundimos con experiencias reales. Y lo contrario también ocurre ocasionalmente: que las vivencias reales se nos parezcan a los sueños. Basta pensar, por ejemplo, en el 11 de septiembre de 2001: el mundo entero asistía a un aterrador espectáculo real que parecía una escenificación cinematográfica como las que se montan en Hollywood.

Esto de confundir el sueño con la vigilia, y viceversa, se debe, según DESCARTES, a que, desde el punto de vista meramente sensorial, no contamos con un indicio o un criterio que nos permita diferenciar a ciencia cierta el uno de la otra. Hay sueños tan increíblemente verosímiles que sólo por el simple acto empírico de despertarme puedo considerarlos como meros sueños y diferenciarlos de la vivencia en vigilia. Pero ese acto empírico de despertarme no disipa plenamente la preocupación de que aún esté soñando, ya que entre la situación de vigilia y la de sueño no veo una diferencia tan fundamental como para poder estar seguro de no estar en una de esas circunstancias y sí, en cambio, en la otra. Cuando soñaba muy vívidamente creía que mi vivencia era real: ¿quién podría garantizar que ahora que creo estar viviendo algo realmente no pase lo mismo, es decir, que no esté en un sueño? Si desde el punto de vista meramente sensorial o empírico no hay un indicio cierto para distinguir el sueño de la vigilia, entonces debo concluir que los sentidos no son confiables ni siquiera en relación con aquello que experimento sensiblemente como muy vívido. Esta es la razón por la cual DESCARTES excluye toda referencia a los sentidos en la bús-

queda de un fundamento del saber que esté él mismo asentado en una evidencia firme y segura.

Gracias al método de la duda he podido, pues, deshacerme de la fuente sensorial de mis creencias, y he podido constatar que ésta es también una fuente de error y de engaño. De aquí se podría seguir que la fuente de un conocimiento sólido ha de estar en el intelecto, es decir, en un proceso de comprensión y de conocimiento que no se base en los sentidos. El mejor ejemplo de un proceso semejante es el que se hace presente cuando realizamos operaciones matemáticas. Cuando hacemos matemáticas, operamos con puras formas intelectuales que para nada requieren de una correlación empírica. Puedo decir “los ángulos internos de un triángulo suman dos rectos”, o también “ $10 + 15 = 25$ ”, y estar completamente seguro de que lo que digo es cierto, sin necesidad de tener en cuenta triángulos materiales, como el que puedo dibujar en el tablero (un dibujo que será seguramente muy imperfecto), o sin que necesite referirme a objetos cuando sumo. Parece, incluso, que ese carácter evidente de la matemática está estrechamente ligado a que ella es puramente formal. De aquí que no parezca muy razonable someter el conocimiento matemático al método de la duda. Y, sin embargo, DESCARTES lo hace, porque piensa que su método no debe ser sólo aplicado razonablemente sino, además, con toda la radicalidad posible.

DESCARTES muestra cuán radical puede llegar a ser el método de la duda mediante un experimento mental que se conoce con el nombre de “hipótesis del genio maligno” o también “duda hiperbólica”, es decir, duda exagerada. Él sugiere que podemos imaginar que hay un ser todopoderoso que se complace en engañarme cada vez que digo “ $10 + 15 = 25$ ”, generando en mí la ilusión de que la operación mencionada se realiza con absoluta exactitud. Para DESCARTES, no hay nada en contra de esa suposición mientras no tenga algo por cierto con absoluta evidencia que cohiba mi libertad de imaginarme cosas, como, justamente, la existencia de un ser todopoderoso y maligno que se complace en engañarme hasta con relación a aquello que me es más evidente, por ejemplo, las verdades matemáticas. Lo que quiere decir DESCARTES cuando radicaliza de esta manera tan inusitada el método de la duda es que, mientras yo no haya revisado a fondo mi cuerpo de creencias para saber si puedo establecer un fundamento absoluto que me permita decir cuáles de ellas son verdaderas a ciencia cierta, tengo libre licencia para imaginar lo que quiera. De hecho, la ficción de un genio maligno todopoderoso y engañador está basada en una creencia que me ha sido infundida desde la niñez, según la cual hay un creador de todas las cosas que todo lo puede. Si todo lo puede, ¿por qué no podría hacer que cada vez que yo diga “ $10 + 15 = 25$ ” piense estar en lo correcto cuando en realidad

me estoy engañando? Esto nos puede parecer extraño, y con razón, pues lo que está proponiendo DESCARTES es que desconozcamos que verdades tan evidentes como las de la matemática, llamadas no por casualidad “verdades eternas” o “verdades de razón”, no constriñen nuestra libertad de imaginar lo que queramos. Algo, en realidad, bastante osado, e incluso para muchos inaceptable. DESCARTES justifica, no obstante, su osadía basado en una convicción que es esencial a su método y que es definitoria de su filosofía como filosofía primera. Se trata de la convicción de que mientras el saber no esté cimentado sobre un fundamento primero, auto-evidente y absolutamente verdadero, no hay criterio racional para restringir mi pensamiento e incluso mi imaginación y, por tanto, para prescribirme la manera como debo pensar correctamente. La obsesión por la evidencia absoluta es la que lleva a DESCARTES a servirse de forma tan radical de su método de la duda.

Con esto se corre, ciertamente, un riesgo: el de no hallar un fundamento confiable del saber dado el rasero tan exigente con el que se está midiendo esa búsqueda de certeza. Pero al mismo tiempo se está garantizando que, de ser hallado un fundamento tan exigente para el conocimiento verdadero, podemos tener seguridad de que él es incommovible, pues lo que no es socavado por un método tan devastador y radical no será socavado por nada. DESCARTES pretende haber hallado ese fundamento incommovible en el “yo pienso”. Seguramente se ha oído hablar de la célebre expresión “yo pienso, luego yo existo”, que en realidad debe ser mejor interpretada como “yo pienso, *es decir*, yo existo”, pues no es correcto comprender que con ella se infiere lógicamente el “yo existo” a partir del “yo pienso”, sino que, más bien, se señala de forma explícita que el decir “yo pienso” implica siempre que “yo existo”, pues si no, no habría alguien que existe cuando piensa, lo cual es absurdo.

Pues bien, la expresión “yo pienso, esto es, yo soy o existo” puede ser tenida por DESCARTES como absolutamente verdadera y auto-evidente. Si se somete esa verdad al test de la duda metódica, se verá que lo aprueba indefectiblemente. Y aprobar el test de la duda metódica no significa otra cosa que calificar como fundamento del saber cierto y verdadero.

“Yo pienso, esto es, yo soy” es una expresión proposicional que es evidente y verdadera al mismo tiempo; o mejor, en la cual la evidencia coincide plenamente con la verdad. No es ese el caso de la proposición “ $10 + 15 = 25$ ”: aunque ella es evidente para mí, puede, con todo, no ser verdadera en virtud de no haber nada contra la fantástica posibilidad de que un genio maligno todopoderoso me engañe cada vez que la pronuncio. En cambio, aun en el caso de que hubiera un tal genio maligno, sería impensable e insostenible, sería francamente auto-contradictorio, que yo no existiera mientras piense, pues, nuevamente:

¿cómo aquello que no existe podría pensar? O mejor: ¿cómo podría aquello que piensa no existir?

La ventaja de someter el saber que está enunciado en la proposición “yo pienso, esto es, yo soy” a un test tan supremamente radical como el de la duda hiperbólica reside en que el simple hecho de aprobarlo nos convence sobre su solidez. Y eso indica que lo podemos tener como fundamento incommovible. Pero esto trae consigo, a su vez, una enorme desventaja: nada, a parte de la proposición “yo pienso, luego yo soy o existo”, estaría en condiciones de pasar un test semejante, porque en ningún otro saber diferente al contenido en esa proposición su evidencia para mí coincide al mismo tiempo con su verdad. Y esto es así porque, con excepción hecha de la proposición “yo pienso, luego yo soy”, el carácter evidente que tiene cualquier otro saber para mí no garantiza por sí mismo que corresponda a un saber verdadero, ya que nada hay que limite mi libertad de imaginar que un genio maligno todopoderoso se complazca en engañarme aun en las cosas que para mí son muy evidentes. “ $10 + 15 = 25$ ” —decía— puede no ser verdadero, aun cuando para mí sea muy evidente, porque puede ocurrir que un genio maligno todopoderoso *haga* que aparezca a mí muy evidente sin ser verdadero. Por consiguiente, es necesario establecer otro principio del saber que me permita estar seguro de que cada vez que concibo algo de modo muy evidente eso es, así mismo, verdadero.

Para DESCARTES el establecimiento de este otro principio del saber es equivalente a la comprobación de que no hay un genio maligno todopoderoso, sino un Dios, entendido como un ser perfecto, el cual, en cuanto perfecto, no puede querer engañarme cada vez que concibo algo de modo muy evidente. De esta manera, Dios, entendido como garante de la verdad, se convierte en tema esencial de la filosofía del conocimiento.

Ahora bien, el único método con el que contamos para establecer con firmeza este nuevo principio es el criterio de la evidencia, o de la “claridad y distinción” —dice DESCARTES—. De lo que se trata es de que cada vez que digamos “Dios existe y no es un ser engañador todopoderoso sino un ser perfectísimo”, estemos tan convencidos de que el saber enunciado en esa proposición es al mismo tiempo evidente y verdadero como cuando lo estamos cuando decimos “yo pienso, yo soy”. La primera proposición, sin embargo, no es evidente por sí misma, como sí lo es la proposición “yo pienso, luego yo soy”. La proposición “Dios existe y no es un ser engañador que todo lo puede, sino un ser perfectísimo”, debe ser demostrada, no es auto-evidente. Pero no podemos estar seguros de la verdad de una proposición demostrada si aquello que la hace evidente para nosotros (su demostración) no la hace al mismo tiempo verdadera. Por eso DESCARTES sostiene que el criterio de la verdad es el

principio de la evidencia, el cual puede ser enunciado del siguiente modo: “puedo tener por verdadero todo lo que concibo clara y distintamente, o de modo evidente”. Si puedo, entonces, llegar a concebir clara y distintamente por medio de una demostración que Dios existe y no es un genio maligno engañador, entonces será verdadero que Dios existe y no es un genio maligno engañador. Por tanto, en lo sucesivo, cada vez que conciba algo clara y distintamente podré estar seguro de que es verdadero, puesto que no hay un genio maligno todopoderoso que se complace en engañarme sino un Dios perfectísimo y, por tanto, muy bondadoso. Este ser bondadosísimo y perfectísimo es el que garantiza que haya una coincidencia entre la *evidencia* con la que se me presenta un determinado saber y la *verdad* de las proposiciones en que se halla enunciado.

Nótese, sin embargo, que aquí hay un problema grave: DESCARTES necesita demostrar que Dios existe y es un ser perfectísimo –y no un genio maligno engañador–, para poder estar seguro de que cada vez que concibe algo clara y distintamente (como, por ejemplo, que $10 + 15 = 25$) eso mismo es verdadero. Pero, al mismo tiempo, necesita estar ya previamente seguro de que cada vez que concibe algo clara y distintamente esto es, así mismo, verdadero, si desea demostrar con éxito que Dios existe y es un ser perfecto. Ese problema se conoce con el nombre de “círculo de ARNAULD”, por haber sido ANTOINE ARNAULD, un contemporáneo de DESCARTES, quien lo señaló. También se conoce como el “círculo cartesiano” y es el gran lastre o la gran desventaja que arrastra consigo la radicalidad del método de la duda.

Si a DESCARTES no se le hubiera ocurrido dudar de las verdades de las matemáticas, sino que las hubiera aceptado como verdades eternas e indiscutibles, basado para ello en el criterio de la evidencia (“todo lo que es evidente es verdadero”), no habría incurrido en este círculo. Pero entonces su método de la duda no habría probado ser tan radical como él quería. Y la radicalidad con la que él mostró aplicar su método tenía la pretensión de dar la medida de la seguridad de lo que era hallado por medio de él. Lo que DESCARTES gana en seguridad, debido a su radicalidad, lo pierde en plausibilidad, pues el ejercicio sumamente radical del método de la duda lo lleva a un círculo del que no puede salir. En la interpretación que se ha hecho recientemente de este problema se ha llegado a la conclusión de que lo mejor es abandonar la búsqueda de certeza absoluta, pues esa búsqueda es la que nos lleva al callejón sin salida en el que se metió DESCARTES. En esto se ha insistido una y otra vez, pero fue JOHN DEWEY, un filósofo norteamericano de la primera mitad del siglo XX –inexplicablemente descuidado en nuestro medio– quien, según mi conocimiento, articuló de uno de los más brillantes modos esta crítica en un pequeño libro titulado *The Quest for Certainty* (*La búsqueda de la certeza*). La lectura de esa obra dará una buena

idea de otra manera de hacer filosofía, muy diferente a la de DESCARTES, una manera de hacer filosofía que se conoce con el nombre de “pragmatismo” y que ha ejercido mucha influencia en la filosofía contemporánea.

Pero, aunque sea cierto (yo creo firmemente que lo es) que la mejor forma de evitar el “círculo cartesiano” y, en realidad, muchos de los problemas de la epistemología moderna consista en abandonar la búsqueda absoluta de certeza y en conformarnos con principios de certidumbre no superiores a nuestra común y corriente racionalidad, esto no puede llevarnos a olvidar que el enorme mérito de DESCARTES reside en haber mostrado que toda teoría del ser y de la realidad debe estar subordinada a una teoría del conocimiento. Con esto infundió DESCARTES su sello más característico a la filosofía moderna: la verdad y el conocimiento son *relacionales*, esto es, se hallan en relación con y son establecidas por un sujeto que conoce de acuerdo a criterios racionales. Pues, si así no fuera, ¿cómo podríamos *saber*, por fuera de nuestra relación de conocimiento con las cosas, lo que ellas son en sí mismas, o independientemente de esa relación? ¿Cómo —en otras palabras— *salir* de la relación de conocimiento entre alguien que conoce y algo que es conocido para ver qué hay por fuera de esa relación? No hay forma de hacer tal cosa, y eso fue lo que empezó a comprenderse claramente en filosofía después de DESCARTES. Dicho en una de las formas más apreciadas por el racionalismo moderno: la norma del saber y la verdad está en el pensamiento.

3. IMMANUEL KANT, el más influyente filósofo de la modernidad, hizo una propuesta transformadora de la filosofía que siguió en un sentido muy fundamental por el camino allanado por DESCARTES y que llegó a resultados increíblemente asombrosos porque se parecen en un sentido muy peculiar a los de ARISTÓTELES. En KANT se ven de algún modo sintetizados el proyecto aristotélico y el proyecto cartesiano. Voy a tratar de explicar esto de un modo comprensible.

KANT llamó a su filosofía “idealismo trascendental”. Este es un nombre que ha generado muchas controversias y que ha dado de comer a mucho profesor de filosofía desde hace mucho tiempo, cosa que en sí misma no es mala, pues los profesores de filosofía tienen que comer y eso a veces no es factible mediante lo que ellos mismos piensan sino a costa de lo que puedan decir sobre otros filósofos más reputados. Pues bien, la reputación de KANT es enorme y, sin duda, merecida, pese a cierta aura mitológica que rodea su nombre y que es más el resultado del talento humano para producir leyendas que de la capacidad del hombre para dar razones.

El título “idealismo trascendental” es, con todo y sus dificultades, un título ya asimilado en la historia de la cultura occidental, y no hay quien no convenga en que se trata de la designación más adecuada para lo más característico de la

filosofía de KANT. Pero esto no constituiría por sí mismo ningún mérito si éste no fuera al mismo tiempo un término que designa una manera adecuada, o al menos inteligible e interesante, de hacer filosofía. Yo pienso que, en lo esencial y pese a su escabroso nombre, la posición filosófica caracterizada como idealismo trascendental (a veces llamado también por KANT “idealismo formal”) es una posición correcta, y voy a tratar de mostrar a continuación por qué es así.

KANT piensa que los objetos de nuestro conocimiento no pueden ser ni dados a nosotros ni comprendidos —como objetos— por nosotros si no son dados de acuerdo a unas condiciones adecuadas a nuestras estructuras de captación y si no son comprendidos por nosotros por medio de unos esquemas conceptuales que dan la medida de nuestra capacidad de comprensión. Adicionalmente, nada —según KANT— que pueda sernos dado a nuestras estructuras de captación puede llegar a ser conocido por nosotros si no se acomoda a uno de nuestros esquemas conceptuales, o si no puede ser comprendido por nosotros a través de conceptos. De aquí se siguen dos cosas de suma importancia. La primera es la tesis según la cual no podemos captar y comprenderlo todo, sino sólo aquello que cumple con ciertas condiciones. Y estas condiciones son las impuestas por nuestra capacidad de captar y comprender. Este salón, por ejemplo, está lleno de ondas hertzianas, pero yo no puedo captarlas porque mi aparato sensitivo no cuenta con un sistema receptivo de ellas. Por fortuna, podemos disponer de radios que reciben esas ondas y que, por así decir, las “traducen” a nosotros en cuanto las hacen aptas para nuestros sistemas de recepción sonora. Los radios que alguna vez llamábamos “transistores” son, en estricto sentido, “transmisores”.

Cuando, para poner otro ejemplo, oigo hablar a dos personas en una lengua desconocida para mí, puedo decir que *capto* el sonido que sale de sus bocas, pero no puedo decir *de qué hablan*, pues no *comprendo* lo que dicen, esto es, no cuento con el esquema de conceptos y de significados que me permite identificar aquello a lo que esas personas se refieren en su conversación. De modo que, en cierto sentido, lo que esas personas dicen no es nada para mí.

La segunda idea que se sigue de lo que señalé arriba es que el conocimiento de algo sólo puede tener lugar cuando se trata del ejercicio de nuestra capacidad de comprender sobre algo dado. Para que haya conocimiento de algo no puede faltar ninguno de estos dos elementos: el *dato*, es decir, el que algo me sea dado, y la *comprensión*, esto es, el hecho de que yo pueda, a través de mi capacidad intelectual, identificar eso dado como algo determinado. Esa identificación sólo es posible, para KANT, por medio de conceptos.

Teniendo como base esta explicación preliminar voy a decir con una fórmula en qué consiste el idealismo trascendental: se trata de una propuesta de

subordinación de la ontología a la epistemología. Esa fórmula puede parecer algo críptica, y con razón. Veremos a continuación que no esconde nada misterioso.

La gran transformación en la filosofía que se le suele atribuir a KANT, y que él mismo comparó –no propiamente en una demostración de modestia– con cierto cambio en el modo de pensar llevado a cabo por COPÉRNICO, se puede ver, en efecto, como una interpretación de lo que era el tema de la metafísica tradicional, esencialmente aristotélica (el ser, la entidad), en términos de lo que es comprensible para nosotros como objeto de un conocimiento. Sobre el significado del “giro copernicano” de KANT también se tendrá una charla más adelante, de modo que aquí daré sólo un par de puntadas que permitan ver de modo general lo más característico del modo de filosofar trascendental.

De acuerdo con la filosofía kantiana, estudiar el diverso comportamiento de la cópula “es” equivale a analizar las diferentes maneras como adscribimos propiedades y establecemos relaciones por medio de juicios, o de proposiciones. A mí por eso me agrada mucho decir que KANT es, ante todo, un gran teórico del juicio, y de la facultad de juzgar. No sería muy afortunado que entrara a detallar la teoría kantiana del juicio en esta introducción, pues eso podría resultar agobiante y se quiere reservar energía para el resto de conferencias de este ciclo. Para mi propósito es relevante que se tenga en cuenta que, en términos kantianos, si queremos avanzar en el estudio de eso que para ARISTÓTELES debía ser el objeto de la filosofía, a saber: el análisis de las diversas maneras como se dice “ser”, entonces debemos hacer un análisis de las maneras como se comporta el verbo “ser” en nuestros juicios. En estricto sentido, “ser” sólo se puede decir en relación a juicios o proposiciones en las que se predica algo P de un S, o en las que se establecen relaciones. También, evidentemente, se pueden establecer relaciones entre diferentes proposiciones. Pues bien, lo que quiero que quede muy claro es que, para KANT, eso –juzgar– es lo más característico de pensar, y que sin pensar, o sin juzgar, no es posible conocer ni identificar un objeto. Identificar un objeto es conocerlo como algo. Y esto no podría ser llevado a cabo sin el empleo del verbo “ser” por medio de una inteligencia.

En lo que acabo de decir hay varias cosas que deseo subrayar. Primero, que conocer es conocer *algo*. Un análisis somero de la gramática del verbo “conocer” nos enseña que es un verbo transitivo que demanda siempre, en su uso normal, un objeto directo, un acusativo. Siempre conozco algo, y no tiene sentido decir que conozco nada. A ese “algo” lo llamamos “objeto” de conocimiento. Nótese que es característico de muchos verbos de significación epistémica (como “ver”, “percibir”, “experimentar”) el que sean transitivos.

No creo que ese sea un capricho de la lengua, sino que es un rasgo lógico-gramatical de ella. Se trata de un rasgo que indica la mutua relación y la mutua limitación en las que se hallan cualquier actividad de conocer, cualquier actividad cognitiva —forzosamente llevada a cabo por alguien—, y aquello que es conocido, ese algo al que se dirige necesariamente la actividad de conocer y que en filosofía técnicamente se denomina “objeto”. En segundo lugar, me interesa llamar la atención sobre la íntima conexión entre pensar y juzgar. KANT no sostiene simplemente que cuando juzgamos pensamos, lo cual es cierto pero no tiene mayor gracia: lo que él sostiene es, más bien, que siempre que pensamos juzgamos, o mejor, que no podemos más que pensar de forma discursiva o proposicional. Pensar, para KANT, sólo puede llevarse a cabo por medio de conceptos, y estos últimos a su turno, no tienen más función que la que les asignemos en juicios cuando predicamos, cuando adscribimos propiedades a un sujeto lógico y gramatical. En tercer lugar, quiero observar que cuando conozco algo lo conozco siempre *como* algo, es decir, lo determino, y una determinación semejante sólo es posible conceptualmente, es decir, atribuyendo propiedades (conceptos) a aquello que conozco o identifico. Así, identificar, conocer “algo” y determinar (o saber) lo que ese algo “es”, son lo mismo.

No tiene ningún sentido, según lo dicho, sostener que yo puedo saber lo que algo es con independencia de que yo lo pueda conocer, y no puedo conocer algo como algo si no estoy en capacidad de determinarlo a través de mi aparato conceptual. Pero para que algo pueda ser conocido no solamente es necesario que yo pueda identificarlo por medio de mi capacidad conceptual de identificar, esto es, de predicar, sino que, además, eso que es el objeto de mi conocimiento tiene que poder ser dado a mí de alguna manera. Y en relación con el “darse” de un objeto, o en relación con mi capacidad de captarlo, vale un esquema de reflexión similar: este objeto no podría serme dado, si no cumple de algún modo con ciertas condiciones de adecuación impuestas por mi aparato de captación (recuérdese nuevamente el ejemplo de las ondas hertzianas).

En estricto sentido, a mí no me son dados “objetos”, pues éstos suponen de algún modo determinación conceptual. Decir “objeto”, en efecto, significa decir que “algo es”, y esto, como dije, no es posible sin una estructura de comprensión predicativa por medio de la cual establezco una determinación. Lo que me es dado es, así visto, esto es, sólo en cuanto me es dado, en realidad muy indeterminado. Lo que me es dado, según una terminología más moderna que la de KANT, pero ya en desuso, es un “dato sensorial”. KANT habla de “fenómenos”, de “apariciones”, y con ese término deja muy en claro que está interesado en que se comprenda la relación entre quien capta y aquello que es captado como una relación de mutua limitación. Algo aparece a mí sin mi intervención

(de ahí el sentido de la expresión pasiva: “me es dado”), pero sólo puede aparecérseme si se adecúa a mi aparato de captación. De acuerdo con la teoría kantiana, yo tomo estos datos sensoriales que capto y los reúno, los *synetizo*, de tal forma que los relaciono con un objeto. Esta operación la realiza la inteligencia, no la sensibilidad, y está íntimamente ligada a la función de predicar, o de determinar lo que algo es a través de juicios.

Atiéndase al siguiente ejemplo: tomo con mi mano este vaso de agua que está frente a mí, me lo llevo a la boca y bebo de él un sorbo. Me estoy enfrentando aquí a una multiplicidad de datos sensoriales. Para empezar, cada una de las yemas de mis dedos que aprietan el vaso está recibiendo su propia estimulación, después la superficie de mis labios también recibe la suya. Y mis papilas gustativas son también gratamente afectadas por la frescura del agua. A través de la vista también estoy siendo múltiplemente impresionado. Con todo, yo estoy en condiciones de reunir en un objeto todos esos estímulos y considerarlos como parte integrante de él, o mejor, de la experiencia que tengo de él. Ese acto de reunir ya no tiene que ver con lo que yo capto sensitivamente, sino que es un acto de pensamiento. Entonces puedo decir “el vaso de agua *es* liso y frío”, “el agua del vaso *es* fresca y transparente”. Estoy hablando del mismo vaso, no de un vaso que para el tacto es frío y liso, de otro que contiene agua que para la vista es transparente, y de otro cuyo líquido es fresco para el gusto. Desde un punto de vista estrictamente sensorial, cuento con una diversidad de estímulos. Pero, desde otro punto de vista, tengo la experiencia de un único vaso. ¿Cuál es ese otro punto de vista? El de la determinación intelectual.

Nótese, entonces, que esta explicación kantiana de lo que es tener la experiencia de un objeto parece ir en contra de un artículo preciado del sentido común. Creemos usualmente que los objetos nos afectan y que nuestra experiencia de ellos tiene lugar cuando los captamos. Pero, visto con cuidado, nosotros no captamos objetos, sino que somos estimulados de muy diversas maneras, por múltiples canales, y es nuestra inteligencia la que reúne todos estos estímulos y “los refiere” a un único objeto. El “idealismo trascendental” consiste en esa transgresión del sentido común. Yo no creo que contraría, en realidad, al sentido común, sino que lo explica, por cuanto nos hace ver que la captación empírica no constituye por sí misma conocimiento o identificación, sino que requerimos de la actividad intelectual y conceptual cada vez que queremos saber que algo *es* una determinada cosa.

Para KANT, nuestra experiencia de objetos tiene lugar, pues, gracias a la capacidad unificadora y sintetizadora de una inteligencia que opera con conceptos y que los pone a funcionar en juicios identificadores. Gracias a esa capacidad intelectual esa experiencia misma se halla muy articulada y unificada.

Toda mi experiencia de hoy, desde que me bañé esta mañana hasta que llegué aquí, pasando por el desayuno, la lectura del periódico, la revisión de las notas antes de empezar la conferencia, todo ello, digo, forma parte de una experiencia relativamente coherente y unificada. Es decir, se trata de experiencias particulares que forman parte, por así decir, de una experiencia global unificada. KANT piensa que esa experiencia no podría ser unificada, es decir, no podría ser una única experiencia global si no fuera la experiencia de un único yo numéricamente idéntico, es decir, de un yo que es siempre el mismo a través del tiempo. De ahí que la unidad del yo o, más propiamente, del “yo pienso” –como lo llama KANT– sea una condición de la unidad de la experiencia.

Imagínense lo que sería mi vida si todas las diferentes experiencias que he tenido durante esta mañana no formaran parte de una experiencia global articulada. Imagínense lo que sería mi vida si yo no fuera capaz de articular y llevar a una unidad las diferentes vivencias parciales que he tenido hoy. Mi vida sería un caos completo. Ahora bien, mi vida no es un caos completo, créanme. Quiero decir con esto que soy capaz de incluir todas las vivencias de esta mañana y las de ayer y las de toda esta semana en un conjunto articulado y decir que fueron *mis* experiencias. Tal cosa no sería posible, según KANT, si yo no fuera el mismo a través del tiempo. Pero, además, tal cosa no sería posible si ese “sí mismo” que soy no estuviera capacitado para organizar racional y conceptualmente todas esas vivencias. Como es un hecho fácilmente constatable que organizo y articulo mis diversas experiencias, entonces es necesario que el “yo pienso” esté a la base de esa unificación, ya que sin aquella dicha unificación no sería posible. Pero, repito, esto es un hecho, luego aquel es necesario.

Lo que acabo de exponer en el último párrafo es, palabras más, palabras menos, lo que en filosofía llamamos “argumento trascendental”. Se trata del modelo de argumentación preferido por KANT. En la forma que lo acabo de presentar no tiene mayor inconveniente, su estructura es relativamente sencilla: diferentes experiencias o vivencias forman parte de una experiencia global articulada. Esto es un hecho. Para que estas experiencias diversas puedan ser articuladas y unificadas es necesario suponer un “yo pienso” idéntico y uno que, en cuanto piensa, ejerce una función unificadora, articuladora e identificadora, porque *si no*, la experiencia no estaría unificada y articulada. Ahora bien, la experiencia está unificada y articulada. Luego el “yo pienso” uno e idéntico es necesario.

KANT tiene problemas con ese modelo de argumentación cuando establece unas características adicionales de la experiencia de objetos. Él piensa que las diferentes experiencias parciales se hallan unificadas y enlazadas por medio de leyes universales y necesarias. Y sostiene que el “yo pienso”, gracias a sus fun-

ciones intelectuales, que son funciones conceptuales, establece ese enlace. Y eso es tremendamente ambicioso. Para un espíritu kantiano, si la filosofía no tuviera esa ambición no sería tan interesante. He aquí la altísima pretensión de este modo de filosofar instaurado por KANT y en el que se conjugan las intenciones fundamentadoras de ARISTÓTELES y DESCARTES. El “yo pienso” está dotado de una estructura categorial específica y no de otra, o no de cualquiera. KANT pretende haber hallado esa estructura categorial mediante un cuidadoso análisis de las formas más elementales como hacemos juicios. Esa estructura categorial indica nada más ni nada menos que los modos más fundamentales como podemos decir que algo es una cosa determinada. Ese es el aspecto aristotélico de su pensamiento. Ahora bien, dichas formas residen, repito, en nuestro entendimiento, son la expresión más elemental y más importante de nuestra función de pensar, que es idéntica, si se recuerda, a nuestra función de predicar, o sea de determinar, de sintetizar y de identificar. Y ese es el aspecto más característicamente cartesiano del idealismo trascendental. Pero ni estos principios categoriales fundamentales se referieren al ser en general y en sí mismo real, como en el caso de ARISTÓTELES, ni tampoco son establecidos con seguridad por medio de una evidencia directa, como quisiera DESCARTES. Antes bien, son, por una parte, principios categoriales, o sea, intelectuales, útiles para la determinación de un objeto que puede ser conocido por nosotros. Y, por otra, serán presentados como los fundamentos intelectuales de la experiencia de objetos mediante un expediente argumentativo, no mediante el recurso a una “luz natural” no discursiva.

Dicho expediente argumentativo está constituido, justamente, por el procedimiento de demostración al que me referí con el nombre de “argumentos trascendentales”. Decía que KANT se enfrenta a un problema con este expediente argumentativo cuando atribuye, demostrativamente, al fundamento de nuestra experiencia las propiedades de la universalidad y la necesidad. El problema es, dicho en forma breve, el siguiente: la filosofía trascendental de KANT pretende demostrar que la manera como unificamos y articulamos nuestra experiencia es, *fundamentalmente*, una sola. Esto quiere decir que cada uno de nosotros cuenta con una estructura categorial y conceptual básica que le permite articular la experiencia, “en lo fundamental”, de una única forma. He dicho “fundamentalmente” y “en lo fundamental”: quiero decir con ello que cada uno de nosotros tiene sus propias experiencias, muy diferentes a las de los demás, pero todos tenemos una especie de base racional que es la misma para cada uno de nosotros y que constituye la condición mínima de la organización de los datos empíricos. Por ejemplo, todos nosotros estamos en condiciones de pensar discursivamente atribuyendo propiedades a un sujeto, es decir, todos

contamos con la estructura categorial sujeto-predicado. Cada uno puede decir lo que quiera de este vaso de agua, pero todos estaremos de acuerdo en que para decir algo de él hay que considerarlo como sujeto de propiedades que, en cuanto sujeto, no puede ser al mismo tiempo predicado de otra cosa. Yo puedo decir “el vaso es liso”, pero no puedo decir “la mesa es vaso”. Puedo, igualmente, decir “el vaso es frío y transparente”, pero no puedo decir “el transparente es frío”. Hay, en resumen, una forma de hablar con sentido que compartimos todos y que tiene una estructura invariable. Hacemos inferencias causales, cuando predicamos de un sujeto aceptamos tácitamente que éste se comporta lógico-gramaticalmente de un modo diferente que los predicados, ubicamos los objetos en el espacio y en el tiempo, etc. Todo ello, y unas cuantas cosas adicionales que no vale aquí enumerar —a pesar de que no son en realidad muchas más—, constituye el fundamento universal, necesario y único de nuestra experiencia, el fundamento *a priori*.

KANT utiliza su expediente trascendental de argumentación para probar que tal estructura invariable existe. El argumento funciona más o menos así: tenemos experiencias, este es un hecho innegable. No podríamos tener experiencias si no contáramos con una estructura invariable y única que nos permitiera articularlas. Esa estructura ha de existir necesariamente, dado que es un hecho que tenemos experiencias. Contra este argumento se suelen esgrimir dos críticas: la primera sostiene que el argumento es circular, pues utiliza el hecho de que tenemos experiencias como “fundamento de la prueba” de que hay unas condiciones *a priori* a la base de ellas, pero estas condiciones *a priori* (la estructura invariable) constituyen, a su vez, el fundamento de nuestras experiencias. La segunda crítica consiste en mostrar que todo el argumento se basa, en últimas, en la aceptación no sólo de que tenemos experiencias, sino de que esas experiencias tienen un carácter determinado (que no está aún probado), para hallar después las condiciones que permiten concebirlas de esa manera. Pero no es necesario que las experiencias sean de esa única manera. Esta línea de contra-argumentación respecto de la filosofía de tipo kantiano suele fundarse en la exhibición de esquemas alternativos al que presuntamente debe ser la única forma básica de estructurar nuestra experiencia. Si decimos, por ejemplo, que la forma de la inferencia causal es fundamental, estructural, única e invariable, el opositor al modo de filosofar trascendental puede dar ejemplos de, digamos, culturas en las que tal inferencia no es tan importante como las que se hacen a partir de asociaciones de tipo mágico. Luego no se puede aceptar como un hecho indiscutible que la estructura de la inferencia causal es universal, necesaria y única. No voy a abundar en este tema ahora. Sí me parece, no obstante, que merece la pena llamar la atención sobre el hecho de que en

este tipo de contra-argumentación, llamado “relativista”, se encuentra uno de los dolores de cabeza más amargos de la filosofía trascendental, y quienes estudien filosofía en serio verán cómo uno de los acontecimientos más significativos de la cultura occidental está constituido por el enorme influjo que cobró en ella el proyecto kantiano, al tiempo que se difuminaban tristemente en el aire las que podríamos llamar –siguiendo al filósofo alemán HANS ALBERT– “ensoñaciones trascendentales”.

4. He pretendido mostrar de modo muy introductorio tres maneras de hacer filosofía que tienen en común la búsqueda de fundamentos o de principios, si bien en esferas distintas y con énfasis diferentes. Pero ni aun eso nos autoriza a decir que haya algo así como “la” filosofía, por más afinidades que existan entre los puntos de vista que he presentado. A lo sumo podría decirse que hay filosofías, diferentes formas de ver las cosas. Pero: ¿qué cosas? He hablado hasta ahora del fundamento del ser, del fundamento del conocimiento, del fundamento de la experiencia. Esas parecen ser las cosas que las filosofías que he presentado quieren ver o tematizar. Aunque se puedan poner de acuerdo los filósofos sobre el tema de su actividad, es improbable que acepten que hay una sola manera, llamada filosofía, de ver el asunto o los asuntos.

A esta dificultad se añade una que no es de despreciar y que ha cobrado mucha fuerza en los últimos cien años. Se trata del abandono de los proyectos fundadores en filosofía. Grandes filósofos del siglo XX (no todos, ciertamente) han abandonado la búsqueda de fundamentos firmes como clave de la actividad filosófica. No voy a entrar a mostrar ahora qué tipo o tipos de filosofía abandonan el proyecto fundador, o el proyecto de una filosofía primera, pues esto haría aún más larga esta charla, y me da la impresión de que con lo que he dicho hasta ahora ya va siendo suficiente para una introducción a este ciclo de lecciones de filosofía, que en sí mismo tiene carácter introductorio. Me parece, eso sí, que puede ser de alguna utilidad terminar con un par de reflexiones para inquietar e invitar a acometer el estudio filosófico. Espero, en todo caso, que no se vaya a acometer ese estudio hasta el punto de abandonar otros oficios para dedicarse a esta incierta labor que tanto nos divierte a los filósofos llamados profesionales, pero que al mismo tiempo también tanto nos atormenta.

Lo primero que quisiera sugerir para terminar es que, en mi opinión, el abandono del proyecto fundador tiene mucho que ver con el fracaso del proyecto de filosofía trascendental. ¿Por qué? Porque la unicidad y universalidad de un esquema conceptual no puede ser demostrada de una vez por todas. Y entonces eso planteará dudas sobre el potencial argumentativo de la filosofía.

Yo voy a veces incluso más lejos y pienso que eso debe plantear serias reflexiones acerca del alcance mismo de nuestra capacidad de razonar.

En segundo lugar, e íntimamente ligado con esto, se puede demostrar que la búsqueda de fundamentos es en realidad vana y no tiene futuro. Sobre esto insistió desde hace mucho tiempo el escepticismo clásico, y hoy en día esa idea ha sido nuevamente retomada por lo que se ha dado en llamar “racionalismo crítico”. El argumento es, a grandes rasgos, el siguiente: quien quiera establecer primeros principios en filosofía está necesariamente condenado a caer, a) o bien en un regreso al infinito, b) o bien en un círculo, c) o bien en una interrupción arbitraria de la cadena. He mostrado cómo puede considerarse que DESCARTES y KANT incurren, cada uno a su modo, en un círculo. No voy a entrar aquí en mayores detalles sobre este expediente escéptico contra el “fundamentalismo” en filosofía. Sólo deseo dejar una constancia, si bien algo abstracta, de que existe y es muy poderoso argumentativamente.

Si tuviera éxito este expediente escéptico, tendríamos que enfrentar las siguientes consecuencias: 1) no hay un fundamento absoluto ni del ser ni del conocimiento ni del saber filosófico; 2) no hay principios primeros, esto es, hay que partir siempre de hechos dados cuya justificación última sobrepasa, con mucho, nuestra capacidad de argumentar; 3) la argumentación filosófica –consecuentemente– está abocada a límites; 4) es vano buscar la certeza absoluta, el conocimiento humano tiene un carácter conjetural y probable. No digo que este listado de consecuencias sea exhaustivo, pero sí que del abandono del proyecto de una filosofía primera se deben seguir al menos esas cuatro.

Nótese que he partido de la dificultad, si no de la imposibilidad, de llamar a algo “la” filosofía, para llegar a consecuencias aparentemente muy fuertes que ponen en entredicho el sentido mismo de muchos proyectos filosóficos, como el trascendental o el cartesiano. Quisiera notar también que en el camino también me fui tropezando con mucho problema crucial de la filosofía que llamamos teórica. En otras palabras: con la intención de mostrar que no hay “la” filosofía, sino que a lo sumo hay filosofías, me he puesto a filosofar –valiéndome, claro está, de la presentación esquemática que he hecho de tres importantísimos proyectos filosóficos–. He querido mostrar con ello que la única forma de aprender a nadar es nadando, echándose al agua. Y entonces he sido fiel a una divisa de KANT que considero genial y verdadera desde que la conocí, y que siempre he aplicado en mi labor de profesor de filosofía. Dice KANT que la filosofía no se puede ni aprender ni enseñar, que, a lo sumo, podemos aprender o enseñar a filosofar. Y filosofar, a mi modo de ver, se debe entender como un proceso público, dialógico, de expresión del pensamiento. Hasta cuando uno piensa dialoga. PLATÓN decía, con su habitual lucidez, que pensar es un

diálogo del alma consigo misma. Al filosofar, sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con muchas otras formas públicas de pensar, le es inherente el control ejercido por la argumentación, la claridad o, al menos, el notorio esfuerzo por la claridad o, y la disposición a la crítica y al mejoramiento. Todo lo que no se someta a estas tres condiciones no es filosofar sino, en el mejor de los casos, charlatanería y, en el peor, burdo deseo de poder.

PRIMERA PARTE
FILOSOFÍA ANTIGUA

ALFONSO CORREA MOTTA

*Una introducción a la teoría de las ideas de Platón**

En el presente texto quisiera concentrarme en los aspectos ontológicos y epistemológicos de la obra de PLATÓN. Voy, pues, a examinar dos aspectos que tienen que ver, el primero, con la concepción platónica de la realidad (qué cosas hay en el mundo, cómo están organizadas, etc.) y, el segundo, con su visión del conocimiento (cómo se conocen esas cosas, hasta dónde se las puede conocer, etc.). Los especialistas designan con el mote común de “teoría de las ideas o de las formas” a la articulación de una serie de tesis, propiamente platónicas, que tienen que ver, principalmente, con estos dos aspectos. Digo “propiamente platónicas” porque en la obra de PLATÓN coexisten, junto con las que puede considerarse que él mismo acuñó, una serie de consideraciones ontológicas y epistemológicas que no le son propias, y que son presentadas unas veces sólo para criticarlas, otras como estadios anteriores de la formulación final y definitiva de las suyas. Digo, además, “principalmente” porque la teoría de las ideas no sólo supone consideraciones ontológicas y epistemológicas sino también, en particular, consideraciones éticas. No tocaré aquí este tercer aspecto, ni su articulación con los otros dos.

Escoger la teoría de las ideas para introducir al pensamiento de PLATÓN no es en absoluto fortuito. En primer lugar, la formulación de la teoría de las ideas constituye uno de los principales elementos que permiten distinguir los diversos períodos de la producción del filósofo. Se distinguen, *grosso modo*, tres períodos distintos. En el primero, el de los diálogos tempranos o de juventud, se supone que más que el pensamiento del propio PLATÓN se reproduce el pensamiento de su maestro, SÓCRATES —de ahí también el apelativo de “diálogos socráticos”. A este primer período corresponden textos como la *Apología*, el *Laques*, el *Protágoras*, etc. Y si se sospecha tal falta de originalidad es porque en ningún lado está planteada explícitamente la teoría de las ideas. Su primera formulación, en diálogos como el *Fedón*, el *Banquete* o la *República*, hace que los especialistas distingan un segundo período, ya propiamente platónico, que acostumbran llamar con el mote de “diálogos medios”. Finalmente, una reevaluación de la teoría de las ideas, motivada por una serie de objeciones de las que el *Parménides* da testimonio y que llevan a la reformulación de ciertos aspectos de ella, permite hablar del período de los “diálogos de madurez”, en donde se organizan textos como el *Sofista*, el *Teteto* y el *Timeo*.

* Estoy en deuda con ANDRÉS LOZANO, IRENE VÉLEZ, SERGIO ALMEIDA, CARLOS CASTILLO y LUIS EDUARDO HOYOS por los comentarios y correcciones que hicieron a versiones previas de este texto. Lo que tenga de bueno esta versión “definitiva” es obra suya; lo que tenga de malo, me corresponde totalmente.

En segundo lugar, la tradición reduce muy a menudo el platonismo (la filosofía platónica, el aporte de PLATÓN al pensamiento occidental) a la teoría de las ideas. Cuando se afirma, por ejemplo (de seguro equivocadamente), que PLATÓN fue el primer “idealista”, se está pensando en ella; al calificar de “filosofía de la trascendencia” al platonismo, se está haciendo lo mismo. Cuando RAFAEL pintó el célebre cuadro *La escuela de Atenas*, en el que se representa a PLATÓN señalando hacia el firmamento y a ARISTÓTELES mostrando el suelo, su intención, muy seguramente, era la de poner en evidencia el gesto que supone dicha teoría.

Finalmente, y en íntima relación con lo que acabo de señalar, dentro de la tradición filosófica la línea que separa a los “platónicos” de los “anti-platónicos” se define también, generalmente, por la aceptación (total o parcial) o el rechazo de la teoría de las ideas. Si se habla, por ejemplo, de una escuela “neoplatónica”, que produjo inmensamente en los primeros siglos de nuestra era, no es sólo porque sus miembros declararan explícitamente a PLATÓN como su maestro espiritual, sino también y sobre todo porque su sistema de pensamiento no es más que una reelaboración consciente del gesto teórico que dio lugar a la teoría de las ideas. Si, por el contrario, se sostiene que un principio como el de la navaja de OCKHAM es un principio “anti-platónico”, es precisamente porque le niega toda pertinencia a ese mismo gesto.

Este principio, tan importante en epistemología, va a permitirnos entrar en materia. En su formulación más breve y concisa plantea simplemente que “las entidades no deben ser multiplicadas innecesariamente” (*pluralitas non est ponenda sine neccesitate*). Si puedo, por ejemplo, explicar el fenómeno A (se cayó mi vaso de agua) sin postular la existencia de un fenómeno B (la existencia de un pícaro fantasma que me quiere jugar una broma), lo mejor es proceder de este modo. Ahora bien, si decía hace un momento que este principio le quitaba toda pertinencia a la teoría de las ideas y que suscribirlo suponía, en cierto sentido, volverse “anti-platónico”, es precisamente porque, aunque los intereses que motivan tanto al principio como a la teoría sean los mismos, la manera que propugna esta última para alcanzarlos contraría la economía defendida por el primero.

Podemos suponer, en efecto, que si PLATÓN formuló su teoría de las ideas fue para tratar de responder preguntas de orden epistemológico: ¿cómo es posible conocer este mundo sometido a un cambio constante?; ¿cómo podemos decir algo verdadero sobre el hombre, si los individuos son ora jóvenes, ora viejos, ora grandes, ora pequeños?; ¿cómo asegurar la existencia de propiedades constantes, que podamos verter en el lenguaje, cuando lo que nos revelan nuestros sentidos es que no las hay? Para responder estas preguntas, PLATÓN postuló la existencia de un “mundo paralelo”, de un mundo no sometido al

cambio, siempre idéntico, lleno de unidades cerradas en sí mismas; de un mundo que, por esas mismas propiedades, podía constituir el soporte del nuestro, del que podemos ver y tocar. Ese “mundo paralelo” es, precisamente, el mundo de las ideas, y el conjunto de proposiciones en que se articulan su postulación y las consecuencias que se desprenden de ella es la famosa “teoría de las ideas”.

En lo que sigue examinaré, en primera instancia, una formulación “estándar” de dicha teoría¹. Esbozaré luego el camino que llevó a PLATÓN a esta formulación. Finalmente, trataré de poner en evidencia una objeción, planteada por el mismo PLATÓN, que puede echarla abajo. Hay quien dice, con gracia pero con razón, que la navaja de OCKHAM se estableció para cortar las barbas a PLATÓN y a todos los platónicos. En tal caso, lo que propongo, entonces, es examinar primero estas barbas bajo su aspecto más pleno y enmarañado, luego describir su proceso de crecimiento y, finalmente, mostrar de qué manera se las podría afeitar.

I. LAS BARBAS

A diferencia de nosotros, los griegos solían organizar comidas en las que se discutía. El diálogo *El Banquete* se desarrolla precisamente en una de ellas y es, sin lugar a dudas, uno de los textos más hermosos y difíciles que PLATÓN haya escrito. El tema de discusión es el amor (*eros*), y cada uno de los comensales debe proponer un discurso elogioso del mismo. Cinco participantes (FEDRO, PAUSANIAS, ERÍXÍMACO, ARISTÓFANES y AGATÓN) proponen sendos encomios, cada uno con un tono particular, antes de que SÓCRATES tome la palabra. Lo primero que hace el filósofo es manifestar su incomodidad ante el ejercicio que se le impone. Se considera incapaz, dice, de llevar a cabo un discurso elogioso. Propone entonces sustituirlo por el relato de un diálogo que tuvo, siendo joven, con una sabia sacerdotisa: DIOTIMA. En este diálogo dentro del diálogo, la principal cuestión es la determinación de la naturaleza del amor. Una argumentación intrincada², que no examinaremos aquí, los lleva a concluir que el

1 Llamo “formulación ‘estándar’” a aquella que se encuentra en diálogos medios como el *Fedón*, el *Fedro* o el *Banquete*, pero que también aparecerá en textos tardíos como el *Parménides* o el *Filebo*. La *República*, diálogo cuya mayor parte suele clasificarse en el período medio, supone una serie de desarrollos (la primacía de la idea del Bien, por ejemplo) que no tocaré aquí y que, por tanto, no están cubiertos por dicha fórmula. Lo mismo puede decirse, ya en el período de madurez, de los resultados a los que llega el *Sofista* (el establecimiento de una serie restringida de “géneros supremos”, mutuamente relacionados).

2 Cfr. *Banquete* 206b-209c. El uso académico obliga a citar la obra de PLATÓN siguiendo la paginación de su edición *princeps*, realizada por STEPHANUS en 1578. En la referencia que acabo de dar, los números corresponden a las páginas de dicha edición y las letras a secciones de esas páginas (STEPHANUS dividió

“amor es el deseo de alcanzar la inmortalidad, a través de la belleza”. El amor, pues, no es él mismo bello, ni puede asimilarse a la belleza, pero sí tiene algo que ver con ella. El resto de la discusión se dedicará a explicar cómo debe educarse a los jóvenes para que aprendan a apreciar la verdadera belleza. Este pasaje corresponde al primer texto que propongo examinar (cfr. *Banquete* 209e-212a), y es en esta descripción de la pedagogía amorosa en donde vamos a encontrar la formulación explícita de la teoría de las ideas.

El texto presenta una gradación, una serie de estadios que deben ser superados uno a uno por el pupilo en cuestiones del amor. Ante esto, las preguntas que hay que hacerse son dos. En primer lugar, obviamente, cuál es cada uno de esos estadios, dónde comienza y dónde termina. En segundo lugar, qué es lo que permite pasar de un estadio al otro.

El primer escalón de esta “escalera al cielo” es, según DIOTIMA, el enamoramiento del joven discípulo de un único cuerpo, es el hecho de descubrir, de aprender a apreciar, la belleza física de un único individuo. Este tipo de enamoramiento, que es el que todos conocemos, no basta, y el maestro debe hacer que su discípulo entienda que lo que tanto le llama la atención en el cuerpo de ese único individuo es de hecho compartido por todos los cuerpos bellos. El discípulo, pues, debe aprender a amar la belleza que está, no en *este* cuerpo en particular, sino en *los* cuerpos en general; y admitir que aquello que hacía tan especial a su antiguo amor es compartido por muchos otros lo llevará, obviamente, a desapegarse del primero.

Ascender al escalón siguiente supone más o menos el mismo gesto de desprecio, producido por una generalización. Esta vez el objeto en el que hay que aprender a apreciar la belleza es el alma o, más exactamente, un cierto tipo de prestaciones del alma: las normas de conducta y las leyes. Darse cuenta de la belleza que hay en ellas supone en efecto, según DIOTIMA, dejar de lado, despreciar, la belleza que hay en los cuerpos, simple y llanamente porque supone entender que los elementos de ésta última son tan solo elementos de un conjunto más grande.

El paso siguiente concierne a otro tipo de prestaciones del alma, las ciencias, pero implica el mismo gesto. En este punto, aparece una expresión que hará carrera en el neo-platonismo: “el mar de lo bello”. La fórmula designa globalmente el conjunto de elementos que han aparecido en el proceso de ascenso, esto es el conjunto de cosas bellas, de cosas en las que es posible encon-

cada página en cinco secciones, designadas respectivamente por las letras *a*, *b*, *c*, *d* y *e*). Toda traducción sería de la obra de PLATÓN reproduce, en el margen o dentro del texto, esta paginación.

trar la belleza. El discípulo, llegado a este estadio y “vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, podrá engendrar muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría” (*Banquete* 210d). Lo que aquí se traduce como “amor por la sabiduría” corresponde, en el original griego, a la palabra “filosofía”. El discurso anterior de DIOTIMA ha sentado, con fuerza y pertinencia, que amar algo, que desearlo, supone no tenerlo (no se desea, propiamente, una cosa; se desea *tenerla*, y ello implica que *no se la tiene*). Si el discípulo está imbuido ahora por el amor a la sabiduría, si se ha vuelto un filósofo en el sentido pleno del término, es, pues, porque aún no se ha convertido en un sabio. Y no se ha convertido en un sabio porque todavía le falta dar un paso más, porque no ha completado el ascenso.

Para introducir este último escalón, PLATÓN opera una ruptura obvia en la redacción: “intenta ahora prestarme la máxima atención”. Nos van a hablar, sin lugar a dudas, de algo importante. Esta ruptura se acompaña de otra, más importante aún, en el proceso de ascenso. Si para obtener el mar de lo bello habíamos tenido que ir descubriendo que un elemento dado compartía de hecho una propiedad (la belleza) con otros muchos, de lo que se trata ahora es de descubrir algo único, que no tiene nada en común con los otros elementos: la belleza en sí. Si se habla de “belleza en sí” es precisamente por oposición a la “belleza en otro”, a la belleza que permitía constituir el mar de lo bello. No se trata, pues, de un cuerpo, una ley o una ciencia bella (de la belleza que está en los cuerpos, las leyes o las ciencias); se trata de la propiedad misma descarnada, aún sin ejemplificarse. De esa belleza en sí (de esta idea o forma de belleza, como ya se sospechará) el texto nos hace una caracterización somera:

1. Es siempre una y la misma³.
2. Es *completamente* bella⁴.
3. No hace parte de este mundo⁵;
4. Tiene, sin embargo, una cierta relación con las cosas de este mundo⁶.

Ya estamos, creo, en condiciones de responder a nuestras dos preguntas y de apreciar en su justa medida en qué consisten las barbas de PLATÓN. El proceso de ascenso supone, entonces, cinco pasos. El comienzo y el final tienen algo en común: ambos tienen que ver con individuos, con entidades únicas. Se

3 Cfr. 211a: “existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece [...] belleza en sí que es siempre consigo misma específicamente una”.

4 Cfr. 210e-211a: “[el discípulo] descubrirá algo maravillosamente bello por naturaleza [...] [algo que] no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra...”.

5 Cfr. la oposición “cosas de aquí” o “cosas de este mundo” belleza en sí, en 211b-c.

6 Una relación que no es simétrica: ellas participan de la idea, pero no al contrario. Cfr. 211b.

comienza con un único cuerpo bello y se termina con algo que, si responde a todas las anteriores características, tiene mucho de un individuo también. Los primeros cuatro peldaños nada tienen de “peludo”. El paso de uno a otro supone, en efecto, simplemente encontrar nuevos elementos de un conjunto, estar en capacidad de determinar que un nuevo elemento comparte un rasgo común con otro elemento ya dado o adquirido. El resultado de esos primeros pasos tampoco es particularmente problemático, por más que la fórmula que lo describe sea poética y metafórica. Divisar, cual MAGALLANES, el mar de lo bello supone simplemente estar en condiciones de reconocer todos los elementos que pertenecen a un conjunto dado —el de las cosas bellas—; supone estar en condiciones de definir extensivamente tal conjunto.

La profusión capilar aparece, sin embargo, al dar el último paso. Uno podría pensar que para producir una definición extensiva de un conjunto (una fórmula que enumere todos los elementos o tipos de elementos que lo componen) hay solamente que alcanzar una definición intensiva adecuada (una fórmula que caracterice la propiedad que comparten esos elementos o tipos de elementos). Reconocemos, por ejemplo, que este vaso tiene agua, por el sabor del líquido que contiene; reconocemos que este río la tiene también, porque se parece al líquido que bebimos antes. Aún no tenemos un criterio totalmente seguro para afirmar que en ambos casos se trata del mismo líquido, pero podemos clasificarlos, hipotéticamente, en un mismo conjunto. En cierto momento, sin embargo, luego de una investigación especial, estaremos en condiciones de proferir la fórmula “ H_2O ”, fórmula que constituirá en adelante un criterio seguro de identificación.

Para PLATÓN, no obstante, este proceso no basta. Es necesario, según él, reconocer, al final del mismo, que a esa fórmula común le corresponde una propiedad que existe por sí misma, independientemente de los elementos en los que se ejemplifica. Además de la mezcla proporcionada de hidrógeno y oxígeno que encontramos en el vaso y el río, existiría, según esto, una instancia separada y privilegiada de dicha mezcla. Una instancia que daría su ser a todas las otras instancias y cuya aprehensión nos permitiría afirmar, finalmente, que conocemos realmente el agua. De la misma manera, la belleza en sí, punto de llegada de la “escalera del amor” que acabamos de describir, no hace parte del mar de lo bello; todos los elementos de este magnífico conjunto, sin embargo, son tales únicamente en virtud de esa belleza descarnada y libre de cambio.

Es precisamente ése el gesto que condena Ockham y que su navaja busca evitar. ¿Para qué postular, en efecto, la existencia de una nueva entidad, si ya hemos alcanzado un criterio satisfactorio de identificación? Ya veremos, más adelante, que pasar la navaja, en este caso, implica sobre todo atacar la segunda

de las características que acabo de enumerar. Antes, sin embargo, preguntemos cómo y por qué ocurrió esta proliferación de las entidades.

II. EL CRECIMIENTO DE LAS BARBAS

A. DOS SUPUESTOS

La teoría de las ideas no se restringe, obviamente, a postular la existencia de la belleza en sí. En su forma más generalizada, la teoría plantea, como decía antes, la existencia de un mundo paralelo, lleno de entidades únicas, indivisibles e inmodificables como la que acabamos de descubrir. Si en el mundo de aquí abajo hay cosas buenas es porque existe un bien en sí del cual todas ellas participan; si por aquí hay cosas iguales, por allá existe un igual en sí que las funda a todas, etc.⁷.

De manera general, postular tal teoría supone aceptar al menos dos supuestos, ambos supremamente problemáticos. El primero de ellos tiene que ver con el carácter único de cada una de esas entidades. Obsérvese que en ningún momento, en el texto que acabamos de examinar, se pone en duda la unicidad de la noción de belleza. Alguien como ARISTÓTELES podría objetar, y creo que estaría en todo su derecho, que no es fácil aceptar que la belleza de una muchacha consista en lo mismo que la belleza de un teorema. Dicho de otra manera, alguien podría poner en cuestión la existencia de un único mar de lo bello, afirmando que de hecho existe una multiplicidad de propiedades diferentes que llamamos “belleza”. ¿Por qué, entonces, en ese caso, postular la existencia de una única belleza en sí?, ¿por qué no hablar, más bien, de la belleza corpórea en sí, independiente y distinta de la belleza teórica en sí?

Llamemos a este primer supuesto “supuesto de unicidad” para distinguirlo del segundo, que llamaremos “supuesto de separabilidad”. Como ya vimos, la teoría de las ideas supone (1) la existencia de entidades como la belleza y (2) la existencia *separada* de ese tipo de entidades con respecto a las cosas que “participan” de ella (una cosa es la belleza en sí; otra, una cosa bella como una muchacha). Alguien como ARISTÓTELES podría entonces plantear la siguiente objeción: “le acepto, señor PLATÓN, la primera parte de su supuesto: que pro-

7 ¿Cuáles y cuántos elementos componen ese mundo paralelo? Este problema, cuya solución es clave para una formulación precisa de la teoría, nunca fue completamente resuelto por PLATÓN (al menos en los textos que la tradición nos legó). El filósofo tuvo el gran mérito, no obstante, de formularlo explícitamente (cfr. *Parménides* 130b-131a).

piedades como la belleza, el bien, la blancura, etc. existan no me parece ni escandaloso ni problemático. No lo puedo seguir, sin embargo, en lo que respecta a la segunda parte. No creo que del hecho de existir pueda inferirse inmediatamente que se existe separadamente”.

Si nuestro propósito actual es el de describir el camino que llevó a la formulación de la teoría de las ideas (si lo que queremos es describir el proceso de crecimiento de las barbas) tendremos que seguirle la pista a esos dos supuestos. En lo que sigue, los examinaremos a ambos, uno después del otro.

B. LA PREGUNTA SOCRÁTICA

Cuando intentaba justificar la pertinencia de un examen de la teoría de las ideas para introducir a PLATÓN, mencioné la existencia de un período de su producción en el que ella no estaba formulada. Dije entonces que los especialistas designaban este período con el mote de “diálogos de juventud” (porque los escribió PLATÓN siendo joven, imagino) o de “diálogos socráticos” (porque se supone que movilizan concepciones que, más que a PLATÓN, pertenecieron a su maestro). Otro apelativo que corrientemente califica una buena parte de los textos de este período es el de “aporéticos”. Una “aporía” en griego es una sin salida, un problema que no encuentra solución; cuando se afirma, pues, que tales diálogos son aporéticos, se está diciendo simplemente que se trata de textos en los que el problema planteado no encuentra, luego de una amplia discusión, una solución definitiva. Y es de hecho lo que ocurre en textos como el *Ion*, el *Laques*, el *Cármides*, el *Eutifrón*, etc. En estos textos, el problema es siempre planteado a través de una pregunta que pasó a la historia con el nombre de “pregunta socrática”. Pienso que en esta pregunta socrática y en los presupuestos que moviliza es donde se pueden encontrar directamente los fundamentos del supuesto de unicidad del que hablaba hace un momento.

¿Qué es, pues, la pregunta socrática? Para responder esta pregunta, ella misma socrática, vamos a examinar un pasaje del *Menón* (70a-80e). Este es uno de los diálogos con mayor interés filosófico de todo el *corpus* platónico. Su localización dentro del mismo es un tanto problemática. Si el criterio que se aplica para obtener esta clasificación es la presencia o no de la teoría de las ideas, habría que situarlo dentro de los diálogos de juventud, pues ella no aparece allí. Sin embargo, el *Menón* presenta por primera vez una serie de dispositivos (en particular la doctrina de la reminiscencia, de la que hablaré en un momento) que serán luego integrados de manera explícita en la teoría de las ideas. Para aliviar esta ambigüedad, hay quien establece entre el período de los diálogos de juventud y el de los diálogos medios (es decir, aquéllos en que se formula la

teoría en cuestión) un período de “transición”, al cual pertenecería precisamente el *Menón*. De cualquier manera, el diálogo se inicia con una serie de consideraciones que tienen que ver con la pregunta socrática, que son introducidas de manera muy parecida a como lo son en los diálogos de juventud. De ahí, en parte, el hecho de que lo haya escogido.

El diálogo se abre con una pregunta, un tanto abrupta, del joven MENÓN:

¿Puedes decirme, SÓCRATES, si la virtud se enseña? O, si no se enseña, ¿acaso se adquiere con la práctica? O, si no se adquiere con la práctica ni se enseña, ¿crees que ella adviene en los hombres naturalmente o de alguna otra manera? (70a).

El joven plantea, pues, una alternativa con respecto a un objeto dado, la virtud, y busca saber cuál de los miembros de esa alternativa corresponde efectivamente a una propiedad de dicho objeto. Unas pocas líneas después, SÓCRATES va a tipificar la pregunta que propone MENÓN como una pregunta por el cómo. Al indagar si la virtud se enseña o si se adquiere por la práctica, o si adviene naturalmente, al joven le interesa saber, según el filósofo, cómo es la virtud. Es como si, a propósito de una muchacha, preguntáramos si es bella o no, si es pelirroja o pelinegra, si es alta o pequeña, etc. Este tipo de preguntas no carecen de interés, como se puede ver, pero SÓCRATES opina que se trata de preguntas secundarias, de preguntas insolubles si no se ha respondido antes una pregunta primaria y fundamental:

Yo sufro del mismo mal que mis compatriotas y me lamento por no saber nada, absolutamente nada, de la virtud. Ahora bien, si nada sé de ella, tampoco puedo saber cómo es. ¿O te parece posible que, sin saber en absoluto quién es MENÓN, se pueda saber sin embargo si él es rico, bello y noble, o todo lo contrario? (70b).

Es imposible, según SÓCRATES, saber cómo es la virtud, saber si se la puede enseñar, si se adquiere por la práctica, etc., si antes no se precisa exactamente qué es la virtud. Responder la pregunta por el *qué es* constituye, pues, una condición *sine qua non* para responder cualquier pregunta que tenga que ver con el *cómo* —y esto vale no sólo para la virtud sino para cualquier objeto de investigación. Esa pregunta principal, de la que dependen el resto de preguntas, y que corresponde formalmente a “qué es x”, es, precisamente, la pregunta socrática. De acuerdo con el texto que acabo de citar, el no poder responderla, a propósito de la virtud, supone “no saber nada, absolutamente nada” sobre ella. Ya se verá la importancia que tiene este énfasis en el desarrollo del diálogo y de mi exposición.

Ahora bien, si traigo a cuento aquí esta pregunta es porque en ella se encuentra *in nuce* el supuesto de unicidad del que hablaba hace un momento. ¿Por qué? Simple y llanamente porque todo lleva a pensar que, para SÓCRATES, este tipo de pregunta sólo admite una única respuesta. Para convencernos de esto, se pueden revisar las observaciones teóricas y los ejemplos que da SÓCRATES en 74b-77b. Nosotros, aquí, le echaremos un vistazo rápido al primer intento de respuesta del joven MENÓN.

MENÓN acepta, sin sospechar el lío en el que se ha metido, la propuesta metodológica de SÓCRATES: antes de responder a sus inquietudes, va a tratar de definir qué es la virtud. Propone entonces, sin pensar mucho, una respuesta bastante natural:

Pues no es difícil de decir, SÓCRATES. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil: la virtud del hombre consiste en ser capaz de administrar los asuntos del Estado y administrándolos hacer bien a los amigos, mal a los enemigos y cuidarse de que a él no le pase nada de eso. Si lo que quieres es la virtud de la mujer, no es difícil explicar que es necesario que ella administre bien la casa conservando cuanto contiene y siendo sumisa a su marido. Distinta es la virtud del niño, ya sea hembra o varón, y la del hombre viejo, si quieres, libre y, si quieres, esclavo. Y hay otras muchísimas virtudes, de modo que no es problema decir, acerca de la virtud, qué es: pues en cada una de las actividades y épocas de la vida y para cada cosa tiene cada uno de nosotros la virtud; y del mismo modo también el vicio (71e-72a).

Para MENÓN, pues, definir la virtud supone necesariamente referirse al tipo de individuos que serán calificados de virtuosos. Una cosa es un hombre virtuoso, otra una mujer tal, otra un niño con tal característica, etc. Decía hace un momento que esta respuesta tiene mucho de natural porque lo que hay detrás del término griego *arête*, que es el que se traduce aquí, no sin muchos problemas, por “virtud”, es precisamente eso. Al utilizar la palabra *arête* cualquier griego pensaba inmediatamente en la realización correcta de una acción determinada, pensaba en el desarrollo afortunado de una cierta función, en la puesta en práctica conveniente de una capacidad dada. Un zapatero virtuoso es, simple y llanamente, un zapatero que hace muy bien sus zapatos, un zapatero que es bueno para hacerlos. De la misma manera, un político virtuoso es, en griego, aquel que es bueno para administrar la ciudad. La palabra, por lo demás, no se aplicaba necesariamente a hombres o tipos de hombres. Nada impedía que se hablara de un cuchillo virtuoso, siempre y cuando tal instrumento cumpliera de la mejor manera la función específica para la que fue diseñado, esto es, siempre y cuando cortara bien. Esta primera respuesta de MENÓN traduce, entonces, una concepción corriente del objeto sobre el que se discute y, en cuanto tal,

nada tiene en principio de incorrecto, en particular si se la está presentando a alguien que confiesa “no saber nada, absolutamente nada”, acerca de dicho objeto.

SÓCRATES, sin embargo, no la acepta. Afirma, irónicamente, que tiene mucha suerte, puesto que, “buscando una sola virtud, se ha encontrado con un enjambre de virtudes” (72a). La respuesta, por más rica que sea, no logra captar, según él, la *esencia* de la virtud. Es como si, tratando de definir la fuerza, se pretendieran establecer diferencias entre la fuerza de una mujer y la fuerza de un hombre. O como si, en el caso de la salud, una fuera la salud del viejo y otra la del niño, etc. Responder a la pregunta que él plantea, en cambio, supone expresar en una fórmula única qué es la virtud *en tanto* virtud, y no *en tanto que* propiedad de una persona o cosa determinada.

La pregunta que hay que hacerse, ante estas afirmaciones, es si realmente esto es posible o no, en el caso de la virtud. Sin pretender responderla, podemos afirmar que se trata de algo supremamente difícil, que necesitaría de una explicación un tanto más contundente que la que ofrece SÓCRATES. Piénsese en los ejemplos que acabo de dar, el del zapatero, el hombre político y el cuchillo. Si antes decíamos que eran virtuosos, era porque cada uno cumplía correctamente con su trabajo, con su función. La propuesta de SÓCRATES, o simplemente niega de entrada esta diversidad (pero, ¿por qué?), o, más difícil aún, trata de subsumirla bajo, o de explicarla por, un caso único. Para darse cuenta de la dificultad que esto supone basta pensar en que, para conseguirlo, habría que establecer una relación de consecuencia entre una proposición como “x es bueno para y” y otra como “x es bueno”. Aplicado al caso del zapatero, las cosas, con un tanto de optimismo, funcionarían; se volverían mucho más difíciles en el caso del político; pero pretender que el zapatero, el político y el cuchillo son igualmente buenos, a secas, parece totalmente improbable.

Hay que señalar algo muy importante. Las exigencias de la pregunta socrática en ningún momento suponen explícitamente la postulación de la existencia real de una entidad única e indivisible. El supuesto de unicidad, en este caso, es, pues, independiente del supuesto de separabilidad. Mientras que el primero sólo implica aquí consideraciones epistemológicas (para conocer cómo es x tenemos antes que saber qué es), el segundo supone ante todo consideraciones ontológicas (implica un juicio sobre la realidad, sobre el tipo de existencia de algunos de sus elementos). Para seguirle la pista a este segundo supuesto, vamos a tener que dar una vuelta un tanto larga que nos llevará del *Menón* al *Fedón*. Vamos a tener que hablar, entre otras cosas, de almas e inmortalidad.

C. LA PARADOJA DE MENÓN Y SU SOLUCIÓN

Habíamos quedado en que el joven MENÓN, luego de aceptar sin mayor problema el cambio de pregunta que le impuso SÓCRATES, proponía un primer intento de respuesta, que acabamos de examinar. A este intento (71e-73c) van a añadirse otros dos (73d-75b, 77b-80d), también fallidos, y, muy rápidamente, la facilidad y autosuficiencia con las que comenzó el joven van a transformarse en exasperación. Él, que antes afirmaba que dar la definición de la virtud era algo sencillo, se encuentra ahora en una total confusión. SÓCRATES ha actuado, a sus ojos, como el pez torpedo, que entorpece todo lo que toca con su veneno. De esta exasperación surge un problema, que se conoce con el nombre de “paradoja de MENÓN”, y que dará lugar a uno de los resultados más importante del diálogo: la doctrina de la reminiscencia.

Recuérdese que SÓCRATES ha declarado desde el comienzo que él no sabe “nada, absolutamente nada” de lo que es la virtud. Súmesele a esta constatación de ignorancia total, tan característicamente socrática (piénsese en el famoso “sólo sé que nada sé”), y que motiva o justifica la investigación actual, su contrario estricto, es decir el conocimiento total que producirá, podemos imaginarlo, el hecho de haber por fin encontrado la tan buscada definición de virtud. El resultado será, por decir lo menos, arrollador:

No es posible que un hombre busque ni lo que conoce ni lo que no conoce. En efecto, lo que conoce no lo buscaría porque lo conoce y, en cuanto tal, no necesita buscarlo; lo que no conoce, en cambio, no podrá tampoco buscarlo porque no sabría qué debe buscar (80e).

Si la investigación que SÓCRATES ha propuesto desde el comienzo sólo admite estos dos extremos, la ignorancia y el conocimiento totales, si no es posible establecer una mediación, la posibilidad de toda búsqueda y de todo aprendizaje desaparece. La doctrina de la reminiscencia, o *anamnésis*, que será presentada y probada en la sección siguiente del diálogo, va precisamente a sentar la posibilidad de ese término medio. Veamos.

En su formulación más sucinta, la doctrina plantea simplemente que “aprender es recordar”. Dicho en otras palabras: todo proceso de aprendizaje, de “adquisición” de “nuevos” conocimientos, no es más que la actualización de un conocimiento adquirido previamente. Nosotros, pues, ya sabemos qué es la virtud; estamos en condiciones de dar su definición. Si no la damos de hecho es tan sólo porque la hemos olvidado. Ahora bien, si se nos hacen las preguntas correctas, si tenemos ante nosotros un interlocutor digno de ese nombre, podremos volver a tener presente ese conocimiento olvidado. Eso es, precisamente, recordar. Entre el conocimiento y la ignorancia totales se encuentra, pues,

ese estado de conocimiento e ignorancia parciales que es el olvido. Al aceptar este hecho se disuelven los fundamentos de la paradoja de MENÓN.

Aceptar este hecho supone, para PLATÓN, aceptar una serie de tesis, supremamente fuertes, sobre la naturaleza del alma. Tal y como es presentada en el *Menón*, pero lo mismo ocurre en el *Fedón*, la doctrina de la reminiscencia es indisociable de una tesis como la inmortalidad del alma. Según PLATÓN, en efecto, la adquisición real de conocimiento ocurrió *necesariamente* antes de que naciéramos, es decir, antes de que nuestra alma se encarnara en nuestro cuerpo. Es más, es precisamente esa encarnación, esa entrada en la materia, la que nos lleva a olvidar aquello que nuestras almas descarnadas vieron alguna vez. Así formulada, esta doctrina puede tener mucho de místico, por no decir de abstruso. En el fondo, sin embargo, ella captura una intuición filosófica supremamente fructífera e importante. Afirmar que hay cosas que sabemos “antes de nacer” equivale a decir, palabras más, palabras menos, que hay cosas que “ya conocemos al nacer”, esto es, que una parte de nuestro conocimiento es innato. Del innatismo mucho se podrá decir, salvo que se trata de una doctrina abstrusa o mística. Hay quien piensa, entre los filósofos contemporáneos más importantes, que se trata de una doctrina necesaria para explicar nuestros procesos de aprendizaje y conocimiento (es el caso de FODOR y CHOMSKY, por ejemplo). Esto puede, tal vez, ser cierto, pero infortunadamente no tenemos tiempo de examinarlo aquí. Pero también es cierto, como decía hace un momento, que la versión platónica del innatismo es indisociable de su doctrina de la inmortalidad del alma, y de la relación entre estas dos doctrinas sí tenemos que ocuparnos ahora. En ella espero encontrar las raíces del supuesto de separabilidad.

D. ALMAS E IDEAS

Con respecto a la doctrina de la reminiscencia, el primer problema que vale la pena resolver es determinar su alcance: ¿qué cosas son aquellas que nuestras almas, según PLATÓN, han conocido antes de nacer? En el *Menón* la respuesta es, por decir lo menos, indiscriminada:

Y ocurre así que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto tanto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía (81c).

Tomada al pie de la letra, esta respuesta es totalmente absurda. Si nuestra alma ya ha conocido *todo*, debe haber conocido también a Pepita que será la esposa

de mi nieto; debe haber visto la mariposa roja que aún no ha puesto sus huevos en la hoja de este árbol, pero que no va a tardar en hacerlo. El texto ofrece ciertos elementos que dan a entender que esta interpretación absurda no es correcta. Para probar la teoría, por ejemplo, SÓCRATES recurre a un famoso test, realizado sobre un esclavo, que tiene que ver con un problema matemático. Estos elementos, sin embargo, no son suficientes para determinar precisamente los objetos de la reminiscencia. Para encontrar una respuesta clara y neta hay que acudir al *Fedón*, donde, como ya dije, se presenta la misma doctrina, apoyada en las mismas tesis sobre la naturaleza del alma (*Fedón* 72e-77a). Y esa respuesta clara y neta no es otra que la siguiente: lo que contemplan nuestras almas antes de nacer son las ideas.

En el *Fedón* se describen los últimos momentos de la vida de SÓCRATES. Esta descripción, en la que se mezclan discursos, diálogos, argumentos y mitos, es de hecho un pretexto para discurrir sobre un problema muy serio: la inmortalidad del alma. El diálogo ofrece, en efecto, una serie de argumentos (cuatro en total) que buscan todos establecer este hecho. Lo que justifica, narrativamente, este esfuerzo es el temor que sienten los acompañantes de SÓCRATES antes su muerte inminente. El filósofo, pues, busca tranquilizarlos, mostrándoles que tienen buenas razones para pensar que, luego de beber la cicuta, a él le esperan muchas bellas cosas, y esas buenas razones consisten precisamente en que el alma es inmortal. La doctrina de la reminiscencia constituye de hecho uno de eso cuatro argumentos (el segundo). Si “aprender es recordar” y para recordar tenemos que haber visto antes, ese “antes” sólo puede corresponder a un momento previo a nuestro nacimiento. ¿Por qué?

No podemos dar cuenta aquí, infortunadamente, de todo el detalle del argumento del *Fedón*. Debemos contentarnos con enunciar sus premisas, dejando de lado muchos problemas de inmenso interés:

1. La primera de ellas plantea simplemente que para que haya un recuerdo cualquiera debemos haber tenido, en algún momento anterior, una experiencia de su objeto. Puedo acordarme de mi abuelo o de la casa de mi infancia; no puedo acordarme en cambio, para volver al ejemplo anterior, de Pepita que va a ser la esposa de mi nieto.

2. La segunda premisa es una definición de reminiscencia. Ésta no es un recuerdo cualquiera; no supone sólo traer a la memoria la imagen de un ser querido o de una cosa antes vista. Es, más exactamente, un recuerdo mediado, un recuerdo producido por la *percepción* de un objeto dado que evoca otro objeto o persona. Cuando al *ver* unas pantuflas *pienso* en mi abuelo, sin que él mismo se me presente y sin necesidad de que se trate propiamente de sus pantuflas, entonces puedo decir que tuve una reminiscencia de mi abuelo. Si que-

remos hablar de reminiscencia, tenemos pues que distinguir un objeto evocador (las pantuflas) y un objeto evocado (mi abuelo).

3. La tercera premisa tiene que ver con los datos de nuestros sentidos, esto es, con los datos que van a provocar, de acuerdo con la anterior definición, la reminiscencia. Cuando vemos un par de maderos, podemos declararlos idénticos, haciendo abstracción de una cantidad de diferencias que, o no nos son perceptibles, o simplemente no tomamos en cuenta. El madero A puede tener una rugosidad que no tiene el madero B; el madero B va a servir para hacer fuego, mientras que con el madero A se van a hacer palillos, etc. Dicho de otra manera, cuando aplicamos el predicado “iguales” a ese par de maderos, muy seguramente lo hacemos bien, pero estamos afirmando algo que puede ser considerado falso desde muchos puntos de vista. Por más que nos esforcemos, nunca podremos hablar, a propósito de objetos percibidos, de una igualdad total.

4. La cuarta premisa justifica ese “machetazo”. Si, pese a los problemas que ello supone, afirmamos que el par de maderos A y B son iguales es, según PLATÓN, porque ellos evocan en nosotros algo que no estamos viendo, pero que (por la primera premisa) ya vimos antes; algo que les pertenece en cierto modo, pero que está lejos de pertenecerles de manera plena y perfecta. Ese algo, ya podrá suponerse, es lo igual en sí, la idea de igual⁸.

5. La quinta y última premisa generaliza todas las anteriores. Lo que ocurre con los maderos ocurre de hecho con todos los datos de nuestros sentidos. Ninguno de ellos es completamente fiel y, sin embargo, todos nos permiten afirmar una serie de predicados fijos y estables. Los datos de todos nuestros sentidos constituyen, pues, objetos evocadores de sendos objetos evocados, y éstos últimos son, en su conjunto, ideas (de lo bello, de lo igual, etc.).

6. La conclusión, finalmente, se desprende sin ningún problema. Tenemos sentidos desde el momento en que nacimos y realizamos, por tanto, el “machetazo” desde ese mismo momento. Si podemos realizarlo es, pues, porque tuvimos una “experiencia” de los objetos evocados *antes* de nacer, *antes* de que nuestra alma entrara en el cuerpo.

8 El ejemplo de lo igual, que es el que se encuentra en el texto de PLATÓN, es supremamente problemático, puesto que no puede equipararse de ningún modo a casos como el de la belleza. El predicado “igual” es, en efecto, una relación; tenemos que suponer al menos dos términos distintos para poder atribuirlo. El predicado “bello”, en cambio, es monádico; una proposición como “x es bello” tiene un sentido completo. Aunque en este pasaje el autor obvie esta diferencia, una serie de testimonios antiguos dan pruebas de que el círculo platónico (y de seguro el mismo PLATÓN) la había no sólo descubierto, sino tematizado ampliamente.

Toda esta historia de inmortalidad y reminiscencia venía a cuento para tratar de entender el supuesto de separabilidad. Si estoy en lo correcto, detrás de ese supuesto, que plantea la existencia independiente de las ideas con respecto a las cosas que participan de ellas, hay sobre todo una serie de consideraciones que tienen que ver con la relación y la separación de alma y cuerpo. Las ideas constituyen, según PLATÓN, el objeto privilegiado y único de esa parte inmortal que hay en nosotros. Si no las separamos, si no hacemos de ellas entidades distintas de las cosas que ellas determinan y que podemos captar gracias a nuestro cuerpo, ese privilegio simple y llanamente desaparece: no hay ningún objeto de conocimiento propio de nuestras almas. Si la teoría de las ideas supone desdoblamiento del mundo, constituir un mundo paralelo repleto de entidades únicas no sometidas al cambio, es pues, en gran parte, porque ella se apoya en una visión dualista de *nuestra* realidad: somos cuerpo, mortal y cambiante, pero también somos alma, divina e imperecedera. Para convencernos de esto, baste con citar las últimas líneas del argumento de la reminiscencia del *Fedón*:

– Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y toda la realidad de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes, y las cosas de aquí las imaginamos de acuerdo con esa realidad, es necesario que, así como esas realidades existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. Pero si no existen, este razonamiento que hemos dicho sería en vano. ¿Acaso es así, y hay una idéntica necesidad de que existan esas cosas y nuestras almas antes de que nosotros hayamos nacido, y si no existen las unas, tampoco las otras? – Me parece a mí, SÓCRATES, que en modo superlativo la necesidad es la misma de que existan, y que el razonamiento llega a buen puerto en cuanto a lo de existir de igual modo nuestra alma antes de que nazcamos y la realidad de la que tú hablas. No tengo yo, pues, nada que sea tan claro como eso: el que tales cosas existen al máximo: lo bello, lo bueno, y todo lo demás que tú mencionabas hace un momento. Y a mí me parece que queda suficientemente demostrado (76d-77a).

Si antes, al explicar el supuesto de unicidad, evocábamos la figura de SÓCRATES, aquí hay que pensar seguramente en los pitagóricos (que fueron, al parecer, los primeros en Grecia en suscribir esta visión dualista del hombre), pero también, sin duda, en una serie de creencias, propiamente religiosas, provenientes de los círculos órficos. De cualquier manera, sea cual sea su origen, la doctrina platónica sobre la inmortalidad del alma se integra en su sistema, no como acto de fe, sino como una necesidad teórica.

III. LA AFEITADA DE LAS BARBAS

Quisiera terminar mostrando de qué manera es posible pasar la navaja de *Ockham* para afeitarle estas bellas barbas a PLATÓN. Antes, sin embargo, es preciso que recordemos, y tratemos de precisar en algunos casos, el aspecto final de ellas.

Habíamos enunciado cuatro características de la idea de belleza, y las habíamos hecho extensibles a los otros elementos de ese mundo paralelo. Decíamos, en primer lugar, que cada uno de ellos era siempre uno y el mismo; se trataba, pues, de unidades no sometidas a ningún cambio. Decíamos, en segundo lugar, que cada una de esas unidades poseía ella misma, en grado sumo, la propiedad que le daba su nombre: la idea de belleza era, según esto, ella misma bella; la de igualdad, igual; etc. Permítaseme anticipar que esta característica, por más inocente que parezca, constituye de hecho la crema que va a permitir pasar la navaja de *Ockham*⁹.

Otro texto, sacado también del *Fedón* (78b-80b), nos permite precisar un tanto más la tercera característica. Según ésta, el conjunto de esas unidades daba lugar a un “mundo”, a un “ámbito” propio, que estaba separado de nuestro “mundo”. En el pasaje en cuestión, que constituye de hecho una prueba suplementaria de la inmortalidad del alma, conocida con el nombre de “argumento de la afinidad”, se le da a cada uno de esos ámbitos un nombre con el que pasarán a la historia. Unas son las cosas “visibles”, captables a través de los sentidos; otras, las cosas “invisibles”, que sólo la reflexión, la actividad del alma separada del cuerpo, puede aprehender.

Otro pasaje del mismo diálogo (cfr. 80b-84b) puede ayudarnos a definir mejor la relación entre esos dos mundos. La cuarta característica, en efecto, establecía y daba un nombre a esa relación. Hablábamos entonces de “participación”, y decíamos que se trataba de una relación asimétrica que partía de la idea para aplicarse sobre las cosas. El pasaje al cual hago referencia determina esta relación en términos causales. Si podemos hablar de una muchacha bella

9 No existe un consenso total, en la crítica especializada, en lo que respecta al problema de si la “autopredicación” (el hecho de que, por ejemplo, la idea de belleza sea ella misma bella) es o no una característica de la teoría de las ideas. Para algunos comentaristas, pues, la espuma de afeitar a la que hago referencia no existe en realidad. No puedo argumentar aquí, como se debería, mi punto de vista. Sólo indicaré que el mismo PLATÓN, en un pasaje del *Parménides* que comentaré en un momento (132a), la suscribe como un rasgo de la teoría que allí se está criticando (y podemos asumir que esa teoría es cuando menos una versión, que muy seguramente se buscaba corregir, de su propia teoría de las ideas).

es, según PLATÓN, porque la idea de belleza no se encuentra propiamente toda en ella, ni porque una parte de esa idea haya bajado y la haya tocado. Es más bien porque hay que establecer una relación de causa a efecto entre la idea de belleza y la belleza que está en la muchacha. No tenemos tiempo tampoco de examinar todo el pasaje. Me limito a decir que de esa determinación de la relación entre los elementos del mundo visible y los del mundo invisible se desprende un último argumento, considerado por SÓCRATES y su círculo como definitivo, para probar la inmortalidad del alma.

Uno puede pensar que echar abajo la teoría de la ideas supone tan sólo poner en cuestión los dos supuestos, el de la unicidad y el de la separabilidad, de los que tan largamente he hablado. Esto puede ser cierto; el problema es que no es fácil. Baste pensar, para darse una idea, en lo complicado que puede ser liberarse de la división cuerpo/alma, tan profundamente enraizada en nuestra concepción del mundo. Además, ¿por qué no aceptar que hay efectivamente algo común entre la belleza que se encuentra en un teorema y la de una muchacha?

Antes dije que los especialistas distinguen un tercer período en la producción de PLATÓN, que corresponde a los diálogos de madurez, en el que una crítica severa de la teoría de la ideas lo lleva a reformular ciertos aspectos. El texto en el que dicha crítica se lleva a cabo es el *Parménides*, en cuya primera parte el personaje homónimo (un filósofo de la mayor importancia para el pensamiento de PLATÓN, por lo demás) presenta una serie de objeciones, todas muy serias, a los planteamientos del entonces joven SÓCRATES. Entre las críticas se encuentran algunas supremamente generales, que bien podría plantear cualquiera que escuchara una descripción de la teoría de las ideas. Por ejemplo, ¿de qué cosas hay ideas?, ¿hay ideas, por ejemplo, de objetos “despreciables” como el barro y el cabello? La respuesta de SÓCRATES es que todavía no tiene muy clara una solución a este problema, pero que sí está seguro de que no hay ideas de las cosas “despreciables”. La réplica de Parménides habla por sí misma: “claro que aún eres joven, SÓCRATES, y todavía no te ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, según creo yo, cuando ya no desprecies ninguna de estas cosas” (*Parménides* 130e). El argumento más famoso de los que se encuentran allí, sin embargo, pasó a la historia con el nombre de “argumento del tercer hombre”. El argumento supone crear una regresión al infinito a partir de una serie de premisas que, como ya veremos, pueden encontrarse todas en el planteamiento estándar de la teoría de las ideas. Al crear esta regresión al infinito se le quita de hecho toda pertinencia explicativa a dicha teoría.

PLATÓN estaría, sin ninguna duda, de acuerdo con la siguiente premisa¹⁰:

10 El “argumento del tercer hombre” se plantea dos veces, no del todo idénticas, en el *Parménides* (131e-

1. Para el conjunto de los hombres, existe una idea de Hombre en virtud de la cual cada uno de los hombres es un hombre.

La premisa, de hecho, no hace sino plantear la relación causal de participación que acabamos de determinar. También vimos que, como en el caso de la belleza que es ella misma bella en extremo:

2. La idea en virtud de la cual los hombres son hombres es ella misma un hombre.

Esta autorreflexividad se desprende de una serie de observaciones que encontramos en el pasaje del *Banquete* que examinamos. Finalmente, el supuesto de separabilidad, y todos sus pesados fundamentos, nos permiten afirmar que, sin lugar a dudas:

3. La idea en virtud de la cual los hombres son hombres no puede ser ella misma uno de los elementos del conjunto de los hombres.

De estas tres premisas se desprende la conclusión:

4. Debe existir *otra* idea de hombre que haga que (i) la idea en virtud de la cual los hombres son hombres y (ii) los hombres que hacen parte del conjunto de los hombres sean ambos hombres.

Pero si esto es así, debe existir a su vez otra idea que haga que la idea que hace que la idea, etc. Para detener esta regresión al infinito, habría que rechazar alguna de estas premisas. PLATÓN no puede desechar la primera, porque entonces se le viene abajo toda la noción de participación, y sin ella la teoría no tendría ningún interés (no explicaría ninguno de los problemas que debe explicar). Tampoco puede dejar de lado la tercera, porque entonces, ¿en dónde queda la distinción entre mundo visible y mundo inteligible? Tal vez la mejor opción, al menos la menos dañina para la teoría platónica, sea desechar la segunda premisa. Pero esto supondría, de cualquier manera, una serie de problemas bastante serios. ¿Cómo entender entonces fórmulas como “belleza en sí”? ¿se trataría de una belleza que no es bella pero que produce, sin embargo, belleza en nuestro mundo?

Es posible, pues, pasarle la navaja de *Ockham* a las bellas barbas que vimos crecer, al menos en la presentación que aquí llamé “estándar”. Aunque en este texto haya puesto el énfasis en esa posibilidad, no pretendía con ello sugerir que las barbas o su dueño carezcan de importancia. La teoría de las ideas, por una parte, ha hecho discutir durante siglos, y de seguro lo hará durante otros muchos más. El que el mismo PLATÓN nos haya dado una serie de armas para

132b y 132c-133a). En lo que sigue, me basaré en la lectura que de la primera presentación hace D. BOSTOCK, *Plato's Phaedo*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 204 y 205.

recusarla es tal vez una prueba de que la construyó, precisamente, para discutir. No ha habido de hecho ningún filósofo, ni antiguo ni moderno, que le haya otorgado un valor más alto a la discusión que PLATÓN. Pensar, para él, consiste justamente en eso mismo.

Por otra parte, aun si no quisiéramos seguirle el juego en lo que respecta a su teoría de la ideas, PLATÓN tiene mucho que enseñarnos en otros ámbitos. Me atrevo a decir que no hay ningún problema filosófico que no haya tocado; y aunque no se esté de acuerdo con muchas de sus soluciones, casi nunca puede negarse el interés que tienen. PLATÓN, además, es un escritor sutil, que maneja a la perfección estilos diversos, que es capaz de narrarnos un mito y de encadenarlo con un intrincado argumento, que puede convertir un acceso de hipo o un dolor de pierna en una estupenda transición. Leerlo, pues, no sólo representa un desafío intelectual; es también, afortunadamente, un gran placer.

BIBLIOGRAFÍA

Las mejores y más recientes traducciones de PLATÓN al español están en la “Biblioteca clásica” de la editorial Gredos. Para la redacción de este ensayo, me serví de:

GARCÍA GUAL, C. *Fedón*, en *Diálogos III*, Madrid, Edit. Gredos, 1986.

MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., *Banquete*, en *Diálogos III*, Madrid, Edit. Gredos, 1986.

OLIVIERI, F. J. *MENÓN*, en *Diálogos II*, Madrid, Edit. Gredos, 1983.

SANTA CRUZ, M. I. *Parménides*, en *Diálogos III*, Madrid, Edit. Gredos, 1988.

Otra posibilidad, que requiere de un poco más de cuidado, es:

AA. VV. *Platón: obras completas*, Madrid, Edit. Aguilar, 1968.

Vale la pena mencionar, además, las siguientes traducciones individuales:

ECHANDIA, G. R. *Platón: Parménides*, Madrid, Alianza Editorial, 1987.

EGGERS-LAN, C. *El Fedón*, Córdoba, 1967.

RUIZ DE EIVIRA, A. *Platón: Menón*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1958.

A falta de elementos de griego, cualquier lector sacará provecho confrontando las traducciones antes mencionadas con versiones a otros idiomas modernos. Menciono tan sólo cuatro colecciones importantes, dos en inglés y dos en francés:

AA. VV. *Platon: œuvres complètes*, 13 tomos, 25 vols., Paris, Les Belles Lettres, 1920-1956.

COOPER, J. M. y D. S. HUTCHINSON (eds.). *Plato: Complete Works*, Indianapolis, Hackett, 1997.

HAMILTON, E. y H. CAIRNS (eds.). *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, New York, Pantheon Books, 1961.

ROBIN, L. *Platon: œuvres complètes*, 2 vols. Paris, Gallimard, 1950.

Mis deudas “conscientes” al redactar este ensayo son, principalmente:

BLUCK, R. S. *Plato's Meno*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

BOSTOCK, D. *Plato's Phaedo*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

CANTO-SPERBER, M. *Platon: Ménon*, Paris, GF-Flammarion, 1993².

DIXSAUT, M. *Platon: Phédon*, Paris, GF-Flammarion, 1991.

GILL, M. L. y P. RYAN, *Platon: Parmenides*, Indianapolis, Hackett, 1996.

Mis deudas “inconscientes” son muchas y, por definición, difíciles de distinguir. En su gran mayoría, además, no serían de mucho provecho para un lector debutante. Este puede, en cambio, acudir a:

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., London, Routledge & Kegan Paul, 1962-1963; trad. al español, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

GOSLING, J. C. B. *Platón*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, 5 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 1965, 1969, 1975, 1978; trad. al español, Madrid, Edit. Gredos, 1992.

KRAUT, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

ROSS, D. *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1951; trad. al español, Madrid, Cátedra, 1986.

GERMÁN MELÉNDEZ

Aristóteles: metafísica

En un primer momento me ocuparé del concepto de *metafísica* en general y de lo que ha de entenderse por *metafísica* en relación con la obra de ARISTÓTELES en particular. Puede distinguirse en la obra de ARISTÓTELES, concretamente en su obra titulada *Metafísica*, entre el programa de una “filosofía primera” (que la tradición posteriormente denominará “metafísica”) y la ejecución de dicho programa. En conformidad con esta distinción, procederé en un segundo momento a exponer el programa de una “filosofía primera” en ARISTÓTELES. Como ARISTÓTELES lo concibe, tal programa es sumamente problemático. Planteadas las dificultades y sugeridas las soluciones aristotélicas al problema de la posibilidad misma de una filosofía primera, pasaré finalmente, en un tercer momento, a esbozar la ejecución de una parte del programa propuesto, la referente a la *ousía*, esto es, la referente a la substancia.

I. GENERALIDADES SOBRE LA METAFÍSICA

A. LA METAFÍSICA EN ARISTÓTELES Y EN GENERAL

Lo que hoy se entiende por *metafísica* y lo que a lo largo la tradición filosófica se ha entendido por tal tiene que ver íntimamente con una obra cuyo título es *Metafísica*¹. La metafísica se puede definir a través de varias características, todas ellas estrechamente conectadas entre sí. En primer lugar, se entiende por *metafísica* algo así como una ciencia universal². Se entiende por tal ciencia universal una que no se ocupa de un ámbito particular de lo que es, como sucede con las demás ciencias (la física, la biología, la psicología, etc.) sino de “lo que es, en tanto que algo que es” (*Met.* IV, 1, 1003a18)³. Esta es precisamente la forma como ARISTÓTELES la caracteriza en un muy célebre pasaje. Dicha manera de concebir la metafísica está de alguna forma interiorizada en nosotros. Entendemos aún por metafísica, en efecto, algo así como una concepción global, omni-abarcadora, de la realidad. De vez en cuando se escucha decir algo como esto: “estas afirmaciones de tal o cual autor pertenecen a su metafísica”,

1 Parte de las grandes dificultades que tenemos a la hora de interpretar la *Metafísica* radica en que al parecer se trata de una compilación de diferentes escritos de ARISTÓTELES realizada por editores mucho posteriores de sus obras.

2 Cfr. ARISTÓTELES, *Met.* IV, 1.

3 De aquí en adelante, toda cita textual de la *Metafísica*, salvo que se indique lo contrario, provendrá de la traducción de T. CALVO MARTÍNEZ (Madrid, Edit. Gredos, 1994).

queriéndose dar a entender con ello que hacen parte de su más global concepción de la realidad. Esta es una acepción que, aún hoy, posee para nosotros la palabra “metafísica”, y se trata de una acepción de clara proveniencia aristotélica.

Una segunda connotación que tiene la palabra “metafísica” todavía hoy es la de una investigación de las primeras causas y principios. También esta connotación proviene directamente de ARISTÓTELES⁴. No se trataría en la metafísica, sin embargo, de buscar las primeras causas y principios de un ámbito particular de la realidad; pues eso es lo que, en todo caso, tienen que hacer las diferentes ciencias particulares en sus respectivos ámbitos. La metafísica tendría que buscar, por contraste, primeras causas y principios de *lo que es en tanto que es*, es decir, de lo que es en su generalidad.

Otra connotación que tiene la palabra “metafísica” tiene que ver con la idea de una ontología, es decir, con la idea de una “ciencia de lo que es en tanto que es” (*to on* es la expresión griega para “lo que es”). Una ciencia así definida debería ocuparse de lo que es el *ser* supremo o la entidad suprema. De modo que, siguiendo la línea de esta consideración, si queremos llegar a determinar qué es *lo que es*, tal vez no exista acceso más privilegiado que el de concentrarse, en primer lugar, en lo que es en grado sumo. Y eso que es en grado sumo vendría siendo lo divino⁵. Esta concepción de la metafísica, que une una investigación de *lo que es en tanto que es*, es decir, una ciencia universal, a la teología, se encuentra ya en ARISTÓTELES en el libro VI de la *Metafísica*. Así pues, este es otro de los sentidos de *metafísica* que se le deben a ARISTÓTELES.

En una cuarta acepción de “metafísica”, que tiene ya más que ver con la etimología de la palabra misma, ella significa “lo que está más allá de las cosas físicas”. Otra caracterización paralela que hace igualmente énfasis en la etimología es la de la metafísica como “doctrina de los dos mundos”, es decir, como un tipo particular de pensamiento que cree sólo poder llevar a cabo la tarea de una búsqueda de las primeras causas y principios de lo que es, estableciendo una crucial distinción entre “mundo sensible” y “mundo inteligible” o entre el mundo de lo natural y el mundo de las cosas que está por encima de la naturaleza (*ta meta ta physika*). Esa concepción de la filosofía está presente desde PLATÓN—se podría incluso hacer la precisión de que tal doctrina metafísica de los dos mundos existe ya desde PARMÉNIDES, es decir, desde un estadio muy temprano de la filosofía, y de la filosofía antigua en particular—.

⁴ Cfr. *Met.* I, 1-2.

⁵ Justamente bajo el título de “onto-teología” HEIDEGGER, un importante filósofo alemán del siglo XX, examina toda la tradición metafísica. Para él la metafísica ha sido, efectivamente y en todo su desarrollo, ante todo una “onto-teología”. Tal expresión es heideggeriana, no aristotélica.

Menciono, por último, una caracterización de la metafísica de origen kantiano. Se entiende por metafísica, en KANT, la búsqueda de lo incondicionado. De este modo, la metafísica aparece como una búsqueda de lo que no tiene condición por fuera de sí mismo, en otra cosa. Lo incondicionado sería, por ejemplo, lo que es causa de sí mismo, *causa sui*⁶. Bajo esta caracterización de lo incondicionado caen perfectamente cosas como Dios en cuanto principio incausado de todas las cosas o la libertad como principio incondicionado de las acciones morales del hombre (KANT)⁷.

Todo lo anterior nos resulta útil para presentar algunas notas características de la metafísica en ARISTÓTELES, si bien no la encontraremos en su obra bajo este apelativo sino bajo la descripción de *filosofía primera*, *ciencia universal*, ciencia de las primeras causas y principios o ciencia de lo divino. Justamente por ser ARISTÓTELES el tipo de pensador que es (a saber, un pensador fundamental para toda la tradición filosófica de Occidente), al hacer esta breve introducción a la *Metafísica* se expone incidentalmente el concepto de *metafísica* tal y como se lo comprenderá en la historia del pensamiento posterior a ARISTÓTELES.

B. LA CRÍTICA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA A LA METAFÍSICA

En cualquiera de las anteriores acepciones, la *metafísica* ha venido siendo desde los comienzos de la filosofía moderna objeto de la más constante crítica. Ya los empiristas británicos realizaban una crítica a ciertos conceptos fundamentales de la metafísica antigua tales como el de *substancia*, que juega un papel central en ARISTÓTELES. Para JOHN LOCKE, por ejemplo, la substancia es un “yo no sé qué”. Esto necesariamente tiene que significar una ruptura con el pensamiento de ARISTÓTELES (o, mejor, con el aristotelismo) pues, como veremos, la substancia es en el Estagirita el objeto de estudio privilegiado de la metafísica. Y si alguien como LOCKE sostiene que es un “yo no sé qué”, está de hecho invitándonos a que nos dejemos de ocupar de lo que venía siendo central para la metafísica y nos ocupemos en adelante de otras cosas realmente aprehensibles.

6 Expresión de origen medieval que designa todo aquello que es causa de sí mismo y no tiene su causa en ninguna otra cosa.

7 En KANT, dicho sea de paso, otro título para lo incondicionado es el de *cosa en sí*. Se advierte entonces de qué manera el pensamiento de KANT contiene una reflexión sobre la metafísica. Cada vez que se refiere a la *cosa en sí* y la establece como inaprehensible, inaccesible, incognoscible, KANT emprende una crítica de la metafísica como una disciplina que no puede nunca, por principio, alcanzar su aspiración, que no es otra que la de tomar conocimiento de lo incondicionado.

Aunque la crítica a la metafísica se hace presente desde los comienzos de la filosofía moderna, dicha crítica no se consuma en el siglo XVIII con los ingleses. Ella sigue su curso, y una y otra vez se encuentran pronunciamientos de las más diferentes corrientes filosóficas contemporáneas en los que se emprende no sólo una crítica sino que se anuncia la muerte misma de la metafísica. La muerte de la metafísica se viene clamando desde hace ya cinco siglos. Sin embargo, cada nuevo crítico parte de la constatación de que sus predecesores no parecen haber hecho este trabajo a cabalidad, existiendo entonces la imperiosa necesidad de que alguien aparezca aún en el escenario para propinarle el verdadero golpe de gracia. En la tradición continental⁸ existe, en efecto, una crítica a la metafísica que se hace especialmente virulenta con NIETZSCHE, prosigue a profundidad con HEIDEGGER y se mantiene despierta con DERRIDA.

En la tradición angloamericana existen críticas de un talante distinto, pero igualmente enfocadas hacia la metafísica. Puede tomarse como ejemplo significativo el caso de W. V. O. QUINE, quizá el filósofo norteamericano más importante del siglo pasado. A la filosofía de QUINE puede interpretársela (y se la ha interpretado en efecto) como una decidida tentativa de acabar con toda idea de una filosofía primera entendida como una empresa distinta y anterior a la de la(s) ciencia(s) misma(s). Si la filosofía busca un refugio en algo así como un ámbito especial de preocupaciones o en una especie de forma particular de abordar ciertos asuntos, entonces, según QUINE, hay que privar a la filosofía, entendida de esa manera, tanto de un objeto como de un método específicos de estudio, para de ese modo acabar con la filosofía primera. Existirán todavía algunos problemas, heredados de la filosofía, que las ciencias particulares pueden y deben resolver; pero preocupaciones específicas de algo así como una filosofía primera no las habrá.

Así pues, la persistencia de las críticas moderna y contemporánea a la metafísica ponen de presente que la metafísica pervive como un tema álgido de la filosofía, si bien debemos admitir que difícilmente alguien se auto-denominará, hoy en día, “metafísico” a riesgo de caer inmediatamente en el descrédito ante sus colegas filósofos. Todos quieren, por el contrario, competir por el título de ser los verdaderos y definitivos críticos de la metafísica, situación que, como hemos visto, viene ocurriendo desde NIETZSCHE, pasando por HEIDEGGER

8 Se distingue entre tradición continental y angloamericana en la filosofía del siglo XX. La expresión “tradición continental” se refiere a la filosofía que se desarrolla en el continente europeo, a diferencia de las islas que integran Gran Bretaña. La expresión “tradición angloamericana” designa a la filosofía británica y norteamericana.

hasta DERRIDA y QUINE (por muy diferentes que sean las tradiciones en que se inscriban estos dos últimos autores, por ejemplo).

II. LA METAFÍSICA COMO PROGRAMA

Empecemos ahora sin más preámbulos un examen del contenido de la obra intitulada *Metafísica*. Lo que se encuentra en la *Metafísica* está constituido, en términos generales y según mi interpretación, por dos momentos, los cuales marcan a propósito los dos siguientes puntos de mi exposición. Se encuentra, de un lado, la cuidadosa presentación de un *programa* para una posible ciencia que llevaría el nombre de “filosofía primera” (no el de “metafísica”, el cual, repito, es posterior) y, por otro lado, se encuentra la *ejecución del programa*.

A. HACIA UNA DELIMITACIÓN DEL OBJETO DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

Como parte fundamental de la elaboración del programa encontramos el intento de definir cuál es el objeto de conocimiento de dicha ciencia. La delimitación del objeto de una nueva ciencia es un problema que ha tenido que ser abordado cuidadosamente innumerables veces, desde la época de la Grecia clásica hasta hoy, cada vez que se ha avisorado la consolidación de una nueva disciplina científica. Tuvieron que abordarlo, por ejemplo, en el siglo XIX aquellos que quisieron convertir a la psicología en una ciencia independiente, pues por aquella época la psicología era simplemente una rama de la filosofía. Así, en general, quien quiere concederle estatus de ciencia a una determinada disciplina debe comenzar por definir claramente su objeto. Eso es justamente lo que ARISTÓTELES intenta al comienzo de la *Metafísica*: definir el objeto de la filosofía primera.

El propósito es, entonces, en un primer momento, identificar lo que ha de distinguir a esta ciencia con respecto a todas las otras ciencias. Con tal propósito en mente, ARISTÓTELES procede de la siguiente manera: busca una ciencia que pueda definirse como la ciencia *suprema*, una ciencia que fuese más ciencia que las demás, bajo los respectos que resulte relevante considerar; pero para esto último, esto es, para encontrar bajo qué aspectos resulta relevante considerar a una ciencia como superior a otras, o como suprema con respecto a todas las demás, ARISTÓTELES tiene que examinar cuidadosamente qué es una ciencia y de qué elementos está compuesta. Tal investigación le es imprescindible para obtener criterios que le permitan determinar qué ciencia rebasa y supera a las

otras en cuanto *ciencia*, y para determinar cuál de las ciencias ya existentes, o bien qué ciencia posible, pudiera corresponderse con esa descripción.

1. EL CONCEPTO DE CIENCIA EN ARISTÓTELES (MET. I, 1-2)

La caracterización más básica que tenemos de la filosofía primera es, pues, la siguiente: se trata de una ciencia que debe ser suprema en cuanto tal ciencia. Teniendo como meta dicha ciencia, ARISTÓTELES realiza un análisis del concepto mismo de *ciencia*. Pero formulando las cosas de esa manera incurro en una imprecisión. Lo que ARISTÓTELES busca es el *saber* supremo, y para ello despliega una cantidad de formas de saber y determina provisionalmente que de entre dichas formas, esto es, la sensación, la experiencia, el arte y la ciencia, esta última es “más saber” que todos los otros tipos de conocimiento. Sin embargo, ARISTÓTELES procede a preguntarse si existe una ciencia en grado superlativo. ARISTÓTELES aborda entonces la cuestión acerca de si, dentro del ámbito de lo que es *ciencia*, se pueden jerarquizar las diferentes ciencias bajo el criterio de la superioridad de unas con respecto a otras.

Es aquí donde resulta importante para ARISTÓTELES definir cuáles son exactamente los caracteres esenciales de una ciencia⁹. Una ciencia es para ARISTÓTELES ante todo un saber de carácter *explicativo*. El trabajo de determinar cuáles son los hechos a explicar es preliminar a la ciencia misma. Por otro lado, es conocimiento de lo universal¹⁰. En forma algo dogmática, pues no me puedo detener a dar la explicación de esto, afirmo simplemente que ese rasgo (el de la universalidad) se deriva del hecho de que toda ciencia busca explicaciones, y las explicaciones, para ARISTÓTELES, deben siempre remitirse a conceptos universales bajo los cuales han de quedar subsumidos los fenómenos que se busca explicar. Se encuentran algunos ejemplos muy claros de lo anterior en el libro I de la *Metafísica*¹¹. Menciono muy tangencialmente uno de ellos, para que quede más o menos sugerida la conexión entre causalidad y universalidad dentro de toda ciencia: un hombre con cierta experiencia, un simple “empírico”, puede saber perfectamente que a CALIAS y a SÓCRATES la ingestión de cierta infusión les ha servido para restablecer su salud en cierta

9 En aras de la brevedad no me detendré a examinar el concepto aristotélico de ciencia. Hay todo un tratado de ARISTÓTELES dedicado al tema: los *Segundos Analíticos*. Al comienzo de la *Metafísica* ARISTÓTELES se ve obligado a comprimir en unas cuantas líneas todo lo dicho allí.

10 Dicho sea de paso, para ARISTÓTELES no existe ciencia de lo particular.

11 Cfr. *Met.* I, 1, 981a1-b24.

condición de enfermedad. Cada vez que aparece una persona que parece estar en condiciones semejantes a las de SÓCRATES y CALIAS, el empírico en materia de salud aconseja ingerir esa infusión, porque *por experiencia* sabe que ella tiene un efecto curativo. De lo que carece el empírico, el hombre que simplemente tiene cierta experiencia sin llegar a poseer un arte ni una ciencia, es de una descripción universal de las diferentes personas que se han sometido a ese tratamiento. Él solamente puede afirmar que a CALIAS le obró, que a SÓCRATES le obró, que a LEUCIPO le obró, en fin, que todos aquellos a quienes les suministramos dicha bebida, bajo ciertas circunstancias, experimentaron una recuperación. Pero no posee una descripción unificada y *universal* de esas personas que identifique aquello que ellas tienen en común *y en virtud de lo cual* puede explicarse por qué dicha infusión obra en ellos de tal manera. Si, por ejemplo, la descripción fuera “son flemáticos” y se dijera que “a los flemáticos, en tales y tales circunstancias, tal infusión les produce tales y tales efectos”, se tendría entonces una explicación de por qué tal infusión obra de tal manera sobre tales personas. Las explicaciones deben remitir siempre a conceptos universales, en este caso al concepto de “flemático”. Hay, pues, una conexión intrínseca entre el esfuerzo de una ciencia por explicar y el hecho de que toda ciencia opere con conceptos universales.

2. NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

Dados los dos anteriores rasgos fundamentales de toda ciencia (aun cuando hay algunos rasgos más que, curiosamente, no se mencionan al comienzo de la *Metafísica*), ARISTÓTELES se plantea seguidamente la pregunta acerca de la naturaleza de una filosofía primera como ciencia suprema. La forma como la resuelve es la siguiente: si toda ciencia se ha de ocupar de causas y principios, y si toda ciencia es ciencia de lo universal, entonces una ciencia suprema debe ser, por un lado, una ciencia de las *primeras* causas y principios. Por otro lado, debe ser, más que ninguna otra, una ciencia de lo universal; esto es, universalidad debe haber por principio en cada ciencia, pero la ciencia en cuestión, la ciencia suprema, ha de ser una ciencia universal en grado superlativo. Tal ciencia no es otra distinta a la que ARISTÓTELES caracteriza, al comienzo del libro IV, como “ciencia de lo que es en tanto que es”¹²; esta es, evidentemente, una forma de darle el máximo de amplitud a una ciencia que debe ser abarcadora por ser universal. Surge, en este punto, la pregunta acerca de cómo unificamos los dos

12 Cfr. *Met.* IV, 1.

rasgos antes mencionados (carácter explicativo y universalidad). Pues bien, si la conjunción de tales rasgos es característica necesaria de la ciencia suprema, resulta natural que tal ciencia deba ocuparse de las primeras causas y principios de *lo que es en tanto que es*. Con lo cual pareciera asumirse que pueden existir unas mismas causas para todo lo que existe. Esto es problemático y ARISTÓTELES lo sabe; pero por ahora él está esbozando la sola idea de una ciencia suprema a partir de nuestra comprensión básica y compartida de lo que es una ciencia y de lo que a la luz de dicha comprensión *tendría* que concebirse como una ciencia suprema con independencia de su realizabilidad. Eventualmente tendría, sin embargo, que ponerse ARISTÓTELES en el trabajo de mostrar que dicha ciencia no sólo es pensable sino realizable. Por lo pronto se tiene tan sólo una elaboración meramente especulativa de una ciencia que *si* hubiese de ser concebida como ciencia suprema debiera tener tales y tales características.

B. SOBRE LA POSIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

ARISTÓTELES juzga que toda investigación debe comenzar por plantearse las dificultades que ha de resolver¹³. Para que una investigación cualquiera tenga un curso claro y definido ha de plantearse primeramente cuáles son los problemas que dicha investigación se propone resolver. Para el caso que nos ocupa, el de la filosofía primera, *algunos* de tales problemas tienen que ver con la posibilidad misma de la metafísica como ciencia. Me concentraré en el más prominente de ellos.

La ciencia suprema debe ser una ciencia de las primeras causas y principios de *lo que es en tanto que es*, es decir, debe ser una ciencia universal, entendiendo por tal una ciencia que *de cierto modo* se ocupe de *todo*, aunque desde un determinado aspecto: en tanto que *es*. Uno podría preguntarse si una ciencia semejante realmente existe (o *puede* siquiera existir), pues tanto en tiempos de ARISTÓTELES como hoy en día lo que incuestionablemente se da es una cantidad de ciencias particulares que se ocupan de las causas (o explicaciones) dentro de un determinado ámbito de fenómenos, dentro de una delimitada región de lo que es. ¿Existe acaso una ciencia que, a diferencia de las ciencias particulares, se ocupe en cierto modo de todo lo que es? ¿Cómo resolver el asunto de la posibilidad de una ciencia universal?

ARISTÓTELES mismo había expresado ya sus propios reparos ante la posibilidad de una ciencia universal en escritos anteriores, específicamente en *Segun-*

13 Cfr. *Met.* III, 1, 995a24-b4.

*dos Analíticos*¹⁴ (obra que, como antes les decía, está dedicada expresamente a examinar cómo debe estar constituida una ciencia o, mejor, toda ciencia en general). En dicho texto ARISTÓTELES concluye, haciendo uso de los resultados de su investigación acerca de las características fundamentales de una ciencia, que no puede existir una ciencia de lo que es porque lo que es no constituye un género. ¿Qué se quiere decir con esto? ¿Qué significa “género”? Es este un asunto complejo que me veo obligado a abordar aquí con rapidez y ligereza. Se llama “género” a un conjunto o “familia” de cosas o fenómenos que exhiben un comportamiento unificado, el cual permite dar explicaciones comunes para tal conjunto de cosas o fenómenos. Es decir, tengo un género de cosas cuando, en el intento de explicarme qué sucede con tal conjunto de cosas, puedo siempre apelar al mismo tipo de explicaciones, al mismo conjunto de principios explicativos¹⁵.

Cuando ARISTÓTELES dice, en *Segundos Analíticos*, que el *ser* no es un género, quiere implicar que las cosas que son no poseen todas una misma definición en tanto cosas que *son*: lo que para algunas de ellas significa ser no es lo mismo que para otras significa ser. Por ello surge la sospecha de que no puede haber un mismo conjunto de principios a partir de los cuales sea posible explicar los rasgos que le corresponderían de suyo a todas las cosas que son en tanto que son. No puedo explicar a partir de los mismos principios la constitución de un hombre en tanto que es, de una magnitud en tanto que es y de una cualidad de un objeto en tanto que ella es.

ARISTÓTELES afirma que “el ser se dice de muchas maneras” (*Met.* IV, 2, 1003a33). Es ésta una de las frases más citadas de ARISTÓTELES. La relevancia de ella estriba precisamente en que parece poner en entredicho la unidad de una ciencia que se define como ciencia de lo que es en tanto que es. *Lo que es* se dice de muchas maneras: esto quiere decir (en una formulación no muy aristotélica en términos de palabras y sus significados) que la palabra “es” no tiene una única significación sino que tiene muchas. Para no ir más lejos, tiene tantas significaciones cuantas *categorías* hay (substancia, cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, etc.)¹⁶.

14 Sobre la no-unidad del ser cfr. *Met.* III, 3, 998b22, y *Seg. An.* I, 7, 92b3-14. Sobre el género como condición de posibilidad de cualquier ciencia, cfr. *Seg. An.* I, 28, 87a38-b4, y *Top.* VI, 3, 140a22-33.

15 Nótese que estoy invirtiendo la situación (por no decir que me estoy moviendo en un círculo), pues estoy afirmando que el hecho de que exista una ciencia indica que hay un conjunto de cosas, objeto de su estudio, que puede calificarse como “género”, entendiendo como ciencia un conjunto unificado y articulado de explicaciones.

16 Cfr. *Met.* IV, 2, 1003b5-10. Para la lista de categorías cfr. *Cat.* 4, 1b23-2a10.

Para hacer gráfica la dificultad en que se encuentra ARISTÓTELES una vez advierte la *homonimia* (término técnico propiamente aristotélico) del ser¹⁷, me permitiré caricaturizar un tanto la cuestión. Podríamos pensar en una determinada ciencia, por ejemplo en la zoología, la cual estudia los animales, entre ellos, a los gatos. Obviamente sería problemático incluir todo lo que llamamos “gato” bajo una ciencia que haga parte de la zoología, porque dentro de estas cosas (que llamamos “gato”) las hay que no son mamíferos ni tienen cuatro patas, y cuyo estudio pertenece al ámbito de la mecánica o a cualquier otro tipo de disciplina que se ocupe de cómo levantar un peso considerable haciendo uso de engranajes¹⁸. Si existe también para el caso de lo que es una *homonimia* tal como la que se presenta para el caso de los gatos, está claro que incurriríamos en un error fundamental al pretender incluir bajo una misma ciencia todo aquello a lo que nos referimos como “lo que es”; pues aparecerían como objeto posible de esa ciencia cosas de una disparidad semejante, o acaso mayor, a la del ejemplo anterior. Y, ¿cómo vamos a explicar los rasgos propios de cada una de esas cosas (en tanto que son) dentro de una misma ciencia?

He dicho antes que la afirmación de que no hay ciencia sino de aquello que constituye un género¹⁹ y la afirmación de que el ser no es un género²⁰ provienen de *Segundos Analíticos*, texto cuya anterioridad cronológica con respecto a la *Metafísica* ha sido generalmente aceptada. No obstante, en el libro IV de la *Metafísica* su afirmación es tajante y palmaria: “*Hay* una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es” (1003 a 18, la cursiva es mía). Podría pensarse que ARISTÓTELES ha olvidado lo que dijo en *Segundos Analíticos*, y que tal “amnesia” le ha hecho las cosas fáciles a la hora de constituir una ciencia que había considerado imposible en un estadio previo. Pero, obviamente, esto no es así. ARISTÓTELES tiene plena conciencia de que el primer obstáculo que tiene que remontar, si quiere demostrar la posibilidad de una ciencia universal, es el de la *homonimia del ser*. De hecho, aunque comienza afirmando tal posibilidad (*Met.* IV, 1), ofrece seguidamente (*Met.* IV, 2) sus buenas razones para sustentar esa posibilidad enfrentando, repito, el problema de la *homonimia del ser*.

La solución de ARISTÓTELES recurre a lo que los intérpretes llaman *significación focal*. El Estagirita es especialmente ingenioso en este punto, pues da a

17 Se llaman homónimas las cosas que tienen el mismo nombre pero distinta definición (cfr. *Cat.* I, 141-2).

18 Gato: “Máquina compuesta de un engranaje de piñón y cremallera, con un trinquete de seguridad que sirve para levantar grandes pesos a poca altura” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, 25.ª ed., Madrid, Espasa Calpe, 2001).

19 Cfr. *Seg. An.* I, 28.

entender que hay varios tipos de homonimia. Unas cosas son homónimas *por accidente*²¹, como ocurre en el caso de los gatos (gatos-felinos y gatos-herramientas); otras cosas, por el contrario, son homónimas mas no por mero accidente. El *ser* es justamente para ARISTÓTELES un ejemplo de homonimia no-accidental, y la prueba de ello es lo siguiente: hay diferentes tipos de cosas que son, p. ej., cualidades, cantidades, relaciones, estados, etc. Pero todas ellas se dicen *en relación a una sola cosa* que es lo que ARISTÓTELES denomina *substancia* (*ousía*)²². En el momento de definir las cosas que son en tanto que son, ellas exhiben definiciones diversas. Sin embargo, tales definiciones no son enteramente inconexas. Por el contrario, todas remiten de una u otra manera a la noción de substancia. Así, dicha noción se constituye en algo así como un foco en el que convergen las diversas definiciones. En este punto, valga decir, hay que entender por *substancia* aquello que es *sujeto último* de predicaciones: aquello que no puede ser nunca predicado de ninguna otra cosa. Esto es lo que ARISTÓTELES denominaba ya en *Categorías* como *substancia*²³.

Haciendo uso de una analogía de procedencia aristotélica, puede exponerse la solución que a nuestro problema ofrece la doctrina de la significación focal del ser de la siguiente manera. Son muchas las cosas que llamamos saludables, y son evidentemente de diferente tipo. Decimos, por ejemplo, de una dieta que es saludable; de un determinado color de piel que es saludable; de una determinada medicina que es saludable; de un determinado consejo que es saludable; de un determinado organismo que es saludable; etc. Llamamos a estas cosas *saludables* por diferentes razones: a unas porque mantienen la salud, a otras porque son signo de salud, a otras porque reestablecen la salud y a otras porque es en ellas justamente en las que se da la salud. No obstante, todas estas cosas competen de una u otra manera a una misma ciencia, la medicina, pues todas ellas remiten siempre a algo fundamental, que no es otra cosa que la salud (o lo saludable) del organismo. De la misma manera que llamamos a un medicamento “saludable” no por ser él mismo el poseedor de la salud, sino porque reestablece la salud en algún organismo; así, en el momento de definir qué es lo saludable de un cierto medicamento (o de los medicamentos en general) tendremos necesariamente que hacer referencia en último término a la condición saludable del organismo. Sucederá algo semejante cada vez que hagamos uso

20 Cfr. *Seg. An.* II, 7, 92b10-14. Cfr. *Et. An.* I, 8, 1217b25-35.

21 Sobre la noción aristotélica de *accidente*, cfr. *Met.* V, 30.

22 Otra traducción habitual de *ousía* es: *entidad*.

23 No me puedo, sin embargo, detener aquí en los detalles de esta concepción de la substancia, ni puedo tampoco detenerme aquí a especificar qué es lo que ARISTÓTELES entiende por “sujeto último”.

del adjetivo “saludable”, pues hay, digámoslo así, un significado fundamental de “saludable”, a saber, lo que para un organismo es ser saludable, que explica por qué otras cosas, distintas a un organismo, son catalogadas por extensión como “saludables”. Ahora bien, se supone que lo mismo que sucede con todo lo que tiene que ver con la salud, de la cual se ocupa la medicina, sucede también con *lo que es*. He aquí entonces la analogía a la que ARISTÓTELES recurre (*Met.* IV, 2) para clarificar la significación focal del ser: así como la salud de un organismo es ese punto de referencia común de todas (las definiciones de) las cosas que calificamos como saludables, así mismo la *substancia* es el punto de referencia común de todas (las definiciones de) las cosas que queramos decir que *son*. Si bien es cierto que lo que une a lo saludable, como lo que une a lo que es, no es la unidad cabal de lo que ARISTÓTELES entendía como género (del cual sólo podía haber *una y la misma* definición), también lo es que la relativa unidad de lo que siendo homónimo posee, sin embargo, una significación focal nos permite aún hablar de *una y la misma* ciencia que se ocupa de todo lo que queda acogido bajo dicha unidad relativa. Si no fuera posible garantizar de esta manera la unidad de una ciencia, tendríamos entonces que cuestionar la posibilidad misma de la medicina, ya que lo saludable se dice también en varios sentidos. Aunque, claro está, no a la manera accidental como “gato” se dice tanto del felino como del conocido artefacto mecánico.

III. LA EJECUCIÓN DEL PROGRAMA: FILOSOFÍA PRIMERA COMO INVESTIGACIÓN SOBRE LA SUBSTANCIA (“OUSÍA”)

Fijemos ahora nuestra atención en aquello a lo que anteriormente me refería como la *ejecución* del programa de investigación más allá de su simple presentación, motivación y justificación. En esta parte de la conferencia me interesa no tanto esclarecer la solución que ARISTÓTELES ofrece a los problemas centrales que debe enfrentar la filosofía primera, como esbozar su forma de proceder en busca de una solución, esto es, la manera particular como ARISTÓTELES hace filosofía. Haré, en otras palabras, muy poco énfasis en las respuestas que el filósofo ofrece a sus grandes preguntas, entre otras razones, porque para comprender medianamente el sentido de dichas respuestas se requeriría ocuparse cuidadosamente de conceptos de difícil intelección tales como: *sujeto, substrato, forma, esencia, materia*, etc. y, por limitaciones de tiempo, no podría en todo caso cumplir con esta tarea. Lo que sí se puede intentar, como digo, es explicar someramente cómo procede ARISTÓTELES. Creo que eso tiene, por lo demás, un cierto interés más allá de la lectura de la *Metafísica*. No sólo porque el método o procedimiento que ARISTÓTELES aplica aquí es practicado por él en muchos

otros de sus textos sino porque algunos otros autores, sin que se los tenga por ello que concebir como aristotélicos, lo utilizan.

Procedo a contextualizar la problemática de la substancia en ARISTÓTELES. Digamos, en primer lugar, que en la *Metafísica*, mediante el mentado recurso a la significación focal, ARISTÓTELES convierte a la ontología en *ousiología* (utilizo este término porque “substanciología” suena aún peor). *Ousia*, recuérdese, es el término griego que suele traducirse al castellano (en principio, al latín) como “substancia”. De modo que lo que se propone en la *Metafísica* como filosofía primera es, si no exclusiva, cuando menos sí primordialmente, el desarrollo de una *ousiología*. ARISTÓTELES afirma que tal tipo de investigación ya se venía desarrollando de tiempo atrás: “la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que siempre resulta aporética, qué es ‘lo que es’, viene a identificarse con esta: ¿qué es la entidad?²⁴ [...] Por ello, también nosotros hemos de estudiar, sobre todo, en primer lugar y –por así decirlo– exclusivamente, qué es ‘lo que es’ en el sentido indicado” (cfr. *Met.* VII, 1, 1028b2–7). Desde los inicios de la filosofía los pensadores han estado haciendo, sin saberlo, filosofía primera, más exactamente, *ousiología*. ARISTÓTELES concibe la investigación que realiza en *Metafísica* como punto de llegada de un desarrollo que arranca, por tarde, con TALES DE MILETO²⁵. Ya los físicos jónicos, los primeros filósofos presocráticos, se planteaban la pregunta de qué es lo que es en el sentido de qué es lo que *primera*mente es. Hay muchas cosas que son. Pero, ¿qué es *lo que primera*mente es, esto es, aquello de lo que todo lo demás deriva su ser? Esta es justamente la pregunta por la substancia o entidad (*ousía*), o más bien, ella es la vieja pregunta que ARISTÓTELES formula *en términos de substancia*.

Pues bien, al realizar para el caso específico de la investigación de la substancia la característica revisión histórica de los puntos de vista de sus predecesores, que ARISTÓTELES suele anteponer a tantas otras de sus múltiples indagaciones, el Estagirita piensa que aquello que ellos están buscando (sin ser plenamente conscientes de qué es exactamente lo que se encuentran buscando, como sí lo sería ya ARISTÓTELES) es, (i) o bien algo que cumpla con la condición de ser un “sujeto último”, es decir, algo que no se predica de ninguna otra cosa mientras que, por el contrario, todo lo demás se predica de ello, (ii) o bien algo que cumpla con la condición de ser “la forma específica de cada cosa” (*Met.* V, 8, 1017b23–26).

24 Véase supra nota 22. Al vocablo griego *ousia* se lo traduce normalmente como *substancia* pero también (recientemente) como *entidad*.

25 A partir de este momento y para todo lo que tiene que ver con la interpretación y crítica de ARISTÓTELES al pensamiento de los filósofos anteriores a él, cfr. *Met.* I, 3–10.

Pasemos ahora a examinar la primera parte de esta tentativa aristotélica de una “reconstrucción” de la historia de la filosofía precedente: la que presume en sus predecesores un afán por encontrar el sujeto último. Para comprender el sentido de esta presunción será preciso tener en cuenta que el concepto de sujeto (*hupokeimenon*), esto es, de “lo que subyace” o “lo subyacente”, no tiene en ARISTÓTELES una significación puramente lógica como *sujeto* lógico de predicados (p. ej., SÓCRATES es el sujeto de “SÓCRATES es joven”) sino a la vez una connotación física como *substrato* del cambio: bien sea como substrato del cambio “cualitativo” que se opera cuando algo, por ejemplo, SÓCRATES, pasa de tener una cierta propiedad, p. ej., ser joven, a tener otra, p. ej., ser viejo; bien sea como substrato del cambio “substancial” que se opera cuando algo se genera a partir de algo (la estatua a partir del bronce).

Ciertamente, afirmar que los filósofos buscaban, sin ser claramente conscientes de ello, aquello que cumpliera de la mejor manera con la condición de ser lo que en último término subyace a lo demás, el sujeto-substrato último, implica una generalización y una correspondiente vaguedad. Pero justamente el propósito de ARISTÓTELES parece ser el de cubrir una gran cantidad de pensadores bajo una caracterización general y abarcadora de lo que ha estado sucediendo desde el comienzo de la historia de la filosofía. Entendida como una búsqueda de *lo que primeramente es*, la filosofía anterior a ARISTÓTELES había encontrado diferentes respuestas. TALES DE MILETO había dicho que tal cosa era el agua; ANAXÍMENES dijo que era el aire, HERÁCLITO juzgaba que ella era el fuego, etc. ARISTÓTELES percibe que todos estos pensadores están buscando, si no una misma cosa, sí, en todo caso, un mismo *tipo* de cosa: lo que constituye el substrato último del cambio, en el sentido de lo que constituye la materia de la que todas las cosas están constituidas en último término. De tal manera que los filósofos anteriores a ARISTÓTELES se podrían considerar *materialistas*, aun cuando no hayan llegado a hacer uso del concepto mismo de “materia”. Para ARISTÓTELES todos ellos buscaban la materia de la que está hecho el universo.

De igual manera, ARISTÓTELES detecta una corriente alterna dentro de la historia previa de aquello que él viene a identificar como “filosofía primera”, una corriente que, de mi parte, voy a caracterizar muy ligeramente como *idealismo*, valiéndome para ello meramente del significado etimológico del término griego *idea*. *Idea* y *eidós* son vocablos griegos que significan, originalmente, *forma*. Como bien es sabido, *idea* es el concepto central de la ontología, epistemología, cosmología y ética platónicas. Con todo, desde la aguda y totalizante mirada histórica de ARISTÓTELES, no fue PLATÓN el primero que buscara erigir a la(s) forma(s) en realidad primera. En efecto, ARISTÓTELES clasifica a los pitagóricos dentro de esta misma tradición. Como ya lo indicaba, no puedo

detenerme a esclarecer el significado del concepto de *forma* en ARISTÓTELES, como tampoco el de otros conceptos centrales de la ousiología aristotélica. Baste decir aquí que, en el grado de generalidad en que ARISTÓTELES está comprometido a usarlo dentro de su visión sinóptica de la historia previa de la filosofía (primera), este término ha de significar algo así como aquello que le imprime a las cosas su carácter determinado, su particular identidad: por ejemplo, para el caso de un hombre, aquello que hace que tal hombre sea hombre. Ello no puede ser, a todas luces, la simple materia de la que está constituido, pues ella ya existe antes de que llegue a ser hombre y le sobrevive cuando deja de serlo. Ello sería la *forma* de hombre. Para ARISTÓTELES la forma sería la particular configuración (o estructura) que adquiere el material del que algo está conformado, aunque con esta indicación (cercana a una simple paráfrasis) estamos aún lejos de comprender qué ha de entenderse por forma.

En este punto bien podría preguntarse si ARISTÓTELES es justo con sus predecesores al dividirlos en dos grandes corrientes del pensamiento con sus respectivas soluciones al problema de la substancia, al problema de cuál es la realidad última y básica. Desde un punto de vista histórico tal forma de proceder crea un problema, el cual quisiera plantear desde la perspectiva de ARISTÓTELES. ¿Por qué razón conciben los físicos al agua o al aire como la realidad última? ¿Por qué los pitagóricos y los platónicos se refieren, aquéllos a los números y éstos a las ideas platónicas, como la realidad última? La razón estriba, según nuestro autor, en que los primeros suponen que la *ousía* es substrato y que el substrato es materia, mientras que los segundos suponen que la *ousía* es aquello que hace que las cosas sean eso que respectivamente son, y que aquello no es otra cosa que la forma. ¿Cómo se ha de tomar entonces partido en esta vieja disputa? A fin de dirimir este asunto, ARISTÓTELES podría haber razonado como sigue: “O me pongo del lado de los idealistas o me pongo del lado de los materialistas; ahora, una vez que me haya puesto de un lado o de otro, tendré que decidir, con base en el criterio que haya adoptado, el de materia o el de forma, cuáles cosas en el mundo se adaptan más a dicho criterio. Ahora bien: ¿con base en qué tipo de consideraciones he de tomar partido por uno u otro criterio?”.

Este problema se puede formular nuevamente en términos de homonimia. Se podría decir que el término *substancia*, tal y como el mismo ARISTÓTELES lo utiliza para reconstruir la historia de la filosofía, se le convierte en un término equívoco porque en algunos casos significa materia y en otros, forma. Sería entonces factible que una ciencia como la metafísica, la cual se ocupa de la substancia, quizá no fuera una sola ciencia ella misma. Habría algo así como dos filosofías primeras: una el materialismo, otra el idealismo. Y no habría unidad en ellas, puesto que se puede entender la substancia como materia, por un

lado, y como forma, por el otro. ¿Hay acaso una conexión entre sujeto y forma? ARISTÓTELES se resiste, en efecto, a pensar que la filosofía primera se halle aquí ante una franca dicotomía: por el contrario, inquiere por una posible conexión entre sujeto y forma.

Así pues, en lugar de darse a la tarea de escrutar tales o cuales *candidatos* específicos al título de substancia con base en consideraciones acerca de su adecuación a uno u otro *criterio* (materia, forma) para su elección, ARISTÓTELES opta más bien por reflexionar sobre la relación que estos criterios podrían guardar entre sí, para así pasar a considerar la posibilidad de que se complementen y no se excluyan. ARISTÓTELES reformula entonces las cosas de tal manera que se ve que esas no son posiciones irreconciliables, y es aquí en donde se puede ver por qué el pensamiento de ARISTÓTELES ha sido interpretado como una gran síntesis del pensamiento griego²⁶.

De hecho, nuestro filósofo piensa, y lo dice abiertamente en la *Metafísica*, que nadie yerra completamente, que los hombres no caen nunca por completo en el error. Dicho en otras palabras, supone que todos los hombres de algún modo aciertan. Los materialistas lo hicieron, los platónicos y los pitagóricos también. Se trata, para ARISTÓTELES, de formular esas intuiciones fundamentales de los unos y de los otros de tal manera que se pueda ver que cada uno de ellos se hallaba por el buen camino y en cierta medida en posesión de la verdad o, mejor, en posesión de parte de ella, si bien cada uno confundiera la parte con el todo al defender cada uno su atisbo en forma unilateral. El error consiste entonces en la unilateralidad. Así pues, el esfuerzo de ARISTÓTELES está encaminado a superar la unilateralidad y parcialidad de las concepciones de sus predecesores, a entrever la unidad y complementariedad dentro de aquello que parece irreconciliable. Para ARISTÓTELES la mejor solución a un problema suele ser aquella que logra integrar como partes de la solución final las diferentes respuestas que se han ofrecido. Esto es, que una solución a un problema es tanto más contundente cuanto más logre recoger de las opiniones que creaban el problema; cuanto más logre mostrar que, en tanto solución, las respeta de cierta manera. ARISTÓTELES llega a sugerir incluso en algún lugar que tal es justamente el criterio de la verdad y contundencia de la solución a un problema²⁷. El caso que nos ha ocupado es ejemplar, pues lo que cada uno dijo sobre el asunto quedó incluido dentro de la respuesta de ARISTÓTELES.

26 De tal manera que, como creo, ARISTÓTELES se puede convertir en un punto de referencia para HEGEL, cuando este intentó hacer con toda la historia de la filosofía hasta comienzos del siglo XIX lo que hizo ARISTÓTELES con la filosofía griega hasta el siglo IV a. C.

27 *Él. Nic.* VII, I, 1145b2-7: "Es menester, por tanto, así como en otros casos lo hemos realizado, establecer

En el libro VII de la *Metafísica* ARISTÓTELES realiza una cuidadosa investigación tendiente a aportar evidencia en favor de la tesis de que la *forma* es la substancia. Aunque esto es aún asunto de controversia entre los intérpretes, una lectura plausible del libro VII consiste en colegir que ARISTÓTELES desea defender *a la vez* la idea de que el sujeto sea ahora concebido como forma.

Pues bien, una vez llegados hasta este punto en que a la realidad primera se la concibe como forma y sujeto, ARISTÓTELES pasa a preguntarse por la existencia de una forma pura. ARISTÓTELES constata que hay formas que sólo existen en conjunción con la (respectiva) materia, cual es el caso de las cosas sensibles, en las cuales la forma siempre está “encarnada” en un substrato material. Pero existe, según él, también la entidad no sensible, lo *divino*, que es *forma pura* y que, por lo tanto, constituye por excelencia el objeto de estudio de la metafísica como onto-teología, esto es, de una disciplina filosófica que tiene por tema el estudio de lo divino en tanto suprasensible.

BIBLIOGRAFÍA

EDICIONES DE LAS OBRAS DE ARISTÓTELES

Categorías (Cat.), en *Tratados de lógica (Órganon) I*, MIGUEL CANDEL SANMARTÍN (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1982.

Ética nicomáquea. Ética Eudemia (Et. Eud. Et. Nic.), JULIO PALLI BONET (trad. y notas), Madrid, Edit. Gredos, 1988.

Ética a Nicómaco (Et. Nic.), ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO (trad.), México, Edit. Porrúa, 1998.

Física (Fis.), GUILLERMO R. ECHANDÍA (introd., trad. y notas), Madrid, Edit. Gredos, 1995.

Metafísica (Met.), ed. trilingüe, VALENTÍN GARCÍA YEBRA (ed.), Madrid, Edit. Gredos, 1970.

Metafísica (Met.), TOMÁS CALVO MARTÍNEZ (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1982.

Segundos Analíticos (Seg. An.), en *Tratados de lógica (Órganon) II*, MIGUEL CANDEL SANMARTÍN (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1982.

Tópicos (Tóp.), en *Tratados de lógica (Órganon) I*, Miguel Candel Sanmartín (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1982.

los hechos tal como aparecen, y comenzando por plantear la problemática, mostrar lo más posible todas las opiniones más recibidas [...] y si no todas, la mayor parte y las más autorizadas. Si las dificultades pueden resolverse, y quedan en pie las opiniones más aceptadas, la demostración habrá sido suficiente”. ANTONIO GÓMEZ ROBLEDO (trad.), México, Edit. Porrúa, 1998.

ALFONSO CORREA MOTTA

El hombre es un animal político por naturaleza

En este ensayo quisiera hacer una somera presentación de los fundamentos de la ética y la política aristotélicas examinando, y devolviendo a su contexto original, una de las frases más citadas y conocidas del Estagirita. Se trata, sin duda, junto con fórmulas como “sólo sé que nada sé” o “conócete a ti mismo”, de uno de los lugares comunes, legados por la Antigüedad, más recurrentes. Su sentido, además, como el de todos los lugares comunes, parece obvio a primera vista y no da lugar, en principio, a ninguna discusión. Si juzgamos, sin embargo, por la variedad de versiones que se han dado de la frase en cuestión en las lenguas modernas, esta primera impresión puede tal vez cambiar.

En su traducción más corriente, nuestro lugar común reza así: “el hombre es un animal social por naturaleza”. De acuerdo con esta versión, todos los individuos de la especie humana tenderían, por una razón calificada aquí de “natural”, a vivir en sociedad, a crear comunidades. Esta versión, por más corriente que sea, plantea un problema bastante serio, pues no traduce exactamente el sentido original de la frase. ARISTÓTELES, en efecto, no pretende con ella afirmar, *en general*, el carácter social de los hombres, sino que busca sentar, por el contrario, la tendencia natural de éstos a congregarse en un tipo *específico* de comunidades, tipo que en griego recibe el nombre de *polis*. Dado esto, hay quien prefiere verter la frase transliterando el término que en la versión anterior creaba problemas. El hombre, de acuerdo con esta transliteración, es “un animal político por naturaleza”. Aunque esta traducción rescate la filiación etimológica entre *polis* y *politikón* (que es el término original) y pueda, gracias a ello, restringir convenientemente el alcance de la afirmación aristotélica, no está exenta de problemas. Baste con pensar en el sentido, supremamente limitado, que nuestra lengua da usualmente a la palabra “político”. ARISTÓTELES, con toda seguridad, no pretende plantear que la tendencia natural de todo ser humano consista en convertirse en un pretendido servidor público profesional. Para evitar este posible equívoco, hay quien propone cambiar “político” por “cívico”. Esta propuesta, rescatable para un latinista, tampoco tendría mucho eco en el común de los mortales, que le da a este término el sentido de “comprometido con el bien común”. Lo mismo ocurriría con la variante “cívil” que, en el lenguaje corriente, designa más bien un estado, entre otros, que difícilmente podría calificar a toda la humanidad. Una buena parte de ella quedaría también por fuera si en vez de “cívil” traducimos “urbano”, además de que en este caso ni siquiera contaríamos con el aval del latinista.

Nuestro lugar común se nos ha vuelto así un tanto más problemático. Pero este carácter, hasta ahora, le viene de afuera, de nuestras dificultades para tra-

ducir uno de los términos que lo componen. Tal vez la mejor manera de solucionarlas, para seguir adelante e intentar problematizar la fórmula desde adentro, consista en adoptar desde ya una versión convencional. Acordemos, pues, que la frase plantea que el hombre es, por naturaleza, un animal *político*, y que con ello ARISTÓTELES no pretende que el hombre sea un animal a lo SERPA, URIBE y compañía, sino tan sólo un animal que constituye un cierto tipo, bien específico, de comunidades. Puesto que la palabra *polis*, que designa ese tipo de comunidades, supone tantos problemas de traducción como su derivado *politikón* (hay quien habla de “ciudad”, otros de “estado”, otros, finalmente, de “ciudad-estado”), también tomaré en este caso un partido convencional, que consistirá en adoptar la palabra griega tal cual.

Hasta ahora, entonces, nuestros magros resultados se resumen en lo que puede parecer un simple juego de palabras: si el hombre es un animal político por naturaleza, es porque tiende naturalmente a agruparse en *poleis*. Pero, ¿por qué, según ARISTÓTELES, tiende a agruparse de esa manera y no de otra? ¿Por qué, además, “por naturaleza”?

II. EL “NATURALISMO POLÍTICO” DE ARISTÓTELES

A. LAS DOS VERTIENTES

Para responder estas preguntas, para interrogar desde adentro nuestro antiguo lugar común, la única manera es situarlo en el contexto en el que, originalmente, fue enunciado. Tal contexto se encuentra en los dos primeros capítulos del libro primero de ese texto magnífico y multiforme del Estagirita que la tradición nos legó con el nombre de *La Política*¹. La frase, como tal, aparece en el

1 El adjetivo “magnífico” con que califico a la *Política* es una mera apreciación personal. El adjetivo “multiforme”, en cambio, no lo es, y responde a una característica que comparte no sólo este texto, sino también una buena parte del *corpus* aristotélico (esto es, una buena parte de los textos que la tradición nos legó y que *suponemos* fueron redactados por el mismo ARISTÓTELES). A diferencia de PLATÓN, de quien nos llegaron casi todos sus diálogos en una versión definitiva, la mayor parte de la obra que conocemos del Estagirita está compuesta por notas de clase o versiones preliminares. Las notas de un profesor y las primeras versiones de un trabajo son textos que, por definición, no están terminados y que pueden recibir modificaciones en distintos momentos de la existencia de su autor, no necesariamente cercanos unos de otros. Los “borradores” aristotélicos son, pues, trabajos difíciles de leer, con un estilo no muy cuidado y en los que se superponen a veces diferentes fases de su producción, no siempre compatibles. A esta descripción general hay que añadirle un hecho determinante. En el siglo I a. C., ANDRÓNICO DE RODAS realizó la primera edición del *corpus*, edición que supuso una serie de manipulaciones importantes y, en particular, el establecimiento de una organización, realizada con criterios que no eran de ARISTÓTELES, pero que tuvieron una importancia capital para la comprensión

segundo capítulo y está en íntima relación con otra, menos citada pero no menos problemática, cuyo sujeto no es “el hombre” sino “la *polis*”: “a partir de todo lo anterior”, nos dice ARISTÓTELES, “es claro que la *polis* hace parte de las cosas que existen por naturaleza, y que el hombre es un animal político por naturaleza” (1253 a 1-3)². Designemos ambas frases, para distinguirlas, como [1] y [2], respectivamente.

El énfasis, en ambos casos, está puesto en la noción de “naturaleza”. De la *polis*, según la afirmación [1], se nos dice que es un elemento de un conjunto llamado “las cosas que existen *por naturaleza*”; del hombre, de acuerdo con la afirmación [2], se afirma qué tipo de animal es *por naturaleza*. Ambas frases hacen parte, de hecho, del *corpus* de lo que los especialistas han dado en llamar “el naturalismo político aristotélico”. A este *corpus* pertenecen también otras dos afirmaciones, hechas unas líneas antes:

[3] La *polis* existe por naturaleza (1252b 30);

[4] La *polis* es la naturaleza de las otras comunidades (1252b 31-32).

Hay también, finalmente, una quinta afirmación, de la cual hablaré más adelante. Ocupémonos por el momento de estas cuatro y hagamos, para comenzar, dos constataciones. La primera, que tiende a simplificarnos el asunto, es que las afirmaciones [1] y [3] son (palabras más, palabras menos) equivalentes o, cuando menos, que la una se infiere analíticamente de la otra sin ningún problema. Si se prueba que la *polis* existe por naturaleza se prueba también, obviamente, que ella hace parte del conjunto de las cosas que existen por naturaleza.

ulterior del aristotelismo. Por ejemplo, bajo la etiqueta *ta meta ta physika* (literalmente: “libros que están después de los de física”), ANDRÓNICO organizó una serie de tratados, bastante heterogéneos, que no sólo dieron lugar a un título celebre sino también, y sobre todo, a una noción que ARISTÓTELES no conocía, pero que es ahora indisoluble de él (y sin la cual, por lo demás, sería impensable la filosofía occidental): la de metafísica. En lo que respecta a la etiqueta *ta politika* (literalmente: “libros políticos”), la intervención de ANDRÓNICO supuso agrupar ocho tratados, que no desarrollan en su conjunto un plan único y que, con toda seguridad, fueron redactados en distintos periodos de la vida de ARISTÓTELES. El resultado es, por tanto, como decía, tan magnífico como multiforme.

2 Nuestro ARISTÓTELES, como afirmaba en la nota anterior, es inseparable del trabajo de ANDRÓNICO DE RODAS. También lo es, pero de otra manera, de los resultados de otro editor que, veinte siglos después de ANDRÓNICO, trató de darle forma al *corpus* difuso del Estagirita. En efecto, en 1831, apareció la edición hasta ahora más completa del *corpus*, realizada en la Academia de Ciencias de Berlín, bajo la responsabilidad de IMMANUEL BEKKER. Una sana costumbre académica obliga a citar refiriéndose a esta edición. La “página BEKKER” está dividida en dos columnas (*a* y *b*) y contiene un promedio de 30 líneas. En la referencia que acabo de dar, “1253” designa propiamente la página, “*a*” la primera columna y “1-3” las líneas precisas de donde saqué la cita. Cualquier edición o traducción serias de la obra de ARISTÓTELES vendrán acompañadas de esta paginación de referencia.

La segunda constatación, por el contrario, tiende a complicarnos seriamente el asunto. Obsérvese que en [1], [2] y [3] la noción de “naturaleza” supone un mismo uso lingüístico. Se trata, en efecto, de la fórmula adverbial “por naturaleza”, que determina ya el verbo “existir” (“ser” en el original, pero el uso es claramente existencial) en el caso de [1] y [3], ya el verbo “ser” (el cual tiene aquí un uso claramente copulativo): “ser, por naturaleza, un animal político” (en el caso de [2]). Asumamos (pese a los problemas metafísicos a los que esto puede dar lugar) que la diferencia entre el uso existencial y el uso copulativo del verbo “ser” no es pertinente aquí y que, por tanto, estamos autorizados a darle a la fórmula adverbial “por naturaleza” el mismo sentido en estos tres casos³. Formalmente podríamos, pues, reducir las tres frases en cuestión a algo así como: “x es y por naturaleza”, donde “x” representa la *polis* (en [1] y [3]) y el hombre (en [2]), y “y”, por su parte, designa los predicados “ser una cosa existente” y “ser un animal político”, respectivamente.

¿Podemos, sin embargo, hacer el mismo tipo de reducción en lo que concierne a [4]? La respuesta inmediata es que no, y ello porque la noción de “naturaleza” supone aquí un uso que no es adverbial. En la frase “la *polis* es la naturaleza de las otras comunidades”, la expresión “la naturaleza” no está determinando el verbo “ser”, no está especificando la manera como un atributo se da en un sujeto dado. “La naturaleza” está, más bien, completando el verbo “ser”, haciendo las veces de atributo del sujeto dado. Aquí “naturaleza” aparece, pues, en un tipo de construcción que corresponde a “x es y”, de la que no podemos inferir automáticamente, y que no podemos tampoco hacer equivaler a, “x es y por naturaleza”. “La naturaleza”, además, no es aquí un predicado completo. La frase en cuestión, en efecto, no afirma que la *polis* es la naturaleza sin más (lo cual, dicho sea de paso, sería totalmente absurdo). Afirma que la *polis* es la naturaleza *de* otra cosa, o serie de cosas —en este caso, de las otras comunidades—. La construcción, pues, corresponde más exactamente a “x es la naturaleza de y” —y de ella tampoco podemos inferir directamente, o hacerla equivaler a, “x es y por naturaleza”—.

Nos enfrentamos, pues, en estas cuatro afirmaciones de nuestro *corpus* “político-naturalista” de ARISTÓTELES (en las tres, si se acepta mi primera observación), a dos construcciones distintas (de seguro relacionadas, pero de cualquier manera independientes) que incluyen la palabra “naturaleza”. Puesto que no podemos hacer equivaler de entrada esas dos construcciones, hablaremos, en lo

3 Dicho de otra manera: asumo que la existencia es una propiedad. Este presupuesto es tal vez incorrecto, pero creo que es aristotélico.

que sigue, de dos “vertientes” del “naturalismo-político aristotélico”. La una incumbirá a las afirmaciones [1], [2] y [3] y dicho naturalismo se manifestará mediante la fórmula adverbial “por naturaleza”. La otra sólo tendrá que ver con la afirmación [4] y la construcción “X es la naturaleza de Y”.

B. SER LA NATURALEZA DE X

Comencemos con la vertiente más fácil, y digo “fácil” tan sólo porque ARISTÓTELES se toma el trabajo de definirla. Si la *polis* es la naturaleza de las otras comunidades es porque, según el Estagirita, “ella es su fin, y la naturaleza es fin; en efecto, decimos que la naturaleza de cada cosa (p. ej., <la naturaleza> de un hombre, de un caballo o de una familia) es aquello que esa cosa es, una vez terminado su desarrollo [*génesis*]” (1252b31-34). De acuerdo con esto, al decir que “x es la naturaleza de y” se asume, en primer lugar, que pueden distinguirse, para y, una serie de momentos o estadios de su desarrollo. Si podemos, pues, hablar de “la naturaleza del hombre”, es porque podemos distinguir el bebé del niño, del adolescente y del adulto. Además, al afirmar que “x es la naturaleza de y” se asume, en segundo lugar, que x constituye precisamente *uno* de esos momentos o estadios, pero no cualquiera: x es el punto final del proceso de desarrollo. Habría, pues, que decir, volviendo a nuestro ejemplo: “el adulto es la naturaleza del hombre”.

Ahora bien, puesto que se asume que x constituye el final de todo el proceso, se asume también que en cada uno de los momentos anteriores a él y no era, propiamente, un y legítimo y completo. Ni el bebé ni el niño ni el adolescente son, pues, hombres, en el sentido pleno del término. Sólo podemos afirmar que un individuo cualquiera es un hombre cuando accede a su estado adulto, cuando ha desarrollado ya plenamente todas las capacidades o disposiciones (intelectuales y físicas) con las que nació. Además, si se asume la precariedad o ilegítimidad de todos los estados de y diferentes de x, se asume también que todos esos estados tienen su razón de ser *sólo* en la medida en que lleven a x. El bebé es un hombre incompleto, pero es un hombre al fin y al cabo (no una roca o una casa), porque en condiciones normales dará lugar al adulto. Inversamente, y para terminar, si x es el final de un proceso en el que participaron los otros estados de y, hay que asumir también que cada uno de ellos es una condición necesaria, mas no suficiente, para acceder a x. Dicho de otra manera, no hay adulto si antes no ha habido bebé y niño y adolescente.

Ahora podemos tal vez entender qué quiere decir ARISTÓTELES cuando afirma que la *polis* es la naturaleza de las otras comunidades. Dejemos de lado, por el momento, el problema de cuáles son precisamente esas otras comunidades.

Tan sólo voy a especificar que se trata, obviamente, de comunidades humanas, y no de bandas de pájaros o rebaños de ovejas. Si estoy en lo cierto, tal afirmación supone asumir, a la vez:

1. Que la *polis* hace parte de un proceso de desarrollo de las comunidades humanas.
2. Que la *polis* es precisamente la culminación de dicho proceso.
3. Que las otras comunidades que participan en él son comunidades precarias o incompletas.
4. Que si, pese a ser precarias o incompletas, son comunidades humanas, es *porque* llevan a la *polis*.
5. Que si llevan a la *polis* es porque son condiciones necesarias, mas no suficientes, para que ella tenga lugar.

De acuerdo con lo anterior, una primera vertiente del “naturalismo político” aristotélico (que constituye el contexto original del lugar común que estamos examinando) implica concebir la *polis* como la comunidad humana “adulta”, que necesita de las otras comunidades (las comunidades “bebés”, “niñas” o “adolescentes”), pero que a la vez les da a éstas su sentido y su razón de ser. Todavía nos falta por explicar cuáles son esas otras comunidades “no adultas”, qué justifica ese doble vínculo de dependencia que ellas suponen con la *polis* y por qué ésta puede ser presentada como la única que responde a todos los criterios de madurez. De todo esto nos ocuparemos en un momento.

C. SERES Y PROPIEDADES NATURALES

Paso ahora a examinar la segunda vertiente del “naturalismo político” aristotélico (la que se desprende de las afirmaciones [1], [2] y [3], y que se manifiesta en la construcción adverbial “por naturaleza”). En contraposición con la anterior, esta vertiente es mucho más difícil de entender, y ello porque el filósofo no nos da prácticamente ningún elemento de juicio. Un atisbo de explicación se encuentra en la frase que sigue a la formulación de [1]: “es por esto que toda ciudad existe por naturaleza, si es que precisamente las comunidades primarias <de las que procede> existen también así” (1152b 30-31). Según esto, la existencia, por naturaleza, de las comunidades “adolescentes” de las que hablábamos hace un momento *justifica* la existencia, por naturaleza, de la comunidad “adulta”. Puesto que nuestro problema consiste en entender qué quiere decir aquí “por naturaleza”, este atisbo no nos ayuda en nada. La fórmula en cuestión es de hecho sumamente ambigua. En el *corpus* aristotélico encontramos, en efecto, al menos tres usos distintos:

a. Algo que existe por naturaleza es algo que no es artificial, algo que no es el producto del trabajo humano. Una vaca o una roca existen de tal manera; un jarrón o una mesa, no⁴.

b. “Por naturaleza” o “naturalmente” se oponen también a “por la fuerza” o “violentamente”⁵. De la misma manera que yo puedo tender, naturalmente, sin que nada ni nadie me fuerce, a beber mucho vino y a comer mucho queso, hay quien debe ser llevado, por la fuerza, a ingerirlos. En otro plano, ARISTÓTELES diría, por ejemplo, que mientras un objeto pesado que cae cae *naturalmente*, el mismo objeto, impulsado hacia arriba, está realizando un movimiento *forzado* o *antinatural*. Así como mi relación con el vino puede justificarse por una serie de razones que me conciernen a mí y sólo a mí, el caso del objeto que cae también puede explicarse por sus propiedades: se trata, en efecto, de un objeto *pesado*. Dicho de otra manera, “naturalmente” determina aquí un estado de cosas que es concebido como *normal*, dadas las características del o los elementos que entran en juego.

c. Finalmente, “por naturaleza” puede equivaler a la fórmula “conforme a la Naturaleza”⁶. Tal como lo entiendo, este uso supone a la vez “objetivizar” y generalizar el uso anterior. Si antes afirmábamos que lo que ocurría naturalmente ocurría de conformidad con el objeto incumbido, en virtud de sus propiedades y características, ahora debemos suponer que se está postulando aquí también una cierta *normalidad* de comportamiento, justificada sin embargo por razones que van más allá de las propiedades de dicho objeto. Eso es lo que estoy llamando aquí, a falta de un mejor término, “objetivizar”. Ahora bien, si hablo de “generalizar” el uso anterior, es precisamente porque esta “objetivación” supone establecer una norma que vale, en principio⁷, para todos y cada uno de los objetos que conforman lo que ARISTÓTELES llama “Naturaleza” (esto es, muy seguramente, el conjunto de cosas naturales en el primer sentido expuesto).

Examinemos ahora cuál o cuáles de estos sentidos pueden aplicarse a las proposiciones que buscamos entender, a saber: [1] “la *polis* existe por naturale-

4 Cfr., en particular, *Física* II, 1, 192b 8 y ss.; *Metafísica* A, 8, 1017b 10-13; AII, 2, 1028b 8-3.

5 La expresión adverbial *phusei*, que es la que aquí traduzco por “por naturaleza”, suele equivaler, en efecto, a la fórmula *kata phusin* (“naturalmente”, “según la naturaleza”). Cfr. *De Anima* 406a 22; *De Cielo* 275b 19; *Historia de los animales* 480a 21; *Física* 254b 13, etc.

6 En ciertos contextos, ARISTÓTELES “personifica” claramente a la naturaleza (cfr., por ejemplo, frases como “la naturaleza nada hace en vano” en *Política* 1253a 9). En dichos contextos, la fórmula *kata phusin* (cfr., nota anterior) podría tener este tercer sentido.

7 Mis reservas se justifican porque hay la posibilidad de que algo que exista por naturaleza (en el primer sentido) no sea, sin embargo, conforme a la Naturaleza (por ejemplo, los llamados “fenómenos de la naturaleza” –monstruos, etc.–).

za” [1] y [2] “el hombre es un animal político por naturaleza”. De estos tres usos, hay uno que podemos descartar de entrada para la primera de ellas —el segundo—. En efecto, si la afirmación “la *polis* existe por naturaleza” lo único que quiere decir es que ella existe de conformidad con su propia constitución, se trataría de una verdad de Perogrullo sin ningún interés. Ella equivaldría a afirmar que la *polis* existe como *polis*, y sentar esto no merece esfuerzo ni argumentación. En cambio, ninguno de los otros dos usos puede, pienso, desecharse tan fácilmente. Por una parte, afirmar que la *polis* no es un mero constructo humano, que no es el simple resultado de la puesta en práctica de un saber dado, de acuerdo con el primer uso, supone tomar posición con respecto a un viejo debate sobre su origen —debate del que se ocupa PLATÓN—, pero que tendrá gran eco entre los modernos. Por otra parte, si se postula la existencia de un cierto orden universal preestablecido y se sitúa la *polis* dentro del conjunto de cosas regidas por él, lo menos que puede decirse es que la existencia de la *polis* es acorde con tal orden, hace parte de los planes que la Naturaleza ha fijado. Si tal es el caso, nuestro tercer uso de “por naturaleza” quedaría también validado, porque aceptar que el primer uso es pertinente implica aceptar, en principio, que el tercero también lo es.

El hecho de que sea precisamente el hombre y no cualquiera otro ser quien, por naturaleza, esté abocado a agruparse en *poleis* parece apoyar fuertemente, en el caso de [2], el segundo uso. De hecho, las líneas que siguen (1253a 3-18) presentan un argumento que muestra, primero, que un hombre que no viva de tal manera no es realmente un hombre (es un hombre degradado o un dios) y, segundo, que el hombre posee una característica exclusiva (la palabra o el discurso) que justifica por sí sola la conformación de *poleis*. El argumento, pues, pone en evidencia que el carácter político del hombre es completamente acorde a su propia constitución.

En medio de este pasaje, sin embargo, aparece explícitamente la Naturaleza, con N mayúscula, en la formulación de un principio general que parece justificar de hecho el argumento en cuestión. Si el hombre, a diferencia de todos los otros animales (incluso los más gregarios, como las abejas) posee la palabra, y es precisamente gracias a ella que puede conformar *poleis*, es porque, nos dice ARISTÓTELES, “la Naturaleza nada hace en vano” (1253a 9). Así, pues, el que la constitución propia del hombre dé para que su vida en común se lleve a cabo dentro de una *polis* es también, *a fortiori*, un hecho conforme al orden universal preestablecido. Si tal orden dotó a la especie humana de palabra, es porque dentro de sus planes estaba el que ésta se congregara en *poleis*. El tercer uso que distinguíamos hace un momento queda, pues, validado también: el hombre es un animal político, y este hecho es conforme a la Naturaleza. En

cambio, el primer uso de la fórmula “por naturaleza” no parecen aquí pertinente, y ello porque la fórmula no está determinando, como si lo hacía en la afirmación anterior, un tipo de existencia. La fórmula no pretende establecer, en efecto (y tampoco tendría que hacerlo, por lo demás), que el hombre es un ser natural, en contraposición con los seres artificiales.

Si nuestros análisis son correctos, podemos desde ya determinar la relación entre estas dos proposiciones. Si lo que la primera está sentando es que la *polis* no es el mero resultado de acuerdos, convenciones o cualquier otra prestación de las artes y ciencias humanas, la mejor defensa de esta posición naturalista consiste en afirmar que los seres que en últimas la componen, los hombres, no sólo vienen al mundo dotados de todo lo indispensable para vivir políticamente, sino que también este tipo de vida es el único que les es propio. Y esto es, precisamente, lo que está estableciendo nuestro lugar común. Si se me permite la comparación, lo que esta proposición sienta es que el patrimonio genético de los humanos está cargado de entrada con genes políticos. Si tal es el caso, la constitución de *poleis* sería análoga al acto de comer o reproducirse: así como las necesidades que motivan estos dos últimos son completamente naturales, la necesidad que da lugar a la primera no podría tampoco ser calificada, por ningún motivo, de artificial.

La segunda vertiente del naturalismo político aristotélico nos obliga, pues, a concebir la *polis* no como el resultado de un proceso de desarrollo, sino como el ámbito propio y exclusivo de lo humano. La *polis*, según esto, no es la comunidad humana *adulta*, que resultaba de la primera vertiente; es la comunidad humana por excelencia. Esta segunda vertiente, además, justifica el carácter natural de la *polis* invocando un rasgo esencial de todos y cada uno de los seres que la componen: lo político es lo propiamente humano porque el hombre es el único ser que, por su propia constitución, puede generarlo.

D. LA ANTERIORIDAD NATURAL

Preguntémonos ahora, para terminar con esta sección, si es posible vincular las dos vertientes del “naturalismo político” aristotélico que hemos identificado. Es obvio que no son en absoluto incompatibles; pero, ¿cómo ponerlas en relación? Una respuesta plausible podría consistir en decir que la vertiente “genealógica”, la que presenta el proceso de desarrollo que termina en la *polis*, describe la manera como se despliega la vertiente “genética”, la del hombre y sus “genes” políticos. Según esto, para que el programa con el que los hombres vienen cargados al mundo se ponga en funcionamiento, sería necesario pasar previamente por una serie de estadios intermedios. El programa sólo estaría en

pleno funcionamiento al acceder al estadio final, pero cada uno de esos estadios intermedios constituiría una condición necesaria para llegar a él. Esta respuesta me parece buena, pero nunca es sostenida tal cual por el Estagirita. Hay, en cambio, una quinta y última afirmación del magro *corpus* político-naturalista, a la que hacía referencia cuando comencé esta larga explicación, en la puede encontrarse un esbozo de solución a nuestro problema. De acuerdo con ella:

[5] La *polis* es anterior por naturaleza a las otras comunidades y a cada uno de los individuos que la componen (1253a 18-19)⁸.

Aunque muy seguramente podríamos hacer en este caso el mismo ejercicio que hace un momento, no vale pena preguntarnos aquí qué sentido hay que darle a la fórmula adverbial “por naturaleza”. Y ello porque el problema no está sólo en esa fórmula, sino en la expresión completa “ser anterior por naturaleza”. Afortunadamente, ARISTÓTELES nos da todos los elementos necesarios para poder entenderla. Las líneas que siguen presentan, en efecto, la siguiente definición de la anterioridad natural:

A es anterior por naturaleza a B si y sólo si la destrucción de A supone necesariamente la destrucción de B, pero no a la inversa.

Esta definición, además, es complementada, por una parte, con un ejemplo, y, por otra, con la explicitación de un principio teleológico que justifica tanto la ilustración como la tesis que plantea ARISTÓTELES en [5]. El ejemplo es el siguiente: el cuerpo entero es anterior por naturaleza a las manos o a los ojos, porque una vez muere el primero, los segundos dejan de ser, automáticamente, manos y ojos —se trata tan sólo de manos y ojos de nombre, de manos y ojos “meramente homónimos” (1253a 20-22)—. ¿Por qué el pedazo de carne con forma de mano o de ojo ya no es, una vez muerto el cuerpo, propiamente una mano o propiamente un ojo? Simplemente, responde ARISTÓTELES (y éste es el principio que nos faltaba enunciar), porque “todas las cosas se definen por su función y virtud” (1253a 23). Esto quiere decir, simplemente, que el “ojo” del muerto ya no es un ojo porque ya no sirve para ver, y que la “mano” del occiso ya no es una mano porque no sirve para aprehender. La esencia del ojo y la mano, así como la de todas las cosas, consiste, de acuerdo con este principio, en aquello para lo cual están puestas en el mundo, en aquello con miras a lo cual fueron concebidas —en su *función*—. Si tal es el caso, afirmar que el ojo del muerto no es un ojo no tiene nada de extraño.

⁸ La frase original dice: “además, la *polis* es por naturaleza anterior a una familia y a cada uno de nosotros”. A parte de la *polis*, la única comunidad explícitamente mencionada es, pues, la familia. El contexto, me parece, autoriza la generalización que propongo aquí.

Apliquemos ahora la definición de anterioridad y el principio que ella supone para entender [5]. De acuerdo con la definición, el que la *polis* sea naturalmente anterior a las otras comunidades y a los individuos implica que sin *polis* ya no hay propiamente ni comunidades primeras ni individuos. De acuerdo con el principio, esta aniquilación generalizada se justifica porque, sin *polis*, tanto individuos como comunidades pierden su esencia, su razón de ser.

Ahora bien, ¿por qué, como sostenía hace un momento, pienso que esta frase puede articular las vertientes genealógica y genética del naturalismo político? Simplemente porque, por una parte, el plantear, en esos términos, la anterioridad natural de la *polis* con respecto a las otras comunidades supone aceptar el vínculo de dependencia entre éstas y aquélla del que hablábamos cuando explicamos la vertiente genealógica. Decíamos que si tales comunidades podían ser calificadas de “comunidades humanas”, aun cuando fueran precarias e incompletas, era simplemente porque ellas daban lugar a la *polis*. La afirmación [5] está sosteniendo eso mismo con otras palabras: la función de tales comunidades, su razón de ser, consiste en llevar a la constitución del ámbito político. Si éste desaparece, aquéllas pierden su lugar en el mundo.

Por otra parte, la afirmación [5] también plantea la anterioridad natural de la *polis* con respecto a los individuos –individuos que, obviamente, sólo pueden ser humanos–. Dicha afirmación, por tanto, toma una posición con respecto a lo que hace que dichos individuos sean humanos, toma una posición con respecto a la esencia de la humanidad: sin *polis* no hay individuos humanos, porque éstos están en el mundo *para* convivir políticamente –esa es “su función y virtud”–. La vertiente genética, por su parte, plantea exactamente eso mismo, de nuevo con otras palabras. Ese es, en efecto, el sentido que hasta el momento hemos podido darle a la frase: “el hombre es un animal político por naturaleza”.

III. EL FINALISMO POLÍTICO

Nuestros análisis sólo nos permiten entender hasta ahora uno de los elementos del lugar común con que comenzamos. Detrás del “por naturaleza” hay, si estoy en lo correcto, una consideración supremamente fuerte sobre lo que significa ser hombre, de la que se infiere el carácter natural de esa institución llamada *polis*. Poca luz hemos aportado, sin embargo, sobre eso que hace que un individuo humano pueda ser considerado tal; no hemos dicho nada, o prácticamente nada, sobre lo que es ser un animal político. Puesto que definir tal carácter supone previamente entender qué es una *polis* (el animal político es el que vive en ella), debemos en primera instancia tratar de caracterizar ésta última. El comienzo de la *Política* puede ayudarnos en esta tarea:

Puesto que vemos que toda *polis* es una comunidad y que toda comunidad ha sido constituida con miras a un cierto bien (pues todos los hombres actúan en todas sus cosas con miras a lo que creen que es un bien), es claro que todas las comunidades apuntan a un cierto bien y, sobre todo, que la comunidad suprema y que contiene a todas las otras <apunta> al más supremo de todos los bienes. Esta comunidad es la llamada *polis*, es decir, la comunidad política (1252a 1-7).

No podemos, infortunadamente, ocuparnos de todos los problemas a los que este pasaje da lugar. Bástenos con las siguientes observaciones:

a. El texto ofrece un argumento que nos permite definir la *polis* como “la comunidad que apunta al más supremo de todos los bienes”.

b. Esta definición es perfectamente acorde con el principio teleológico que citábamos antes: “todas las cosas se definen por su función y su virtud”. Ella expresa, en efecto, el *para qué* de la *polis* —la *polis* está en el mundo para poder alcanzar el bien supremo—. Es precisamente ese *para qué* el que permite distinguirla de todas las otras comunidades.

c. Además de esa definición, el pasaje ofrece una doble caracterización de la *polis*. Se trata, por una parte, de la “comunidad suprema”; es, por otra, “la comunidad que contiene a todas las otras comunidades”.

d. Si queremos hacerle justicia al pasaje, hay que intentar poner en relación esta doble caracterización con la definición que propone de *polis*. No hay ningún problema en hacerlo en lo que respecta a la primera característica. Que la “comunidad que apunta al más supremo de todos los bienes” sea calificada de “suprema” parece algo lógico, en particular si es precisamente el hecho de estar constituida con miras a alcanzar tal fin lo que permite definirla.

e. En cambio, el texto no aporta ningún elemento que nos permita entender por qué la *polis* “contiene a todas las otras comunidades”.

Dos son las preguntas que hay responder si queremos entender esta última característica. En primer lugar, obviamente, cuáles son esas otras comunidades. En segundo lugar, qué quiere decir que la *polis* las “contenga”. Lo que queda del capítulo primero (1152a7-23) no va a responder ninguna de estas dos preguntas explícitamente. ARISTÓTELES presenta en esas líneas una crítica a una posición, de seguro socrática, que tiende a caracterizar la *polis* no por su finalidad, sino con base en consideraciones puramente materiales (cuántos habitantes la conforman). Estas líneas constituyen, pues, una confirmación crítica de la definición propuesta. Para encontrar respuestas precisas a nuestros dos interrogantes hay que pasar al segundo capítulo, al pasaje que precede la formulación de la serie de tesis que conforman el *corpus* natural-político del Estagirita. De hecho, todo este *corpus*, del que tan largamente hablamos hace un momento, es un corolario del argumento que expone ARISTÓTELES en la primera parte de ese segundo capítulo.

¿Cuáles son, entonces, esas comunidades? Dejando de lado la comunidad continente, ARISTÓTELES distingue dos comunidades contenidas. La primera es la familia u hogar. Ella es el resultado de dos relaciones distintas, pero complementarias: la una es la relación hombre/mujer; la otra, la relación amo/esclavo. La segunda comunidad contenida por la *polis* es la aldea o pueblo, que es el resultado de la reunión de varias familias.

Ahora bien, fiel a su principio teleológico, el Estagirita no se limita a caracterizar estas comunidades en función de sus componentes materiales. Cada una de ellas posee una finalidad propia, y es esa finalidad la que de hecho permite distinguirlas una de otra. La familia permite suplir una serie de necesidades que reciben el curioso apelativo de “cotidianas” (1252b 15–16). Si digo “curioso” es porque dentro de dichas necesidades se encuentra ni más ni menos que la reproducción, asegurada por la relación hombre/mujer. A parte de esa necesidad, podemos suponer que el apelativo “cotidiano” designa una serie de necesidades básicas como el abrigo o el alimento.

La finalidad de la aldea o pueblo, por su parte, es resumida por un mote exclusivamente negativo, bastante difícil de entender. Esta comunidad se constituye, en efecto, con miras a suplir “necesidades no cotidianas”. Las explicaciones del Estagirita no son del todo claras, pero por los capítulos con que termina el libro primero de la *Política* podemos inferir que es gracias a la aldea que aparece el comercio, que puede planificarse convenientemente la producción agrícola, que pueden crearse sistemas de almacenamiento y conservación de los alimentos, etc. Lo no cotidiano parece, pues, corresponder a lo que, sin dejar de ser material, no constituye sin embargo el mínimo vital —la ración de pan y agua con la que a penas se puede sobrevivir—.

Los dos bienes que permiten alcanzar la familia y la aldea (lo cotidiano y lo no cotidiano, respectivamente) son a su vez agrupados bajo un único bien. Ambas comunidades, en efecto, tienen globalmente por función el permitir vivir. “Vivir”, en el texto, se opone a “vivir bien”, y es esta fórmula la que va a caracterizar la finalidad propia de la *polis* (1252b 27–31). Ambas nociones se oponen, pero es claro que la una no es el contrario de la otra; es claro que no se trata de una disyuntiva exclusiva, en la que hay que optar por uno u otro término. El vivir bien supone, en efecto, el vivir; el vivir bien es una cualificación, un grado superior, del mero vivir. Puesto que cada uno de estos términos determina las respectivas finalidades de las comunidades contenidas y de la comunidad continente, ellos deben también permitirnos entender en qué consiste la relación de inclusión que planteaba el comienzo del libro. Si la *polis* “contiene a todas las otras comunidades” es, entonces, porque su finalidad propia implica las

finalidades de éstas pero, *a la vez*, las supera. “Contener” significa aquí tanto “depender de” como “perfeccionar” o “exceder”.

Como es de suponer, las comunidades “adolescentes”, a las que hacía referencia al explicar la vertiente genealógica del naturalismo político, son las mismas comunidades “contenidas” que acabo de mencionar. La *polis*, por tanto, es a la vez comunidad “adulta” y comunidad “continente”. Los modelos de los que resultan cada uno de estos calificativos no son exactamente idénticos. Una cosa es concebir la *polis* como el resultado de un proceso de desarrollo; otra, pensarla como el tope de una jerarquía. Mientras que en el primer caso parece absolutamente indispensable hacer distinciones cronológicas, puesto que todo proceso de desarrollo es necesariamente diacrónico (la comunidad humana fue *primero* familia, *luego* aldea, para terminar siendo, *después y finalmente*, *polis*), en el segundo caso tales distinciones son superfluas, dado que no hay ninguna relación de pertenencia que no sea sincrónica.

ARISTÓTELES no pareció haberse dado cuenta de estas diferencias, puesto que maneja ambos modelos como si se tratara de una misma cosa. Podemos sin duda reprocharle tal error, pero también podemos, creo, justificarlo. La tesis, en el fondo, pese a sus dos presentaciones, es la misma: no hay *polis* sin casa y aldea —éstas son condiciones necesarias, mas no suficientes, de aquélla—; pero tampoco hay ni casa ni aldea si no hay *polis* —la casa y la aldea tienen sentido sólo en tanto elementos subordinados o en tanto estadios del desarrollo de la comunidad humana por excelencia—.

En esta sección buscaba aportar elementos para entender una parte, hasta entonces inexplorada, de nuestro lugar común, a saber: ¿que quiere decir “ser un animal político”? De acuerdo con todo lo anterior, ser un animal político significa ser un animal que aspira al bien supremo, y aspirar al bien supremo, por ahora, quiere decir aspirar no sólo a vivir sino también a vivir bien. Tal vez la respuesta pueda parecer un tanto obscura, puesto que poco o nada he dicho sobre ese “vivir bien”. Podemos, sin embargo, caracterizarlo negativamente (vivir bien no es reproducirse ni suplir necesidades materiales básicas o más complejas); podemos también afirmar que el vivir bien no implica negar el mero vivir (vivir bien es, entonces, reproducirse y suplir necesidades materiales, pero también algo más). Espero poder aportar, en la siguiente sección, elementos que permitan entender ese “suplemento”.

IV. LA FELICIDAD

Para solucionar nuestro problema vamos a abandonar la *Política* y a acudir a otro texto del Estagirita, tan soberbio como el anterior, conocido como la *Ética*

a *Nicomaco*; vamos a servirnos, más precisamente, del libro primero de tal tratado. Todo este libro primero está, de hecho, consagrado a sentar la posición aristotélica en torno al bien supremo, al fin último⁹, aquél al que apunta la constitución de la *polis* y que permite definirla¹⁰.

El texto se abre con un argumento en el que se establece la posibilidad de existencia de un tal fin. En últimas, el argumento sienta la posibilidad de un fin último (definido, formalmente, como aquel fin que se busca, sólo y necesariamente, por sí mismo y no con miras a otro fin) apelando a un principio general: si no existe un bien supremo, más allá del cual no haya ningún otro bien superior, “nuestro deseo sería vano y vacío” (1094a 21). Dicho de otra manera: si al conjunto de nuestras acciones no es posible establecerle un tope, que le dé sentido a toda la cadena (si buscamos x con miras a y, y y con miras a w, y w con miras a z... y así hasta el infinito), nuestra vida, el conjunto de todas nuestras acciones, no tendría ningún sentido. El bien supremo es, en efecto, como se nos dirá más adelante (1097b 14-15), aquello que hace que la vida valga la pena de ser vivida.

Otro pasaje del mismo texto le da un nombre, que pasará a la historia, a ese bien supremo: “sobre cómo hay que llamarlo”, nos dice ARISTÓTELES, “casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz” (1095a17-20). Lo que aquí se traduce por “felicidad” corresponde a la palabra griega *eudaimonia*, y se escuchará caracterizar, muy a menudo, la propuesta ética aristotélica de “eudaimonista”. El problema con esta caracterización, como nos indica el texto que acabo de citar, es que como “eudaimonista” puede ser considerada no sólo la propuesta aristotélica, sino prácticamente cualquier propuesta ética griega. El acuerdo en torno a tal nombre es casi total. Más grave aún: caracterizar como “eudaimonista” la propuesta aristotélica supone desconocer, como nos dirá inmediatamente el Estagirita, que ese consenso nominal no va de la mano de un consenso conceptual: “pero sobre lo que es la felicidad, el vulgo y los sabios discuten y no lo explican del mismo modo; pues unos

9 “Bien” y “fin” no son propiamente sinónimos, pero el uso aristotélico de ambos términos permite que pasemos de uno a otro sin mayores complicaciones. En principio, si A busca B (si B es un fin para A), B debe ser algo bueno para A (aun si A está completamente equivocado al asumirlo). Sólo se busca lo que es “deseable”, “lo que es digno de ser escogido” y esto sólo puede ser un bien o, más exactamente, algo que se suponga (correctamente o no) que es un bien.

10 Llegaron hasta nosotros dos tratados éticos con contenidos muy similares, pero no del todo idénticos: la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo*. El primer libro de este último también está consagrado al bien supremo.

creen que es alguna de las cosas tangibles y manifiestas, como el placer, la riqueza o los honores; otros, otra cosa; muchas veces, incluso una misma persona opina cosas distintas...” (1095a 21-23).

La constatación de este desacuerdo generalizado, pero velado por la existencia de un nombre común, es de suma importancia. ARISTÓTELES dedicará algunas páginas a presentar, con cierto detalle, las posturas en conflicto (1095b 14-1097a 14). Al hacerlo, sin embargo, el Estagirita no actúa como un doxógrafo. No pretende recoger, por el simple placer de hacerlo, esas opiniones encontradas. El filósofo tampoco lo hace con un espíritu exclusivamente crítico. El ejercicio no consiste, en efecto, en mostrar tan sólo hasta qué punto sus predecesores y contemporáneos estaban equivocados. Dicha presentación buscará más bien, por el contrario, rescatar lo rescatable del naufragio conceptual. La noción de felicidad que defenderá más adelante respetará, de hecho, los mínimos consensuales, los elementos compartidos, de una u otra manera, por aquellos que han hablado sobre la felicidad, elementos que tal presentación ha puesto en evidencia¹¹.

ARISTÓTELES agrupa en tres conjuntos las opiniones en conflicto. Estos tres conjuntos son tres tipos distintos de vidas, tres maneras diversas de concebir la existencia individual y colectiva, que, de acuerdo con esta presentación, se excluyen mutuamente. La primera es la llamada “vida de placer” (1095b 16-22). Sus defensores, “el vulgo y los más groseros”, identifican la felicidad con la mera satisfacción, con la obtención de confort material. La segunda, defendida por gente “más culta” que la anterior, es la vida política (1095b 22-1096a 4). Quienes la practican cifran todas sus esperanzas en el reconocimiento público. Ahora bien, dado que tal reconocimiento no puede obtenerse si dichos personajes no obran virtuosamente, hacer de los honores el bien por excelencia supone poner en alto la importancia de la virtud. Es más, de acuerdo con ARISTÓTELES, este tipo de vida supone, a la larga, hacer de la virtud el bien supremo. Finalmente, está la vida contemplativa o de estudio. El filósofo poco nos dice sobre ella pero, por lo que sigue (una crítica de la teoría de las ideas), podemos suponer que se trata del tipo de vida que defiende el PLATÓN de la

11 Esta búsqueda de “mínimos consensuales” no es exclusiva del libro primero de la *Ética a Nicómaco*, ni del tratamiento aristotélico de la felicidad. Otro pasaje del mismo tratado (VII, 1, 1145b2-7) llega incluso a señalar que, al menos en lo que respecta a los problemas éticos, la confrontación de las diversas opiniones y el descubrimiento de rasgos comunes pueden ser una condición *suficiente* para la obtención de una solución satisfactoria. Además, la práctica filosófica de ARISTÓTELES muestra claramente que este principio metodológico general no carece de importancia en ámbitos del conocimiento distintos de la ética.

República o del *Fedón*, un tipo de vida que desdeña el cuerpo y los honores por estar dedicada a la aprehensión de realidades que nada tienen que ver con ninguno de los dos.

Ninguna de estas tres determinaciones de la vida feliz es, según ARISTÓTELES, correcta; ninguna es, sin embargo, totalmente incorrecta. Los hedonistas, los políticos y los filósofos están en lo cierto al asumir que el placer, los honores, la virtud y el conocimiento son bienes. Es más, cada uno de éstos es un bien que puede elegirse por sí mismo, un bien por el que *en principio* se puede optar sin tomar en cuenta ningún beneficio suplementario. El problema es que ninguno de ellos puede aspirar al alto título de bien supremo. Un tal bien cumple con una serie de notas que ninguno de estos candidatos posee, ni por separado ni junto con los demás. La felicidad debe ser, a la vez:

1. Un fin propio y exclusivo de los humanos.
2. Un fin completo o perfecto, esto es, un fin que no se alcanza de ninguna manera para conseguir otro fin, porque de hecho los incluye a todos.
3. Un fin autosuficiente, es decir, un fin que se basta a sí mismo, un fin cuya obtención es suficiente para no desear nada más.

Es claro que también los animales sienten placer, por lo que una vida que hiciera de él el bien supremo no sería una vida propia y exclusivamente humana. La virtud y la sabiduría sí pueden, en cambio, ser consideradas como atributos exclusivos de los hombres. Pero ninguno de los dos cumple, según ARISTÓTELES, con las otras características del “fin finalísimo”. Por una parte, no basta con poseer la virtud (con ser generoso, en abstracto, por ejemplo); hay también que ponerla en práctica (hay que compartir con los amigos). Y esta puesta en práctica supone una serie de condiciones, materiales y físicas, que harían de la virtud un fin incompleto (en el caso de la generosidad, si no se tiene qué compartir, no se podrá compartir nada). Por otra parte, sería intuitivamente muy difícil de aceptar que un sabio, sometido a los tormentos de la enfermedad, por ejemplo, pudiera ser considerado como feliz. El conocimiento, pues, por sí mismo, no puede tampoco constituir un fin perfecto ni autosuficiente. ¿Cuál es el bien que sí puede cumplir con esas tres características?

La fórmula con la que ARISTÓTELES define la felicidad es la siguiente: “el bien del hombre consiste en la actividad del alma de acuerdo con la virtud” (*Et. Nic.* I, 7, 1098a 16-17). Muchas cosas podrían decirse a propósito de esta definición. Bástenos con las siguientes observaciones, necesariamente breves:

- a. La fórmula “el bien del hombre” designa aquí, obviamente, el bien supremo o felicidad. La expresión “actividad del alma”, por su parte, reemplaza, de manera menos obvia, a la noción de vida.

b. ARISTÓTELES añade a su definición un par de precisiones. La primera consiste en afirmar que si en lugar de una virtud hay que hacer referencia a varias virtudes, el bien del hombre supondría vivir “de acuerdo con la mejor y más perfecta” de ellas. La segunda precisión disuelve una posible ambigüedad de la fórmula “actividad del alma”. No se trata de una actividad puntual y precisa, sino de una actividad desarrollada “en una vida completa”.

c. La definición es la conclusión de un difícil razonamiento conocido con el nombre de “argumento de la función” (1097b 22-1098a 16). Este argumento (que busca ni más ni menos que precisar la función del hombre) pone el énfasis en el primer rasgo del bien supremo que señalé hace un momento: su carácter propio y exclusivo. Especificar para qué está el hombre en el mundo supone, en efecto, encontrar un tipo de actividad que sólo pueda ser llevada a cabo por los humanos en cuanto tales. De la misma manera, determinar cuál es la función de los zapateros consiste en especificar que ellos, a diferencia de los jardineros o los alfareros, están para hacer zapatos.

d. ARISTÓTELES apela a la noción de función porque supone que ella está en íntima relación con la de bien: “de la misma manera que [...] en general, para todas aquellas cosas que poseen una función y una actividad <propia>, lo bueno y el bien dependen de la función, así también parecería ocurrir en el caso del hombre, si es que acaso existe una función suya” (1097b 25-28). Así como se puede distinguir entre zapateros y buenos zapateros y, en general, entre funcionarios y buenos funcionarios, así también podemos distinguir entre hombres y buenos hombres. El tipo de vida de estos últimos corresponderá, según esto, a la vida feliz.

e. El argumento de la función comporta, *grosso modo*, tres momentos. En el primero (1097b 24-33), ARISTÓTELES intenta poner en evidencia que sí es posible hablar de una función del hombre. En el segundo (1097b 33-1098a 7), caracteriza esa función en los siguientes términos: “es una actividad del alma de acuerdo con la razón o que no excluya la razón”. El hombre, pues, está en el mundo para llevar una vida que ponga de manifiesto ese rasgo que lo distingue del resto de seres vivos: la razón. Esta vida no será, obviamente, una vida carente de todo componente irracional (el hombre tendrá sed, hambre, etc.). Pero incluso en tal caso la razón tendrá, para el hombre, una importancia capital.

f. En el tercero momento (1098a 7-16), ARISTÓTELES realiza el paso de la función al bien. Llevar una vida conforme a la razón, o que no la excluya, es tan sólo una condición necesaria, mas no suficiente, para llevar una vida buena y feliz. Si, como vimos, el buen funcionario es, en este caso, el funcionario que vive “de acuerdo con la virtud” es porque, en general, la o las virtudes son precisamente “modos de ser que llevan a término la buena disposición de quien

los posee y que le permiten realizar bien su función” y, en particular, porque “la virtud del hombre es también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su propia función” (*Et. Nic.* II, 6, 1106a 15-24).

g. Como ya señalé, el argumento por el que se obtuvo la definición “el bien del hombre consiste en la actividad del alma de acuerdo con la virtud” pone el énfasis en el carácter propia y exclusivamente humano de la felicidad. El resto del libro primero de la *Ética a Nicómaco* (al menos los capítulos 8 a 12) buscará, por su parte, poner en alto el carácter perfecto y autosuficiente de ella, tal y como se la ha caracterizado en el capítulo 7. La prueba consistirá en mostrar que la fórmula en cuestión no excluye sino que, por el contrario, supone todas aquellas otras cosas que puedan ser consideradas legítimamente como bienes. Dicho de otra manera, la prueba buscará mostrar que la propuesta aristotélica no contradice las determinaciones de la felicidad corrientes o propuestas por otros pensadores.

Volvamos a nuestro lugar común y veamos qué nos aportaron todos estos desarrollos. Si la *polis*, como dijimos en la sección anterior, es aquella comunidad creada con miras a alcanzar el bien supremo, y este último es esa cosa que casi todo el mundo está de acuerdo en llamar “felicidad”, afirmar que “el hombre es un animal político por naturaleza” equivale a algo así como “el hombre busca ser feliz por naturaleza”. La *polis*, pues, no es tan sólo la comunidad humana adulta, o la comunidad que contiene al resto de comunidades humanas. Es también, y sobre todo, la comunidad en la que el hombre puede desplegar plenamente aquel tipo de vida que le pertenece sólo y exclusivamente a él. Es el ámbito en donde los “asuntos humanos” (*ta anthrôpina*, cfr. *Et. Nic.* I 1112a 28, 1135a 4, 1136a 9, etc.), según la fórmula consagrada, alcanzarán su auge.

V. LOS ASUNTOS HUMANOS

Una vez obtenida la fórmula de la que acabamos de hablar, ARISTÓTELES declara que ésta constituye, de todos modos, un mero “esbozo del bien” (1098a 20). En tanto esbozo, la fórmula podrá ser completada más adelante. Sin embargo, ni al esbozo ni a sus subsecuentes y posibles mejoras se les deberá exigir un grado de exactitud o rigor que, de cualquier manera, no podrán tener nunca (1098a 26-33).

Pese a las apariencias, estas declaraciones no son meras excusas de su autor. ARISTÓTELES no pretende, en efecto, disculparse por la pobreza o absoluta generalidad de sus resultados. Busca, por el contrario, defenderlos y mostrar su pertinencia. Dicha pertinencia resulta no sólo de la validez, o supuesta validez, del argumento que lo llevó a obtenerlos. Depende también, y sobre todo, del

hecho de que el Estagirita considere que los tópicos que investiga (y de los que el resultado en cuestión puede constituir un principio general) no admiten, por su naturaleza propia, frutos distintos a esbozos o fórmulas esquemáticas. Poco antes de presentar su colección crítica de opiniones, en el capítulo tercero, cuando apenas está indicando sobre qué va hablar y de qué manera, ARISTÓTELES afirma:

Nuestra discusión será suficientemente satisfactoria si alcanza el grado de claridad que le corresponde a la materia <de que tratamos>; pues no hay que buscar el mismo grado de exactitud en todos los argumentos, así como tampoco <se lo busca> en los productos de los artesanos. Las cosas bellas y justas, sobre las que investiga la <ciencia> política, suponen tanta diversidad e irregularidad que parecen existir, no por naturaleza, sino por convención; las cosas buenas suponen también esa misma irregularidad, porque de ellas resultan perjuicios para mucha gente (hay, en efecto, quien ha muerto por su riqueza o por su valentía). Así, pues, dado que vamos a hablar sobre y a partir de esas cosas, habrá que contentarse con mostrar la verdad burda y esquemáticamente. Y es que cuando se habla de y a partir de cosas que ocurren casi siempre [pero no siempre], se saca el mismo tipo de conclusiones (1094b 11-22).

Quien esté desarrollando una disciplina como la que el Estagirita busca exponer aquí no puede, pues, pretender elaborar demostraciones y conseguir resultados como los que se obtienen, por ejemplo, en matemáticas. Las finas y exactas pruebas de un geómetra se basan en principios y premisas que no sólo son verdaderos, sino también necesarios y universales. Sus conclusiones, en consecuencia, tendrán también (si no hay problemas lógicos en la demostración) el mismo carácter. Una prueba en ciencia política (pues ésta es disciplina de la que ARISTÓTELES quiere sentar aquí las bases) se ocupa, en cambio, de asuntos sobre los cuales no existirá nunca un consenso total. Se basará, por tanto, en premisas que no pueden ser asumidas de entrada como verdaderas, y mucho menos como necesarias y universales. A lo sumo, el “polítologo” podrá aspirar a obtener, como materia para sus razonamientos, premisas que valen en casi todos los casos, “cosas que ocurren casi siempre” (*ta hōs epi to poly*). De tales razonamientos sólo se obtendrán, obviamente, conclusiones del mismo tipo.

Esta aceptación del carácter necesariamente “burdo y esquemático” de la verdad ético-política es perfectamente acorde con las consideraciones metodológicas que presenté en la sección anterior. La búsqueda de “mínimos consensuales”, el respeto crítico por lo que otros han dicho a propósito de la felicidad, y el intento final de conciliación entre estas opiniones y la propuesta aristotélica, adquieren, ante tales limitaciones, todo su sentido. Por una parte, las cosas “bellas, justas y buenas” no son, según esto, valores absolutos e ina-

movibles. Se trata, por el contrario, de valores esencialmente *relativos*, defendidos por ciertas personas y que se manifiestan en sus acciones, obras y opiniones. Es, pues, necesario que el “polítologo” tenga en cuenta esas opiniones: ellas constituyen la materia prima de su disciplina.

Por otra parte, el ejercicio de ARISTÓTELES no consistirá en volver absoluto lo que es relativo, en fijar de manera definitiva lo cambiante. Si uno se toma en serio la “diversidad e irregularidad” que, según el filósofo, caracterizan el objeto de la ciencia política, tan sólo podrá esperar conseguir motivos comunes, patrones repetidos. Eso es, precisamente, lo que llamé antes “mínimos consensuales”.

Finalmente, a partir de esos motivos y patrones se podrán forjar esquemas, moldes que los acojan a todos. Si, una vez forjados, queremos mostrar su pertinencia, debemos entonces volver a la materia prima de la que partimos, para ver si ella se amolda, de hecho, a nuestros resultados. El ejercicio, pues, es reflexivo. Partimos de las opiniones (tenemos que partir de ellas), obtuvimos un esquema general que nos sirve de principio (en eso consiste nuestro esfuerzo) y ahora, para terminar, volvemos a las opiniones para ratificar la importancia de nuestros logros.

El método empleado por ARISTÓTELES se acomoda perfectamente, entonces, a las irregularidades de su objeto. Aceptar estas últimas, no obstante, puede parecer algo irreconciliable con las consideraciones naturalistas con las que comencé este ensayo. ¿Cómo entender, en efecto, que lo que calificué de “patrimonio genético” de la humanidad se realice de tal manera que sólo podamos aspirar a recogerlo en fórmulas esquemáticas y generales? ¿Cómo conciliar, por una parte, una visión del hombre caracterizada por el determinismo y la necesidad, resultantes de la postulación de un orden universal preestablecido, y, por otra, una visión de lo humano totalmente dominada por la contingencia?

Resolver la tensión entre estas dos concepciones aristotélicas de lo humano es algo que no podría hacer en unas cuantas líneas. Me limito, pues, a señalar el problema y a dejar que la curiosidad de mis lectores los haga buscar una solución. Sólo de esta manera se podría entender verdaderamente el sentido de la frase que dio pie a este ensayo. Después de todo, “el hombre es un animal político por naturaleza” es la proposición que sintetiza una de esas dos concepciones que entran en conflicto. El hecho de no sugerir ninguna salida a esa tensión tiene, al menos para mí, una ventaja importante. Si mis argumentos fueron más o menos claros, y si logré mostrar cuál es realmente el problema, estoy seguro de que la frase en cuestión habrá dejado de ser, para mis lectores, un lugar común.

BIBLIOGRAFÍA

La *Política* y la *Ética a Nicómaco* han sido traducidas varias veces al español. Las siguientes son algunas de las versiones que se pueden consultar:

BRICEÑO JAUREGUI, M. *Politeia (La Política)*, I. RESTREPO ABONDANO (introd.), Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1989.

GARCÍA GUM, C. *Política*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.

GARCÍA VALDES, M. *Política*, Edit. Gredos, 1988.

GÓMEZ ROBLEDO, A. *Ética nicomáquea*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.

GÓMEZ ROBLEDO, A. *La Política*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

MARIAS, J. y M. ARAÚJO. *Política*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951.

MARIAS, J. y M. ARAÚJO. *Ética a Nicómaco*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959.

PALEI BOXET, J. *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, E. LLEDO ÍÑIGO (introd.), Madrid, Gredos, 1985.

La variedad de traducciones a otras lenguas modernas también es grande. Resalto cuatro que me fueron particularmente útiles al redactar este ensayo:

PELLEGRIN, P. *Les politiques*, Paris, GF-Flammarion, 1993².

GAUTHIER, R. A. y J. Y. JOLIEP. *Aristote: l'Ethique à Nicomaque*, Lovaina, 1970.

IRWIN, T. *Aristotle's Ethica Nicomachea*, Hackett, Indianapolis, 1986.

TRICOT, J. *Ethique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994⁸.

Aun sin elementos de griego, cualquier lector interesado encontrará en la siguiente edición clásica de la *Política* un instrumento de trabajo sin par:

NEWMANN, W. L. *The Politics of Aristotle*, 4 vols., Oxford, 1887-1902.

La literatura secundaria en español sobre estos temas no es muy rica, pero toda introducción general a ARISTÓTELES los toca. Entre los trabajos generales de más utilidad se encuentran:

ACKRILL, J. L. *Aristotle the Philosopher*, Oxford, Oxford University Press, 1981; trad. española, Caracas, Monte Ávila.

BARNES, J. *Aristotle*, Oxford; trad. española, Madrid, Cátedra.

GLICK, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*, 5 vols., Cambridge, Cambridge University Press, 1962, 1965, 1969, 1975, 1978; trad. española, Madrid, Edit. Gredos.

JAEGER, W. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidmann, Berlin, 1923; trad. inglesa, R. ROBINSON (trad.), Oxford, 1933; trad. española, J. GARCÍA (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

ROSS, W. D. *Aristoteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957.

En otros idiomas, en cambio, la literatura es inmensa. La siguiente es una selección mínima y de interés general:

AUBENQUE, P. *La prudence chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997²; trad. española, Madrid, Cátedra.

BARNES, J. (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

BODET, R. *Aristote. La justice et la cité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.

BODET, R. *Le philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982; trad. al inglés, revisada y aumentada, *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, SUNY Press, New York, 1993.

BROADIE, S. *Ethics with Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1991.

TAYLOR, C. C. W. "Politics", en J. BARNES (ed.). *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WOLFF, F. *Aristote et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.

GERMÁN MELÉNDEZ

Ética antigua

Esta conferencia está dividida en dos partes. En la primera se clarificarán ciertos conceptos centrales de la ética antigua en general y de la ética platónica en particular. En la segunda se realizará una comparación entre la ética antigua y la ética filosófica moderna.

I. LA “PREGUNTA SOCRÁTICA”

La pregunta fundamental de la ética platónica es la pregunta: “¿cómo he de vivir?”¹. Esta es la pregunta que domina el diálogo *La República* desde su primer libro. “No es un tema cualquiera” el que allí se debate, aclara SÓCRATES, “sino que concierne a cuál es el modo en que se ha de vivir” (*República*, 352d; cfr. 344e, 578c). A esta pregunta bien puede denominársela como “la pregunta socrática”. Esta cuestión parece ser no sólo un punto de partida muy obvio para la filosofía práctica, o para la ética filosófica, sino también uno muy conveniente.

La pregunta de SÓCRATES es el mejor comienzo para la filosofía moral. Es mejor que “¿cuál es nuestro deber?” o “¿cómo podríamos ser buenos?” o incluso “¿cómo podemos ser felices?”: cada una de estas preguntas da mucho por sentado a pesar de que no todos coincidirían en qué es aquello que dan por sentado².

Con todo, como BERNARD WILLIAMS concede, la pregunta socrática no carece de sus propios presupuestos, pese a su comparativa neutralidad. Más adelante se advertirá que ella no es el punto de partida corriente en la filosofía moderna ni en la filosofía contemporánea. Es un punto de partida que, pese a su aparente obviedad inicial, resulta ser mayormente distintivo de la ética filosófica pre-moderna.

En todo caso, vale la pena detenerse en el examen de la pregunta: “¿cómo he de vivir?”. Destaco, en primer lugar, que no es esta una pregunta que pueda calificarse de entrada como una pregunta “moral”. Puede, en efecto, distinguirse entre ética y moral, y aunque no existe en el lenguaje corriente, como tampoco en el lenguaje filosófico, un significado unívocamente adherido a cada uno de estos dos términos, puede hacerse sin embargo la siguiente distinción. En su vaguedad, la pregunta por cómo he de vivir, que denominaremos una (o *la*) pregunta ética, es más amplia que la pregunta: “¿qué tipo de vida debo yo *moralmente* llevar?”³. La primera es una pregunta que admite, al menos en principio, la posibilidad de que uno opte, al

1 Cfr. BERNARD WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 1 y ss. Cfr. JULIA ANNAS, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 27 y ss.

2 WILLIAMS, *Ob. cit.*, p. 4.

3 *Ibid.*, p. 5.

responderla, por una vida inmoral, si bien mantiene también como posible la opción por una vida moral. Puede decirse entonces, utilizando la palabra “ética” en el sentido amplio que aquí se sugiere, que la opción por una vida moral (o inmoral) constituye una respuesta particular a una (o *la*) cuestión *ética*, en tanto que responde a la pregunta: “¿cómo debe uno vivir?”.

La pregunta socrática deja abierta la posibilidad de un examen del valor de lo moral y lo inmoral desde una óptica que *no tendría que* ser ella misma la óptica de la moral. De hecho, la óptica que se adopta en el pensamiento griego no es de entrada una óptica de este tipo, sino una óptica que se ha dado en llamar prudencial⁴ y que, más ampliamente, ha de calificarse como una óptica eudemonista. Esta última óptica es la óptica de la felicidad (*eudaimonia*). Es en este contexto que surge la crucial pregunta por el valor de la moral como pregunta por el papel y el valor que pueda corresponderle a la moral en la búsqueda de la felicidad. Tal vez no exista una pregunta más persistente y más importante para la ética griega en su conjunto que ésta.

Se tiene, pues, que para el pensamiento griego la pregunta “¿cómo he de vivir?” se plantea de inmediato como la pregunta “¿cómo he de ser feliz?”. Para ilustrar esto, podemos remitirnos a un conocido pasaje del libro I de la *República* en el que TRASÍMACO, el interlocutor de SÓCRATES, pone en cuestión el valor de la moral, más exactamente, el valor de la justicia, y lo hace precisamente a la luz de la pregunta: “¿es la vida del justo una vida feliz?”:

Es necesario observar, mi muy cándido amigo SÓCRATES, que en todo sentido el hombre justo tiene menos que el injusto. En primer lugar, en los contratos entre unos y otros, allí donde éste se asocia con aquél, al disolverse la asociación nunca hallarás que el justo tenga más que el injusto, sino menos. Después, en los asuntos concernientes al Estado, cuando se establecen impuestos, aunque sus bienes sean iguales, el justo paga más, el injusto menos. Pero cuando se trata de cobranzas, aquél no recibe nada, éste cobra mucho. Y cuando cada uno de ellos ocupa un cargo, al justo le toca, a falta de otro perjuicio, vivir miserablemente por descuidar sus asuntos particulares, sin obtener provecho alguno de los asuntos públicos, en razón de ser justo; y además de eso, es aborrecido por sus parientes y conocidos, por no estar dispuesto a hacerles un servicio al margen de la justicia. Al injusto le sucede todo lo contrario. Hablo de aquél al que hace un momento me refería, que es capaz de alcanzar los más grandes privilegios. A éste debes observar, si es que quieres discernir cuánto más le conviene personalmente ser injusto que justo (343d-344a)⁵.

⁴ Cfr., p. ej., ERNST TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1993, p. 39.

⁵ De aquí en adelante toda cita textual de la *República*, salvo que se indique lo contrario, provendrá de la traducción de C. EGGER S. LYN.

La cuestión que TRASÍMACO plantea aquí es la pregunta por el valor de la justicia a la luz de la felicidad. Aunque SÓCRATES y PLATÓN no comparten con TRASÍMACO la respuesta, comparten, no obstante, la pregunta acerca del valor que haya de adjudicársele a la moral a la luz de la búsqueda de la felicidad: comparten una óptica eudemonista.

Pues bien, dicha cuestión podría interpretarse como indicativa de una cierta radicalidad en la filosofía práctica antigua, a saber: la filosofía antigua busca una *justificación* de la vida moral, a diferencia de otras éticas filosóficas que, más que intentar *justificar* la moral, simplemente examinan su naturaleza, su estructura, sus presupuestos, sus condiciones. La filosofía práctica griega, y la de PLATÓN en particular, intenta ofrecer una valoración de esa vida moral y ofrecer así una (o *la*) motivación última y determinante para una opción por la vida moral. La moral tiene ciertamente formas propias de justificar *internamente* los juicios y acciones morales. La pregunta socrática ha de entenderse, sin embargo, como una pregunta acerca de la *justificación* de tal forma de justificar juicios y acciones desde el punto de vista de la *vida* humana en su conjunto como una vida que aspira a la felicidad como fin último.

En este punto quisiera introducir una primera comparación entre la ética antigua y la ética moderna y, concretamente, con la ética de KANT. Esta última rechaza frontalmente el punto de partida eudemonista. Sostiene que lo moralmente bueno es valioso por sí mismo. Lo moral no requiere o, mejor, no *puede* por principio ser evaluado, p. ej., justificado, desde un punto de vista externo a la moral misma. El intento mismo de una justificación semejante se funda en un error. El bien moral se distingue por ser un bien *incondicionado*. La simple tentativa de querer determinar *para qué* nos sirve el bien moral equivale, desde el punto de vista kantiano, precisamente a negar de plano su carácter incondicionado y a degradar su valor intrínseco a un valor instrumental. Así pues, la pregunta de la *República* por el valor de la moral *para* la vida feliz, entendida como la vida *buen*a, parece suponer que lo moral posee tan sólo un valor condicionado y que el carácter de lo incondicionalmente bueno le corresponde a algo distinto: a la vida tomada en conjunto. Desde un cierto punto de vista puede decirse, entonces, que la pregunta ética que he denominado la pregunta socrática es una pregunta radical en el sentido en que no da por supuesto el valor de la moral como absoluto al buscar sustento para la moral por fuera de la moral, *i. gr.*, en consideraciones prudenciales o eudemonistas. Desde otro punto de vista, puede decirse, por el contrario, que la pregunta socrática, al menos en su interpretación eudemonista, parece prejuizar ya sobre el tipo de bien que la moral representa: prejuiza que la moral no es un bien incondicionado y podría

serlo (como resulta serlo para KANT), prejuzga que la felicidad es el bien supremo y podría no serlo (como resulta no serlo para KANT)⁶.

II. ÉTICA GRIEGA: ALGUNOS CONCEPTOS CLAVE

Habiendo ya determinado cuál es la pregunta central de la ética platónica tal y como ella aparece expuesta en *La República*, estudiemos seguidamente qué significan los términos involucrados en ella a fin de determinar mejor cuáles son sus presupuestos. Como lo sugería antes por vía de contraste, es ella una pregunta que se presenta primeramente como muy básica pero que, quiérase o no, le da ya una orientación muy particular a la filosofía que de ella parte (como lo muestra el contraste con KANT), específicamente al unirse al punto de vista del eudemonismo.

A. VIVIR HACIENDO LO QUE ME ES PROPIO

Adviértase, en primer lugar, el carácter personal de la pregunta “¿cómo he de vivir *yo*?”, a diferencia del carácter impersonal de la pregunta “¿cómo *se* ha de vivir?”. En *La República* la exposición que GLAUCÓN hace a comienzos del libro II (la exposición de la tesis de que el injusto perfecto es más feliz que el justo perfecto) sugiere que *para todo hombre* que estuviera en condiciones reales de vivirla, la vida feliz *sería* la vida de quien detenta poder sobre los otros hombres. La medida de poder requerida radica en la capacidad de obrar libremente en función de la satisfacción irrestricta de todos los deseos individuales, sin el temor de sufrir retaliación o castigo por las transgresiones que con respecto a otros hombres necesariamente ha de implicar tal satisfacción irrestricta. En la exposición de GLAUCÓN, para un hombre semejante, para el hombre de gran poder, el actuar moral, concretamente el obrar con justicia, no constituiría una condición sino, más bien, un impedimento para la consecución de *su* felicidad. TRASIMACO constata, sin embargo, que sólo unos pocos hombres pueden llegar a detentar el poder y a ponerse en condiciones reales de vivir una vida semejante. A los demás, a los débiles o impotentes (por así llamarlos) les *conviene* llevar

6. Tratamos hasta aquí la postura eudemonista—según la cual lo moral tiene un valor condicionado—y la kantiana—según la cual lo moral tiene un valor incondicionado—como si fueran excluyentes. Cabe, sin embargo, la posibilidad lógica de que a lo moral le corresponda tanto un valor incondicionado como un cierto valor condicionado. Podría por ejemplo acontecer que, siendo la moral un valor en sí mismo, contribuyese, además, a la consecución de la felicidad.

un tipo de vida distinto al que sería *deseable* si fuesen también lo suficientemente poderosos. Así pues, para TRASÍMACO la pregunta “¿cómo se ha de vivir?” (entendida inicialmente como una pregunta que admitiese una misma respuesta para la vida de cualquier hombre) se convierte en la pregunta “¿cómo he de vivir *yo*?”, y el paso de una a otra está determinado por la pregunta acerca de *mi* pertenencia al reducido grupo de los poderosos o al amplio grupo de los débiles. Mi identidad, ya como débil ya como poderoso, define el tipo de vida que he de vivir. No obstante, como lo decíamos hace un momento, para GLAUCÓN es posible establecer una comparación entre estos dos tipos de vida en razón de que para todo hombre la vida más *deseable* sería precisamente la del poderoso. Pues *todo* hombre, “antes” de que quede definida su pertenencia fáctica al grupo de los poderosos o de los impotentes, desea *por naturaleza* la máxima y más irrestricta satisfacción de sus deseos individuales. Así pues, la pregunta “¿cómo se ha de vivir?” admitiría en un primer momento una misma respuesta para todos los hombres, aunque en una segunda instancia se imponga para los débiles una respuesta distinta en la que se define lo que para ellos resulta *conveniente* según su condición fáctica de impotencia.

Al enfrentar el reto que le impone GLAUCÓN con su intento de mostrar que la vida del injusto perfecto es más deseable que la del justo perfecto, SÓCRATES, por su parte, se ocupa también implícitamente de la cuestión “¿cómo se ha de vivir?”. SÓCRATES decide responder a ella elaborando la imagen de una ciudad ideal, la así llamada *kalipolis* de *La República*. Sin adentrarnos en los detalles de esta elaboración teórica de una ciudad ideal, mencionemos que SÓCRATES reconoce que la vida del hombre se orienta en principio a la satisfacción de aquellas necesidades que podríamos denominar básicas o primarias (alimento, techo, vestido). A estas necesidades se las puede satisfacer tanto mejor si cada cual orienta su actividad a la producción de aquel tipo de bienes para la cual cada uno resulta ser más aventajado por constitución y si a los diversos productos de este trabajo se los convierte en objeto de intercambio. Este estado de cosas esboza la idea de un bien común: en función de lo que para cada quien es deseable por naturaleza, a saber, en función de la mayor satisfacción de las necesidades primarias, a *todos* conviene ya en principio vivir en una asociación de producción eficiente y de intercambio dentro de la cual “cada quien hace lo suyo”; esto es, cada quien se dedica a aquello para lo cual es más competente en términos de la producción de bienes encaminados al disfrute de otros hombres consagrados a una actividad análoga orientada hacia la reciprocidad del intercambio.

Esta no es, claro está, una respuesta acabada a la pregunta por cómo se ha de vivir. Se la trae aquí, sin embargo, no como ejemplo de una respuesta acaba-

da sino como ejemplo de cómo la pregunta admite por una parte una respuesta relevante y, más aún, vinculante para *todo hombre* (“he de vivir haciendo lo que me es propio”) y, por otra parte, una respuesta que exige de una opción particular en la que en este caso defino mi identidad dentro de una comunidad (“he de vivir la vida del artesano”, “he de vivir la vida del agricultor”, etc.) en términos de una función que adopto en razón de lo que es propio de mi condición natural.

B. LA VIDA BUENA

Atiéndase, por otra parte, a la remisión al concepto de vida o de “vivir” que aparece también en la pregunta socrática. Se puede percibir a través suyo la preocupación por el mundo de la acción en su totalidad, más allá de la preocupación por tal o cual opción adoptada en forma aislada⁷. Pues bien, la idea de que se puede plantear la pregunta “¿cómo he de vivir?” como una pregunta que no se refiere simplemente a esta decisión concreta que he de tomar en este momento y en esta situación particular, sino a la vida tomada como una totalidad, presupone una articulación entre las diferentes opciones que yo pueda tomar. Supone, en algunos casos (en el caso de PLATÓN y ARISTÓTELES con toda seguridad), no sólo la posibilidad de establecer vínculos entre ellas sino de construir una jerarquía entre ellas. A esta cuestión regresaremos en conexión con una elucidación del concepto que permite hacer esta jerarquización: el concepto de bien.

Pasemos pues ahora a un análisis de la conexión entre el concepto de “vida” y el concepto de “bien”, tal y como ella se da en el concepto de una “vida buena”. Está claro que, si la pregunta es “¿cómo se ha de vivir?” o bien “¿cómo he de vivir?”, suena apenas obvio que una respuesta trivialmente correcta, por ser justamente una respuesta vacía, podría ser algo así como “se ha de optar por la vida buena o por la vida mejor”. Usamos las palabras “bueno” y “mejor” en contextos en los que tenemos que *elegir* entre varias opciones y calificamos a lo preferible dentro de esas opciones como “lo bueno” o “lo mejor”. Este es un sentido básico posible de la expresión “bueno” y su comparativo “mejor”. Puede decirse, entonces, que la pregunta por cómo se ha de vivir (entendida como la pregunta por cómo es preferible vivir) es trivialmente equivalente a la pregunta por la vida buena o por la mejor vida. De aquí puede uno pasar a la

7 Cfr. ANSIS, *The Morality of Happiness*, cit., pp. 28 a 33 y ss.

cuestión de por qué habríamos de privilegiar, entre todo lo bueno, a la *vida* buena. Es aquí donde necesariamente interviene la idea de una posible jerarquía entre los diferentes bienes. La manera como procede la filosofía antigua en este punto es la siguiente. Puede trazarse en primer lugar una distinción entre (i) aquello que se elige *sólo* en aras de otra cosa y (ii) eso en aras de lo cual aquello otro se elige. Podría ser, sin embargo, que aquello en aras de lo cual elijo algo fuese en todos los casos algo que a su turno elijo *sólo* en aras de otra cosa y que, por ende, tampoco eligiera por sí mismo. Todo lo que eligiéramos nos remitiría a algún otro objeto de nuestro deseo o de nuestra voluntad que a su vez nos remitiría a algún otro objeto, y así indefinidamente. No habría pues, por así llamarlos, objetos últimos de opción. El pensamiento antiguo supone, sin embargo, que hay una pluralidad de objetos últimos de opción, esto es, cosas por las que opto por sí mismas. Estas cosas son, sin duda, más valiosas para nosotros que las demás. El pensamiento antiguo hace, sin embargo, una suposición más: de todas estas cosas por las que opto, por ser deseables en sí mismas, puedo decir que se eligen *a la vez*, siempre en aras de otra y en aras de *solo* otra muy particular: en aras de la felicidad. Este último bien, la felicidad, por el contrario, es algo que se desea por sí mismo y *nunca* por ninguna otra cosa. Y como queda sugerido, ella es el único bien que corresponde a esta descripción. Por otra parte, es el único bien del que puede decirse además que quien ya lo poseyera no desearía ningún otro. Es un bien que se basta a sí mismo (es autárquico, como lo llama ARISTÓTELES: cfr. *Ética nicomáquea* I, 7, 1097b14 y ss.). Ahora bien, si aquello que se ama por sí mismo y no por ninguna otra cosa es la felicidad y sólo la felicidad, si aquello que “por sí sólo hace deseable la vida” (ídem) es la felicidad y sólo la felicidad, entonces tendríamos situada, dentro de la antedicha jerarquía, a la felicidad como el bien supremo, como el bien más alto. La felicidad no es *un* bien supremo dentro de un conjunto de bienes supremos; ya fuese él un conjunto de bienes supremos *entre sí* incommensurables, ya fuese él un hipotético conjunto de bienes supremos *igualmente* valiosos. La felicidad es *el* bien supremo, y lo es subsumiendo o incluyendo a todo otro bien.

He aquí cumplido el esfuerzo de la filosofía antigua por presentar su preocupación por la vida buena como preocupación *prioritaria* para quien se ocupa en absoluto del bien. Pues la vida buena resulta ser lo mismo que la vida feliz y ella es, por ende, el sumo bien. Se puede constatar, en efecto, que para el pensamiento antiguo existe una conexión insoslayable entre las dos cosas, conexión que, a propósito, se establece hacia el final del libro I de la *República*. “Quien vive bien es feliz y bienaventurado”, dice SÓCRATES, sin que de allí se requiera argumento o explicación de ningún tipo (cfr. *Rep.* I, 354a1). Al respec-

to, puede resultar también esclarecedor lo que ARISTÓTELES dice, preguntándose por “cuál es el bien supremo entre todos los que pueden realizarse”:

Sobre su nombre casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y *piensan que vivir bien y obrar bien son lo mismo que ser feliz*. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios (*Ética nicomáquea* 1, 4, 1095a16-21, énfasis mío).

Teniendo en cuenta esta estrecha conexión entre vida buena y felicidad, regresemos ahora al concepto de felicidad o *eudaimonia*. Una primera diferencia entre nuestro concepto de felicidad, o por lo menos entre ciertos usos que hacemos corrientemente de él, y el concepto griego de *eudaimonia* es que este último es un concepto *totalizante*. Tal vez la mejor forma de marcar dicha diferencia es planteando una pregunta que para el griego tiene pleno sentido y que para nosotros suena completamente extraña; la pregunta es: ¿se puede ser feliz después de la muerte? Esa es una pregunta que suena para nosotros como un contrasentido y, sin embargo, es una pregunta que ARISTÓTELES se plantea hacia el final del libro primero de la *Ética nicomáquea* (cfr. 1, 11). No es en el presente contexto importante la respuesta que se dé a esa pregunta, sino lo que ella misma presupone. SOLÓN, el famoso legislador ateniense, sostenía que de nadie se puede decir que es feliz sino hasta que ha muerto, es decir, que necesitamos tener una imagen completa de la vida de una persona para poder juzgar sobre su felicidad. La pregunta acerca de si uno puede ser feliz después de muerto, claro está, lleva las cosas más lejos, pero es evidente que, para Solón, no se puede evaluar una vida como buena si esa vida no ha llegado a su culminación, a su final. Esto marca una diferencia con respecto a nuestro concepto corriente de felicidad. Nosotros podemos preguntarle a alguien directamente en un soleado día domingo si en ese momento es feliz, y nadie pensaría que es una pregunta absurda o que no viene a lugar. Es decir, nosotros habitualmente no concebimos nuestro concepto de felicidad como un predicado que ha de servir para calificar a la vida en su conjunto aunque, claro está, también lo utilizamos ocasionalmente en ese sentido. El concepto de *eudaimonia* es tan totalizante como el concepto “vida”, es decir, se coloca por encima de los eventos y las circunstancias puntuales y trata de poner los ojos sobre la totalidad de las acciones integradas dentro de una vida.

Otro aspecto que vale la pena resaltar de este concepto griego es que tiene una connotación *objetiva* que, tal vez, no tiene nuestro concepto de felicidad. Para nosotros, me atrevo a aventurar, la pregunta acerca de si alguien es feliz o no, no puede resolverse sensatamente si no tomamos en cuenta el estado subje-

tivo de la persona. La felicidad de una persona está para nosotros a tal punto vinculada con el estado correspondiente a un sentimiento subjetivo de bienestar global que nos resulta imposible pensar, por ejemplo, en una situación en la que alguien le preguntara a otra persona: “¿eres feliz?”, ésta respondiera: “sí, me siento dichoso, feliz”, y aquella otra pensara, no obstante, para sus adentros que el interrogado, pese a la indudable sinceridad de la respuesta, no es después de todo feliz. No sucede lo mismo con el concepto griego de *eudaimonia*, el cual tiene una connotación que he denominado *objetiva*. Justamente por ello tiene todavía pertinencia la pregunta acerca de si se puede juzgar a una persona feliz después de muerta; porque lo que esta pregunta plantea es la inquietud de si la vida de dicha persona ha sido o no una vida *lograda*. Y saberlo es algo que dado el caso sólo es posible si uno, por ejemplo, toma en cuenta la situación en la que ha quedado su familia después de que la persona ha muerto: ello suponiendo que el bienestar de los más allegados hace parte de los bienes propios de una vida lograda. Así, en este mismo orden de ideas, la vida de una persona podría evidenciarse como malograda después de que la persona ha muerto. Claro está, para realizar este tipo de juicio no viene para nada al caso tomar en cuenta la situación subjetiva por la que atraviesa la persona cuya vida se contempla: ella bien podría estar muerta. De dónde proviene esa connotación objetiva del concepto de felicidad, es algo que se hará un poco más claro en un momento. Detengámonos, sin embargo, todavía un momento en el término “bueno” a propósito del concepto “vida buena”.

La reflexión que en seguida introduzco apunta a una cierta ambigüedad en el uso del concepto “bueno”, tanto en PLATÓN como en ARISTÓTELES. Al final del libro I de la *República*, SÓCRATES introduce un concepto crucial en su argumentación, el concepto de “función”, y lo hace en los siguientes términos:

—[SÓCRATES:] ¿Te parece que hay una función propia del caballo? —[TRASÍMACO:] Me parece que sí. —[SÓCRATES:] Y lo que admities como función del caballo, al igual que en cualquier otro caso, ¿no es lo que sólo aquel hace, o lo que él hace mejor? —[TRASÍMACO:] No comprendo, alegó. —Veamos de este modo: ¿puedes ver con otra cosa que con los ojos? —No, por cierto. —¿Y puedes oír con otra cosa que con los oídos? —De ningún modo. —En tal caso, ¿sería correcto que dijéramos que ver y oír son funciones de esos órganos? —Ciertamente. —Ahora bien, ¿podrías cortar un sarmiento de una vid con un cuchillo o con un cincel o con otras herramientas análogas? —¡Sí que podría! —Sin embargo, me parece que con ninguna de ellas se podaría la vid tan apropiadamente como con una podadera, que ha sido fabricada para ello. —Es verdad. —¿Admitiremos, en consecuencia, que podar la vid es función de la podadera? —Admitámoslo (352d-353a).

Este concepto de función no aparece por casualidad. Aparece con el propósito de introducir un determinado concepto de “excelencia” o “virtud” (*arête*), que es otro de los conceptos centrales de la ética antigua (la cual ha sido considerada como una *ética de las virtudes*, a diferencia de una *ética deontológica* de las normas o de las reglas, como pueden serlo algunas éticas modernas). De cada cosa de la cual pueda decirse que posee una función, puede decirse además que posee una excelencia (*arête*), continúa diciendo SÓCRATES. Excelencia es aquello que hace que una cosa logre cumplir con su función (esto es, con una actividad propia y distintiva), aquello que hace que, dado el caso, pueda cumplir con esta función de manera óptima. La introducción de este concepto de excelencia o virtud parece inofensiva. Pero a fin de que se vea de qué manera este paso es congruente con todo lo que he venido diciendo de la ética antigua y platónica, comienzo por subrayar que el concepto de *arête* (virtud o excelencia) hace parte de aquella parte del vocabulario de la lengua griega que designa *potencialidades* a diferencia de (las respectivas) *actividades*. Si bien toda excelencia (como toda potencialidad en general) implica una necesaria referencia a una *actividad* propia que emerge de ella, lo cierto es que el concepto de *arête* se refiere a la *potencialidad* para realizar tal actividad. Se verá que este concepto de excelencia explica el hecho de que la ética griega haga un énfasis mayor en el *carácter* virtuoso más que en las *acciones* virtuosas: antes que evaluar acciones, la ética griega busca evaluar el carácter de quien las realiza. Ahora bien, el concepto de una acción buena no lo hemos siquiera introducido todavía en este análisis. Otras éticas, en ello divergentes de la antigua, comienzan con un examen de los juicios por medio de los cuales evaluamos una *acción* como buena y con un examen del sentido que tiene la expresión “bueno” en tales juicios, es decir, como predicado de las acciones. Por nuestra parte, al hilo de la ética antigua, hemos analizado hasta ahora tan sólo el concepto de una “*vida* buena” y ahora, a través del concepto de “función”, nos allegamos apenas al concepto de excelencia. A partir de él se podrá ver que existe un conjunto de excelencias atribuibles al carácter de un hombre y que permiten hablar de él como el buen *hombre*. Las acciones virtuosas serán entonces discernidas como las acciones propias del hombre virtuoso, no a la inversa.

De una cosa que posee una determinada excelencia, reiterémoslo, puede decirse que es buena si esa excelencia logra garantizar en la cosa o en el objeto un desempeño óptimo. Hablamos, por ejemplo, de un buen cuchillo o, para utilizar el ejemplo de SÓCRATES en *República* I, de una buena podadera, y aquí la palabra “buen” o “bueno/a” significa que la cosa así calificada cumple con las condiciones requeridas para realizar idóneamente una actividad propia y específica en razón de poseer una determinada excelencia. Esta es, pues, la sig-

nificación que tiene la palabra “bueno” cuando está asociada a sustantivos que suelen denominarse “funcionales”, como lo son los sustantivos “cuchillo”, “podadera”, etc. Se puede hacer un análisis muy particular del uso de la palabra “bueno” en dichos contextos. Algunos autores y filósofos lo han hecho: el adjetivo “bueno” utilizado, por ejemplo, en conexión con un jugador de fútbol x (“ x es un buen jugador de fútbol”) es un adjetivo que, como ya lo han señalado algunos lógicos, se comporta muy distinto al predicado “amarillo” cuando yo digo de un pájaro que es amarillo. Dicho muy brevemente, un adjetivo atributivo, como lo es “bueno”, se diferencia de uno predicativo como “amarillo” por lo siguiente: si yo digo “ x es un buen jugador de fútbol”, esta afirmación no se puede analizar diciendo “ x es un jugador de fútbol” y “ x es bueno” (como si se tratase en el caso de este último juicio de una afirmación con sentido propio, que simplemente se agregara a la anterior); como sí se lo puede hacer para el caso de “amarillo”: “ x es un pájaro amarillo” quiere decir “ x es un pájaro” y “ x es amarillo”, como dos adjetivos que se le pueden adjudicar independientemente el uno del otro a cierto x . Por el contrario, en el caso del buen jugador de fútbol el caso es que, para saber qué significa el adjetivo “buen”, necesito saber previamente qué es un jugador de fútbol, qué hace, qué debe realizar, cuál es su función dentro del juego. Llamemos a este concepto de “bueno”, lo “bueno funcional”.

Pues bien, a lo que todo esto apunta es a que el concepto de bueno tiene, dentro de la expresión “vida buena”, una connotación funcional. Podemos tomar como un caso claro del uso funcional de la palabra “bueno”, hablando a propósito de vida buena, el caso de ARISTÓTELES cuando se pregunta —en *Ética nicomáquea*, I, 7— en qué consiste la felicidad del hombre, procediendo de la siguiente manera: se pregunta si el hombre tiene una función y responde que el hombre no es un ser ocioso en el orden de la naturaleza, que efectivamente tiene una función determinada: esa función es vivir, pero no es vivir de cualquier manera sino vivir de una manera muy específica, y esa manera específica como el hombre despliega su actividad en el mundo como ningún ser vivo la despliega es una actividad que podemos caracterizar como una actividad *guiada por la razón*. De tal manera que, en una conclusión muy general pero no completamente vacía, ARISTÓTELES sostiene que la función del hombre es vivir de acuerdo con la guía de la razón, y de esa manera concluye que para el hombre existe una función y existen respectivas excelencias relacionadas con esa función.

Por falta de espacio dejo apenas planteada aquí la pregunta de en qué relación se encuentra la noción de “bien” que había introducido mucho antes, según la cual lo bueno es aquello que es objeto *preferencial* del deseo o del querer, y esta

concepción del bien entendido funcionalmente⁸. El asunto es que, tanto en la *Ética nicomáquea* como en el pensamiento de PLATÓN, esas dos connotaciones de bien se funden en los conceptos antiguos de “vida buena” y “felicidad”.

C. ALMA

Otro concepto clave es el de “alma”. Es relativamente fácil entender cómo aparece ese concepto en el pensamiento socrático y platónico. Quienes hayan leído la *Apología de SÓCRATES* recordarán que, para el maestro de PLATÓN, la preocupación fundamental es la del cuidado del alma. La preocupación por la vida buena se traduce en el cuidado del alma. Esto no tiene, después de todo, nada de misterioso si se tiene en cuenta que para el pensamiento griego “alma” significa, en principio y fundamentalmente, aquello que constituye el principio y el asiento de la vida. De modo que si aquí la pregunta es por la vida buena, ella equivale a la pregunta por el alma y, más exactamente, por el alma buena; puesto que el alma se entiende como aquello que da origen a la vida, no sólo entonces en el hombre sino en todo aquello que tiene vida habrá alma. De tal manera que la pregunta por la vida buena es tal que, para los griegos, ella conecta necesariamente con la pregunta por la función o funciones —en caso de ser varias— del alma. Y dicha pregunta se formula tanto en plural como en singular; es decir, se pregunta por la función y/o las funciones del alma, porque es una cuestión crucial en toda esta problemática el determinar si el alma es una unidad o es una pluralidad. La postura clara de PLATÓN y ARISTÓTELES a este respecto es que el alma es una unidad compuesta de una pluralidad, es un todo compuesto de partes; es a la vez, de cierta manera, una, y, de cierta otra, múltiple; es algo así como un organismo que tiene partes, miembros, los cuales no están disgregados sino, por el contrario, integrados dentro de una unidad. El asunto es, entonces, cómo se integran esas diferentes funciones que uno puede detectar en el alma, en una sola función. Se trata de establecer una función que sea algo así como el sentido de la actividad del alma, la cual no podrá ser, por lo antes dicho, cosa distinta del sentido de la actividad de la vida *propia* del hombre.

Para PLATÓN y ARISTÓTELES, por lo visto, no hay ética sin la correspondiente antropología y sin la correspondiente psicología, esto es, no hay ética sin resolver la pregunta “¿qué o quién es el hombre?”, “¿qué tipo de vida le corresponde llevar al hombre como tal?”. Esa pregunta se resuelve, en la ética anti-

8. Cfr. TUGENDIAL, *Vorlesungen über Ethik*, cit., p. 243.

gua, mediante una concepción funcional del hombre y de su bien. Esto último es algo que a nosotros nos resulta profundamente extraño hoy por hoy. Nuestra concepción dominante de la naturaleza no es una concepción teleológica: no creemos que la naturaleza se encuentre ordenada según fines y metas que fuese además posible fijar. No pensamos que la naturaleza esté orientada hacia el cumplimiento de una pluralidad de funciones orgánicamente entrelazadas. El caso de PLATÓN es exactamente el contrario, lo cual nos conduce de regreso a la reflexión que quedó pendiente en el párrafo anterior relativa a la psicología de PLATÓN. Para PLATÓN, la virtud de la justicia, su función, tanto en el alma como en el Estado, es la de garantizar la adecuada y armónica delimitación y coordinación de *funciones*. Así como la ciudad está constituida por estamentos, cada uno con su respectiva función, y así como estos estamentos están integrados entre sí en función de una meta que trasciende a cada uno y que la justicia *política* como función coordinadora de funciones se encarga de garantizar, así mismo el alma está dividida en partes con diferentes funciones; y la justicia *anímica*, la justicia del alma, es aquella función que permite coordinar esas diferentes partes para hacer confluír su actividad *propia* en una finalidad común. Esas partes del alma son la parte *racional*, la *fogosa* y la *apetitiva*, como recordarán quienes han leído la *República*. La justicia es la virtud que permite poner en armonía las diferentes excelencias de cada una de aquellas partes. La justicia, entonces, es una especie de armonía interior en el hombre, armonía anímica entre las diferentes partes de su alma. Con base en ello, al final del libro IV, PLATÓN cree dar sustento a la tesis de que dicha armonía constituye la felicidad del hombre (cfr. *Rep.* IV, 427d-444a).

Permítaseme aquí un nuevo paréntesis relativo al contraste entre la ética antigua y la filosofía moral moderna: adviértase que la definición que se da de la justicia en el individuo es una definición que termina en una caracterización de la estructura anímica de la persona justa. Es decir, lo que se describe cuando se dice que alguien es justo es su *carácter* (su *êthos*); no se caracterizan directamente el tipo de acciones que esa persona realiza. De hecho, lo que va a suceder, como lo plantea PLATÓN al final del libro IV, es que una persona con tal constitución anímica, con dicho carácter, va a realizar necesariamente aquellas *acciones* que, normalmente, en el sentido corriente y desde el lenguaje común, se entienden por justas. No se halla aquí la idea de que a un hombre lo llamamos justo por realizar acciones justas, sino que, por el contrario, las acciones son denominadas justas porque provienen de un hombre justo. Nuevamente tenemos aquí ese particular énfasis de la ética griega en el carácter, en la virtud.

III. VIRTUDES HOMÉRICAS Y VIRTUDES CIUDADANAS

Las reflexiones con las que se inició esta charla y que ocuparon la mitad de ella tienen un carácter que podría caracterizarse como sistemático: establecen conexiones entre determinados conceptos fundamentales dentro de la ética filosófica griega. Quiero ahora hacer un intento de “aterrizar” esa reflexión sistemática sobre un plano histórico, y para ello me referiré a cierto contraste, más aún, a cierto conflicto entre virtudes homéricas y virtudes ciudadanas.

El mundo homérico es, social y económicamente hablando, un mundo de unidades relativamente autárquicas llamadas *oikoi*. Un *oikos* es un conglomerado de hogares integrados por *philoi*, familiares y allegados, bajo el liderazgo de un jefe local al que le corresponde el honroso apelativo de *agathos*: el bueno. Este es el término con el que se confiere a un hombre el adjetivo de la mayor aprobación.

Agathos y *esthlos* denotan y exaltan en HOMERO a los hombres que son contendientes [*fighters*] efectivos y exitosos ya sea propiamente en la guerra o en la defensa de su *oikos* en lo que cuenta para esta sociedad como tiempos de paz. Estas palabras exaltan a hombres que son prósperos y de buena cuna. No se trata aquí, sin embargo, de “significados” diferentes de los términos. *Agathos* y *esthlos* denotan y exaltan todas estas cualidades conjuntamente porque las necesidades del *oikos* exigen que todas ellas se encuentren reunidas en ciertos individuos. Para efectos de su continua supervivencia, el grupo—esto es, el *oikos* en condiciones de paz, o el contingente militar que sigue a su *agathos* local en tiempos de guerra—necesita ser defendido de la manera más eficiente posible. La defensa eficiente requiere de las mejores armas disponibles. Estas debe suplirlas el individuo mismo de tal modo que el individuo mejor armado tiene que ser necesariamente acaudalado. Los poemas homéricos describen una economía sin dinero en la que la riqueza consta de la tierra y sus productos, casas, enseres. La tierra está en manos de un número restringido de grandes propietarios y se adquiere por herencia. Los que están en condición de defender eficientemente al grupo, por tanto, deben unir necesariamente valor [valentía], fuerza, riqueza y cuna [*high birth*]; y puesto que ellas eran las cualidades de las cuales la sociedad sentía la mayor necesidad, ellas eran denotadas y exaltadas con *agathos*, *esthlos* y *arête*⁹.

Agathos es, pues, quien está en capacidad de velar por sí mismo y por los suyos. No está de más recordar aquí que la Grecia arcaica no vive ni mucho menos bajo la égida de algo así como un Estado que asuma para cada individuo la defensa de su honra, vida y bienes. Esto corre por cuenta de la unidad familiar o, mejor, gentilicia (*genos*), por cuenta del *clan* al que se pertenece y, claro está, ante todo por cuenta de su cabeza.

9 A. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour*, New York, Norton & Company, 1972, p. 12.

Un revelador indicio de que esta capacidad de hacerse valer (y de hacer valer a los suyos) es la que entra en consideración en el momento de establecerse quién merece para sí el calificativo de *agathos*, resulta de examinar el uso de la palabra opuesta a *agathos*, a saber, el término *kakós*. Resulta, en efecto, significativo que cuando alguien injuria a otro, así sea injustamente, el término *kakós* (que podríamos traducir correspondientemente por “malo” o “vil”) se aplica *no* a quien injustamente produce la injuria sino a quien, habiéndola padecido, se muestre impotente para responder a la ofensa recibida: *malo* (o mejor sería traducir *kakós* por *desgraciado*, *infeliz*) es quien se muestra incapaz de defenderse, incapaz de hacerse valer. El término *aischron*, “vergonzoso”, se comporta de manera análoga, paralela. Lo que es vergonzoso no es cometer injusticia sino padecerla impunemente. Si se tiene esto en cuenta (y se tiene en cuenta además que en el siglo V a. C. la terminología valorativa homérica aún pervive) se entenderá por qué no se trata de una arbitraria manipulación de los conceptos cuando, en el diálogo *Gorgias* de PLATÓN, POLO sostiene que es peor (*kakion*) sufrir una injusticia que cometerla (*Gorgias*, 474c), y cuando CALICLES afirma que la desgracia de “sufrir la injusticia” no es “propia de un hombre, sino de un esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que él se interese” (*Gorgias*, 483b). A propósito de esta cita, resulta claro que los valores homéricos, los valores aristocrático-guerreros, no han desaparecido del todo del mundo en el que a PLATÓN le correspondió vivir y debatirse.

Un cuadro de la excelencia que distingue al *agathos* como el buen guerrero de la Grecia arcaica no quedaría medianamente completo si no se incluyen unas palabras acerca de otro inimportante concepto: el concepto de *timé*. El diccionario de LIDELL-SCOTT incluye las siguientes acepciones: 1. honor, estima, 2. compensación, castigo, pena (provenientes de los significados del verbo *timao-timan*: honrar, castigar). Al respecto comenta ADKINS:

El escrutinio del campo de estos términos revela que *timé* denota las posesiones de las que el *agathos* tiene más que ningún otro ser humano [...] *Timé* porta una carga emotiva muy alta y no es sorprendente el que defender la propia *timé*, o de ser posible adquirir más, o en todo caso no perder nada de la que uno ya tiene, es la principal motivación del hombre homérico; con la implicación de que ciertas transacciones que a nosotros nos parecen de naturaleza enteramente distinta le parecen a él lo mismo¹⁰.

10 Ibid., p. 15.

En efecto, para el orgulloso aristócrata homérico retribuir con un castigo un mal que se ha recibido es una transacción de tipo semejante a aquella consistente en retribuir con regalos los dones que se ha recibido. (De hecho nosotros no percibimos tan distantes estos dos tipos de transacciones pues usamos ocasionalmente en nuestro castellano la expresión “ya me desquitaré” o “ya me vengaré” cuando aceptamos una invitación que nos proponemos devolver). Podemos citar aquí a NIETZSCHE, quien, recordando a HOMERO (de hecho lo cita), escribe lo siguiente en el aforismo titulado “Doble prehistoria del bien y del mal”:

El concepto de bueno y malo tiene una doble prehistoria, a saber: *primero* en el alma de los linajes y las castas dominantes. A quien tiene el poder de pagar con la misma moneda, el bien con el bien, el mal con el mal, y ejerce efectivamente esa revancha [*Vergeltung*], a quien es por tanto agradecido y vengativo, se le llama bueno; quien es impotente y no puede pagar con la misma moneda, pasa por malo [*schlecht*]. En cuánto bueno se pertenece a los “buenos”, a una comunidad que tiene un sentimiento común, porque todos los individuos están ligados entre sí por el sentido de la retribución, de la revancha [...] No se considera al enemigo como malo: puede pagar con la misma moneda. En HOMERO el troyano y el griego son ambos buenos. Pasa por malo, no el que nos inflige daño, sino el que es despreciable. En la comunidad de los buenos el bien se hereda; es imposible que un malo brote de tan buen suelo. A pesar de ello, si uno de los buenos hace algo indigno de los buenos, se recurre a subterfugios; se le echa, por ejemplo, la culpa a un dios, diciendo que ha castigado al bueno con la ceguera y la ofuscación¹¹.

Con esta cita quería resumir con las palabras de NIETZSCHE el papel que en el honor de los nobles homéricos juega el poder de retribución. (He extendido, sin embargo, la cita hasta un punto en el que aflora en ella la interesante sugerencia de que no es una característica de la ética de los nobles el asumir aquello que podemos calificar como responsabilidad moral o culpa).

Creo que tenemos ahora material suficiente para destacar con base en él algunos rasgos sobresalientes de la ética homérica y sus virtudes (rasgos que nos servirán para hacer un contraste con la ética griega filosófica y con la ética moderna).

1. Se ha de destacar ante todo que en la ética homérica (en la justa medida en que ella representa una ética guerrera) lo que es decisivo en último término

11. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, vol. I, 1 §45, Madrid, Ediciones Akal, 1996, pp. 70 y 71.

para todo tipo de juicio valorativo es la calidad de las *acciones*, más aún, la calidad de las mismas a la luz de sus *consecuencias* efectivas. De las acciones importa su *efectividad*, su *logro* o *malogro*, el *éxito*. Esto resulta explicable por el hecho de que el fracaso del *agathos* en el cumplimiento de su función como guerrero tiene consecuencias fatales para él mismo y para su comunidad: la esclavitud o la aniquilación¹². En el campo de batalla no cuentan los héroes armados sólo de buenas intenciones. Tampoco le sirven éstas de mucho al hombre homérico en tiempos de paz en el momento de defender a los suyos y a su *oikos*. Las intenciones son irrelevantes en el momento de evaluar los actos de un héroe homérico.

2. Los agentes son apreciados en la medida en que reúnan las *condiciones* para realizar con la mayor efectividad y el mayor éxito el tipo de acciones dignas de encomio. La suma de estas condiciones constituyen la *arête*, la excelencia, de un hombre (su ser bueno, su bondad en un sentido no moral de la palabra). Desde este punto de vista, sale a relucir ya en esta época temprana el carácter *disposicional* del concepto de *areté*. *Arête* es aquello que pone a un agente potencial (y en general a un objeto del que pueda decirse que posee ciertas virtudes) en *capacidad* o en *condición* de cumplir con cierto desempeño efectivo. No se distinguen aquí capacidades o *dunameis* (p. ej., capacidades naturales) de lo que ulteriormente el vocabulario filosófico discernirá como virtudes propiamente dichas (“modos de ser electivos”, como los describiría luego ARISTÓTELES). Así pues, dentro de estas *condiciones* se encuentran ciertamente disposiciones anímicas tales como la valentía y cierto tipo de inteligencia (lo más cercano a lo que posteriormente se denominará estrictamente una *virtud* en cuanto modo de ser electivo: un modo de ser referente a la toma de decisiones); pero dentro de ellas juegan un papel, todo menos despreciable, factores tales como la posesión de *capacidades naturales* (la fuerza física) y *destrezas técnicas* (el uso idóneo de las armas).

3. Por extensión, hacen parte también de la *arête* de un *agathos* la posesión de aquellos *bienes materiales* que le permitan desplegar (y, dado el caso, potenciar) tales capacidades y destrezas. También cuentan en todo ello *bienes externos* como la disponibilidad de vínculos filiales y gentilicios que le permitan extender el alcance y la penetración de su radio de acción (o como el honor, *timé*, y la reputación, *klea*: los cuales no dependen enteramente de la persona). Estos bienes (tanto los materiales como los que acabo de denominar externos) pueden interpretarse, sin embargo, no sólo como la consecuencia (la “recompen-

12. Cfr. ADKINS, *Moral Values and Political Behaviour*, cit., p. 35

sa” o, si se quiere, “el botín”) del éxito sino a la vez como parte de sus condiciones. El guerrero requiere de *poder* para ejercer el indispensable don de mando, requiere de *riqueza* para apersearse del armamento necesario para la guerra, requiere del *ocio* dado por la riqueza para cultivar sus habilidades bélicas. El cultivo sistemático de las actividades tendientes a generar, fortalecer y mantener las capacidades que constituyen el núcleo de la excelencia requiere de la disponibilidad de bienes externos y de bienes materiales (ambos vulnerables a la buena o a la mala fortuna: es decir, ambos en cierto grado más allá del alcance de uno lograr o no lograr, conservar o no conservar). Pero, como decíamos, la obtención de bienes de este último tipo es regularmente también consecuencia del despliegue exitoso de la excelencia. Los conceptos valorativos homéricos (*arête* y *agathos*) reconocen y apoyan la simultánea adhesión del hombre griego a ambos tipos de bienes: externos e “interiores” (por así llamarlos). Las personas favorecidas por la distribución de los bienes externos eran, *de facto*, aquellas que ostentaban en grado sumo las habilidades del guerrero. El héroe griego no se veía en ningún momento enfrentado a la disyuntiva de, o bien buscar aquellas disposiciones “internas”, personales, constitutivas de la excelencia (destrezas y modos de ser), o bien buscar la riqueza, el poder y el prestigio. Una cosa y otra iban *de facto* siempre juntas. El mundo de valores homérico no estuvo obligado a establecer una jerarquía clara entre aquellos y estos tipos de bienes. Unos y otros estaban incluidos indiscerniblemente dentro del mismo concepto comprensivo de *arête* y no existía un concepto con mayor fuerza “valorativa” que éste. Ambos tipos de bienes integraban lo más deseable y la sociedad homérica no colocaba a sus héroes en la situación de optar o por lo uno o por lo otro. Sólo más adelante el desarrollo histórico iría obligando a una disociación entre estos dos componentes heterogéneos del concepto de virtud. Sólo entonces, claro, la sociedad griega se vería conminada a establecer una jerarquía entre unos y otros: ya sea estableciendo la primacía de los bienes disposicionales, ya estableciendo la primacía de los bienes externos. El desdoblamiento del concepto homérico de *arête* se convertiría en fuente de conflicto ético. En un primer momento, sin embargo, esta posibilidad de conflicto, esta virtualidad inherente al concepto griego de *arête*, permanecía apenas en estado latente.

4. La centralidad del éxito y la efectividad de las acciones en la ética homérica determinan la crucial importancia de todo un conjunto de condiciones que pueden resumirse genéricamente en lo que solemos denominar como *poder*. Como ejemplo y testimonio de que los desempeños que resultan (éticamente) loables suponen un grado considerable de poder, recuérdese que el retribuir (el devolver lo que se debe: bien por bien y mal por mal) supone, para no ir más lejos, medios materiales que no se encuentran al alcance de todos.

5. Otra consecuencia de este enfoque en el éxito y efectividad de las acciones se halla en que en este mundo valorativo las *intenciones* juegan un papel secundario, y en el hecho de que el sentido de la responsabilidad “moral” se halla muy poco desarrollado¹³.

6. Por los tres factores anteriores se advertirá que las virtudes homéricas no pueden calificarse como virtudes que nosotros hoy pudiéramos caracterizar como *morales* (en la comprensión intuitiva que tenemos de lo que es *moral*).

Así pues, las virtudes homéricas aportan clara evidencia de cómo la palabra “bueno” tiene el significado de lo que yo llamé lo “bueno funcional”. Éste es el significado que ella posee en la ética pre-filosófica griega¹⁴. Todo indica que los juicios más importantes que pueden formularse sobre un hombre remiten en último término a la función social que le corresponde cumplir. Hay un uso para expresiones como “valiente” y “justo”, porque dichas cualidades son necesarias para cumplir la función de un rey o de un guerrero, de un juez o de un pastor. La palabra *agathos*, remoto correspondiente de nuestra palabra “bueno”, fue originalmente un predicado vinculado específicamente con el papel de un noble homérico.

Tal concepto sufre luego una transformación importante con el colapso de la elite aristocrática griega, en el siglo VI a. C., momento en el cual empieza a resquebrajarse una sociedad rígidamente constituida en estamentos, en donde cada cual tiene su virtud específica relacionada con el tipo de función que cumple dentro de dicha estructura social. Con el derrumbe de esa sociedad tan rígidamente estratificada como nosotros percibimos la ciudad ideal de la *República* de PLATÓN, en donde hay guerreros, gobernantes y productores, cada uno de los cuales tiene una función, y en donde las virtudes de cada una de las personas que pertenece a uno u otro estamento están ligadas a lo que hace posible el cumplimiento eficiente de esa función; con el colapso de ese tipo de

13 En el momento de dársele castigo a un asesinato no se establece distinción alguna entre el homicidio deliberado, el homicidio bajo provocación, el homicidio sin premeditación o el homicidio accidental (ADKINS *Moral Values and Political Behaviour*, cit., p. 53). Pero esto es parte de otra problemática que no podemos tocar aquí en profundidad. Apenas quisiera recordar en este punto que el mundo conceptual homérico sobrevive más allá de su contexto. Lo que importa es el daño causado, la ruptura de un orden objetivo y no la intención que haya podido acompañarle por parte del actor. Sólo más tarde, en el mismo momento en que comienza a desarrollarse en las ciudades la institución del tribunal con la terminología forense correspondiente, solo entonces comienza a despuntar la distinción entre actos cometidos “de buen grado” y “de mal grado” (o, como diríamos nosotros, por fuerza mayor o por factores ajenos a la voluntad).

14 Digo “pre-filosófica” porque se trata de un análisis del uso de la palabra “bueno” en la *Iliada*, la *Odisea* y otros textos antiguos.

sociedad, digo, surgen algunos cambios en el concepto de “bueno”; porque la pregunta nueva, en el siglo V a. C., es: ¿qué es lo que hace a una persona un buen hombre? Un griego se preguntaba antes: ¿qué es lo que hace a una persona un buen guerrero, un buen padre de familia, etc.? Pero tal pregunta referida a “un buen hombre” era prácticamente absurda. El siglo V es precisamente el momento en que los roles sociales se empiezan a diluir, en que empieza a aflojar la pregunta: ¿qué es ser un buen hombre? Y la respuesta que la sociedad griega del momento da a esa pregunta, muy en consonancia con la circunstancia histórica de la consolidación de la democracia en Grecia, es, a saber, “un buen hombre es un buen ciudadano”. Las excelencias, entonces, se vuelven excelencias ciudadanas. Alguien podría preguntarse, acto seguido, qué eran antes. La respuesta podría darse en los siguientes términos: si no eran excelencias o virtudes ciudadanas –y aquí hay que hacer mucho énfasis en la noción de “ciudad” (*polis*)– es porque antes del siglo V realmente no había propiamente ciudad, sino que existía un conjunto de “feudos”, en cada uno de los cuales reinaba un gran señor de aquellos que finalmente se unen para pelear en la guerra de Troya; pero allí no hay virtudes cooperativas que desarrollar mayormente, porque estos hombres viven cada uno por su cuenta, y no tienen regularmente necesidad de buscar integración entre sí. En el momento en que la ciudad se va consolidando, se requiere del fortalecimiento de una cantidad de virtudes cooperativas que antes jugaban un papel secundario pero que ahora empiezan a pasar a primer plano en la medida en que son las llamadas a posibilitar una creciente integración entre ciudadanos: más aún cuando, tomando como ejemplo el caso de Atenas, esa integración es fundamental y esencial para el triunfo de su política expansionista. Es claro que Atenas era un imperio con ambiciones expansionistas enormes y con una cantidad inmensa de compromisos en política exterior, que no hubiera podido cumplir de no haber mantenido hacia adentro una cohesión proporcional a su grandeza.

Ese es el momento en que las virtudes esencialmente competitivas entran en colisión con las virtudes cooperativas. Se las llama virtudes competitivas porque el criterio único es la eficiencia, porque la palabra “bueno”, en conexión con el discurso sobre las virtudes, significa “eficiente”¹⁵. Tal discurso sobre lo eficiente sufre una transformación en el momento en el que las virtudes se vuelven virtudes ciudadanas. Se da, entonces, una cantidad de posibilidades;

15 Eso es lo que permitirá establecer luego una conexión muy fácil con la técnica. Los sofistas van a poder establecer conexión con un discurso previo sobre las virtudes, porque ese discurso previo entiende por “bueno” lo eficiente, y la técnica presupone un uso similar de tal concepto.

incluso se da un “matrimonio” entre las dos cosas: los griegos siempre se caracterizaron por su ánimo competitivo; recuérdese que fueron ellos quienes inventaron las Olimpiadas; siempre el griego quería ser el mejor en su campo, el mejor político, el más eficiente en su esfera. Ahora se encuentra un nuevo espacio en el cual el carácter competitivo de la virtud griega empieza a entremezclarse con las virtudes cooperativas, de modo que empieza a competir por quién es el que más sobresale en esas virtudes cooperativas; y ese es el líder político. Así es como, en el esquema de la ética y la moral griegas que estamos elaborando, podría explicarse que en un determinado momento en el desarrollo de éstas surjan virtudes que vamos identificando más fácilmente como virtudes *morales*.

IV. ÉTICA GRIEGA Y FILOSOFÍA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

En la ética filosófica del presente ha habido un renacimiento del concepto funcionalista de “bien”. Tómese como ejemplo el caso del filósofo escocés ALASDAIR MACINTYRE. Su propósito es hacer resurgir la idea de que una persona sólo puede ser considerada buena si tiene una identidad definida dentro de un conglomerado social y su comportamiento se evalúa con base en esa identidad. Es decir, si yo quiero saber si una persona es buena, primero tengo que saber de quién se trata y cómo se define él mismo en su identidad, debo saber, en otras palabras, quién es él. De tal manera que esta tesis implica que no es posible hacer un discurso ético si se hace abstracción de la identidad de la persona. La posición de MACINTYRE es que, una vez que el sujeto que hace filosofía ética inicia la reflexión haciendo abstracción de esa identidad, es claro, según él, que no se va a llegar a ningún lado. El concepto de “bueno” queda, en tal caso, flotando, pendiendo de nada.

Existen, de este modo, corrientes anti-liberales que recurren a esta particularidad del pensamiento antiguo. Vistas así las cosas, se pensaría que, necesariamente, tales corrientes deben estar representadas por pensadores conservadores, es decir, por pensadores que nos deben estar invitando a sociedades estamentales, donde las personas se definen por sus roles y no tienen otra definición más allá de éstos. Por contraposición, la filosofía moderna define al hombre ante todo como un ser esencialmente libre; libertad que consiste, entre otras cosas, en su no pertenecer propiamente a una sociedad en particular (esta es, por ej., la posición de los contractualistas). *Grosso modo* tal posición podría esbozarse como aquella que admite que hay un hombre con intereses y metas propias, “antes” de que entre en el mundo social; es decir, que el hombre ya tiene una identidad como tal, incluso “antes” de ser un ente social. Para

MACINTYRE una identidad semejante sería, por el contrario, totalmente vacía; la libertad sería una mera abstracción metafísica y la filosofía moral moderna estaría construida sobre esos falsos cimientos. Desde la perspectiva ética de MACINTYRE, el hombre es de hecho un ser que nace y vive en sociedad y cuya identidad está completamente determinada por el papel que le corresponde jugar dentro de tal comunidad. Este es un hecho que, según dicha perspectiva, hay que tomar necesariamente en cuenta (no en vano algunas de estas tendencias se llaman comunitaristas). Y el punto álgido de tal posición “comunitarista” (como se la ha dado en llamar) está en hacer una defensa de localismos de todo tipo, frente a la pretensión universalista de la ética liberal, la cual pretende que puede haber derechos para todos los hombres por el solo hecho de ser *hombres*.

En conclusión, según MACINTYRE y otros pensadores afines, primero tenemos que saber cómo es sustantivamente la persona acerca de la cual vamos a hacer reflexiones morales y políticas; por ese camino se va a caer inmediatamente en algo muy parecido al concepto de bien funcional que se tenía en la Antigüedad.

Otra de las cosas que define al liberalismo, tanto político como ético, es su insobornable escepticismo con respecto a la posibilidad de llegar a una concepción común de lo que es la buena vida. De hecho, puede decirse que la filosofía ha venido debatiendo desde hace dos mil años sobre este punto sin llegar a consenso alguno. Ante ello, tenemos entonces dos opciones: o nos quedamos esperando que llegue “el último gran filósofo” y nos diga cuál es el bien común, y al momento de su llegada todos vamos a empezar a construir una sociedad cuya finalidad sea la de cumplir con ese bien común; o lo que podemos hacer, y suena más razonable, es no construir una sociedad con base en el presupuesto de que alguien tiene o puede llegar a tener dicha concepción y comunicarla a los otros, o que puede organizar la sociedad para otros con base en esa concepción. Esto último no resulta razonable porque es autoritario suponer que, si no hemos llegado a un acuerdo en torno a lo que es el bien común, es simplemente porque algunas personas han captado cuál es él, mientras que otras no han entendido que ese es justamente el bien sobre el que se debe fundar todo. Basar una política en ello equivaldría, en la práctica, a imponer arbitrariamente una concepción de “bien”.

No existe, no puede existir, y no se puede forzar una concepción común de lo que es la vida buena. Por otra parte, y esto puede sonar contradictorio, el liberalismo habla, a veces, de bienes; y uno que para él es fundamental es la *autonomía*, la *libertad*. En este punto debe aclararse que, si bien el liberalismo cree que puede dar una mínima definición de lo que es la vida buena diciendo “la vida buena tiene como condición necesaria, aunque no suficiente, la liber-

tad", él, en virtud de esta misma posición, impide el paso a cualquier concepción que asuma (i) que hay ciertos hombres que saben lo que es bueno, mientras que hay otros que no lo saben, y (ii) que el sistema político debe permitir que los que saben qué es el bien gobiernen, mientras que los otros, aunque no sepan qué es el bien, deben reconocer que hay quienes sí lo saben, y acogerse a lo que dictaminan estos últimos. Esta es, en términos generales, la teoría política que aparece en la *República*, y el liberalismo tiene que ser abiertamente contrario a ella. El liberalismo se define en buena medida como un sistema político que trata de evitar ese tipo de sistemas, buscando formar una sociedad en la que sea posible para cada cual construir una concepción privada y personal del bien.

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, A. *Moral Values and Political Behaviour*, New York, Norton & Company, 1972.
- ANNAS, JULIA. *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- ARISTOTELES. *Ética nicomáquea*, JULIO PALI BONET (trad.), Madrid, Edit. Gredos, 1988.
- MACINTYRE, ALASDAIR, *Historia de la ética*, ROBERTO JUAN WAITON (trad.), Barcelona, Paidós Studio, 1981.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH. *Humano, demasiado humano*, ALFREDO BROTONS (trad.), Madrid, Edit. Akal, 1996.
- PLATÓN. *Apología de Sócrates*, J. CALONGE RUTZ (trad.), en *Diálogos I*, Madrid, Edit. Gredos, 1985.
- PLATÓN. *Cármides*, EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO (trad.), en *Diálogos I*, Madrid, Edit. Gredos, 1985.
- PLATÓN. *Éutidemo*, F. J. OLIVIERI (trad.), en *Diálogos II*, Edit. Gredos, Madrid, 1983.
- PLATÓN. *Fedro*, EMILIO LLEDÓ ÍÑIGO (trad.), en *Diálogos III*, Madrid, Edit. Gredos, 1993.
- PLATÓN. *República*, CONRADO EGGERS LAN (trad.), en *Diálogos II*, Madrid, Edit. Gredos, 1986.
- PLATÓN. *República*, ed. bilingüe, JOSÉ MANUEL PABON y MANUEL FERNÁNDEZ-GALLIANO (eds.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949.
- TUGENDHAT, ERNST. *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1993; hay versión castellana.

WILLIAMS, BERNARD. *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1985.

SEGUNDA PARTE
FILOSOFÍA MODERNA

GONZALO SERRANO

Descartes y la Modernidad

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

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

escolástico en la filosofía cartesiana¹, en el cual se trata de mostrar los antecedentes de ésta, es decir sus ancestros medievales. El otro, ALEXANDRE KOYRE, también bastante conocido entre nosotros por sus obras acerca de historia del pensamiento científico en esta misma época que nos ocupa, escribe un libro —por cierto olvidado— llamado DESCARTES y la escolástica², cuyo propósito es mostrar que, efectivamente, DESCARTES bebía de fuentes medievales místicas, mucho más de lo que él mismo estaría dispuesto a reconocer. Esos rastreos de fuentes nos muestran con toda claridad que es legítimo pensar que las lecturas de DESCARTES se reflejaban de alguna manera en sus escritos, que la educación misma que había tenido se proyectaba en ellos. No voy a hacer un análisis de la formación de DESCARTES, pues mi propósito no es deslegitimar las pretensiones cartesianas de originalidad, sino mostrar un medio de contraste que haga inteligible el carácter necesario de la radicalidad cartesiana, pues a veces no se entiende por qué él quiere romper con todo. Ese medio de contraste nos obliga a hundirnos en una inmensa laguna muy difícil de llenar, nos obliga a pasar de ARISTÓTELES a DESCARTES: dos mil años de historia de la filosofía de diferencia.

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

I. UNA TRADICIÓN LÓGICO-ONTOLÓGICA: ARISTOTELISMO Y NEOPLATONISMO

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

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

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

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

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

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

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

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

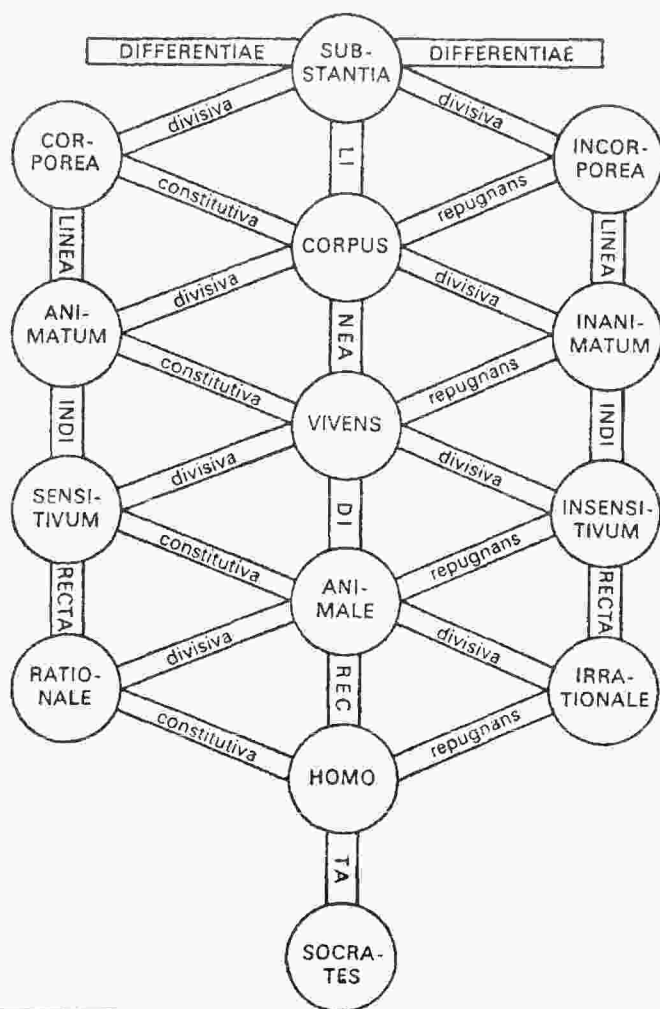
4 Más adelante veremos todo lo anterior diagramado sistemáticamente en el *Árbol de Porfirio*.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Cfr. *Josué*, 10, 12-14.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. EL CAMINO CARTESIANO¹⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

LUIS EDUARDO HOYOS

El empirismo británico

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

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

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

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

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

A. CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO

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

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

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

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

B. INVESTIGACIÓN SOBRE EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Ídem.

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

C. EL PAPEL DE LAS IDEAS EN EL ENSAYO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

E. LA ABSTRACCIÓN SEGÚN LOCKE

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

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

F. LOCKE Y LA IDEA DE SUBSTANCIA

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

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

A. CRÍTICA DE LAS IDEAS ABSTRACTAS

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

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

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

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

B. EL IDEALISMO

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

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

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

C. EL INMATERIALISMO

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

D. CONTRA LA DISTINCIÓN ENTRE CUALIDADES PRIMARIAS Y SECUNDARIAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A. IDEAS E IMPRESIONES

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

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

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

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

B. ASOCIACIÓN DE IDEAS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

- HUME, DAVID. *A Treatise of Human Nature*, L. A. SELBY-BIGGE (ed. e índice analítico), Oxford, Clarendon Press, 1989.
- HUME, DAVID. *Enquires Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, reimp. de la 1777 ed., L. A. SELBY-BIGGE (introd. e índice analítico), Oxford, Clarendon Press, 1975.
- LEBNIZ, G. W. F. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, J. ECHEVERRÍA ESPONDA (trad.), Madrid, Editora Nacional.
- LOCKE, JOHN. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, EDMUNDO O'GORMAN (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- LOCKE, JOHN. *An Essay Concerning Human Understanding*, PETER H. NIDDITCH (ed. e introd.), Oxford, Clarendon Press, 1975.
- RYLE, GILBERT. *El concepto de lo mental*, Barcelona, Paidós, 1967.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA RECOMENDABLE

- AYER, A. J. *Hume*, TJ. C. ARMERO (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1980.
- AYERS, MICHAEL. *Locke: Epistemology and Ontology*, London y New York, Routledge, 1993.
- BENNETT, JONATHAN. *Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales*, J. A. ROBLES (trad.), México, Universidad Autónoma de México, 1988.
- CHAPPELL, V. C. (ed.). *Hume: a Collection of Critical Essays*, New York, 1966.
- ENGLE, GALE W. y GABRIELE TAYLOR (eds.). *Locke and Berkeley's Principles of Human Knowledge: Critical Studies*, Belmont, Calif., 1968.
- FLEW, ANTONY. *Hume's Philosophy of Belief*, London, 1961.
- GIBSON, JAMES. *Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations*, Cambridge, 1960.
- KEMP SMITH, NORMAN. *The Philosophy of David Hume*, London, 1949.
- MACKIE, J. I.. *Problems from Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- PITCHER, GEORGE. *Berkeley*, J. A. ROBLES GARCÍA (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- PRICE, H. H. *Hume's Theory of the External World*, Oxford, 1940.

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

GONZALO SERRANO

Kant y la inversión copernicana

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

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

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

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

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

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

Hay un acuerdo bastante general acerca de la lógica, según el cual ella se ocupa de las “formas del pensamiento”. Quien mejor investigó en la Antigüedad acerca de ellas, legándonos una serie de tratados que se fueron configurando después en un sistema lógico, fue ARISTÓTELES, debido a lo cual se ha ganado el título de padre de la lógica. KANT, de alguna manera —cosa que choca a los lógicos contemporáneos—, recoge esa tradición, señalando que ella es una ciencia que no ha realizado mayores progresos desde entonces; ARISTÓTELES la habría dejado tan bien estructurada que no ha merecido mayores cambios (hasta la época de KANT, por supuesto). La lógica sería, entonces, una ciencia perfectamente establecida desde la Antigüedad clásica².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CATEGORÍAS DEL ENTENDIMIENTO¹⁴

1. De la cantidad:

- a. Unidad
- b. Pluralidad
- c. Totalidad

2. De la cualidad:

- a. Realidad
- b. Negación
- c. Limitación

3. De la relación:

- a. Inherencia y subsistencia
- b. Causa y efecto
- c. Comunidad

4. De la modalidad:

- a. Posibilidad
- b. Existencia o facticidad
- c. Necesidad o apodicticidad

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

¹³ *Ibid.*, A 24.

¹⁴ *Ibid.*, A 80/B 106.

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

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

15 Ibid., A 15/B 29.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Para subsanar dicha interrupción de la certeza, sin apelar a la ayuda divina, KANT va a tratar de resolver este problema intra-mentalmente; aunque, si bien parece que ha eliminado el apoyo divino que no pudo eludir DESCARTES, no puede prescindir de algunas ayudas que vamos a denominar angelicales, y que en la actualidad no pueden ser aceptadas con facilidad. Vamos a reconstruir la argumentación kantiana en su parte meramente humana, lo que implica una referencia objetiva al mundo y una explicación de cómo está involucrada la conciencia de la propia unidad: en toda percepción tenemos un yo_1 que en el tiempo T_1 , con la percepción P_1 , se refiere al objeto O_1 . Lo que esto indica es que en toda percepción de algo distinto de mí está involucrada la conciencia de mí mismo; cuando hablamos de objetos, entonces, hablamos de objetos para nosotros, luego la conciencia de nosotros mismos es parte de nuestra conciencia del objeto. En síntesis, hablar del objeto O_1 implica un sujeto yo_1 , en un tiempo T_1 , con una percepción P_1 .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

22 *Crítica de la razón pura*, B 132.

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

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

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDABLE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LUIS EDUARDO HOYOS

La filosofía práctica de Immanuel Kant

I. DE LOS USOS TEÓRICO Y PRÁCTICO DE LA RAZÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GWs [4:12] 155). La paginación en parentesis cuadrado corresponde a la de la edición alemana de KARL VON LINDER, y la que le sigue a la edición española de JOSÉ MARI DOMÍNGO, Barcelona, Ariel, 1999.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. LA LIBERTAD EN LOS ÁMBITOS TEÓRICO Y PRÁCTICO

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

La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad (Kr1, A 444 = B 472).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. MORAL RACIONAL Y MORAL DEL DEBER

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. FUNDAMENTACIÓN RACIONAL DE LA ÉTICA

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

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

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

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

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

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

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

4 Cfr. *KpV*, libro I, §1-3.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La formulación más conocida del imperativo categórico es la siguiente:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VI. PERSONA Y REINO DE FINES

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

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

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDABLE

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

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

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

JORGE AURELIO DÍAZ

La crítica de Hegel a Kant

I. UNA “NO BREVE” INTRODUCCIÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. EN EL ÁMBITO DEL CONOCIMIENTO

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

A. PRIORIDAD DEL CONOCER SOBRE EL SER

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

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

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

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

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

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

B. ANÁLISIS VS. SÍNTESIS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

C. ENTENDIMIENTO Y RAZÓN

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. EN EL ÁMBITO DE LA METAFÍSICA

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

A. LÓGICA COMO METAFÍSICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B. LAS CONTRADICCIONES DE LA RAZÓN

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

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

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

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

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

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

IV. EN EL ÁMBITO DE LA ÉTICA

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

A. DUALISMO ENTRE EL DEBER Y LAS INCLINACIONES

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

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

B. EL INDIVIDUALISMO

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

C. CRÍTICA AL FORMALISMO

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

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

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

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

JORGE AURELIO DÍAZ

Hegel: filosofía del derecho

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

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

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

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

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

A. EL CONCEPTO HEGELIANO DE ESPÍRITU

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

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

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

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

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

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

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

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

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

B. EL CONCEPTO HEGELIANO DE ESPÍRITU OBJETIVO

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

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

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

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

C. LAS TRES GRANDES DIVISIONES DEL ESPÍRITU OBJETIVO

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

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

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

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

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

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

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

II. EL DERECHO ABSTRACTO

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

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

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

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

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

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

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

III. LA MORALIDAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. LA ETICIDAD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA RECOMENDABLE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

GERMÁN MELÉNDEZ

Arte, verdad y moral en Nietzsche

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

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

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

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

I. EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA (NT)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Idem.

3 Idem.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5 Cfr. DK 22B52.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. HUMANO, DEMASIADO HUMANO (hdh)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA

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

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

TERCERA PARTE
FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

JUAN JOSÉ BOTERO
Fenomenología

Voy a exponer una de las dos grandes corrientes del siglo pasado en muy corto espacio. En el siglo XX se pueden discernir dos grandes corrientes filosóficas, a saber, la filosofía analítica y la fenomenología. Esto no quiere decir que no hubiera otras corrientes filosóficas, las hubo; pero mirando las cosas en retrospectiva, se distinguen sobre todo esas dos. De hecho, en la filosofía europea todavía se clasifica a los filósofos entre “analíticos” y “continentales”. Los continentales son, en su gran mayoría, pensadores fuertemente influenciados por la fenomenología. Un dato histórico interesante: la fenomenología y la filosofía analítica nacen prácticamente al mismo tiempo y en el mismo lugar. GOTTLIEB FREGE es quien puede considerarse como el origen de la filosofía analítica. En el origen de la fenomenología, por su parte, está EDMUND HUSSERL. FREGE es apenas un poco mayor que HUSSERL; ambos desarrollaron su pensamiento en la misma época, muy cerca el uno del otro; eran amigos, mantenían correspondencia, discutían mutuamente sus trabajos; los dos eran matemáticos y estaban preocupados por encontrar un fundamento para las matemáticas. Cada uno de ellos da origen a una corriente distinta, cada una de las cuales se separa siempre más de la otra a partir del momento mismo en el que surgen. Sólo recientemente (es decir, en los últimos veinte años) ha habido un diálogo más o menos productivo entre las dos; pero durante todo el siglo XX fueron realmente dos corrientes que, en el mejor de los casos, se ignoraban mutuamente. Esto, valga decirlo, resulta muy extraño si se atiende, como hemos visto, a sus orígenes.

Antes que nada, aclaremos algo sobre el concepto de *fenomenología*. Yo supongo que todos tenemos una idea “intuitiva” de tal corriente. Se trata del estudio del *fenómeno*, entendido éste como “lo que se da” o “lo que aparece”. *Fenomenología* significa descripción del objeto, ateniéndose simplemente a lo que de él aparece; sin añadirle ni teoría, ni opiniones, ni valoraciones. Al menos ese era el sentido que se manejaba a comienzos del siglo XX para tal término, así en física como en otras áreas (en psiquiatría hay, por ejemplo, una parte que se denomina “fenomenología del paciente”). Y, en términos muy generales, eso quiere decir fenomenología aún hoy en día. El antecedente más inmediato de uso de este término en filosofía es, como se sabe, HEGEL. Éste escribió un libro que se llama *Fenomenología del Espíritu*; pero lo que allí hace HEGEL no se parece en nada a lo que hace la escuela fenomenológica husserliana. Sin embargo, HEGEL hace fenomenología, tal y como la hemos definido, en el siguiente sentido: describe el desarrollo de la conciencia, del aparecer de los distintos momentos de la conciencia, que se va recuperando a sí misma, haciéndose auto-consciente. En

todo caso, voy a dedicarme a exponer la fenomenología de HUSSERL y sus “discípulos”, no la complicada, al menos para mí, fenomenología hegeliana.

Aunque la fenomenología es una corriente filosófica que cuenta con muy variados representantes, quien la engendró y desarrolló fue HUSSERL. De ese modo, cualquiera que haga fenomenología la hace a partir de HUSSERL, con HUSSERL, contra HUSSERL, después de HUSSERL. Además, la obra de este filósofo es de una magnitud impresionante (sus manuscritos comprenden aproximadamente cuarenta mil páginas taquigrafiadas), así que es suficiente con trabajar a HUSSERL para entender lo que es la fenomenología.

I. EL “MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO” Y LA FENOMENOLOGÍA¹

Hablemos en primer lugar de un *período preparatorio*, que no es un período fenomenológico, sino el período de la formación filosófica de HUSSERL al lado de su maestro FRANZ BRENTANO. De esta época se destaca su libro sobre los fundamentos de la aritmética, fuertemente psicologista debido a la influencia de BRENTANO. Lo que importa destacar aquí es la tendencia ya esbozada de buscar la fundamentación en operaciones de la conciencia.

El segundo período, que es, digamos, el primer período fenomenológico, lo podemos ubicar entre los años finales del siglo XIX y los primeros del XX, hasta antes del inicio de la Primera Guerra Mundial (en la cual, a propósito, HUSSERL perdió un hijo). Durante este período la fenomenología es un asunto exclusivamente alemán. Su fase principal es la lenta formación y transformación de la idea de fenomenología, la cual resulta de la búsqueda de una *filosofía como ciencia rigurosa* en la mente de su fundador. Durante los primeros años del siglo XX, al comienzo independientemente de HUSSERL, un grupo de jóvenes filósofos alemanes, discípulos de THEODOR LIPPS, se movía en el mismo sentido. Se los conoce como el “grupo de Munich”: LIPPS, ALEXANDER PFÄNDER, DAUBERT, SCHIELER y otros. Del contacto de estos filósofos con HUSSERL, así como de otras interacciones, surgió el llamado *movimiento fenomenológico* en su forma de Gotinga, que fue la que finalmente pervivió.

También es cierto que desde el comienzo la fenomenología, en cuanto movimiento, se abrió hacia varias direcciones. Los miembros del más antiguo Grupo de Munich eran ya pensadores plenamente establecidos cuando hicieron con-

¹ Ver H. SPILGELBERG, *The Phenomenological Movement*, con K. SCHULMANN, The Hague y London, Nijoff, 1982.

tacto con HUSSERL. Y continuaron más o menos su propia vía después del primer encuentro, que podemos calificar como feliz, sin que hayan visto ninguna razón para seguirlo en una vía que correspondía a una radicalización de la fenomenología que ellos veían como un camino cada vez más subjetivista e idealista.

Si hablamos de encuentros, el caso más llamativo es el de MARTIN HEIDEGGER, quien, por decirlo así, ingresó a la fenomenología en una fase relativamente temprana de su desarrollo y que casi podríamos decir la arrastró consigo hacia su “ontología fundamental”, o “pensamiento del ser”, lo cual tiene muy poco o ningún parecido con el trascendentalismo tan pronunciado de HUSSERL. Esta relación de HEIDEGGER con la fenomenología habría que estudiarla muy detenidamente. Aunque él perdió interés por este apelativo, sigue siendo enseñado dentro de la cátedra de “Fenomenología” en muchas universidades del mundo.

Durante la década de los años 30, el centro de gravedad del movimiento fenomenológico se desplazó hacia el oeste. Entonces arranca lo que podríamos llamar la segunda fase del movimiento fenomenológico, el período que podemos llamar “francés”. Después de absorber, en un primer momento, la tradición alemana, la fenomenología francesa desarrolló su propia productividad, y muy extensamente por cierto. Una parte importante de la forma propia y distintiva que adoptó se debe a sus interpretaciones muy peculiares, por decirlo de un modo políticamente correcto, de, en su orden, SCHELER, HEIDEGGER y HUSSERL. Quienes sobresalen ahora son pensadores creativos como GABRIEL MARCEL, JEAN-PAUL SARTRE, MAURICE MERLEAU-PONTY, PAUL RICOEUR, MIKEL DUFRENNE, y EMMANUEL LÉVINAS. La fusión, muy francesa, de fenomenología y existencialismo —si podemos llamar así al aporte heideggeriano— le da cierta armonía, cierto rostro humano a la fenomenología —al menos hasta el momento en que el existencialismo se estableció como una corriente filosófica independiente de la fenomenología, después de la Segunda Guerra Mundial—. El existencialismo francés, por su parte, es muy distinto del subjetivismo husserliano y de la ontología heideggeriana. Se encuentran allí ambas influencias, pero es realmente distinto de las dos, lo que lo hace, con justicia, una corriente propiamente independiente.

El caso es que mientras el movimiento fenomenológico fue liderado, con la excepción de HEIDEGGER, por la fenomenología francesa de la mitad de los años 30 hasta el advenimiento del estructuralismo francés (en los años 60), la difusión de la fenomenología hacia otras partes del planeta fue mínima. Ciertamente, fuera de estas dos fases y de estas dos ubicaciones es difícil encontrar puntos fuertes de anclaje de la fenomenología. Obviamente que en América Latina sí hubo una gran influencia de esta corriente. Yo diría, por ejemplo, que

la filosofía académica en Colombia arranca como fenomenología o post-fenomenología.

Finalmente, quiero mencionar a un autor dentro de la filosofía francesa, que le debe mucho a la fenomenología. Se trata de un filósofo que, de hecho, comenzó trabajando sobre fenomenología, para luego convertirse en una figura que, digámoslo así, desarrolló su propia corriente filosófica. Hablo de JACQUES DERRIDA. Él es un filósofo de los años 60, que no es estructuralista, aunque fue influenciado por esa escuela, sino que se reconoce como el primer post-estructuralista. Su pensamiento, fuertemente influenciado por NIETZSCHE y HEIDEGGER, parte de lo que él llama una *deconstrucción* de la fenomenología husserliana, siendo ese su aporte central a la filosofía contemporánea. De modo que no es descabellado decir que sus aportes filosóficos provienen esencialmente de su relación con la fenomenología, de la deconstrucción de la fenomenología husserliana.

Hasta aquí la breve reseña histórica del movimiento fenomenológico. En adelante dejaré de lado cualquier otro representante de la fenomenología que no sea el propio HUSSERL.

II. EL PROPÓSITO DE LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

El contexto en el cual surge la fenomenología de HUSSERL, para decirlo muy rápidamente, es un contexto crítico para la filosofía alemana. El ambiente académico alemán de finales del siglo XIX, por lo que respecta a la filosofía, está marcado por una especie de hastío y saturación de la corriente especulativa de tipo hegeliano. Tal situación puede comprenderse mejor si se tiene en cuenta cuál era la “esencia” del hegelianismo. Se trataba de un *sistema* metafísico y, precisamente por eso, de una estructura intelectual cerrada, completa y sin posibilidad de prolongación; pretendía haber llevado a la metafísica hasta su plena culminación, de modo que ya no había nada más que hacer allí, salvo volver una y otra vez sobre los mismos tópicos². El contexto era, pues, de hastío con respecto a la filosofía especulativa, situación a la que se le sumaban los grandes progresos de las ciencias, tanto empíricas como formales. Se exaltaba,

2 Excepciones importantes a esta situación general eran, por un lado, la filosofía post-hegeliana “materialista”, que se desarrollaba de manera muy marginal (es el caso de MARX y de los hegelianos críticos de la filosofía de HEGEL; de los hegelianos, digámoslo de manera paradójica, “materialistas”); y, por otra parte, la recepción particular que de la filosofía hegeliana hizo el filósofo danés SØREN KIERKEGAARD quien, entre otras cosas, es una de las fuentes originarias del existencialismo.

entonces, el conocimiento científico, empírico y positivo, y se desdeñaba a la filosofía, la cual se diluía en un lodazal de sutilezas especulativas. La ciencia se desarrollaba optimista, imparable y triunfante; las matemáticas se hallaban muy activas, buscando sus fundamentos, trabajando en novedades como las geometrías no euclidianas; la lógica estaba en pleno proceso de integración con la matemática. Mientras tanto, el panorama para los filósofos era muy triste. Había dos posibilidades: o se abandonaba la filosofía o se buscaba alguna salida; pero lo que no podía admitirse era que se siguiera trabajando sobre lo que hace mucho la había estancado.

El proyecto de HUSSERL de hacer de la filosofía una *ciencia rigurosa* hace parte de los intentos por buscar una salida a esta crisis. La situación estaba planteada así: por un lado, las ciencias estaban dejando sin objeto específico de estudio a la filosofía, pues podían decir cosas más inteligentes y sustentadas acerca del mundo que ella; por otra parte, hacer filosofía era una posibilidad poco seria, por la ya mencionada situación de la misma. HUSSERL, entonces, se enfoca hacia la búsqueda de fundamentos seguros para el saber específicamente filosófico, lo que para él se traduce en el ya mencionado proyecto de hacer de la filosofía una *ciencia estricta o rigurosa*. Y el resultado de tal proyecto es lo que HUSSERL llama *Fenomenología*.

Tratemos, antes que nada, de dar algunos datos sobre qué es concebir la filosofía como una ciencia rigurosa en el sentido de hacer de ella una fenomenología. Ante todo hay un ideal cartesiano en la base, y éste es asegurarse de que el conocimiento, el saber filosófico, se funde en *evidencia*, en el sentido claro que tiene tal palabra en la tradición filosófica y no en el sentido “anglosajón” o “judicial” de ella. Esto es, no en el sentido de “pruebas para un determinado caso”, sino en el tradicional, platónico y cartesiano “conocimiento indubitable, producto de una relación directa con aquello que se conoce”.

Se requiere, pues, en primer lugar, que la filosofía se funde en evidencias. Pero, en segundo lugar, también es obligatorio que posea una estructura formal tal y como la de la física, la lógica y la matemática. Es decir, que el encadenamiento de la reflexión a partir de las evidencias sea minuciosa y sistemáticamente correcto. Sólo cuando el conocimiento filosófico trabaje así (a partir de evidencias y mediante una estructura formal sólida), alcanzará la seguridad y rigurosidad de las ciencias.

La pregunta ahora es si tal proyecto es viable. El primer problema es el de asegurarse de que el punto de partida sea evidente, indubitable, no discutible: ese es el sesgo cartesiano del asunto. ¿De qué es imposible dudar? No se puede dudar, dice HUSSERL, de la presencia inmediata de algo ante nosotros, así que lo que queremos conocer debe estar presente de manera inmediata ante nosotros.

Esa presencia inmediata, que nos da la evidencia que necesitamos, es lo que se llama una *intuición*. El sentido técnico que tiene en HUSSERL el término *intuición* es, pues, “presencia inmediata”. Ahora, si uno mira bien, ese es en el fondo el mismo sentido corriente de la palabra “intuición”, porque “algo que se le ocurre a uno” (sentido habitual de la palabra) es justamente “conocimiento inmediato, que no se ha alcanzado por algún proceso de razonamiento”; el carácter inmediato del conocimiento es, en ambos casos, la clave. En cualquier caso, lo relevante es que el término “intuición” no denota medio de conocimiento alguno; no hay algo así como una “facultad de tener intuiciones”, sino que se utiliza genéricamente para hablar de cualquier cosa que se nos dé en la experiencia inmediata; puede verse como un sinónimo de “dato”. Tratándose, pues, de una intuición en la cual lo que está presente ante nosotros de manera inmediata es la cosa misma que se quiere conocer, en tal caso el conocimiento logrado estará exento de toda duda, porque es inmediato.

Puede que se tenga presente no la cosa misma sino alguna construcción secundaria de ella; pero si se trata de que lo que se da en la intuición es la cosa misma tenemos lo que HUSSERL llama una *intuición originaria*, que en ese sentido será también una intuición *evidente y apodíctica*. Ahora bien, el grito de batalla de HUSSERL y los fenomenólogos en esa época era “¡hay que ir a las cosas mismas!”. ¿Qué son las “cosas mismas”? La fenomenología es entendida como la tarea de ir a la cosa misma, pero es obvio que hay que tener alguna idea de qué es lo que se va a buscar para saber cuándo lo hemos encontrado. Llegar a las cosas mismas es, entre otras cosas, tener esa evidencia originaria de la cosa, la intuición originaria de ella; tener a la cosa en “carne y hueso”, tenerla como una presencia inmediata ante nuestra conciencia cognoscente. Así caracterizada la “cosa misma”, es evidente que lo crucial del asunto es el modo como ella se nos aparece en la conciencia. No se trata de indagar por la *cosa en sí*, sino por como son las cosas para una conciencia. Si yo dijera: “cosa es toda entidad substancial, soporte de accidentes”, esa sería una definición metafísica. En cambio, caracterizar la “cosa misma” en términos de “aquello que se da como *intuición originaria*” sería una definición centrada en el modo de estar presente ante una conciencia cognoscente: esa es una definición fenomenológica.

Evidencia es lo que se da en forma de *intuición*. La relación entre ambas es interna, y no puede hablarse de una sin hablar de la otra; pero no son lo mismo. Por eso debo señalar, nuevamente, que es preferible que trabajemos sólo con el sentido técnico del concepto de “intuición”: “cualquier cosa que se nos dé en la experiencia inmediata”. Darse en la experiencia inmediata es darse de manera evidente. Por lo tanto, ser evidente es darse intuitivamente. Este sentido de *evidencia*, repito, es el sentido filosófico clásico de dicho término. La misma

palabra “evidencia” es una elaboración latina que tiene que ver con la vista. En la teoría platónica, por ejemplo, el viaje que hacen las almas para contemplar las esencias, es decir, el conocimiento propiamente dicho, es conocimiento de las esencias. Lo que conocemos en este mundo son apariencias, así que las esencias existen en otro mundo, al cual transmigran las almas para *contemplar directamente* las esencias: eso es “evidencia” para PLATÓN, i. e., la *contemplación directa* de algo. Entonces la intuición, en el sentido en que la hemos definido –“lo que se da en la experiencia inmediata”– va indisolublemente ligada a la evidencia; y ésta puede entenderse como “ver”, “contemplar”, “presencia inmediata”, “presencia de la cosa ante la conciencia”, etc.

HUSSERL toma entonces aquellos hechos que a todos nos parecen obvios –la presencia de las sillas, las mesas, etc.– y los examina para saber si en verdad la experiencia perceptual pasiva, en la cual se nos dan las cosas en la vida diaria, cuenta como “evidencia”; si es un conocimiento, en otras palabras, que constituya una intuición original. Como era de esperarse, encuentra que no lo es. Pero resulta que la ciencia misma parte de los objetos de la experiencia, tomándolos como “dados”, y ese punto de partida es lo suficientemente confiable como para arrancar el proceso de investigación. Por lo tanto, si, al igual que los científicos, tomáramos los hechos como algo ya dado, no seríamos capaces de darnos cuenta de que en ese acto de tomar los hechos tal como ellos se nos aparecen se están presuponiendo muchas cosas no sometidas a análisis o crítica. Para llegar a esa conclusión, HUSSERL desarrolló unos análisis de mucha complejidad y sutileza, verdaderas disecciones muy finas de la actividad del conocimiento; pero lo importante aquí es que se trata de ir más allá de los hechos de los que parten el conocimiento ordinario y la ciencia; de ir a la raíz y “ser radicales”, para poder fundamentar cualquier acto de conocimiento a partir de esa raíz.

Parece obvio preguntarse, entonces, qué es el acto de conocimiento. Casi siempre, lo primero que se le ocurre a un filósofo cuando reflexiona sobre el conocimiento es partir del conocimiento sensible. Pero, también casi siempre, se ha llegado a la conclusión de que las capacidades sensoriales no bastan para dar cuenta del conocimiento de las cosas. Ahora, la manera como lo hace HUSSERL es bien particular; recordémosla. Cuando vemos una esfera de color rojo, pregunta HUSSERL, ¿qué es lo que vemos? Si uno considera que el conocimiento sensible es el primer paso del conocimiento, debería decir que primero se ven manchas de colores o formas coloreadas. Pero HUSSERL dice que uno nunca ve, realmente, manchas de color cuando ve una esfera roja, sino que simplemente ve una esfera roja. Ya en el momento de percibir, percibimos objetos, de modo que la percepción es, inmediatamente, percepción de objetos. En otras palabras, cuando nues-

tros sentidos son afectados por un objeto, realmente tenemos ese objeto ya configurado en la conciencia como tal, esto es, como un objeto determinado con cualidades. Ese es el punto de partida del conocimiento. Entonces “la cosa misma”, lo que queremos conocer, es, en una primera aproximación, lo que tenemos ante la conciencia como sujetos percipientes.

Pero, podría objetarse, en el caso de la esfera roja uno podría estar viéndola así, podría tener ante mi conciencia de sujeto cognoscente una esfera roja, cuando lo que en realidad hay ahí es un cuadrado verde. HUSSERL respondería: “no importa, pues aún es verdad que lo que yo tengo ante mi conciencia cognoscente es una esfera roja”. La cosa misma es la esfera roja, no el cuadrado verde, aunque yo esté alucinando o sufriendo una mala pasada de la perspectiva. A esa “cosa misma”, entendida así, *i. e.*, en cuanto presencia inmediata ante mi conciencia, es a lo que se llama *fenómeno*, y es él el objeto de la fenomenología.

Nadie niega que existe un mundo por fuera de mi conciencia, HUSSERL tampoco; pero la cosa misma, que es el objeto sobre el cual vale la pena investigar, es el objeto del conocimiento. ¿Qué serían las piedras de este planeta si no hubieran existido los seres humanos? Lo mismo que son ahora, en términos generales. ¿Qué cambia el hecho de que existan seres capaces de conocer esas piedras? Nada. Pero las piedras de este planeta son interesantes solo en la medida en que pueden ser objeto de conocimiento; pues, ¿qué son las piedras de Muzo, o de cualquier parte, en este planeta con seres humanos? Son objetos de la geología, de la mineralogía o de cualquier otra ciencia. Es en la medida en que las cosas son objeto de conocimiento que vale la pena reflexionar sobre lo que ellas son.

Pero sigamos el curso de nuestra investigación, porque esto se va volviendo cada vez más irritante. Se ha hecho una comparación con el ámbito del lenguaje, según la cual los datos que afectan físicamente a nuestros órganos sensoriales son como los signos lingüísticos, en el sentido de que significan siempre algo para nosotros. Así pues, desde la perspectiva fenomenológica, los objetos, y el mundo en general, significan algo para todos nosotros. Pero entonces, siguiendo con la comparación, en la captación de los objetos debe haber un proceso mediante el cual les demos sentido; así que el mundo tiene un sentido sólo porque hay inteligencias para las cuales lo tiene. En otras palabras, el mundo no tiene un sentido independientemente de la inteligencia que lo capta. Esa interacción mundo-inteligencia exige antes que nada la existencia de una conciencia que otorgue sentido. Lo que va a decir HUSSERL es que la conciencia, y no las cosas, es lo que configura el sentido. Entonces la “cosa misma”, en cuanto conocida en mi conciencia, es una “elaboración de sentido” de mi propia conciencia. Por supuesto, lo que sean las cosas independientemente de mi con-

ciencia no es, claramente, una elaboración de mi conciencia (las piedras que hay en este planeta, con independencia de que haya conciencia e inteligencia, son lo que son, no las fabrica la conciencia); pero en la medida en que son objeto de conocimiento dependen de cierta elaboración de la conciencia.

Ahora bien, la fenomenología como “ciencia rigurosa” pretende ser una ciencia libre de presupuestos, un proyecto de absoluta objetividad, en el sentido de que está libre de ellos. Es eso precisamente lo que debe diferenciar a la filosofía de las ciencias naturales, y es frente a las ciencias naturales, particularmente, que se tiene que diferenciar. Ya vimos que las ciencias presuponen demasiadas cosas desde el comienzo. Fundamentalmente, presuponen lo que aparece como obvio e indudable a primera vista en todo acto de conocimiento; y, ¿qué es lo que aparece como obvio e indudable a primera vista en todo acto de conocimiento? Pues que hay, por un lado, un mundo objetivo compuesto de hechos, y por otro, “inteligencia”, seres con conciencia, capaces de registrar los hechos *tal y como ellos son*. En pocas palabras, la ciencia presupone una estructura dual del conocimiento (un mundo que es posible conocer tal y como es y una conciencia que es libre para conocerlos). A eso es a lo que HUSSERL llama *actitud natural*. Por supuesto, nada hay de criticable en esa actitud, al menos en principio. Así proceden las ciencias, y está bien que así procedan, y así procedemos en la vida cotidiana, y está bien que lo hagamos. Lo que es criticable es que, si se considera que eso es todo, entonces se pierde la oportunidad de encontrarle un sentido al conocimiento. Lo que indica HUSSERL es que los hechos no son las “cosas mismas”, sino que son el resultado de un trabajo de elaboración de cierto material; aunque ese trabajo se hace sin tener *conciencia* de lo que se está haciendo, y eso es, precisamente, lo criticable del asunto. Es decir, lo que se le puede criticar a la ciencia no es que trabaje como trabaja, sino que trabaje como trabaja sin tener conciencia de lo que está haciendo. Hay un trabajo teórico (el científico) en el cual las “cosas mismas” se convierten en hechos medibles, matematizables, observables, etc. Pero esos hechos no son las “cosas mismas”, sino que hay ya una elaboración allí. Y la ciencia debería tomar conciencia de que esos hechos son elaborados. Un hecho científico no es, pues, la última palabra por lo que al conocimiento se refiere.

La fenomenología consistirá entonces en superar esta actitud natural y asumir una actitud estrictamente filosófica, que es la de llegar al punto en el cual estemos ante una intuición originaria en la que la cosa misma esté en nuestra conciencia. Supongamos, por ejemplo, que estamos ante un recipiente con agua hirviendo. El hecho allí puede ser el movimiento de moléculas a una determinada velocidad, porque el agua está hirviendo; pero lo importante es que eso ya es una elaboración: moléculas, temperatura, velocidad promedio de las molé-

culas: el hecho mismo es ya una complicada concatenación de conceptos. Para otros el hecho puede ser el paso de un estado a otro, de líquido a gaseoso: éstos configuran las cosas de otra manera; pero el hecho, ¿es el mismo? Y, ¿en qué sentido es el mismo? Lo que propone HUSSERL no es hacer metafísica sino fenomenología: el hecho es como yo lo describo. Para la ciencia, en un recipiente con agua hirviendo el hecho es “moléculas a determinada velocidad” o “paso de un estado a otro”; para otros puede ser también “hora de servir el té”. A eso es a lo que yo me refiero cuando digo que los hechos, tomados acriticamente tal como aparecen, son ya una elaboración.

El problema de HUSSERL es con las ciencias “positivizadas”, pues ellas pretenden elevar los “hechos objeto de estudio científico” a la categoría de “cosas mismas”, haciendo con ello una especie de “metafísica científica”. En el ejemplo dado, el hecho último serían las moléculas en movimiento, pero no es así. A las ciencias hay que hacerlas conscientes de que trabajan con hechos configurados a la medida de su tarea explicativa. Y, precisamente, en la actitud fenomenológica lo que se busca es superar esa actitud natural e ir a la “cosa misma”. Podría decirse que esa es una pretensión exagerada pues, sin importar a lo que se llegue, ello mismo será, también, una elaboración. Pero la apuesta de la fenomenología es que eso no es así, que si se hace una buena y rigurosa investigación se llega a la “cosa misma”, a la raíz, a la evidencia. La investigación fenomenológica tiene ese tinte cartesiano que ya habíamos anunciado, pero el resultado no es, de acuerdo con lo último que señalamos, cartesiano. Porque el resultado de ir a la cosa misma no es *una* intuición originaria a partir de la cual podamos construir todo el resto, como hace Descartes con el “yo pienso”, sino que lo que se busca es llegar a un campo de experiencias en el cual se dan las cosas mismas, alcanzar un ámbito en el cual encontramos las intuiciones auto-evidentes de cualquier cosa que pretendamos conocer.

III. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

En sus *Investigaciones lógicas* (1900-1901), una obra que HUSSERL califica como “de un principiante en fenomenología”, el método utilizado consiste en delimitar una esfera de la investigación fenomenológica que es, en este caso, la esfera de las experiencias subjetivas (recuérdese que HUSSERL trabajaba con BRENTANO en el ámbito de la psicología), lo cual plantea un problema evidente: ¿cómo podemos conocer algo que está más allá de nuestra conciencia? La búsqueda de una base segura para nuestro conocer nos determina a encontrar el ámbito de fenómenos primordiales, en el cual no pueda aparecer esa pregunta por cómo sea posible el conocimiento de cosas más allá de la conciencia. ¿Cómo

llegar al ámbito en que esa pregunta no se plantee? HUSSERL siempre buscará ese ámbito en la esfera de las experiencias, pero a partir de 1906 desarrolla un método para hacer esa búsqueda, y ese es el gran *giro fenomenológico*. Hace un momento quedó en el aire la pregunta acerca de cómo HUSSERL podría estar seguro de que cuando llega a las “cosas mismas” esas sí son, verdaderamente, las “cosas mismas”. Y yo decía que la garantía estaba en que el trabajo estuviese bien hecho. Luego, todo depende de hacer uso del método apropiado.

El método que HUSSERL desarrolló y siguió es un método de análisis filosófico llamado *reducción*³. “Reducción” aquí quiere decir “ir al origen”, “des-echer poco a poco lo derivado para concentrarse y dirigirse al fundamento”. El primer paso del método es lo que él llama la *epoché* fenomenológica, término éste que proviene del escepticismo antiguo y que quiere decir “suspensión del juicio”. La *epoché* puede entenderse como el acto de “poner entre paréntesis” la tesis de la actitud natural, es decir, aquella tesis según la cual el mundo se nos da y hay una conciencia que lo conoce así, tal y como es. Realizar esa *epoché* es, pues, parecido a lo que hace DESCARTES con sus creencias acerca del mundo; con la no despreciable diferencia de que DESCARTES *pone en duda* la existencia misma del mundo, mientras que en la *epoché* husserliana su existencia no es puesta en duda, sólo es “puesta entre paréntesis”, es decir que el hecho de existir realmente no cuenta como dato determinante para la descripción que se va a hacer. El *hecho* de que existan las cosas y el mundo no es relevante para la fenomenología, porque lo interesante para ella es la descripción de las *experiencias*. Por ejemplo, de la experiencia perceptiva de un árbol: el *hecho* de que ese árbol exista no entra en la descripción, ni tiene nada que ver con ella, pues no afecta en nada el contenido de mi percepción. Si yo estoy viendo un árbol justo donde ustedes ven una bandera, evidentemente alguien está alucinando. Pero si yo veo un árbol, ¿por qué voy a decir que estoy viendo una bandera, sólo que la veo como un árbol? La fenomenología se limita a la descripción de aquello que está presente en la conciencia, sin importar lo que sean las cosas “realmente”. Y “lo que está presente” es el contenido perceptivo. Es en ese sentido que se realiza la *epoché*: la cuestión de lo que sea “realmente” aquello que estoy describiendo como contenido de mi experiencia consciente es algo que “ponemos entre paréntesis”.

La *epoché* es el primer paso de la reducción que HUSSERL propone. Ahora, hay que distinguir varios tipos de reducción. La primera es lo que él llama la

3 La exposición de ese método se encuentra principalmente en una obra publicada por HUSSERL: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* I (1913).

reducción eidética o reducción a esencias. El objetivo es alcanzar una intuición, en el sentido que ya hemos señalado, *eidética* o esencial. Es decir, una presencia inmediata en la que se da aquello que es esencial en lo que estoy examinando. Tratándose del caso de encontrar el fundamento, el sentido mismo del conocimiento, hay que examinar precisamente los actos de conocimiento. Tomemos una percepción, por ejemplo, y describámosla en tanto que acto de conocimiento; no se trata de que nos quedemos en la mera descripción de ese acto particular, sino que hay que describir la esencia del acto de percibir en general. Lo primero que se hace es, entonces, una descripción del acto particular, con el fin de llegar a lo *esencial* del acto de conocimiento en general. En nuestro ejemplo, por lo tanto, la percepción es el fenómeno y la reducción *eidética* es la reducción de los fenómenos particulares a sus esencias generales. Pero, ¿cómo se hace tal reducción? Respuesta: por medio de un método que HUSSERL llama *de variación imaginaria de casos*. Por ejemplo, supóngase que yo quiero llegar, a partir de mi percepción de un árbol y mediante una reducción *eidética*, a la descripción del fenómeno de la percepción en general. Lo que hay que hacer es variar imaginariamente el caso y ver qué podemos cambiar sin que esa experiencia deje de ser lo que es, a saber, la *percepción* de un objeto. Cuando lleguemos a esa invariante, habremos alcanzado la esencia: tendremos la presencia inmediata ante la conciencia de la esencia del fenómeno de la percepción. Claro está, con esto no estamos haciendo metafísica, ni pretendemos hacerla, pues se está hablando de “esencias” en un sentido estrictamente fenomenológico: “esencia” es aquello que permanece como invariante después de aplicar el método de *variación imaginaria de casos*. Ahora, ¿cuál es la ventaja de esto? Pues que el resultado es que tenemos en nuestro poder esencias (en este sentido no tradicionalmente ontológico) y no hechos particulares.

Hay otra forma de reducción que es la que yo llamo aquí *reducción fenomenológica*. La denomino así, un poco esquemáticamente, aunque en realidad todo esto se podría ver como las distintas fases de la reducción fenomenológica. El objetivo es siempre el mismo: llegar por ese camino al campo en el cual haya evidencia. Pero en este caso se dan los puros fenómenos de conocimiento, sin tener en cuenta para nada el que tengan que ver con algún hecho psíquico particular de conocimiento. La reducción fenomenológica se efectúa simplemente para llegar al campo de la conciencia, al campo en el cual los fenómenos se dan sin tener en cuenta el hecho de ser entidades existentes realmente. ¿Qué es lo que caracteriza a ese “campo de la conciencia”? Pues bien, una vez se llega a ese campo la descripción fenomenológica nos dice qué encontraremos allí: encontramos *vivencias* o *actos intencionales*. El gran “descubrimiento” de la fenomenología es, pues, que la conciencia es *intencional*,

esto es, que todas las vivencias tienen la “forma” característica de ser conciencia *de algo*. Por más subjetivista que parezca la fenomenología, aquí se está recuperando de manera rigurosa el “mundo”. Y eso es, asimismo, lo que hace que la fenomenología no sea una forma de metafísica (ni idealista, ni empirista, ni de ninguna otra clase), en la medida en que no defiende tesis metafísica alguna sobre cuál es la *naturaleza* de las cosas. Tampoco es subjetivismo propiamente dicho, en el sentido de afirmar que todo conocimiento es conocimiento subjetivo y por consiguiente no es posible responder por la objetividad de aquello que se conoce, porque lo que encuentra con su método es que la conciencia es intencional, es conciencia *del mundo*.

Así las cosas, la conciencia resulta siendo para HUSSERL el “residuo” que queda de la reducción, “lo dado absolutamente”. “Absolutamente” porque, después de todo, el trabajo de reducción fenomenológica, de poner entre paréntesis el mundo en cuanto realmente existente, de poner en práctica la *epoché*, nos permite llegar a un campo de evidencias o indubitabilidades en el que hay pura *intuición* de la conciencia. Recordemos que con HUSSERL estamos haciendo fenomenología del conocimiento. Lo que se me da cuando examino fenomenológicamente mi conocimiento es mi conciencia, y lo que encuentro en la conciencia es que ella es intencional. Este sentido de “intencionalidad” es estrictamente técnico —exclusivo de la fenomenología y de la filosofía contemporánea de la mente— y no equivale a “intencionalidad” como “propósito que uno tiene cuando realiza una acción”, sino que es equivalente, más bien, a “ser conciencia de algo”. Tenemos conciencia, pues, en tanto conciencia de objeto. Cuando percibimos lo que se nos da, libre de los prejuicios de la actitud natural (porque hemos realizado la *epoché*), no tenemos ante nosotros la mera vivencia, sino también el objeto de la vivencia. No sólo la percepción del árbol, sino el árbol percibido, es lo que se nos da de manera absoluta, es decir, indudable, con evidencia. Cuando percibo un árbol percibo un árbol: eso es evidente. Luego, que hay objetos en el mundo, los cuales son objetos de conocimiento, es algo que está dado con evidencia, puesto que tenemos percepciones de objetos en el mundo. Pero, repito, ésta no es una tesis metafísica, porque todo lo que se refiere a la existencia está puesto “entre paréntesis”.

Estábamos buscando lo que hay “en la raíz” o “más allá” de los fenómenos; pues bien, tal cosa no es distinta a la vivencia intencional del fenómeno. Un fenómeno es, pues, *fenómeno* en cuanto es una vivencia intencional. Hablaremos enseguida de la intencionalidad. Digamos ahora solamente esto: “intencional” significa, de nuevo lo digo, “referido a algo” o “representación de algo”. Y si el trabajo de la fenomenología es un trabajo de análisis riguroso del conocimiento, eso quiere decir que debe ser un análisis riguroso de las vivencias de

la conciencia en las cuales se efectúa nuestro conocimiento del mundo, en tanto que conocimiento consciente del mundo. Lo que hace la fenomenología es, entonces, análisis intencional; y lo que es intencional es la experiencia. Por lo tanto, la fenomenología es, propiamente hablando, una *ciencia de la experiencia*.

IV. LA INTENCIONALIDAD

Si bien es cierto que la intencionalidad es una especie de “hilo conductor” en la filosofía de HUSSERL, también lo es que durante su larga y prolífica carrera este autor tuvo de sobra tiempo y ocasión para variar e ir puliendo su concepto clave. Voy a hacer un resumen apretado que permita disponer de una idea global de este concepto.

En la primera época, la de las *Investigaciones lógicas* (1900), la intencionalidad es tratada exclusivamente como carácter genérico de las “actos de conciencia”. HUSSERL tiene en esta obra un enfoque que podríamos comparar con el enfoque analítico más contemporáneo. La reducción propiamente dicha aún no es un método explícitamente tematizado, de manera que la intencionalidad sólo aparece como aquello que tienen en común (el género) los actos concretos (“especies”). Para decirlo con mayor precisión, los actos concretos serían ejemplares de ese género común que es la *intentio* o “intencionalidad”. Podemos describir la concepción husserliana de la intencionalidad en esta época mediante un cuadro muy sencillo: la intencionalidad es la característica genérica de la mayoría de nuestras vivencias de conciencia, que no es otra que la de estar dirigidas siempre hacia algo, según modos específicos. ¿Cuáles modos específicos? Tomemos como ejemplo algunas vivencias: que la percepción sea intencional quiere decir que hay algo que es percibido; que la creencia sea intencional quiere decir que en toda creencia algo es creído; lo mismo para el deseo, la imaginación, etc. Esos, y otros, son los modos específicos (percepción, deseo, creencia), y en cada uno de ellos siempre hay una referencia a *algo*. HUSSERL, en esta época, distingue entre la *cualidad* y el *contenido* del acto en toda vivencia intencional. La cualidad del acto es el tipo de vivencia: percepción, deseo, creencia, imaginación. El contenido, que HUSSERL también llama *materia* del acto, es siempre una representación. Pero cuidémonos de darle contenido ontológico al concepto “representación”: la vivencia intencional es representación de algo, y punto. De hecho HUSSERL se enreda en esta obra tratando de darle vueltas al concepto de representación, llegando a la conclusión de que es “tener una vivencia algo como su objeto”.

Retomemos el curso de nuestra exposición. El contenido es, entonces, lo que diferencia a las distintas vivencias de un mismo tipo; por ejemplo, a las

variadas percepciones de los diferentes objetos. ¿En qué se diferencian? Todas son percepciones, pero lo son de objetos diferentes, tienen *contenidos* diferentes. También se puede hablar de lo que tienen en común varios actos diferentes dirigidos al mismo objeto: percibir una bandera, pensar en ella, imaginarla, fantasear con ella; todos esos tipos distintos de vivencia tienen en común el contenido. Ahora, el contenido es además, dice HUSSERL en esta obra, lo que le confiere al acto su referencia a una objetividad, pues es gracias a que tiene ese contenido que el acto está dirigido a un objeto determinado. Eso se puede entender fácilmente: mi percepción de un árbol es percepción de un árbol determinado, precisamente porque dicho árbol, y no otra cosa, es el *contenido* de mi percepción; de manera que es el contenido el que le confiere a la vivencia la referencia a un objeto determinado.

Otra característica de la concepción husserliana de “intencionalidad” en esta época, que voy a mencionar sólo muy brevemente, es lo que podemos llamar su *neutralidad ontológica*. A pesar de que no ha desarrollado el método de la *epoché*, en la práctica HUSSERL sí tiene un procedimiento parecido, que consiste precisamente en no tomar en cuenta consideraciones acerca de la existencia real, tanto de la vivencia como evento psíquico, como del objeto o estado de cosas representado en ese contenido. El procedimiento funciona así: yo puedo creer, como Ponce de León, que la fuente de la eterna juventud se encuentra en Florida. Pero puede que la fuente de la eterna juventud no esté en Florida, incluso puede que no exista una fuente tal. Eso no tiene ninguna consecuencia acerca del carácter de mi creencia. Ésta puede ser falsa pero, en principio, eso no afecta la descripción fenomenológica de la creencia como tal. Nótese bien en qué sentido hay una neutralidad ontológica: la existencia o no-existencia del objeto de mi creencia no es relevante y, por lo tanto, no se toma en cuenta a la hora de hacer el análisis fenomenológico. Esta característica del concepto inicial de “intencionalidad” es muy importante en el contexto de las *Investigaciones* porque, repito, en esta obra aún no hay un desarrollo explícito del método de la *epoché*. Una vez desarrollado éste, ya no hay que hablar de neutralidad ontológica, porque la *epoché* es el primer paso en la aplicación del método fenomenológico.

Hacia 1913 se publica *Ideas I*, el libro que muchos consideran como la obra en donde está expuesta la teoría fenomenológica propiamente dicha. Y si alguien tiene el coraje de estudiar fenomenología solo, ese es el libro por el que hay que empezar. Allí el concepto de intencionalidad sufre modificaciones. Desde los años inmediatamente posteriores a las *Investigaciones lógicas*, HUSSERL se había dado cuenta de que allí las descripciones habían sido, como él las llamaba, unilaterales, en la medida en que describían vivencias, o sea, el lado pu-

ramente subjetivo de la intencionalidad; pero la intencionalidad, en tanto que conciencia de objeto, tiene también un lado objetivo, y ese lado objetivo había quedado en la sombra. En *Ideas I*, por lo tanto, HUSSERL. incorpora el lado objetivo, de modo que el análisis se vuelve *estructural*: la intencionalidad es una correlación entre dos elementos, llamados *nóesis* y *noéma*. La *nóesis* es ese componente de la vivencia que corresponde, por así decirlo, al lado subjetivo o al lado del acto, que en su operación hace intencionales los elementos reales de las vivencias; por ejemplo, en la percepción los contenidos sensoriales son los elementos reales, y lo que hace la *nóesis* es “animar” esos contenidos sensoriales, darles un sentido. En la *nóesis* hay que buscar, entonces, la determinación del tipo de acto al que pertenecen las vivencias, pues es ella quien define si son percepciones o creencias o imaginaciones o fantasías, etc. Pero en la *nóesis* hay también un elemento que determina de qué modo la representación se relaciona con el tema de la existencia. Esto merece ser explicado: hemos dicho que la existencia está puesta entre paréntesis, y eso sigue siendo cierto; pero aunque pongamos entre paréntesis la existencia, hay, sin embargo, alguna diferencia entre percibir un árbol e imaginarlo. ¿Cuál es la diferencia? Cuando percibimos un árbol, lo percibimos como existente, aunque su existencia o inexistencia no influencie para nada nuestra descripción. Así, cuando percibimos generamos, a la vez, la creencia de que *existe* algo. En cambio, cuando imaginamos sabemos que no existe aquello que imaginamos. En fin, todo esto hace parte de la *nóesis*.

El *noéma* es el otro elemento de esa correlación intencional (la intencionalidad, en esta época, es equivalente a “correlación noético-noemática”), y es definido por HUSSERL. como “contenido intencional de la *nóesis*”. Toda vivencia intencional, dice HUSSERL., “alberga” un sentido gracias a sus momentos *noéticos*; tal sentido es el *noéma*. El *noéma* es, entonces, el sentido del acto intencional. A veces se lo llama “objeto intencional”, pero esa es una manera peligrosa de hablar, pues se podría entender como un objeto en sentido estricto, cuando en realidad se trata del elemento objetivo de la correlación. En su significación más amplia podemos decir que el *noéma* es el contenido de representación de la vivencia intencional, y en virtud de él, tal como ocurría con la *materia* del acto en la concepción de las *Investigaciones lógicas*, es que el acto se refiere intencionalmente a una objetividad, porque eso que se está representando en el *noéma* es, precisamente, el objeto hacia el cual está dirigida la vivencia intencional.

Ahora bien, el *noéma* mismo tiene una estructura en la que HUSSERL. distingue dos elementos: por un lado, lo que llama una *x determinable*, que es la que da cuenta del objeto sin ninguna característica; y, por otro, los *sentidos predica-*

dos, que nos señalan el modo como percibimos o representamos el objeto, esto es, el aspecto bajo el cual lo estamos representando. Porque toda representación intencional es siempre representación de una objetividad *bajo algún aspecto*. Uno nunca tiene una percepción total de un objeto, sino que siempre lo capta por *aspectos*. Ese hecho es bien interesante: en la percepción de un árbol, por ejemplo, en realidad nunca vemos todo el árbol, sino que solamente vemos la parte que está frente a nosotros, no su lado posterior; sin embargo, percibimos un árbol, y estamos en lo correcto al decir que percibimos un árbol. Ésta es una característica típica de la intencionalidad; el objeto siempre se da por perfiles, pero la percepción no es percepción *de* perfiles, es la percepción del objeto. Este “curioso comportamiento” de la intencionalidad se debe, según HUSSERL, a que ésta siempre tiene referencia objetiva dentro de un *horizonte* intencional. El *noéma* de un acto, por ejemplo, el *noéma* de mi percepción de un árbol determinado, hace referencia, indirectamente, a otros *noemata*, a otros sentidos de actos posibles. En cada acto están presentes, pre-delineados, anticipados, posibles actos futuros y posibles sentidos o contenidos de esos actos futuros dirigidos al mismo objeto. Por eso cuando veo el árbol “veo” (tengo ante mi vista) sólo una cara, pero en esa percepción estoy anticipando todo lo demás. La intencionalidad resulta siendo, finalmente, una operación de *síntesis*.

Esto último es muy importante, pero HUSSERL sólo se percata plenamente de ello después de *Ideas I*, pues significa que el análisis puramente estructural de la intencionalidad no basta, porque la sola descripción de la estructura de cada vivencia no da cuenta del carácter dinámico de la intencionalidad (no explica esa estructura de anticipación, de pre-trazamiento de los actos futuros). Yo sé que el árbol que estoy viendo tiene una cara posterior, aunque no la esté viendo, y lo sé porque la percepción tiene ese rasgo de “anticipación”, porque siempre tiene un horizonte de posibilidades de determinación del objeto: al tener la experiencia perceptiva simultáneamente tengo la experiencia de la posibilidad de completar esa percepción. En la base de la intencionalidad no hay, entonces, un “yo sé tal cosa”, sino un “yo puedo hacer tales cosas”. Si generalizamos esa *estructura de horizonte*, ampliando al máximo el horizonte de cada percepción, como no hay nada que nos obligue a parar, alcanzaremos el horizonte de todos los horizontes: el mundo.

Así, en la experiencia, en cada experiencia, tenemos anticipada la experiencia del mundo. El mundo es el horizonte en el cual ocurre cada acto intencional, y es un horizonte del cual no se puede prescindir. El mundo está siempre como horizonte, y nosotros siempre nos movemos en él. Y así como con el horizonte físico, que por más que caminemos hacia él jamás lo alcanzamos, asimismo pasa con la intencionalidad: aunque pretendamos ir completando

cada vez más una percepción, siempre quedará ante nosotros el horizonte inacabable del mundo. Ese horizonte de horizontes que es la vivencia del mundo es lo que se llama en la filosofía última de HUSSERL el *Lebenswelt* o *el mundo de la vida*, algunas veces traducido como “el mundo de nuestra cotidianidad”. En este punto los análisis pueden empezar a distinguir los elementos que configuran ese mundo, que es el contexto irrenunciable de cualquier experiencia: aspectos biológicos, culturales o de cualquier tipo, que han pre-configurado nuestra experiencia como experiencia de ese mundo. Uno cree incorrectamente que sabe muchas cosas sobre este mundo. Yo sé, por ejemplo, que si quiero un vaso de agua debo ponerme de pie e ir a traerlo: HUSSERL diría, más bien, que nuestra dotación biológica inicial nos ha pre-configurado de tal manera que hacemos muchas cosas instintivamente, sin pensarlo. Ese tipo de cosas no las *sabemos*, pues no son creencias que obtuvimos en un momento dado y de las que luego adquirimos pruebas, sino que las poseemos “instintivamente”.

La intencionalidad, dentro de esta nueva perspectiva, ya no es concebida como “intencionalidad estática”. La consideración del horizonte y del horizonte de horizontes nos lleva a interrogarnos por la forma como opera la intencionalidad, por cómo procede la conciencia para estructurar el horizonte de cada acto. La operación misma de la conciencia es, pues, una operación de constitución de “mundo”, de constitución de objetividades; no de fabricación de cosas, sino de constitución de objetividades intencionales, las cuales son *noemata*, esto es, *sentidos*. La operación intencional, finalmente, es la operación de constitución de *sentido*, de constitución de contenidos intencionales; la operación misma de la conciencia que vive la *cotidianidad del mundo*. En ese “vivenciar” cotidiano del mundo la conciencia constituye, por medio de operaciones muy complejas, el sentido de todo: nuestras creencias, deseos, intenciones, temores, etc., y sus correspondientes correlatos objetivos, o contenidos.

La consideración de esto es lo que lleva a la tercera y última reducción fenomenológica: la *reducción trascendental*. Ésta va más allá de la *reducción fenomenológica*, por la cual llegamos a la estructura *noético-noemática* de la conciencia, gracias a que tal estructura todavía se puede reducir más, porque hay algo más originario aún, a saber, el campo de la *intencionalidad operante*, que, en palabras de HUSSERL, funciona “anónima y silenciosamente”. Dicha intencionalidad es, finalmente, el auténtico origen y principio de toda nuestra vida consciente, y el campo en el cual opera, con algunas determinaciones adicionales, es lo que HUSSERL llama *subjetividad trascendental*, el final del camino de las reducciones fenomenológicas.

Por lo tanto, la filosofía como ciencia estricta, como ciencia rigurosa, la fenomenología, tiene como tarea indagar ese espacio abierto de la subjetividad

trascendental, porque es en ese espacio en el que se crean y estructuran los sentidos del mundo y de la vida en operaciones que, repito, para HUSSERL son en gran parte “anónimas”.

BIBLIOGRAFÍA

HUSSERL, EDMUND. *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

HUSSERL, EDMUND. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, JOSE GAOS (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

SPIEGELBERG, H. *The Phenomenological Movement*, con K. SCHUHMAN, The Hague y London, Nijhoff, 1982.

JUAN JOSÉ BOTERO

Filosofía analítica

Me enfrento aquí a una tarea casi imposible: dar cuenta, en muy poco espacio, de más de cien años de filosofía; y, peor aún, de una de las corrientes más importantes de la filosofía del siglo xx^1 , siglo por demás pródigo en actividad filosófica. Tal dificultad, no obstante, no me exime de intentar llevar este trabajo a feliz término.

El término “filosofía analítica” no es más que un rótulo, como hay otros para las distintas corrientes filosóficas (existencialismo, estructuralismo, fenomenología, marxismo, etc.), con la diferencia de que en nuestro caso “filosofía analítica” no es un rótulo que caracterice cierto cuerpo doctrinal determinado, sino, más bien, la pertenencia a una cierta tradición, la aceptación de ciertas formas comunes de enfrentar el trabajo filosófico. Así, es muy difícil encontrar un cuerpo de doctrina en el que estuviesen de acuerdo todos los llamados “filósofos analíticos”. Por eso la rotulación es tan peligrosa en este caso: corre el riesgo de ser injusta si con ella se pretende interpretar la propuesta de cualquiera de los filósofos incluidos dentro de esta corriente a la luz de unos principios doctrinales que realmente no existen.

Esa ausencia de unidad doctrinal hace que la filosofía analítica sea muy difícil de caracterizar. Son mucho más sencillas de exponer, y también de captar, las ideas centrales de un autor que está, por ejemplo, en el origen de una corriente filosófica. Aquí, por el contrario, nos enfrentamos con tal cantidad de nombres, que es virtualmente imposible abarcarlos todos. Dadas así las cosas, haré una exposición bastante limitada en cuanto a nombres, en la que revisaré rápidamente algunas cuestiones secundarias y me detendré un poco más en aquellos puntos que, según me parece, resultan de capital importancia para comprender la corriente analítica.

I. RASGOS GENERALES DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA

Antes que nada, me gustaría ofrecer algunas claves que permiten reconocer si un filósofo es o no analítico:

– *Interés especial por el lenguaje y la lógica*: en los textos de filosofía analítica hay casi siempre reflexión sobre el lenguaje, ya que ocuparse de las cosas del mundo parece ser más bien una tarea de la ciencia, que tiene herramientas para

1 Se excluye de esta presentación la filosofía de LUDWIG WITTGENSTEIN, la cual será objeto luego de dos conferencias completas.

eso. Y si la ciencia, por alguna razón, no puede ocuparse de tales cosas, no se alcanza a ver qué herramientas particulares pueda tener la filosofía, que le permitan conocer el mundo mejor de lo que lo puede conocer aquélla. De allí la idea de que la filosofía debe hacer lo que uno de los filósofos más representativos de la corriente analítica, W. V. O. QUINE, llamaba el *ascenso semántico*: en vez de ocuparse de resolver problemas empíricos, debe ocuparse de la manera como se formulan los problemas; de lo que se dice de las cosas, más bien que de las cosas mismas. Es, pues, precisamente “lo que se dice de las cosas” el objeto del análisis. Por eso la filosofía, para la corriente de la que nos ocupamos, es ante todo análisis del lenguaje.

– *Estilo de comunicación filosófica*: la cual se realiza fundamentalmente por medio de ensayos publicados en revistas u otra serie de publicaciones periódicas especializadas. Esto tiene una explicación que puede resultar muy reveladora para nuestros propósitos actuales: la filosofía analítica en sus orígenes constituye, entre otras cosas, una reacción contra las grandes doctrinas filosóficas “sintetizadoras” del siglo XIX y, sobre todo, contra la tradición metafísica occidental. Se tenía en mente fundamentalmente el gran *corpus* filosófico de HEGEL, que resultaría ser algo así como el prototipo de corriente filosófica opuesta a la analítica: se trata, en HEGEL, de una filosofía sintética o sintetizadora, donde a partir, preferiblemente, de un concepto muy básico –el concepto de “ser”, o de “Idea”– se podría, mediante un trabajo meramente conceptual, reconstruir toda la realidad. Los filósofos analíticos, por su parte, en lugar de defender doctrinas omnicomprendivas acerca del mundo proponen la discusión de problemas puntuales; discusiones que resultan importantes por alguna razón determinada, y que se llevan a cabo fundamentalmente mediante la comunicación entre pares y utilizando herramientas más o menos comunes. Entendido de esa manera, el trabajo filosófico resulta muy similar a la labor científica: se trabaja en comunidad, sobre problemas específicos, y los resultados de las investigaciones siempre están sometidos al control o a la discusión entre pares. Por eso hace uso de esa forma ensayística de publicación: casi todos los filósofos analíticos publican en revistas antes que en libros. Y casi siempre los libros de filósofos analíticos son, o bien recopilaciones de lo que han escrito en revistas, o bien reelaboraciones de lo que han venido publicando durante años en forma de artículos. El énfasis en la lógica puede tener, también, una explicación en esta manera de trabajar; porque si la labor filosófica es fundamentalmente una tarea de proporcionar y discutir argumentos entre pares, entonces hay que ser cuidadoso y argumentar con todo el rigor posible, tanto cuando se defienden las propias ideas como cuando se atacan las de otro. Esto pudo haber conducido, es cierto, a algunos excesos: ciertos trabajos de filosofía analítica constituyen un análisis tan minucioso de la estructura formal de de-

terminada argumentación, que solamente podrían ser comparados con los más detallados tratados de la filosofía medieval, en los cuales acostumbraban aparecer series interminables de distinciones mediante las cuales se pretendía eliminar toda posible ambigüedad. Pero se trata, en la filosofía analítica, de exageraciones ocasionales, que pronto mostraron su inutilidad.

Ahora bien, lo fundamental de la filosofía analítica es, obviamente, que hace análisis filosófico; pero, ¿qué es “análisis filosófico”? La mejor manera de describirlo es diciendo que se trata del análisis de significados. Podemos resumir los orígenes de la filosofía analítica contemporánea diciendo (esta idea es del norteamericano JOHN SEARLE) que surge cuando se encuentran la tradición empirista del siglo XVIII con la empresa filosófica de KANT, que es esencialmente fundacionalista (trabaja sobre los fundamentos del conocimiento). A esto súmense los trabajos de análisis lógico, y algunas teorías filosóficas, del alemán FREGE y la contribución del pensador inglés G. E. MOORE, y obtendremos la “receta fundamental” de la que surge el análisis filosófico.

GOTTLIEB FREGE es, junto con ARISTÓTELES, el lógico más importante de todos los tiempos. Por eso me voy a detener más en la contribución a la filosofía analítica de FREGE que en la de MOORE. Por lo que respecta al empirismo, quiero simplemente recordar que se trata de una posición epistemológica, la cual sólo le concede validez al conocimiento sobre el mundo proveniente de la experiencia. Ahora, lo que nos debe importar en este momento es que el empirismo del siglo XVIII era una empresa analítica, esto es, su método consistía en el análisis de ideas. Eso mismo van a hacer los filósofos analíticos, sólo que en lugar de descomponer las ideas harán análisis del lenguaje; y lo harán con el bisturí más afilado con el que se contaba en ese momento: la lógica matemática de FREGE. El análisis del lenguaje, llevado a cabo usando la herramienta de la lógica matemática, aplicado en la tarea kantiana de la fundamentación, tendrá unos resultados que dominarán la escena filosófica durante el período previo a la Segunda Guerra Mundial, en la forma de una corriente llamada *positivismo lógico*, o *empirismo lógico*.

II. LA LÓGICA DE FREGE²

La importancia de FREGE está en haber sido quien propuso la moderna lógica matemática; su logro más notable es lo que se conoce como la *axiomatización de*

2 Cfr. GOTTLIEB FREGE, “Función y concepto”, en *Estudios sobre semántica*, ULLIS MOULINES (trad.), Madrid, Ediciones Orbis, 1985)

la *lógica proposicional*. Desde los *Primeros analíticos* de ARISTÓTELES no se había producido una revolución parecida en lógica. La axiomatización de la lógica proposicional consiste, *grosso modo*, en reconstruir la lógica de proposiciones como un sistema formal tal que, partiendo de un número relativamente pequeño de axiomas, y por medio de la aplicación de ciertas reglas de inferencia, se deduzcan teoremas (proposiciones) lógicamente válidos. Pero, además de esto, se le debe también a FREGE la *lógica de predicados*, basada en el uso de *cuantificadores* (notación *cuantificacional*).

La lógica formal en general, entendida como teoría formal de la inferencia válida, consta básicamente de dos niveles: el primero, la construcción de una lógica proposicional; el segundo, de una lógica de predicados. La lógica proposicional se construye como un cálculo, tal y como se hacen cálculos en aritmética: se tienen variables para proposiciones (p, q, r , etc.) y símbolos para conectar proposiciones (símbolos de operaciones), los cuales son operadores que permiten producir proposiciones complejas a partir de proposiciones simples. Quiero insistir en el papel de los operadores, porque en ellos está la esencia de cualquier cálculo: en la operación $A \wedge B$, por ejemplo, contamos con dos variables, la A y la B , que pueden representar cualquier número, relacionadas de determinada manera mediante un símbolo que representa cierta operación. Lo mismo pasa con el cálculo proposicional: las proposiciones se relacionan entre sí, y esas relaciones se representan mediante símbolos que conectan variables. Los conectivos son los usuales: negación ($\sim$), conjunción ($\wedge$), disyunción ($\vee$), condicional lógico —Si... entonces, a veces llamado implicación ($\rightarrow$) y bicondicional ($\leftrightarrow$). El siguiente paso es señalar cómo se definen esas operaciones. En aritmética un signo de operación se define diciendo qué pasa cuando se hace dicha operación; aquí también: se define una operación señalando las condiciones de verdad de la aplicación del símbolo. Cuando se conecta p con $\sim$, ¿qué pasa? Si p es verdadero y se dice $\sim p$, entonces algo sucede. Cuando se juntan dos proposiciones mediante la conjunción, o la disyunción o el condicional lógico, algo sucede. Y ese algo se expresa en términos de valores de verdad (y solo hay dos de ellos, V y F). La definición de los conectivos se da, por lo tanto, mediante las famosas *tablas de verdad*, propuestas por WITTGENSTEIN en el *Tractatus logico-philosophicus*. Las por todos conocidas tablas de verdad no son, pues, sino definiciones de los operadores de la lógica proposicional.

El *cálculo de predicados* es también conocido como *lógica de primer orden*, o simplemente como *teoría elemental de la cuantificación*. “Lógica de primer orden” es la expresión más utilizada. En ella también tenemos variables y operadores. Además de los ya mencionados conectivos lógicos, se usan ciertos operadores llamados *cuantificadores de primer orden*: el cuantificador existencial

($\exists x$: “hay al menos un x tal que...” y el cuantificador universal ($\forall x$ o, simplemente, (x): “para todo x tal que...”). Quiero llamar la atención sobre el hecho que junto a los cuantificadores aparece una x y no una p ni una q : es porque el cálculo de predicados no se ocupa de las relaciones “inter-proposicionales”, sino que se encarga del análisis de la estructura interna de las proposiciones: distingue los términos que configuran una proposición, y hace cálculos al interior de ella.

Esa es la parte, en mi opinión, más importante del aporte de FREGE, de modo que ahora trataré de mostrar la gran utilidad que tiene para el análisis filosófico. FREGE trabajaba sobre los fundamentos de la aritmética. Para él era escandaloso que toda la aritmética, estando basada en la noción de “número”, careciera de una definición precisa de tal noción, así que intentó definir “número” en términos puramente lógicos. Su idea era que toda la aritmética, y por ende toda la matemática, era reducible a la lógica, *i. e.*, que toda operación aritmética era traducible a términos lógicos; de modo que los fundamentos de la aritmética (aquellos que garantiza el carácter necesario de la verdad matemática) estaban en la lógica. Ese fue el proyecto fregeano, alcanzado solamente hasta cierto punto; porque, cuando el trabajo de reducción de la aritmética a la lógica ya estaba en prensa, Bertrand RUSSELL encontró una paradoja en él. Años después, el mismo RUSSELL, en su obra *Principia Mathematica*, propendría su propia reducción de la aritmética a la lógica, libre ya de la famosísima *paradoja* de RUSSELL.

Ahora, algo esencial cuando se está tratando de darle precisión a un conocimiento o a una disciplina es que lo que se diga sea claro: ese era el problema que tenía la aritmética, que a veces tienen las ciencias, y que tiene aún la filosofía. Pues bien, la claridad depende del grado de ambigüedad de los conceptos con los que se trabaja: las paradojas que aparecen a veces en la formalización de la matemática se deben casi siempre a problemas de pluralidad de significado de los conceptos; los conceptos usados en filosofía constantemente producen confusiones porque carecen de un significado claro y único. Entonces, así como en aritmética debemos empezar por trabajar sobre lo básico, el número, asimismo aquí debemos trabajar sobre lo que para nosotros es básico, la proposición; más exactamente, la forma lógica de la proposición. ¿Qué forma lógica debe tener una proposición para que pueda ser considerada un instrumento confiable de conocimiento, un vehículo para expresar o discutir argumentos correctamente?

La pregunta es, pues: ¿cuál es la forma lógica de las proposiciones? Aquí habrá que hacer una comparación entre la lógica tradicional y la *nueva lógica* de

3 Voy a usar indistintamente “proposición”, “enunciado” y “oración”, aunque desde el punto de vista

FREGE. La forma gramatical es sujeto-verbo-predicado, pero el verbo hace parte del predicado. La forma lógica de la proposición, para ARISTÓTELES, era la forma sujeto-predicado (*s es p*), la cual está en perfecta armonía con la metafísica aristotélica de la substancia que posee determinados atributos. De acuerdo con esto, la función primordial de una oración es la de adscribirle ciertas propiedades a un sujeto; así, en una proposición se dice algo de un sujeto, y ese algo que se dice es que tiene tal propiedad o que tiene tales y tales propiedades. Eso parece muy claro. Sin embargo, miremos algunos ejemplos:

(1) *George odia a Saddam.*

(2) *George está feliz.*

El análisis tradicional nos diría que ambas proposiciones tienen la misma forma lógica: en (1) el sujeto es *George* y el predicado es *odia a Saddam*; en (2) el sujeto es, nuevamente, *George* y el predicado es *está feliz*. Bien podríamos aceptar este análisis como gramaticalmente correcto; pero el problema está en que si bien “ser feliz” debe verse como un estado de ánimo —una *propiedad*— de un sujeto, “odiar a” no es, lógicamente hablando, una propiedad sino más bien una *relación* entre dos o más sujetos. Súmesele a esto que tal análisis es incapaz de dar cuenta de la forma lógica de los enunciados matemáticos, pues, ¿cuál es el sujeto y cuál el predicado de $7+5=12$, por ejemplo?

Ante tal situación, FREGE propone que las oraciones (1) y (2) tienen estructuras muy diferentes; de hecho, parece obvio que no tienen, ambas, la estructura sujeto-predicado: la forma lógica, que es la que cuenta a la hora de decidir sobre la verdad o la falsedad de las proposiciones, evidentemente no es la misma en ambos casos. “La estructura de la proposición —dice FREGE— tiene que permitirnos ver con toda claridad su forma lógica”. ¿Qué es lo que se quiere decir y de qué manera se relacionarán ahora sujeto y predicado? Intentemos responder estas cuestiones.

En la proposición (1), *George odia a Saddam*, el sujeto, nos dice la nueva lógica, pertenece a la categoría lógica de los *nombres*. Sabemos que un nombre sólo sirve para denominar objetos individuales, de modo que nunca puede ser un predicado. Ya tenemos, pues, una restricción fuerte a la hora de construir oraciones: un nombre está siempre en representación de un objeto. En (1) hay, además de *George*, otro nombre (*Saddam*) que está representando otro objeto individual. Nos encontramos, entonces, con dos sujetos conectados entre sí por la expresión *odia a*. Esto, dicho sea de paso, no se puede dar nunca en el

técnico (lógico-filosófico) sea discutible su carácter intercambiable, pues no causaré con ello ninguna confusión respecto al tema que nos ocupa.

análisis aristotélico. Ahora miremos la proposición (2), *George está feliz*. Aquí tenemos otro nombre, que está también por un objeto; y tenemos *está feliz*, el predicado. ¿Qué forma tiene ese predicado? Tiene la forma de un “vacío” que hay que llenar: *x está feliz* o Fx (en donde $Fx = x$ está feliz). Esta es la forma que tienen las expresiones que en matemática llamamos funciones. Entonces, en lugar de la estructura sujeto-predicado, FREGE propone analizar las proposiciones en términos de la estructura *argumento-función*. Lo que es importante es que el argumento no hace parte de la función, de modo que ésta, que no es otra cosa que el predicado, es un símbolo incompleto cuyo vacío puede ser representado por una equis (x)⁴. Todos los predicados tienen la forma de una *función*, así que en (1) el predicado *odiar* es una función, y la forma lógica de dicha proposición sería “(vacío)-odiar-(vacío)”, o x odia a y o, mejor, Oxy (en donde “ Oxy ” = x odia a y). Queda claro con esto que la estructura sujeto-predicado no resultaba satisfactoria precisamente porque no nos permitía ver todas las características lógicas de la expresión en cuestión.

Ahora tomemos como ejemplo la proposición (2). La *función proposicional* correspondiente a ella sería, como ya dijimos, Fx . Es evidente que los argumentos que pueden reemplazar la variable deben ser de un cierto tipo lógico: nombres, términos o expresiones que sirvan para referirse a objetos (“Juan”, “el perro”, “el autor de Waverley”, etc.). Si pretendiéramos colocar en el lugar de la equis cosas tales como funciones (“ser feliz”, “odiar a”, “ser hermano de”) es claro que solo obtendríamos sinsentidos. Supongamos que sustituimos la equis por *George*. Tenemos entonces la proposición *George está feliz*. Si el objeto denominado *George* hace parte de la clase de objetos en el mundo que satisfacen la función *estar feliz*, entonces la oración es verdadera; si no, entonces (2) será falsa. En otras palabras, el valor de verdad de la oración *George está feliz* depende de si *George* es o no feliz, *i. e.*, de si *George* es un argumento que satisface o no la función Fx .

La diferencia entre (1) y (2) está, pues, en que nuestra primera oración pertenece al tipo de *funciones proposicionales* con dos variables, mientras que la segunda pertenece al tipo de las de una sola. En general, desde RUSSELL se considera que en lógica todos los predicados son relaciones, incluso los del tipo de (2), que se consideran relaciones “consigo mismo”. Por consiguiente, las expresiones predicativas que representan conceptos denotan, todas ellas, relaciones. Sobre este tema se puede ahondar mucho más, pero lo que me interesa

4 Para ser exactos, la equis no representa nada, solo señala que allí hay un espacio que debe ser llenado con un *argumento*, si se quiere construir una oración con sentido.

es que vean la claridad que adquiere una proposición una vez analizada al estilo fregeano. Primero, los términos son unívocos en su sentido lógico: los nombres nombran, los predicados no; los predicados son incompletos mientras no vayan acompañados de un nombre; los nombres no sirven para predicar, etc. Hay, pues, expresiones singulares que denotan objetos (los nombres) y expresiones predicativas que denotan *funciones*, es decir, conceptos. Esto es muy importante, ya que, como veremos más adelante, muchas veces constituye una gran dificultad saber de qué se está hablando con exactitud. Y si hay algo que ha sido tradicional en la filosofía analítica es sostener que la mayoría de los problemas filosóficos se deben al uso lógicamente incorrecto de ciertas expresiones; de modo que si se dispone de la herramienta del análisis y se aplica a los problemas filosóficos, pronto se descubrirá que muchos de ellos eran meros problemas de incorrección en la forma de expresión.

Para terminar esta parte, fijemos ahora nuestra atención en lo que pasa con las expresiones usadas como ejemplo. De (1) se puede inferir, mediante el cálculo de predicados de FREGE, que “algo” (o alguien) *odia a Saddam*; de lo cual se sigue también que si es verdad que George odia a Saddam, entonces “hay algo (alguien) que odia a este último”. Y si esto es cierto, también de aquí se puede concluir que “George odia a alguien”. Estas expresiones —y este fue el gran hallazgo de FREGE— se llaman hoy *expresiones cuantificacionales*, y lo que muestra el análisis es que las dos inferencias que hemos hecho son análogas, por lo que a su cuantificación (mediante el símbolo $\exists$) se refiere, cosa que anteriormente (con la lógica aristotélica) no se podía ver. Un cuantificador es un operador que liga variables. Para que se vea más claro, generalicemos *George odia a Saddam*: “existe al menos un x tal que ese x odia a Saddam” o, mejor, $\exists x (Oxs)$ —siendo $Oxs = “x odia a s”$ —. La variable x está aquí ligada por el cuantificador. En el caso contrario podemos decir lo mismo: *George odia a y* puede generalizarse como “existe un y tal que George odia a y ”, $\exists y (Ogy)$, caso en el cual la variable ligada será y .

¿Por qué es importante este análisis y cuál es la ventaja que tiene para la precisión de las formulaciones filosóficas? Pensemos en términos de la teoría silogística aristotélica y tomemos estos dos ejemplos:

(3) *Todos los humanos son mortales*

(4) *Andrés es mortal*

Es claro que el análisis de la forma sujeto-predicado es inadecuado, pues los sujetos de cada una de las oraciones (*Todos los humanos* y *Andrés*) son entidades lógicas distintas, que no pueden cumplir el mismo papel semántico: *Andrés* es un nombre que representa a cierto objeto individual, mientras que *humanos* es un término del mismo tipo lógico de *mortales*; ambas son expresiones

predicativas. En (3) hay, por lo tanto, dos funciones, a saber, *x es humano* (Hx) y *x es mortal* (Mx), y lo que indicamos mediante la expresión es que todo lo que es humano es también mortal; que toda x que satisfaga la una satisface también la otra; que si es verdad que Andrés es humano, será verdadero que Andrés es mortal. Entonces, según el vocabulario que hemos empleado, podemos decir: “para cualquier x , si x es humano, entonces x es mortal” — $\forall x(Hx \supset Mx)$. Este ejemplo muestra cómo el análisis lógico fregeano contribuye a clarificar la estructura lógica de cualquier proposición, pero en la siguiente sección quiero mostrar un ejemplo de cómo hacer uso del análisis lógico para abordar problemas filosóficos.

III. LA TEORÍA DE LAS DESCRIPCIONES DE RUSSELL.⁵

La filosofía analítica tiene tres *padres*, FREGE, RUSSELL y WITTGENSTEIN⁶. BERTRAND RUSSELL sostenía que la forma gramatical disfraza la forma lógica de las proposiciones, y que la tarea del análisis filosófico es la de desenmascarar esa forma lógica subyacente, la cual es esencial para determinar el sentido y el valor de verdad de las oraciones. En consonancia con esa idea, RUSSELL propuso lo que sería considerado después como un paradigma del análisis filosófico: la *teoría de las descripciones*. Se trata de una teoría que, mediante una rigurosa aplicación de las herramientas de la nueva lógica, le “sale al paso” a una de las entretenciones favoritas de filósofos y matemáticos: la formulación de paradojas. Hay cierta clase de paradojas que son matemáticas o lógico-matemáticas, las cuales tienen que ver con la *teoría de clases* (la de EPIMÉNIDES, la del propio RUSSELL, la de BERRY, etc.), y que intentó resolver RUSSELL recurriendo a su *teoría de los tipos lógicos*. Otra clase de paradojas son las que surgen de oraciones existenciales negativas tales como “Pegaso no existe”: dicha oración tiene la forma “existe un x tal que x no existe” — $\exists x(\sim \exists x)$ —, lo cual es evidentemente contradictorio⁷. Pero entonces, ¿qué quiere decir la gente cuando dice que “Pegaso no existe” o que “Rómulo no existió”? La respuesta está en el análisis lógico: hemos visto ya que una proposición se compone, fundamentalmente,

5 Cfr. BERTRAND RUSSELL, “Sobre la denotación”, en *Lógica y conocimiento*, JAVIER MUÑOZ (trad.), Madrid, Taurus, 1981; ID., “Descripciones”, L. VALDES (trad.), en LUIS VALDES VILLANUEVA (ed.), *La búsqueda de significado*, Madrid, Edit. Tecnos, 1991.

6 También se debería mencionar a G. E. MOORE, pero para los aspectos que estoy considerando aquí los tres mencionados son los realmente responsables.

7 Igualmente absurdo sería decir que existe un x tal que x existe, aunque no tenga la forma de una paradoja, por la razón que daremos a continuación.

de una expresión predicativa (“función proposicional”, en la jerga de RUSSELL) y un argumento. Éste último está siempre en lugar de un objeto, es el nombre de un objeto. Luego al decir “Pegaso” estamos diciendo, realmente, “existe el objeto de nombre ‘Pegaso’”; y, correspondientemente, al decir “Pegaso no existe” no estamos negando un predicado sino negando la existencia del objeto llamado “Pegaso”. La existencia, entonces, no es un predicado, sino un asunto atinente a la cuantificación (de allí que no se denote $\bar{E}x$ sino $\exists x$).

Pero hay aún otro tipo de paradojas, como la del rey de Francia: ¿es verdadera o falsa la proposición “el actual rey de Francia es calvo”? “El actual rey de Francia” se asimila a un nombre, porque es un término destinado a nombrar un único individuo. “Es calvo” es un predicado. “El actual rey de Francia” es, pues, el argumento que se supone debe o no satisfacer la función “es calvo”. Si buscamos entre la clase de todas las cosas calvas no encontraremos allí al rey de Francia, luego la frase inicial debería ser falsa: el rey de Francia no sería calvo; pero si ahora buscamos entre todas las cosas que no son calvas, tampoco allí estará el rey francés, luego la frase no es ni verdadera ni falsa. Y por la ley del *tercio excluso* debería ser una de las dos, de modo que nos encontramos ante una paradoja. Aquí es donde RUSSELL hace un hábil uso de ese verdadero “bisturí lógico” que es el análisis al estilo fregeano. Veamos.

Aunque normalmente en una proposición el sujeto lógico es el mismo sujeto gramatical, no siempre es así. El sujeto lógico es la expresión mediante la cual se hace referencia a un objeto. Si esa expresión no hace referencia a un objeto no sirve de sujeto, aunque sea el sujeto gramatical de una oración con sentido. RUSSELL vio que la forma de la expresión “el actual rey de Francia”, que aparentemente es el sujeto, no es la de un nombre, en el sentido lógico del término, sino que, en realidad, corresponde a la descripción de un individuo. Se alude a alguien que es rey de Francia actualmente, de manera que la forma lógica de dicha expresión es “hay un x tal que x es rey de Francia” — $\exists x(Rx)$ —. “El actual rey de Francia”, entonces, no es un sujeto sino un predicado; así que el enunciado *el actual rey de Francia es calvo* consta de dos proposiciones conectadas mediante un símbolo de conjunción: $\exists x(Rx \wedge Cx)$. Y una conjunción sólo es verdadera cuando las proposiciones que la componen son todas verdaderas; de modo que, dado que no hay un x que sea rey de Francia (Rx es falsa), la conjunción es falsa.

Ese análisis, tal y como lo realizó RUSSELL, maravilló a toda la comunidad filosófica, porque en él se ve fácilmente abordado y solucionado uno de los problemas más escabrosos de nuestro lenguaje: el de qué expresiones no nos sirven para referirnos a objetos individuales (o “individuos”). Así, ninguna expresión que tenga la misma forma que “el actual rey de Francia”, dice RUSSELL, es buena

para referirnos a individuos. Y la forma de la que estamos hablando es la de las *descripciones definidas*⁸. ¿Qué hacemos, pues, con las expresiones que tienen esa forma? No es que no sirvan *per se*, sino que, cuando es necesaria la precisión, hemos de desaparecerlas mediante el análisis lógico. Por ejemplo, en la oración analizada la expresión “*el tal y tal*” desaparece, quedando la proposición así: “hay alguien que tiene tal propiedad y ese alguien tiene tal otra propiedad”.

Este tipo de análisis resulta, entonces, muy provechoso a la hora de abordar el problema de cómo se relaciona el lenguaje con el mundo (problema básico en filosofía del lenguaje y, en general, en toda la filosofía). La historia de la filosofía está llena de doctrinas filosóficas que pretenden decirnos cuáles son los constituyentes últimos de la realidad, qué es lo bueno, qué es lo que hay que hacer, cuáles son los fundamentos éticos de una sociedad, etc. Muchos de esos discursos no resisten un análisis de ese tipo, así que tenemos en él una herramienta muy útil para deshacernos de tesis filosóficas inconsistentes.

Lo que estoy tratando de mostrar es que la lógica matemática desarrollada por FREGE y RUSSELL le proporcionó a la lógica y a la filosofía de la ciencia la notación que requería para expresar cosas con absoluta precisión, reduciendo al mínimo las ambigüedades del lenguaje. Gracias a la teoría de las descripciones de RUSSELL sabemos, por ejemplo, que hay expresiones que no sirven para hacer referencia a cosas, aunque sean buenos sujetos gramaticales. De allí que tal teoría sea clásica en la discusión del problema de la referencia. Incluso en la lógica, la tendencia ha sido acabar con todas las expresiones referenciales en la notación precisa de la lógica formal, y dejar sólo predicados y variables. Esto debido a que, como buena heredera del nominalismo y el empirismo, la filosofía analítica pretende trabajar con el mínimo necesario de entidades, haciendo suyo el eslogan de GUILLERMO DE OCKHAM “no se deben multiplicar los entes sin necesidad”. La idea es que si cada vez que se requiera solucionar un problema va a postularse una nueva entidad, entonces no se está solucionando problema alguno. Con tal “avaricia ontológica” resulta mejor no tener nombres de entidades y sí más bien predicados; porque si encontramos una entidad a la que pueda atribuírsele cierto predicado, esa entidad existe y punto, nadie se la inventó. BERTRAND RUSSELL, por ejemplo, llegó a decir: “ninguna expresión nos sirve para referir, solamente los llamados *nombres propios*, en sentido lógico, pueden cumplir tal función”. Y no se trata aquí de nombres propios como “Gabriel García Márquez”: esa es una descripción disfrazada, pues para saber quién es el sujeto así denominado hay que ofrecer una descripción (“el escritor

8. “Definidas”, porque se trata de descripciones tipo “*el rey de Francia*” y no “*un rey de Francia*”.

de *Cien Años de Soledad*”, “el hijo del telegrafista de Aracataca”, etc.). Los nombres propios en sentido lógico son los que *nombran*, es decir, los que refieren efectivamente, aquellos que cuando se usan garantizan la existencia del objeto nombrado. Y ¿qué es lo único que garantiza eso? Las expresiones demostrativas usadas en el momento mismo de señalar una cosa mediante un ademán indicativo (p. ej., señalar con el dedo). De allí que los únicos nombres propios sean “eso” y “esto”: son las únicas expresiones aceptadas en la notación de los *Principia Mathematica* para referir. QUINE, por su parte, fue más lejos y suprimió incluso los demostrativos, evitando así cualquier posibilidad de postular entidades inexistentes.

Hasta aquí el recuento del análisis filosófico clásico. En un momento me ocuparé de lo que voy a llamar el “período central” de la filosofía analítica, en donde todo esto que ya hemos dicho se utiliza, ahora sí, con la idea de construir una doctrina filosófica propiamente dicha. Se trata de la era del *positivismo o empirismo lógico* y, también, de la *escuela del análisis del lenguaje ordinario*. Para terminar, haré un resumen de los últimos treinta o treinta y cinco años de la filosofía analítica, que han sido un paulatino desmonte de los presupuestos de ese “período central”, señalando, eso sí, algunos rasgos característicos que hacen que todavía la podamos llamar “filosofía analítica”. Sólo en ese momento se verá por qué era importante detenerme en los supuestos de la corriente analítica, que parecen simples herramientas pero que resultan siendo mucho más que eso: compromisos sobre lo que es la referencia y sobre en qué consiste hablar del mundo con verdad.

IV. EL “PERÍODO CENTRAL”

El filósofo más característico de este período, en mi opinión, es RUDOLF CARNAP; la corriente que representa es el llamado *empirismo o positivismo lógico*, tremendamente influyente en toda la filosofía anglosajona, pero también en la que se hace en otras partes y, posteriormente, a través de sus discípulos, en la filosofía actual. La expresión “empirismo lógico” nos indica ya que se trata de sustentar la tesis empirista con la herramienta de la lógica matemática. La tesis empirista, recordémoslo, es la de que todo conocimiento aceptable (válido) proviene en últimas de la experiencia, esto es, que sólo hay conocimiento válido cuando se trata del conocimiento empírico, y lo que no es conocimiento empírico no sirve, a no ser que sea el de la lógica o las matemáticas. Los empiristas lógicos suscribían, pues, como propia la idea de HUME según la cual todo el conocimiento o es lógico o es matemática o es ciencia empírica; aquello que no se pudiera encuadrar dentro de alguna de estas tres opciones no era considerado

conocimiento, sino mera metafísica. El empirismo se caracteriza por una profunda aversión a la metafísica porque ella pretende decir cosas sobre el mundo, sobre cómo es en sí, en cuanto tal, sin preocuparse de investigarlo, sino pretendiendo adquirir un conocimiento *a priori* de él. El positivismo lógico retoma la vena anti-metafísica del empirismo clásico, sólo que la sustenta haciendo uso de las herramientas lógicas que ya conocemos.

Ahora bien, ¿cómo se desarrolla la crítica a la metafísica en el empirismo lógico? En primer lugar, ya no se habla, como hablaban los empiristas clásicos, de *ideas* formadas en nosotros a través de la experiencia sensible, que en la mente se combinan para formar ideas más complejas, sino que hablamos del lenguaje. Hablar de ideas es inconveniente porque implica un psicologismo que le resta objetividad al conocimiento, así que la nueva manera de ser empirista consiste en encontrar un criterio, basado en la lógica, que permita determinar cuáles proposiciones tienen sentido cognitivo y cuáles no; y tener sentido cognitivo, tener significado, es decir algo verdadero o falso acerca de la realidad. El criterio empirista para determinar el significado cognitivo es conocido con el nombre de *principio de verificación*: “el sentido de una proposición es el método de su verificación”. Toda proposición con sentido, significativa, tiene que ser, entonces, una proposición o verificable o auto-verificada (como las de la matemática y la lógica, que ya veremos en qué sentido se auto-verifican).

El filósofo norteamericano JOHN SEARLE ha dicho que el “período central” de la filosofía analítica se puede caracterizar por la creencia en dos distinciones lingüísticas y un programa de investigación. Las dos distinciones lingüísticas son:

1. *La distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos*: ya los filósofos modernos sostenían algo parecido: la matemática y la lógica constituyen juicios analíticos (y se conocen *a priori*), mientras que el conocimiento empírico se expresa en juicios sintéticos (y es *a posteriori*). Para un positivista lógico, por su parte, todos los enunciados con sentido son o analíticos o sintéticos. Los enunciados sintéticos son enunciados que se refieren al mundo y que, por lo tanto, son empíricamente verificables. Las proposiciones analíticas, por el contrario, son verdaderas meramente en virtud del significado de los términos que las componen, siendo innecesario, por consiguiente, contrastarlas con la experiencia. Tomemos como ejemplo la expresión “todos los triángulos tienen tres ángulos”: es este un enunciado analítico, pues para verificarlo nos basta conocer el significado de “triángulo”. Este es el tipo de enunciados de la lógica y de la matemática. Los enunciados de la lógica, en particular, son todos ellos tautologías, pues de su negación se sigue una contradicción, mientras que las proposiciones sintéticas son todas contingentes, pues de su negación no se sigue una contradicción; ellas, en la medida en que dicen algo sobre algún aspecto del

mundo, son verdaderas o falsas empíricamente, en virtud de los hechos del mundo.

2. *La distinción entre enunciados descriptivos y enunciados valorativos*: las proposiciones descriptivas son aquellas que describen o dicen algo acerca del mundo, son los enunciados empíricamente verificables. Pero resulta que en la filosofía no solamente nos encontramos con enunciados de esta clase, sino que una buena parte de ella consta de proposiciones que, en rigor, no son ni verdaderas ni falsas, porque lo que expresan es alguna valoración (estética, ética, política, etc.). P. ej., “robar es malo” es un enunciado valorativo, mientras que “el índice de robos ha sido tal y tal en los últimos tres meses” es un enunciado descriptivo. Este último puede ser verdadero o falso; del primero no se puede decir nada acerca de su valor de verdad. Las proposiciones valorativas no son empíricamente verificables, ni tampoco analíticas; entonces, de acuerdo con los presupuestos del positivismo lógico, no tienen sentido cognitivo. La ética, la filosofía política y la estética, en tanto que ramas de la filosofía, no son, pues, más que un conjunto de sinsentidos, desde la perspectiva del empirismo lógico: no hay forma de hacer filosofía con esa clase de enunciados o sobre esa clase de problemas. Aquí tenemos un grave problema, porque resulta que buena parte del trabajo filosófico, según CARNAP y sus amigos, está condenado a desaparecer; y desaparece “vergonzosamente”, como confusión del mismo orden de las confusiones metafísicas.

Fijémonos ahora en las consecuencias que las tesis del empirismo lógico tienen para el caso específico de la filosofía. En primer lugar, ya sabemos que no es posible hacer ética, estética o filosofía política, por las razones mencionadas. Pero, en segundo lugar, la filosofía tampoco debe tratar de decir cosas acerca del mundo, porque de esto se ocupa la ciencia empírica: ésta tiene métodos específicos y exitosos para el conocimiento del mundo, métodos de los que no puede hacer uso la filosofía, dado que si lo hiciera dejaría de ser filosofía para convertirse en una ciencia empírica. La filosofía, entonces, tampoco puede constar de cierto conjunto de enunciados verdaderos o falsos acerca del mundo. ¿Qué queda entonces? Queda todo el aparataje lógico que nos permite hacer análisis. En vista de que los filósofos no pueden encargarse de establecer verdades sintéticas (empíricas), su trabajo se reduce a establecer verdades analíticas. Así las cosas, el objetivo de la filosofía es estudiar la lógica de las proposiciones: estudiar los enunciados que pretenden ser verdaderos y aclarar las relaciones lógicas entre los conceptos que los componen: pura labor de análisis conceptual.

El análisis conceptual no está mal, pero reducir toda la filosofía a él, por supuesto, restringe mucho la labor filosófica. Pongamos como ejemplo a alguien que quiera hacer ética: como ya no puede hacer ética en el sentido tradicional,

sólo puede hacer análisis de los conceptos que se utilizan en el discurso ético, lo que significa proporcionar las condiciones necesarias y suficientes de aplicación correcta de conceptos tales como “bueno” o “malo”; “virtud” o “vicio”, etc. Hay, no obstante, muchos conceptos que pueden ser interesantes filosóficamente y que, de hecho, lo han sido siempre: “mente”, “bondad”, “causa”, etc. Pero aun así esto acaba, repito, con gran parte del trabajo filosófico tradicional.

3. Ahora bien, hablé hace algunos momentos de dos distinciones lingüísticas fundamentales y un programa de investigación. Tal programa es la herencia kantiana de la empresa de *fundamentación del conocimiento*. Si el programa es encontrar fundamentos para fenómenos que han sido problemáticos para la filosofía (p. ej., el conocimiento, el significado, la verdad, la matemática) y si la herramienta para adelantar los programas de investigación es el análisis lógico, entonces el fundamento no es otra cosa que los resultados del análisis lógico. La filosofía, por lo tanto, termina siendo un trabajo de reducción: reducir enunciados a otros enunciados, es decir, traducir enunciados entre sí. Por ejemplo, si hay que mostrar cuál es el fundamento del conocimiento empírico debe tomarse un enunciado que hable de una percepción, por ejemplo, y transformarlo, con las herramientas analíticas, en un enunciado que diga lo mismo pero que se refiera a entidades verificables. En el caso de la percepción esas entidades no son, en rigor, los objetos, sino los datos de los sentidos (*sense-data*), de modo que lo que podría hacer un filósofo en este caso sería traducir enunciados sobre objetos físicos a una conjunción de enunciados acerca de datos de los sentidos. Este ejemplo nos permite ver cómo es que, en el caso del conocimiento empírico, el reduccionismo positivista da lugar a toda una tradición que en filosofía analítica se llama *fenomenalismo*.

Tomemos ahora el caso de los enunciados que tienen que ver con estados mentales (p. ej., creencias), los cuales no son directamente verificables por la vía experiencial. Lo que hay que hacer es traducirlos, con ayuda de la lógica, a enunciados sobre cosas que sí sean verificables. No es verificable, es cierto, lo que está en la cabeza; pero sí lo son los comportamientos. Entonces los enunciados sobre creencias se deben traducir a enunciados sobre los comportamientos asociados a ellas. Se genera así otra corriente, llamada *conductismo*.

El reduccionismo se intentó aplicar en todos los ámbitos del conocimiento, pero fueron evidentes sus limitaciones en muchos de ellos. ¿Cómo reducir, por ejemplo, una teoría del Estado a elementos verificables? Aun recolectando un montón de enunciados sobre comportamientos individuales para establecer cualquier relación constitutiva de lo que es un Estado, la simple suma de ellos no da como resultado una teoría del Estado; es evidente, pues, que una sociedad no es la mera suma de todos los comportamientos individuales. No hubo de pasar mucho

tiempo antes de reconocer que esos reduccionismos no iban para ningún lado, y por eso fracasó toda esta corriente. Las reducciones y combinaciones lógicas funcionaban bien en lenguajes formales; pero ya en lenguajes teóricos, dentro de los cuales se manejan conceptos muy complejos, eran inútiles: uno no logra reducir un concepto como el de “sociedad” a una conjunción de enunciados sobre individuos. Se propuso solucionar este *impasse* recurriendo a la invención de un lenguaje formal perfecto, al cual se traducirían las teorías a reducir; pero la propuesta no funcionó porque los lenguajes artificiales sirven para expresar oraciones formales y no oraciones teóricas complejas.

Otra posibilidad de hacer análisis conceptual es lo que se conoció como *filosofía del lenguaje ordinario*. Se trata de una corriente que deja de lado la desconfianza en el lenguaje común, señalando que éste no requiere pulirse o perfeccionarse. Lo que pasa es que cuando hacemos filosofía no sabemos realmente cómo funciona; no comprendemos los conceptos que habitualmente usamos. Esto es, usamos con éxito tales conceptos como herramientas para comunicar, pero no como herramientas para hacer filosofía, pues no nos hemos detenido a explorar cómo funcionan. Filósofos como RYLE y, sobre todo, AUSTIN aseguraban que lo que había que hacer era tomar un concepto cualquiera, reunir todas las palabras relacionadas con él, analizar todas esas palabras a la luz de las situaciones en que son usadas y, poco a poco, configurar una especie de mapa conceptual de los usos habituales de dicho concepto. Por un lado, tal trabajo puede ser interesante, pero, por otro, podría resultar dispendioso e inútil: hay todo un período de la filosofía analítica en el que se produjeron montañas de análisis absolutamente inútiles acerca del uso de conceptos en el lenguaje ordinario. Tales análisis resultaban, por lo demás, tediosamente farragosos, pues debían dar cuenta hasta de las más sutiles variaciones en el uso del concepto investigado, si pretendían ser exactas a la hora de decirnos algo sobre la manera como comprendemos al mundo.

V. LAS CRÍTICAS A LA DOCTRINA DEL “PERÍODO CENTRAL”

Voy a tener que terminar relatando de manera muy sucinta cómo se fue desmontando la doctrina del empirismo lógico, a partir de diversos trabajos analíticos realizados entre las décadas del 50 y el 60. El más demoledor fue el ataque realizado por QUINE, quien en su artículo “Dos dogmas del empirismo” presentó una serie de argumentos en contra tanto de la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos como del reduccionismo positivista. En primer lugar, QUINE señala que no hay ninguna definición adecuada y no circular de lo que es un enunciado analítico: el examen de cualquier definición de “enunciado analí-

tico" demuestra que ella, cualquiera que sea, presupone el concepto de "analiticidad", no siendo, por lo tanto, una definición satisfactoria. Y si no es posible encontrar una definición clara de "analiticidad", tampoco será posible trazar claramente la distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. Ahora, si pretendiéramos caracterizar, más bien, lo que es un enunciado sintético o empírico, tampoco alcanzaríamos una conclusión satisfactoria, porque, en la ciencia, ningún enunciado tomado aisladamente es verificable. De hecho, la ciencia no verifica enunciados, sino teorías. En el origen de esta conclusión se halla una teoría quineana, según la cual uno debería pensar en el lenguaje de la ciencia como una red muy compleja que en los extremos toca la realidad empírica: si hay un hecho que se resiste a ser explicado por la teoría, no por ello se va a cambiar toda la teoría, sino que más bien se "reacomoda un poco la red", de manera tal que pueda cubrir al hecho en cuestión. Luego, es también un dogma creer que hay enunciados puramente empíricos. Y, por ende, es erróneo pretender hacer esas reducciones de cualquier concepto teórico a enunciados puramente empíricos, porque sencillamente esa no es la forma en la que trabaja la ciencia. Es todo el *corpus* de la teoría el que se somete al tribunal de la experiencia, no cada uno de los enunciados de la teoría por separado. Ahora, lo que sí es cierto es que hay unos enunciados que están más cerca de la experiencia que otros. Los que están en el "centro de la red" son los menos susceptibles a aquellos cambios que pueda generar la experiencia empírica: se trata de las proposiciones de la lógica y la matemática. Pero ellos también podrían cambiar, por ejemplo, por consideraciones pragmáticas tales como que sea más provechoso para el avance del conocimiento el alterar o rechazar algún principio lógico. No es que sean inmunes por ser analíticos; es que son tan influyentes en toda la ciencia que si, p. ej., uno cambia una regla lógica desbarata toda la "red científica". Los enunciados de la lógica y la matemática, por lo tanto, no se tocan por cuestiones pragmáticas; pero no hay algo así como una razón intrínseca por la cual ellos son verdaderos *per se*. Y, por eso mismo, la distinción entre enunciados analíticos y sintéticos es más bien una cuestión de grados que de esencias.

Consecuencia de esta crítica es el abandono de la idea según la cual la filosofía es un mero trabajo de producción de enunciados analíticos: las proposiciones filosóficas ya no se pueden definir como analíticas. La filosofía, dice QUINE, no se puede distinguir tajantemente de la ciencia; aquella trabaja más bien a un nivel de mayor generalidad que ésta, pero no tiene una mirada privilegiada (analítica) sobre el mundo.

La otra distinción que quedó mortalmente herida fue la distinción entre enunciados valorativos y descriptivos. Quien primero pasó por encima de ella

fue RAWLS: antes de él no se podía hacer filosofía política, de modo que RAWLS superó esta distinción de la manera más simple: la ignoró. Demostró que podía hacer filosofía política sin tener que pasar por ese análisis reductivo de enunciados. Pero la manera como hizo filosofía política ignorando la mencionada distinción es bien interesante. RAWLS suscribió la teoría del contrato social; pero no como una teoría sustantiva sobre un contrato social verdadero, sino más bien como una reflexión sobre cómo actuarían individuos racionales si necesitaran diseñar unas instituciones políticas. Es decir, usa la teoría del contrato social como una herramienta para trabajar en filosofía política.

Hoy en día la filosofía analítica se hace libre de todos esos “demonios” que atormentaban a los positivistas. Yo por lo menos me siento mucho más tranquilo haciendo filosofía sin tener el problema de que se me diga que estoy profiriendo sinsentidos. Sin embargo, las exigencias de rigor, de confrontación entre pares, de publicidad del trabajo, siguen haciendo parte de la filosofía analítica. Por otra parte, hoy en día la filosofía analítica trabaja mucho más de la mano de las ciencias. La filosofía ya no se considera una disciplina especial: hay conocimiento, hay un afán por establecer verdades, y la filosofía participa en él, más o menos con los mismos principios de racionalidad que rigen toda investigación científica; sólo que de un modo un poco más general y con un poco más de aportes conceptuales, pues no es una disciplina realmente empírica. La filosofía analítica ha recuperado la posibilidad de no limitarse al análisis conceptual, a raíz de haber abolido esa diferencia entre enunciados analíticos y sintéticos, de manera que le debe a QUINE esa posibilidad.

BIBLIOGRAFÍA

- FREGE, GOTTFLOB. “Función y concepto”, en *Estudios sobre semántica*, ULISES MOULINES (trad.), Madrid, Ediciones Orbis, 1985.
- QUINE, WILLARD VAN ORMAN. “Dos dogmas del empirismo”, en *Desde un punto de vista lógico*, Madrid, Ediciones Orbis, 1985.
- RUSSELL, BERTRAND. “Sobre la denotación”, en *Lógica y conocimiento*, JAVIER MUGUERZA (trad.), Madrid, Taurus, 1981.
- RUSSELL, BERTRAND. “Descripciones”, L. VALDÉS (trad.), en LUIS VALDÉS VILLANUEVA (ed.), *La búsqueda del significado*, Madrid, Edit. Tecnos, 1991.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus logico-philosophicus*, ENRIQUE TIerno GALIÁN (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1985.

JAIME RAMOS ARENAS

*Wittgenstein: la teoría de la representación
en el Tractatus logico-philosophicus*

LUDWIG WITTGENSTEIN (1889-1951) nació en Austria en el seno de una adinerada familia judía. En 1908 viajó a Inglaterra a estudiar ingeniería en la Universidad de Manchester, donde desarrolló un interés por los fundamentos de las matemáticas y, a través de la lectura de *Los principios de las matemáticas* de BERTRAND RUSSELL, descubrió la obra del matemático alemán GOTTLÖB FREGE. Visitó a FREGE en Jena con la intención de estudiar con él, pero en seguida, siguiendo su recomendación, se fue a la Universidad de Cambridge a trabajar con RUSSELL. FREGE, RUSSELL y WHITEHEAD habían desarrollado un muy importante trabajo en lógica y en la fundamentación de la matemática, la cual consideraron podía ser derivada enteramente de principios lógicos. Las obras de FREGE y RUSSELL tuvieron una especial influencia en la elaboración del *Tractatus logico-philosophicus*, el único libro que WITTGENSTEIN publicó en vida. Pero también influyeron sobre él el pensamiento de SCHOPENHAUER, de TOLSTOI y de HEINRICH HERTZ, entre otros. Al desatarse la Primera Guerra Mundial, WITTGENSTEIN regresó a Viena y se enlistó en el ejército austriaco. Durante la guerra trabajó en unos cuadernos que continuaron los temas de discusión con RUSSELL y a partir de los cuales redactó el *Tractatus*, durante su reclusión en un campo de prisioneros en Italia. La versión en inglés del libro se publicó en 1922 con una introducción de RUSSELL que WITTGENSTEIN repudió: afirmó en esa ocasión que RUSSELL no entendía el propósito fundamental del libro y que nadie lo iba a comprender. Completado el *Tractatus* consideró que no tenía nada más que decir en filosofía y se dedicó durante los siguientes seis años a enseñar en una escuela primaria en Austria. Después de algunos contactos con los miembros del Círculo de Viena, WITTGENSTEIN regresó a Cambridge, en 1929, donde estuvo en contacto con los filósofos G. E. MOORE y FRANK RAMSEY. Empezó a enseñar en la universidad donde tuvo un grupo de discípulos consagrados a los que les dictó los *Cuadernos azul y marrón* (1930-35) que esbozan ya las ideas de su segunda filosofía. WITTGENSTEIN abandonó entonces la tesis de que el lenguaje funciona como un cálculo y que las oraciones tienen una precisa forma lógica que puede descubrirse mediante las técnicas del análisis: su interés se dirigió así hacia la “gramática” del lenguaje común, y su nueva concepción del lenguaje impregnó las investigaciones que adelantó en filosofía de las matemáticas y filosofía de la psicología en los años 30. En 1947 se retiró de Cambridge y se propuso terminar las *Investigaciones filosóficas*, la obra cumbre de su segunda etapa filosófica que se publicó póstumamente en 1953. Murió en 1951 de un cáncer, tras expresarle a sus allegados: “Diganles que tuve una vida maravillosa”. Seguramente así fue, en muchos sentidos, aunque su vida estuvo

llena de dolor y pesadumbre. WITTGENSTEIN fue un genio y un hombre íntegro y bueno, aunque su carácter depresivo y excesivamente severo hicieran difícil relacionarse con él. WITTGENSTEIN nos legó una muy particular manera de entender la filosofía, la ciencia y la cultura. Su enorme influencia en la filosofía contemporánea ha sido enriquecedora y también abrumadora; como todos los grandes genios, dejó tras de sí una enorme sombra en la arena del pensamiento, de la cual será muy difícil salir.

I. EL TRACTATUS: TEMAS CENTRALES Y OBJETIVOS

El *Tractatus logico-philosophicus* es, en verdad, un libro muy difícil de interpretar. Su estilo aforístico y denso y la ausencia de explicaciones por parte de WITTGENSTEIN obligan al lector a llenar los vacíos. El libro ha recibido, por otra parte, una enorme cantidad de comentarios e interpretaciones divergentes. El propósito de este capítulo no es hacer un resumen del *Tractatus* (de aquí en adelante, *TLP*), sino exponer el que considero un asunto fundamental del libro, a saber, la teoría de la representación defendida por el “primer WITTGENSTEIN”. Al presentar de manera breve dicha teoría espero dar una idea general del así llamado *giro lingüístico*, tan importante para la filosofía del siglo XX. Influido por los trabajos de FREGE y RUSSELL, WITTGENSTEIN es quizá la persona que mejor encarna ese cambio radical en la dirección del trabajo filosófico. WITTGENSTEIN es uno de los “padres” de aquello que se ha dado en llamar “filosofía analítica”, esa manera de hacer filosofía todavía tan extendida e influyente. Mi interpretación de *TLP* puede ser en algunos puntos idiosincrática. En realidad, debo advertir que casi para cualquier interpretación que aquí se presenta de un aforismo de *TLP* se puede encontrar, al menos, un comentarista que lo interpreta de otra forma. Sin embargo, no voy a contrastar mi interpretación con otras, ni voy a tratar de contestar posibles objeciones. Eso haría el texto excesivamente largo y denso, y tampoco estoy en posición de hacerlo pues mi conocimiento de los comentaristas es apenas fragmentario. Mi exposición de la teoría del lenguaje del *TLP* en este capítulo está enlazada con la exposición en el siguiente capítulo de su concepción del lenguaje en su segunda etapa filosófica. Sólo espero que los dos capítulos tomados en conjunto presenten una interpretación coherente y viable de la transición del pensamiento de WITTGENSTEIN como yo la he entendido. Por otra parte, quiero señalar que los capítulos son revisiones de conferencias orales, por lo que el estilo casual que se usa al hablar se encuentra a lo largo de los textos.

En el siguiente capítulo veremos cómo ciertas presuposiciones muy importantes del “primer WITTGENSTEIN” se rechazan en su segunda etapa filosófica.

En mi lectura del *TLP* esas presuposiciones son afines, en buena medida, a ciertos supuestos de toda la cultura occidental, cuyos rastros pueden encontrarse a lo largo y ancho de nuestro conocimiento científico. Ellas se refieren al mundo, al lenguaje, y a las relaciones entre uno y otro. Se trata de presuposiciones comunes tanto a la ciencia como a cualquier otra teoría que construyamos, y el aparente abandono de ellas por parte de WITTGENSTEIN constituye una ruptura importante en la historia de la cultura occidental.

WITTGENSTEIN, bajo la influencia de RUSSELL, consolida aquello que Rorty llamó el “giro lingüístico” en filosofía. Algunos usan este término de manera algo despectiva, indicando que la filosofía se volvió simple análisis del lenguaje y dejó de ocuparse de lo realmente importante. No creo que esa sea una buena manera de ver el giro lingüístico, pero sirve para poner de presente uno de sus rasgos más importantes: la filosofía de la modernidad, de DESCARTES a HEGEL, es en buena medida una filosofía preocupada por la teoría del conocimiento; sus preguntas centrales son del tipo: ¿qué podemos conocer?, ¿cuáles son los límites del conocimiento?, ¿qué es conocimiento? El giro lingüístico puede verse como una ruptura con esta tradición. En el siglo XX, y en gran parte gracias a FREGE y sus trabajos lógico-semánticos, la pregunta primordial ya no es primariamente por el conocimiento o la verdad, sino por el *sentido*. Se trata, pues, de preguntarse, antes que por la verdad de un enunciado, por qué es lo que un enunciado propiamente *significa*. Precisamente, eso es lo que hace FREGE: análisis lógico del lenguaje; en un primer momento, del lenguaje matemático; pero ese mismo análisis se desplaza luego hacia el lenguaje científico y, posteriormente, alcanza al lenguaje en general.

El *TLP*, por su parte, se centra en cuestiones de la lógica del lenguaje, pero partiendo de esas consideraciones se deducen una serie de consecuencias acerca de la naturaleza del mundo, del carácter del trabajo filosófico, de cómo concebir la ciencia, la ética y la estética. En otras palabras, dicho análisis del lenguaje lleva a WITTGENSTEIN a trazar los límites entre lo que se puede decir con sentido y aquello de lo que no se puede hablar (“lo místico”, como se le denomina en el *TLP*). De allí que se encuentren discusiones sobre temas tan diversos como la física de Newton, la naturaleza de la filosofía, lo que un filósofo hace propiamente, el sinsentido de las proposiciones éticas, la imposibilidad de hacer una teoría estética, etc.

La esencia del libro y la manera como WITTGENSTEIN concibe la consecuencia fundamental del mismo quedan ya planteadas en el prefacio:

El libro trata problemas filosóficos y muestra, según creo, que el método de formulación de esos problemas se funda en una mala comprensión de la lógica de nuestro

lenguaje. Cabría acaso resumir el sentido del libro en las palabras: lo que puede siquiera ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar, hay que callar (*TLP*, prefacio)¹.

Dada la concepción figurativa del lenguaje de WITTGENSTEIN, que veremos en un momento, toda proposición compleja es analizable en proposiciones elementales que figuran hechos posibles del mundo. No puede haber entonces en el lenguaje proposiciones intrínsecamente oscuras o indiscernibles, no puede haber tampoco en el mundo un hecho que no podamos figurar. Lo que sucede con los problemas filosóficos tradicionales que parecen más insondables es que son insolubles porque no son, hablando con propiedad, verdaderos problemas: lo que llamamos un “problema” tiene que tener solución; y aquello que no tenga solución no es propiamente un problema, sino más bien una confusión, una situación tipo “callejón sin salida”. Así son los problemas filosóficos –sin salidas–, y por eso no se pueden resolver. Una y otra vez volveremos a la misma problemática filosófica de los antiguos griegos. No se necesita más talento, o más trabajo, o más investigación, o más observación para solucionarlos; lo que se necesita es entender la naturaleza de la confusión en que caímos y descubrir cómo nos metimos en ese callejón sin salida. Se trata de rompecabezas insolubles cuyo origen siempre es una confusión conceptual que surge de nuestra mala comprensión del lenguaje. El objeto de la filosofía es, entonces, según WITTGENSTEIN, la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una teoría, sino una actividad. El filósofo no debe teorizar, no es un científico ni alguien que deba construir un *corpus* doctrinario, no hay doctrina filosófica; lo que hace el filósofo es clarificar conceptos y, con ello, clarificar los pensamientos. El resultado de la filosofía no debe ser un sinnúmero de proposiciones filosóficas sino la aclaración de las proposiciones.

Una y otra vez vamos a hablar de proposiciones. Entiéndase por proposición “oración que afirma o niega algo” o “enunciado con un valor de verdad” (p. ej., “el cielo es azul”). Ni las preguntas ni las órdenes ni los juramentos son proposiciones. Las proposiciones describen el mundo. La creencia de WITTGENSTEIN es que no hay proposiciones filosóficas. En esa misma línea, la mayoría de las proposiciones y preguntas que se han escrito acerca de cuestiones filosóficas no son falsas, sino sinsentidos:

La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han hecho acerca de cuestiones filosóficas no son falsas, sino sinsentidos. No podemos, por ello, contestar pregun-

1 Las citas del *TLP* son traducidas de la edición en inglés que aparece en la bibliografía.

tas de este tipo sino sólo establecer su falta de sentido. La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos resultan del hecho de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje (*TLP* 4.003).

Eso suena muy arrogante, y lo es en cierta medida. Lo que nos está diciendo es que todas las proposiciones de la filosofía tradicional son sinsentidos. Tal afirmación puede tomarse de varias maneras. Una, es afirmar que durante los últimos veinticinco siglos el intelecto humano se ha ocupado en una actividad absurda; pero eso no es exactamente lo que WITTGENSTEIN trata de decirnos. El hecho de que los filósofos quedemos atrapados una y otra vez en confusiones sin solución muestra algo importante acerca de la estructura de nuestro lenguaje y la naturaleza de nuestro pensamiento. Se trata de sinsentidos en los cuales todos podemos caer: el lenguaje tiene una estructura tal que nos lleva imperceptiblemente hacia ellos. No se trata de que los filósofos seamos especialmente torpes, sino que en nuestras indagaciones –por la esencia de las cosas, del conocimiento, del bien, de la belleza– caemos en una trampa, debido a una errada concepción acerca del lenguaje o, lo que es lo mismo, acerca de la estructura misma de los conceptos.

De algún modo, lo que siempre hemos tratado de fijar los filósofos es “la esencia” de los conceptos. PLATÓN, por ejemplo, no quería ejemplos de cosas bellas, sino entender la esencia misma de la belleza; no quería ejemplos de actos justos, sino entender la justicia misma. Pero ese “esencialismo” está fundado en una cierta interpretación del lenguaje, según la cual los sustantivos hacen referencia a géneros, todos cuyos miembros comparten una esencia común. Muchos filósofos habían concebido el lenguaje como una especie de lente absolutamente transparente; y si un lente es absolutamente transparente, no tengo que tenerlo en cuenta, sino concentrarme en lo que veo a través de él. No sería entonces necesario discurrir ampliamente acerca del lenguaje, sino acerca del mundo. Lo que la filosofía analítica va a sugerir es que ese lente no es transparente y que muchos de los problemas que suponemos que surgen del mundo están en realidad en el lente. Cuando uno intenta resolverlos, experimentalmente o mediante observación, por ejemplo, fracasa de manera rotunda; porque el problema es conceptual, está en la naturaleza del concepto, y ésta a su vez está vinculada con la palabra, puesto que un concepto es el significado de una palabra.

Ahora bien, esas consideraciones lógicas se vinculan con ciertas consideraciones ontológicas, es decir, con una cierta teoría del mundo. La primera parte del *TLP* es, entonces, una *ontología*. La relación puede plantearse de la siguiente manera: la teoría de la representación del *TLP* tiene ciertas presuposiciones ontológicas que le son necesarias. Esas presuposiciones toman la forma de un

atomismo ontológico que se funda en razones lógicas, por lo cual fue denominado por RUSSELL *atomismo lógico*. Una aclaración que quizá valga la pena hacer es que, cuando hablo de una *teoría de la representación* en el *TLP*, hablo de una teoría absolutamente general de la representación. Es decir, se trata de una teoría que explica cómo es posible que algo (cualquier cosa) represente, simbolice o pueda estar en lugar de otra cosa. No es una explicación de este o aquel tipo particular de representación, no vale solo para éste o aquél lenguaje, sino que es, repito, una teoría absolutamente general de la representación simbólica. Esto la convierte, a su vez, en una teoría acerca de la relación entre *lenguaje* y *mundo*. Y tal relación puede asumirse ahora, en cierta medida, como el problema fundamental de la filosofía: el eterno problema de la relación entre el *ser* y el *pensar* es abordado por un camino lingüístico, a saber, el del lenguaje como espejo del mundo.

II. LOS SUPUESTOS ONTOLÓGICOS DE LA TEORÍA DE LA REPRESENTACIÓN

Comencemos el análisis del *TLP* señalando y explicando los aforismos que más nos interesan por ahora:

1. *El mundo es todo lo que acaece* y 1.1. *El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas*. Lo que quiere decir esto es que si tuviéramos un inventario completo de todos los objetos del mundo no tendríamos una descripción completa del mundo, porque el mundo no se fracciona en objetos, sino en eventos, en sucesos, en hechos. Es decir, la descripción del mundo es una historia, es un conjunto de proposiciones, no un inventario de nombres. Podría tener un inventario infinito en que tuviera un nombre para cada partícula, pero eso no me daría una descripción del mundo. Una descripción del mundo es una descripción de todo lo que *sucede* en el mundo. Para hablar de un evento, de un suceso, necesito de una proposición, no de un mero nombre.

2. *Lo que acaece, el hecho, es la existencia de los estados de cosas*. Los *estados de cosas* pueden ser *elementales* (que no se componen de otros estados de cosas) o *complejos* (en caso contrario). Si digo “está lloviendo en Bogotá”, esa es una proposición que representa un hecho enormemente complejo. Porque decir “está lloviendo” es indicar que de las nubes están cayendo gotas de agua, y la caída de cada gotica es a su vez una multiplicidad de hechos, y así sucesivamente. Por lo tanto, cuando habla de *estado de cosas elemental*, WITTGENSTEIN está pensando en un hecho simple, que no se compone de otros hechos. Ahora, un estado de cosas elemental es una combinación de objetos, y los objetos son absolutamente simples. Y si los hechos son estructuras complejas formadas a

partir de la combinación de objetos, paralelamente puede decirse que las proposiciones (elementales) —las que representan hechos elementales— son símbolos complejos formados a partir de la combinación de nombres. *TLP* presupone la realidad de átomos autosubsistentes, por eso a la ontología del *Tractatus* se la denomina *atomismo lógico*: todo hecho es una combinación de *objetos simples*, toda oración es una combinación de *nombres*². Esto nos es familiar, no sólo porque recordemos el precedente del atomismo griego, sino porque, en buena medida, toda la física clásica es en algún sentido atomista. Es cierto que también hay teoría de campos, y también hay cierto holismo en la física, pero en lo sustancial nuestra concepción del mundo ha sido atomista. La diferencia entre el atomismo wittgensteiniano y el atomismo clásico es que al primero de ellos no le interesa la pregunta por los componentes últimos del mundo. Es un atomismo *lógico* porque se funda en razones puramente lógicas. La existencia de objetos es una presuposición en *TLP*: si podemos hablar del mundo, éste *debe* tener átomos como constituyentes; el mundo debe ser de cierta manera para poder hablar de él con sentido. Lo que sean los átomos últimos del mundo físico es algo irrelevante, lo importante es cómo debe ser la forma lógica del mundo si es posible hablar de él —y es posible hablar de él—. Esto le permite a WITTGENSTEIN ver el mundo como una estructura combinatoria.

Los objetos son absolutamente simples, porque si no fueran simples no serían objetos, sino hechos. Es decir, si puedo referirme a algo mediante una oración, ese algo sería un hecho, no un objeto. Si algo es un objeto, sólo lo puedo *nombrar*, no puedo decir nada de él. Porque si puedo hablar de él, si puedo decir “*x* es *y*”, por ejemplo, ese sería un hecho. En pocas palabras, un objeto es algo que sólo puede ser *nombrado* pero no *descrito*. La percepción, por su parte, es percepción de hechos muy complejos: uno percibe que está *lloviendo*, que el bolígrafo está en mi mano, que el vaso está sobre la mesa. Consideremos esta última situación. Supongamos que alguien dice “el vaso está sobre la mesa”. Esa es una descripción de un hecho perceptivo (“*veo* que el vaso está sobre la mesa”); pero es posible descomponer lógicamente dicha oración en

2 Hay conocidos intérpretes —BRIAN MCGUINNES, por ejemplo—, que no consideran que haya una ontología realista en el *TLP*, que no consideran que WITTGENSTEIN esté hablando de algo que existe realmente cuando habla de los objetos simples. Los objetos tienen, ciertamente, un carácter muy peculiar. Son absolutamente simples e incorruptibles, parecen estar fuera del espacio y el tiempo, por lo que no pueden existir en el mismo sentido que las cosas que percibimos por los sentidos. Sin embargo el propio WITTGENSTEIN, en las *Investigaciones filosóficas* (§46), cita la concepción platónica de los objetos en el *Teeteto*, y a continuación señala: “Tanto los ‘individuos’ de Russell como mis ‘objetos’ (*Tractatus logico-philosophicus*) eran tales objetos primarios”.

muchas más, porque podemos descomponer el concepto “mesa” en tales y cuales conceptos. Lo mismo sucede con el concepto “vaso”. Luego, la verdad del enunciado “el vaso está sobre la mesa” depende de la verdad de enunciados mucho más elementales. No es ese un enunciado elemental porque no describe un hecho elemental. Poniéndolo en términos de la física: un vaso es un microcosmos, es algo enormemente complejo, así que describirlo completamente a nivel atómico sería muy largo y dispendioso. Un vaso no es, pues, un objeto, es todo un conjunto de hechos que describo con todo un conjunto de oraciones. Uno supondría que el análisis debe llegar a un fin en algún punto, que un enunciado como “el vaso está sobre la mesa” debe tener, en último término, un análisis completo³, porque si no lo tiene, el significado de la oración quedaría indeterminado y no lo entenderíamos por entero. No obstante, WITTGENSTEIN supone que “completo” aquí no significa “finito”, pues el análisis puede extenderse infinitamente. Es decir, podría haber un conjunto infinitamente numerable de proposiciones que constituyan el análisis último de una oración como “el vaso está sobre la mesa”.

El atomismo, sin embargo, tanto con respecto al lenguaje como con respecto al mundo —y aquí hay una clara influencia fregeana—, tiene un matiz importante; no se toman al objeto ni a la palabra como constituyentes del mundo o del lenguaje. Más bien, por una parte, se toman a los hechos como constituyentes del mundo, y por la otra, se toman a las oraciones como los constituyentes del lenguaje. Dice WITTGENSTEIN en el *TLP*: *Es esencial a una cosa el poder ser parte constituyente de un estado de cosas* (2.011). El objeto es, entonces, absolutamente simple, pero es parte de la esencia del mismo el poder “participar” en algún hecho. Aquí nuestro autor se sirve de una analogía: *Así como no podemos concebir objetos espaciales independientemente del espacio ni objetos temporales independientemente del tiempo, tampoco podemos concebir ningún objeto independientemente de la posibilidad de su conexión con otras cosas* (2.0121). Esa es la cuestión: no es siquiera pensable un objeto que no pueda tomar parte en al menos un estado de cosas, porque prácticamente por definición, el objeto es aquello que puede relacionarse con otros. Podemos extender la analogía al caso del lenguaje: lo mismo que puede señalarse con respecto al objeto puede decirse con respecto al nombre; y lo que puede decirse del hecho puede decirse de la oración. Considérese el caso de cualquier palabra del lenguaje: es esencial a ella el que pueda ser parte de una oración. La palabra no tiene que ser parte de *tal*

3 Existe un análisis completo de la proposición y sólo uno (*TLP* 3.25).

oración específica, pero tiene que poder ser parte de *alguna* oración para que sea una palabra; en caso contrario, es un gruñido o un garabato en el tablero, pero no es una palabra. Lo mismo pasa con el objeto: tiene que poder hacer parte de un hecho u otro; no de *un* hecho en particular, sino tan sólo de *algún* hecho. Por eso WITTGENSTEIN dice: *La forma de los objetos es la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas* (2.0141).

Todo lo anterior lleva a una imagen “composicional” del mundo y del lenguaje. Veamos: 2.022–2.023. *Resulta claro que, sin importar cuán diferente del real sea un mundo imaginario, éste debe tener algo en común con el mundo real, una forma, y esa forma son los objetos.* Hay posiblemente un conjunto infinito de objetos simples (como se sugiere en TLP 4.2211), y esos objetos se pueden combinar de una u otra forma; al combinarse de cierta forma determinada se van formando sucesivamente hechos con objetos. El mundo es la totalidad de los hechos en el espacio de todo lo posible (TLP 1.13). Podemos concebir innumerables mundos, dependiendo de cómo combinemos los objetos, porque para n objetos, hay 2^n combinaciones distintas (suponiendo que todas las combinaciones sean posibles, pero, dado que los objetos son absolutamente simples, no se ve qué podría impedirlo), pero hay algo que es común a todos esos mundos, algo que permanece inalterado, a saber, los objetos. Esto que está diciendo WITTGENSTEIN es parte de la manera como todos aprendimos a pensar el mundo: pensamos que todo se reduce a distintas combinaciones de unos cuantos elementos, p. ej., los elementos químicos. Así, en general, el mundo se descompone en hechos, y esos hechos, en últimas, en objetos; del mismo modo como el lenguaje se descompone en oraciones y las oraciones, en nombres. La forma fija del mundo será, pues, el conjunto de todos los objetos. He aquí una ontología absolutamente isomórfica con la teoría del lenguaje; y es ese isomorfismo el que, precisamente, le permite al lenguaje hablar del mundo. Si no fuera así, el lenguaje no podría hablar del mundo, ni verdadera ni falsamente.

Quizá se pueda contextualizar históricamente todo lo dicho hasta ahora, para que las cosas queden más claras. RUSSELL, que fue —como ya señalamos— profesor de WITTGENSTEIN, tuvo una muy famosa polémica con F. H. BRADLEY, un filósofo idealista inglés. Este último era un pensador de corte hegeliano, con tesis muy radicales, quien consideraba que todo lenguaje falsifica al mundo, en la medida en que éste es un todo indivisible, una unidad, y el lenguaje lo fragmenta, lo hace múltiple. El lenguaje rompe la unidad del mundo porque usa sustantivos comunes (*perro*, *gato*, etc.) para clasificar el mundo en clases, y a su vez esas clases se componen de miembros de clases (*ese perro*, etc.). El mundo aparece entonces fragmentado, escindido; pero la realidad no es así, porque el mundo es uno. Entonces, el lenguaje distorsiona al mundo. Y como toda teoría

se hace en un lenguaje, toda teoría distorsiona al mundo. BRADLEY decía que lo que se necesita es una aproximación holística, totalizadora, hacia el mundo, lo cual conduce, en un sentido, a una perspectiva similar a la de algunas religiones orientales: uno sólo puede conocer el mundo de una manera intuitiva, inmediata, pero no discursiva ni teórica, porque allí ya se está distorsionando la realidad. RUSSELL niega el holismo de BRADLEY y de HEGEL y defiende la realidad de objetos particulares auto-subsistentes y de sus relaciones. Polemizando con BRADLEY, defiende el papel del lenguaje y del análisis⁴ –de allí el apelativo que adoptó: “filosofía del análisis lógico”– como parte de la tradición occidental; y, como DESCARTES antes de él, defiende la estrategia de analizar los problemas complejos, científicos o filosóficos, en partes más simples para poderlos resolver. En el *TLP*, en la obra de RUSSELL y en toda la filosofía analítica existe el presupuesto de que el lenguaje *per se* no falsifica al mundo; puede ser que *este* lenguaje falsifique o que *esa* oración distorsione; pero no es verdad que *cualquier* lenguaje distorsione, o que lo hagan *todas las* oraciones del lenguaje. El lenguaje es un instrumento útil y necesario para representar al mundo, pero, claro está, puede representarlo bien o mal, de manera que lo que hay que hacer es revisar que no lo haga de una manera distorsionada.

Dadas esas presuposiciones acerca del lenguaje, que llevan a ciertas presuposiciones acerca del mundo, nos vamos a centrar ahora en las consideraciones acerca del lenguaje, simétricas a las que se hacen sobre el mundo. Esto nos lleva directamente a la teoría figurativa de la representación.

III. LA TEORÍA FIGURATIVA DEL LENGUAJE

2.1. *Nos hacemos figuras de los hechos* y 2.12. *La figura es un modelo de la realidad*. Hay, por supuesto, figuras de distintos tipos: cromáticas, icónicas, lingüísticas, etc.; así que ordinariamente tendemos a considerar que los modos de representación de un dibujo y de una proposición, por poner un ejemplo, son esencialmente distintos. Existe, es cierto, un sentido en que las dos representaciones son distintas; pero la teoría de la representación de WITTGENSTEIN es una teoría *general* de la representación y, por consiguiente, se aplica a todas las formas posibles de representación. En el *TLP* se habla de “figuras”; y cuando se habla de ellas se hace referencia a todos los tipos de figuras (hoy es más usual hablar de “representaciones”). Ahora bien, una figura espacial puede representar algo espacial; una figura cromática puede representar algo cromático; pero una *figura lógica* puede representar cualquier hecho (2.171).

4 Y no de este o aquel análisis, sino del método de “análisis” en general.

2.13. *A los objetos corresponden en la figura los elementos de la figura.* Tiene que haber un isomorfismo entre la figura y lo figurado para que aquélla pueda figurar lo figurado. En principio, y dicho de un modo muy simple, uno podría decir que un determinado nombre corresponde a un objeto, otro nombre corresponde a otro objeto, etc. Existiendo, así, un isomorfismo “perfecto” entre nombres y objetos. Usemos un ejemplo del propio WITTGENSTEIN para aclarar la cuestión: supóngase que hubo un accidente de tránsito. Con miras a la investigación judicial se reconstruye el accidente en una maqueta. Se trata de un modelo perfecto de los hechos: el automóvil de la maqueta representa el auto real; el árbol de la maqueta modela el árbol real; también las relaciones espaciales quedan modeladas en la maqueta, etc. De una manera análoga opera todo lenguaje, según WITTGENSTEIN: el lenguaje es un modelo de la realidad. Claro está que tal cosa no es evidente en el lenguaje escrito o hablado que normalmente utilizamos, puesto que su carácter figurativo quedó oculto cuando la escritura jeroglífica fue reemplazada por el sistema alfabético. Pero la esencia de la representación sigue siendo la misma, no cambió con el abandono de la escritura más antigua. Por lo tanto, también en nuestro lenguaje, para que una oración represente un hecho, cada constituyente elemental de ella tiene que corresponderse con cada constituyente del hecho. Sin embargo, eso no se va a encontrar en la superficie de la oración, no hay necesariamente isomorfismo entre los constituyentes últimos del hecho y los constituyentes superficiales de la oración. Para encontrar tal cosa es necesario analizar lógicamente la oración. Si tratáramos de demostrar que la oración “el vaso está sobre la mesa” se corresponde perfectamente con la realidad, no podríamos encontrar dónde queda representada en la oración tal molécula de hidrógeno, tal átomo, tal quark; así que tendríamos que hacer un complejo análisis de tal oración para encontrar qué elemento de la oración equivale a qué objeto en el hecho.

2.14–2.141. *La figura consiste en el hecho de que sus elementos están combinados unos con otros de un modo definido. La figura es un hecho.* La figura es la figura de un hecho, pero ella misma es también un hecho. Esto implica que la figura no es un objeto, y no opera como un nombre que designa un objeto. Por eso WITTGENSTEIN dice que si nuestro lenguaje utilizara bloques tridimensionales (como los bloques con que juegan los niños) uno vería más claramente que una figura es un hecho que se compone de ciertos constituyentes, los cuales se relacionan unos con otros de una manera definida. Es debido a que la figura es un hecho, que comparte la estructura lógica de otro hecho, que puede representarlo. FREGE, señala WITTGENSTEIN, se confundió y creyó que el nombre es al objeto como la oración es al hecho, concluyendo que la oración es como el nombre del hecho. Pero no es así, la relación que hay entre el nombre y el

objeto no es la misma relación que hay entre la oración y el hecho, entre otras cosas porque una oración puede hablar verdadera o falsamente de un hecho, en cambio, un nombre sólo puede nombrar un objeto.

Lo anterior nos da pie para señalar que el *sentido* de la proposición es el hecho posible del cual habla. “Posible”, porque puede ser que el hecho no se dé, y si el hecho no se da, la proposición es falsa. Por ejemplo, la oración “FIDEL CASTRO está estornudando” es perfectamente inteligible, pues uno más o menos sabe cómo serían los hechos si la oración fuera verdadera. Y para saber eso es evidente que tiene que haber algo en la oración, a través de cada elemento de ella, que esté en el lugar del hecho posible, para que pueda representar esa posibilidad independientemente de que la oración sea verdadera o falsa.

El *TLP* contiene una teoría de la representación que hace posible la falsa representación (2.203. *La figura concuerda o no con la realidad, es correcta o incorrecta, es verdadera o falsa*). Una proposición que representa falsamente es una proposición que representa un estado posible de cosas que no se da efectivamente en la realidad.

La oración mencionada es verdadera si CASTRO efectivamente estaba estornudando cuando lo dije, y es falsa en caso contrario. Pero notemos que un mismo hecho hace verdadera a una proposición y falsa a la proposición contraria. Es decir, el par de proposiciones “FIDEL CASTRO está estornudando ahora” y “FIDEL CASTRO no está estornudando ahora” hablan del mismo hecho, pero contradictoriamente. No hay nada parecido en el caso de los nombres. A cada objeto le corresponde un nombre, pero, en cambio, a cada hecho le corresponden dos proposiciones. De acuerdo con el *TLP*, no hay, como creía RUSSELL, hechos negativos, no hay un hecho negativo que haga verdadera la proposición “FIDEL CASTRO no está estornudando ahora”, es simplemente la ausencia de un hecho positivo posible lo que hace verdadera la proposición.

2.15. *La conexión de los elementos de la figura se llama su estructura y la posibilidad de esa estructura se llama la forma de figuración de dicha figura*. Si suponemos, para simplificar la exposición, que las expresiones “Pedro”, “María” y “ama a” son los constituyentes últimos de las figuras lógicas “Pedro ama a María” y “María ama a Pedro”, veremos que la manera de conectarse los términos constituye la *estructura* de cada una de las proposiciones. Así, “Pedro ama a María” y “María ama a Pedro” no tienen la misma estructura. El orden cambia, y al cambiar el orden cambia el significado: que María ame a Pedro no implica que Pedro ame a María, se trata de dos hechos posibles distintos. Es decir, aunque los elementos de las figuras sean los mismos, las diferencias en la conexión de los elementos me permiten representar hechos distintos. Sin embargo, las dos

proposiciones sí tienen la misma forma de figuración en sentido lógico⁵, pues, dados sus constituyentes, tienen la posibilidad de figurar los mismos hechos posibles. Hay proposiciones que tienen distintos elementos, pero la misma forma lógica: analizada desde la lógica de funciones, la oración “Pedro es padre” es una *relación diádica* (Pedro es padre de alguien). La forma lógica de “Pedro es padre” es, pues, la misma de “Pedro ama a María”, aunque esto no sea evidente dada la estructura superficial de las oraciones. En cambio, hay proposiciones que difieren no solo en su estructura, sino también en su forma lógica. Por ejemplo, no tienen la misma forma “Pedro es alto” que “Pedro es padre”, porque la primera es una función mono-argumental, representable por λb (siendo λ una variable funcional y b su argumento). En cambio, en el caso de “Pedro es padre”, la función es bi-argumental, “hay alguien de quien Pedro es padre” ($\exists x[Pbx]$).

2.151. *La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas estén combinadas unas con otras como los elementos en la figura.* Es decir, la posibilidad de que el hecho tenga la estructura que le atribuye la proposición, es lo que le permite a ésta representar a aquél, aunque sea falsamente. Si esto no se cumpliera, si la proposición no tuviera ciertos constituyentes que están en determinada relación, ni siquiera podría representar falsamente el hecho.

2.16. *Para ser una figura un hecho debe tener algo en común con lo que figura y*
 2.17. *Lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla es su forma de figuración.* Las representaciones lingüísticas y mentales, que son también figuras lógicas, no tienen que tener, entonces, una semejanza pictórica espacial con aquello que representan. En eso se equivocaron HOBBS y LOCKE, por ejemplo. Ellos sostenían una teoría de la representación que se fundaba en la semejanza geométrica, pues creían que las percepciones son copias de los hechos y los representan en virtud de su *semejanza* con ellos (en un sentido literal de las palabras “copia” y “semejante”). Pero esta teoría no funciona, porque la semejanza espacial entre el símbolo y lo simbolizado no es ni necesaria ni suficiente para la simbolización. La semejanza geométrica no es necesaria, pues la palabra “Napoleón”, pongamos por caso, no es semejante en su forma al hombre NAPOLEÓN, y, sin embargo, lo representa. Por otra parte, la semejanza no es suficiente para que algo, intrínsecamente, simbolice otra cosa. HILARY PUTNAM (1981) da el ejemplo de un grupo de hormigas que caminando sobre la arena dejan un rastro que casualmente se asemeja a la cara de WINSTON CHURCHILL. Tal rastro, en sí mismo, no es un símbolo de CHURCHILL y no lo

5 Si la forma de representación es la forma lógica, entonces la figura se llama una figura lógica (2.181).

representa, a menos que *nosotros* lo usemos para tal propósito. Para WITTGENSTEIN, tiene que haber algo en común entre la figura y lo figurado, pero ese “algo en común” no tiene que ser ni geométrico, ni físico, sino *lógico*. *TL.P* 2.18: *Lo que toda figura debe tener en común con la realidad para poder representarla en absoluto es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad.*

2.182. *Toda figura es también una figura lógica (Por otra parte, no toda figura es espacial, por ejemplo).* Si las figuras espaciales contienen un pensamiento (*Gedanke*), son por lo tanto figuras lógicas. El lenguaje oral, por ejemplo, no es una figura espacial; aunque las ondas sonoras están en el espacio, no representan en virtud de su forma geométrica. Un pensamiento figura en virtud de la forma de sus constituyentes conceptuales, luego es una figura lógica. Claro está, podemos tener figuras espacialmente muy distintas que corresponden al mismo pensamiento.

3. *La figura lógica de los hechos es el pensamiento.* Es decir, podemos figurar un hecho mediante una oración, dibujo, o lo que sea; pero la figura lógica, que subyace a los signos físicos, es un pensamiento, un *Gedanke*. Aparentemente, WITTGENSTEIN creía que se puede pensar en la forma lógica que tiene un concepto, independientemente de la notación en la que se escriba. Podemos expresar un mismo pensamiento en muchas notaciones distintas, pero independientemente de las notaciones se encuentra el pensamiento, que figura lógicamente. Todas esas oraciones que escribimos en muchas notaciones distintas difieren en su forma física (*v. gr.*, la oración “un millón más un millón es igual a dos millones” puede también escribirse en notación unaria en la que cada unidad se representa por un “uno” ($IIIIIIIIIIII... + IIIIIIIIIIIII... = IIIIIIIIIIIII...$), pero las dos oraciones son idénticas en su forma lógica.

2.172. *La figura no puede representar su forma de representación, la ostenta.* Hay una serie de párrafos en el *TL.P* sobre lo que se puede decir y lo que solamente puede ser mostrado (ostentado), explicando la distinción entre ambas “cosas”. Pero lo que nos interesa especialmente aquí es que si tiene que haber algo en común entre la figura y lo figurado, para que la figura pueda representar lo figurado, ello no puede ser, a su vez, enunciado por la figura; porque si lo puedo decir, ¿qué es lo que permite que esa oración que estoy diciendo figure la forma de figuración? La oración tendría que tener, nuevamente, otra cosa en común con la forma de figuración, y este procedimiento nos llevaría a una regresión al infinito. Así, WITTGENSTEIN nos previene: hay cosas que no se pueden decir, pero que se *muestran* en la proposición.

2.202. *La figura representa un posible estado de cosas en el espacio lógico.* Toda figura modela un estado de cosas concebible dentro de un espacio lógico. Se trata del espacio de todos los hechos elementales lógicamente posibles (*TL.P*

2.013). La proposición determina un lugar en el espacio lógico, es decir que representa un estado de cosas, *dado* un espacio de posibilidad (TLP 3.42). Así como, por ejemplo, un par de coordenadas (x e y) determina la posición de un solo punto en un plano cartesiano, la especificación de las coordenadas supone un plano dado. Quizá esto quede más claro usando una analogía. Cuando se representa en un periódico, por ejemplo, una partida de ajedrez, se figura cada movida con un conjunto de símbolos (P4R), pero esto puede hacerse únicamente suponiendo el “espacio lógico” (usando la expresión en sentido analógico) de una partida. Pues si no se presupone el espacio lógico de una partida, la especificación de la jugada no es inteligible, no tiene sentido, no figura efectivamente una jugada.

3.031. *Se acostumbraba a decir que Dios podría crear cualquier cosa excepto lo que es contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que no podríamos decir de un mundo “ilógico” cómo luciría.* Por ejemplo, hubo una discusión en filosofía entre voluntaristas y racionalistas sobre si Dios puede violar las leyes de la lógica o no, si puede por ejemplo crear una piedra tan pesada que Él mismo no pueda levantar, o hacer que $2 + 2$ sumen 5. Lo que señala WITTGENSTEIN es que de lo ilógico no se puede hablar, porque el lenguaje mismo es “lógico” y no puede expresar lo contrario. El lenguaje sólo habla de lo posible, porque toda oración contiene un *Gedanke*. Lo ilógico es impensable e inexpressable. Así, aquellas proposiciones que pretendan representar “lo ilógico” no son más que *pseudo-proposiciones*, algo que parece una oración pero que no lo es; en pocas palabras, son sinsentidos. De pseudo-proposiciones está llena nuestra habla: creemos decir algo y solamente balbuceamos. Sin embargo, muchas de ellas no son sinsentidos evidentes, y por eso hay que ocuparse de sacarlas a la luz, aunque esa tarea no siempre sea fácil. Ahora, si algo realmente es una proposición, tiene sentido; y si tiene sentido, o bien es verdadera, o bien es falsa. Los sinsentidos, por el contrario, no dicen cosas falsas, sino que parecen decir algo sin hacerlo. La filosofía está llena de pseudo-proposiciones, pero también lo está el lenguaje ordinario. Sin embargo, en ocasiones la frontera entre las oraciones con y sin sentido no es clara. Por ejemplo, el pensamiento de una leona que ponga huevos no parece una contradicción; sólo que si hubiese una cosa tal que pareciera una leona, rugiera y pusiera huevos, quizás nos resistiríamos a llamarla “leona”, y exigiríamos para ella otra denominación. Puede decirse con confianza que tal animal no podría tener el mismo código genético de las leonas, y suponemos que tal código captura la esencia de la especie. Estamos tentados a decir que, por definición, si pone huevos no es una leona. Ahora pensemos en un perro que pesara 500 kilogramos; dejando de lado el asunto de lo poco probable que tal cosa pueda ser, imagínese el tamaño que tendría, como el de

un toro corpulento. Si fuera idéntico a un San Bernardo, supongo que no dudaríamos en que es un perro. Pero ahora piénsese en un perro de 5.000 kilogramos, o de 5.000.000, imagínese el tamaño que debería tener. El asunto es: ¿en qué punto deja un animal de ser un perro? ¿A los 300 kilos? ¿A los 500? ¿A los 1.000? ¿A qué tamaño deja algo de ser un animal? La apelación al código genético que, supuestamente, atrapa la esencia de la especie no ayuda mucho; después de todo, hay gran variabilidad dentro de los miembros de una especie, incluyendo su peso y su tamaño. Así pues, uno puede preguntarse si la oración “existe en algún lugar un perro que pesa 5.000 kilos” es simplemente falsa o es un sinsentido. Todo esto para enfatizar que la línea entre el sentido y el sinsentido parece mucho más tenue de lo que supone el *TLP*.

IV. LA SEMÁNTICA COMBINATORIA DEL *TLP*

3.141. *La proposición no es una mezcla de palabras (Así como el tema musical no es una mezcla de sonidos). La proposición es articulada.* WITTGENSTEIN insiste en ello una y otra vez, porque quiere, de nuevo, que dejemos de lado la idea de que la proposición es una especie de “nombre complejo” para un hecho. La proposición no es un mero nombre, es articulada y compleja; es un hecho, y por eso puede “hablarnos” de otros hechos. Por otra parte, una proposición molecular, aquella que combina otras proposiciones a través de las conectivas lógicas, es una función de verdad de sus proposiciones elementales (*TLP* 5).

Quiero ahora centrarme en la *teoría combinatoria* del lenguaje que aparece en el *TLP*, de la cual ya dí breves indicios antes. Una oración es una estructura compleja que representa otra estructura compleja. Ahora, esa estructura compleja es una *función* de sus constituyentes; en otras palabras, el significado de una oración es una función del significado de sus constituyentes y su forma de *combinación*. Se trata de una *semántica combinatoria* (una concepción muy antigua y fundamental del lenguaje): el significado de la oración se deriva combinatoriamente del significado de sus constituyentes y su forma de combinación. FREGE señaló que la unidad de significado no es la palabra sino la oración. Alguien puede tener la idea de que la unidad de significación es la palabra, lo que podemos llamar la “concepción semántica del diccionario”. Tal concepción, sin embargo, es equivocada, porque la palabra sólo adquiere significado dentro de la oración, de modo que la unidad mínima de significado es ésta última. Es esa concepción la que está en el *TLP*. En la segunda etapa del pensamiento de WITTGENSTEIN, esta concepción relativamente simple de la operación del lenguaje se abandona, al rechazar la idea de que hay unidades mínimas de significado, como las oraciones, independientes del juego de lenguaje en que se usen. Pero centrémonos ahora en la con-

cepción composicional del lenguaje del primer WITTGENSTEIN. Las proposiciones moleculares pueden ser muy complejas —tanto como los hechos que representan—, pero sus significados son, en último término, funciones de sus constituyentes. He allí una concepción del lenguaje puramente combinatoria. Por ejemplo, es gracias a su estructura combinatoria que el lenguaje puede hacer algo que WITTGENSTEIN señala: *Es esencial a las proposiciones que puedan comunicarnos un nuevo sentido. Una proposición debe comunicarnos un nuevo sentido con palabras conocidas* (TLP 4.027). El poder de la semántica combinatoria está, precisamente, en dar al lenguaje lo que se llama un *carácter productivo* o *generativo*. Veámoslo de este modo: el número de palabras de cualquier lenguaje natural es necesariamente finito. Sin embargo, es potencialmente posible construir un número infinito de oraciones en español, usando su limitado vocabulario, mediante reglas combinatorias. La estructura combinatoria permite, entonces, construir infinitas oraciones con finitos elementos: ahí radica su poder generativo. Uno podría tener dudas sobre el hecho de que el número de oraciones del español sea infinito, pero si lo es. Baste decir, para poner un ejemplo definitivo, “Pedro tiene un caballo”, y decir a continuación “Pedro tiene *dos* caballos”, “Pedro tiene *tres* caballos”, “Pedro tiene *cuatro* caballos”, etc. El valor de verdad de cada una de estas oraciones es distinto, su significado es distinto, y todo lo hemos hecho con “Pedro”, “caballo” y los números naturales. El enorme poder del lenguaje reside en que un hablante normal de cualquier lengua sería capaz, si tuviera el tiempo suficiente, de generar y comprender un número infinito de oraciones. Para entender una oración nueva no tengo que conocerla de antemano y tampoco tiene que ser semejante, en algún sentido relevante, a las que ya conozco, pues poseo las reglas combinatorias para comprenderla. Tengo, para ponerlo en términos de Chomsky, una *gramática internalizada* que me brinda la *competencia lingüística* de generar y entender infinitas oraciones.

Claro está, para que la estructura combinatoria opere, las palabras deben mantener su significado en las distintas oraciones dadas en distintos contextos: “caballo” quiere decir lo mismo tanto en “Pedro tiene un caballo” como en “Luis quiere matar un caballo”. Si significara otra cosa no podría derivar el significado de la oración nueva a partir del vocabulario que conozco y de su estructura composicional. Es decir, el significado de los constituyentes es independiente del contexto. Una semántica combinatoria requiere que, en general, los significados atómicos sean independientes del contexto, o de lo contrario no es siquiera posible. La principal complicación de una semántica combinatoria es que tal regla se cumpla, por lo menos en la generalidad de los casos: el segundo WITTGENSTEIN va a poner en tela de juicio tanto tal semántica como nuestra tradicional comprensión de la naturaleza del lenguaje en general, cuestionando de paso la manera como entendemos la relación entre lenguaje y mundo.

V. EL PLATONISMO DEL TRACTATUS

WITTGENSTEIN habla en el *Tractatus* del “pensamiento” (*Gedanke*), y quizás lo hace en un sentido similar al que atribuye FREGE a esa palabra. Cuando FREGE habla del “pensamiento” no habla de las ideas en la mente de alguien, habla de algo objetivo, algo semejante a los conceptos o las formas platónicas. Piénsese en el concepto “triángulo rectángulo”: puede ser que mi idea coincida o no con él, pero no hay duda de que tenemos un concepto objetivo de triángulo rectángulo, se lo enseñamos a los estudiantes en la escuela, lo heredamos de nuestros antecesores, etc. Tal concepto está “más allá” de la mente y la subjetividad; es algo objetivo, a lo cual todos podemos acceder. Por otra parte, así como FREGE no identifica al *Gedanke* con la idea, usualmente tampoco identificamos al concepto con su representación física⁶. En geometría no identificamos al triángulo con el dibujo del triángulo, aunque podamos ayudarnos recurriendo a un diagrama, pero éste ni es necesario ni corresponde exactamente con el concepto de “triángulo” (para empezar, sus ángulos no suman exactamente 180°). El triángulo rectángulo es un objeto abstracto, un *Gedanke* (en aritmética también nos enseñaron a distinguir entre el número y el numeral: el número dos no se identifica con el numeral “2”). Tal cosa también es verdad de la forma como se han concebido tradicionalmente las leyes de la física: la ley tiene instancias en el espacio-tiempo, pero la ley misma (p. ej., la ley de gravedad) no es espacio-temporal. No debemos tampoco identificar la formulación de la ley, digamos en español o en lenguaje matemático, con la ley misma.

Tal concepción del pensamiento supone, sin embargo, un realismo platónico acerca de los conceptos, por ejemplo de los objetos matemáticos, que WITTGENSTEIN no adopta en el *Tractatus*.

WITTGENSTEIN se opone al platonismo de FREGE⁷ y RUSSELL acerca de las verdades lógicas. Según el *TLP* las proposiciones lógicas son tautológicas (6.1), es decir, son proposiciones que no aseveran nada verdadero o falso acerca del mundo, no dicen nada acerca de los hechos del mundo. Las supuestas proposi-

6 WITTGENSTEIN parece avalar una concepción similar. *El pensamiento [Gedanke] es expresado en la proposición perceptiblemente, a través de los sentidos* (3.1). La oración expresa perceptiblemente (auditiva o gráficamente), mediante signos físicos, un *Gedanke*. Pero el *Gedanke* mismo, el sentido de la proposición, es distinguible de la oración física misma.

7 FREGE dice, por ejemplo: “Las leyes de los números son atemporales y eternas. En aritmética y en análisis el tiempo no cuenta [...] La aritmética no se ocupa ni de guijarros, ni de granos de pimienta, ni de trenes ni de hileras, ni de espacios de tiempo. Estas son cosas que pueden aparecer en la aplicación, pero que no tienen que ver con la construcción del sistema de la matemática” (1914, p. 120).

ciones de la lógica son verdaderas en virtud de su forma sintáctica, son verdades puramente formales que no expresan información alguna. Propositiones de la forma $(p \vee \sim p)$ resultan siempre verdaderas sin importar los valores de verdad que asignemos a p y a $\sim p$ ⁸. Estrictamente hablando, las proposiciones de la lógica no son proposiciones porque no describen un estado de cosas posible del mundo. Esto podría llevar a una interpretación puramente formalista de la concepción wittgensteiniana de la lógica, como la que hicieron los positivistas lógicos. Sin embargo, WITTGENSTEIN nos dice que aunque no existen leyes lógicas y las proposiciones lógicas son dispensables, las proposiciones lógicas nos *muestran* la forma del mundo.

6.12. *El hecho de que las proposiciones de la lógica sean tautologías, muestra las propiedades formales –lógicas– del mundo.*

Aquello que las proposiciones lógicas muestran no puede ser dicho, porque no se trata de hechos elementales que puedan ser descritos. La forma lógica del lenguaje refleja, como un espejo, la forma lógica del mundo (TLP 6.13). Si conocemos la sintaxis lógica de cualquier lenguaje, entonces no necesitamos de las proposiciones lógicas, porque allí se muestra esa forma lógica común al lenguaje y el mundo (6.124).

Las proposiciones lógicas describen el andamiaje del mundo, o más bien lo muestran. Ellas presuponen que los nombres tienen significado y que las proposiciones elementales tienen sentido, y ésta es su conexión con el mundo. Es claro que debe mostrar algo del mundo el que ciertas combinaciones de símbolos –que tienen esencialmente un carácter definido– sean tautologías. Aquí yace el punto decisivo. Dijimos que en los símbolos que usamos algo es arbitrario y algo no lo es. Solo en la lógica esto se expresa (TLP 6.124).

Lo que he denominado el platonismo del *Tractatus* no es pues un realismo acerca de los universales en el modo tradicional. No existen hechos universales, ni objetos matemáticos, ni principios lógicos objetivos. Sin embargo, su concepción de los objetos simples como formando la sustancia del mundo (2.021)

8 WITTGENSTEIN tampoco concibe nuestras más generales teorías científicas, como la mecánica newtoniana, como figuras de hechos objetivos abstractos. La mecánica se concibe como una especie de red, a priori y convencional, que se superpone al mundo y nos sirve para describirlo. Sin embargo, nada fáctico corresponde a los compartimentos de la red. Así, *el hecho de que pueda ser descrito por la mecánica Newtoniana no assera nada acerca del mundo* (TLP 6.342). Tampoco las leyes de la naturaleza son concebidas como universales objetivos. *Todas las proposiciones tales como la ley de causalidad, la ley de la continuidad de la naturaleza, la ley del menor gasto en la naturaleza, etc., son intuiciones a priori de formas posibles de las proposiciones de la ciencia* (6.34).

tiene una clara connotación metafísica y, lo que es más importante, el “hecho” de que los nombres puedan combinarse de la misma forma que lo hacen los objetos, que compartan esa forma lógica los hechos y las proposiciones, es algo que no depende de convenciones ni de prácticas. La lógica nos muestra la forma del mundo, *la lógica es trascendental* (6.13).

Hay un aforismo del *Tractatus* que a mí me atrae especialmente, porque ejemplifica muy bien lo que he denominado el platonismo de la teoría de la representación del *TLP*:

El disco gramofónico, el pensamiento musical, la partitura, las ondas de sonido, todos están con respecto a los demás en esa relación figurativa interna que se mantiene entre el lenguaje y el mundo. La estructura lógica es común a todos ellos.

(Como en la historia de los dos jóvenes sus dos caballos y sus lirios. Todos son, en cierto sentido, uno) (4.014).

Hagamos más concreto el ejemplo de WITTGENSTEIN para aclarar el punto que quiere señalar. Considérese el disco del *Réquiem* de MOZART. Un disco de acetato que en sus ranuras contiene, en cierto sentido, la pieza musical: si ponemos el disco en un tocadiscos que funcione normalmente toca el *Réquiem* de MOZART. Por otra parte, encontramos la partitura del *Réquiem*, que en su peculiar notación representa las notas de la pieza musical. La notación es, evidentemente, convencional (siempre hay elementos convencionales en todo lenguaje), pero hay una estructura lógica subyacente en la manera como se combinan esos símbolos convencionales⁹. Por otra parte están las ondas de sonido que se escuchan cuando se ejecuta la pieza. Por último, encontramos la pieza musical entendida en su sentido más abstracto, el pensamiento musical mismo, el *Gedanke* o conjunto de *Gedanken* que corresponden al *Réquiem*. Cuando el compositor va componiendo la pieza, representa en su mente los *Gedanken* correspondientes; pero la ideación musical en la mente de un sujeto es distinguible del *Gedanke* mismo (es concebible que dos compositores se representen en sus mentes el mismo *Gedanke*). Los medios físicos de estas representaciones son completamente distintos: por una parte están las ranuras en el disco que tienen ciertas propiedades físicas. Por otra están las ondas de sonido

9. *El método particular de simbolización puede ser irrelevante, pero es siempre importante que ese sea un posible método de simbolización. Y esto sucede como regla en filosofía: el caso individual prueba, una y otra vez, ser irrelevante, pero la posibilidad de cada caso singular revela algo acerca de la naturaleza del mundo* (*TLP* 3.3421).

que tienen cierta longitud de onda, cierta frecuencia, etc. Por otro lado están las partituras, que son símbolos gráficos con ciertas propiedades geométricas. A su vez, la representación mental de la pieza debe estar codificada en los patrones de conexión sináptica en el cerebro. Sin embargo, todas esas distintas *formas de figuración* comparten algo en común, una estructura lógica, que no tienen en común con las representaciones de, digamos, la *Sexta sinfonía* de BEETHOVEN. Esa estructura lógica no se puede encontrar en el nivel superficial de las formas físicas de los signos. La realidad de esa estructura lógica común se evidencia en la existencia de una ley de traducción o proyección, que nos permite ir de cualquiera de las representaciones a las otras.

En el hecho de que exista una regla general por medio de la cual el músico es capaz de leer la sinfonía a partir de la partitura, y que haya una regla por la cual se podría reconstruir la sinfonía a partir de la ranura en el disco gramofónico, y a su vez reconstruir a partir de ella la partitura por medio de la primera regla, allí yace la similitud interna entre estas cosas que a primera vista parecen enteramente diferentes (4.0141).

Podemos pasar de la partitura a la ejecución musical y viceversa, pasamos de la partitura a la construcción del disco correspondiente, y, con suficientes conocimientos acerca de la forma que deben tener las ranuras de los discos para codificar tal o cual nota, podríamos inferir la partitura a partir del disco. Los que saben solfeo pueden también “leer música”, representar en su mente el *Gedanke* correspondiente a la pieza musical. Todo esto parece poco menos que evidente. Sin embargo, aquello que tienen en común estas diversas representaciones es algo muy peculiar. Es algo que, como se señaló antes, no puede ser representado. La forma lógica que comparten estas formas de figuración no puede ser figurada, no puede, por ejemplo, ser representada por una compleja fórmula matemática. Es algo que se *muestra* en cada forma de figuración pero que no se puede expresar.

El platonismo de *Tractatus* queda claramente expresado en la descripción que de él hace WITTGENSTEIN en las *Investigaciones*:

El pensamiento está rodeado por un halo. – Su esencia, la lógica, presenta un orden, en realidad el orden a priori del mundo: esto es, el orden de las posibilidades que deben ser comunes al mundo y al pensamiento. Pero este orden, parece, debe ser enteramente simple. Es anterior a toda experiencia, debe traspasar toda experiencia; no se puede permitir que ninguna nubosidad empírica ni ninguna incertidumbre lo afecten. – Debe, más bien, ser del cristal más puro. Pero este cristal no aparece como una abstracción, sino como algo concreto, en verdad, como lo más concreto, como si fuera la cosa más dura que hay (11.P 5.5563) (IF §97).

En mi lectura, el *TLP* es la versión última y más sofisticada del platonismo. En PLATÓN encontramos la idea de que hay cosas abstractas reales —*eidos*—. Para WITTGENSTEIN, por su parte, la forma lógica no es convencional, artificial o cultural, sino que de alguna manera es algo real. La forma lógica es lo que nos permite pasar efectivamente de una forma de representación a otra. Eso, a mi manera de ver, es una forma de platonismo. No es el mismo platonismo que encontramos tras toda la ciencia moderna, por lo menos desde GALILEO hasta los albores del siglo XX, la concepción de que lo verdaderamente real son entes abstractos, pues no se trata de la realidad de principios físicos abstractos, sino de una forma lógica que conecta al lenguaje y al mundo. Ésta es la que permite que el lenguaje hable del mundo, que el mundo sea pensable (verdadera o falsamente).

Considero asimismo que el “segundo WITTGENSTEIN” abandona esa perspectiva, lo que hace más complicada su concepción del lenguaje, que ya no funciona como un cálculo sujeto a reglas fijas, del pensamiento, y del conocimiento. Las *Investigaciones filosóficas* conducen a una nueva forma de pensar, que es mucho más revolucionaria que el *Tractatus*, el cual todavía mantenía un reducto importante de la tradición filosófica. Pero la concepción del lenguaje de las *Investigaciones* es algo que examinaremos en el capítulo siguiente.

BIBLIOGRAFÍA

- FREGE, G. *La lógica en la matemática* (1914), reproducido en *Escritos lógico-semánticos*, Madrid, Edit. Tecnos, 1974.
- PUTNAM, H. *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus logico-philosophicus* (*TLP*), C. K. ORDEN (trad.), London, Routledge & Kegan Paul, 1922, reimpreso, 1985; trad. española ENRIQUE TIerno GALVÁN (trad.), Madrid, Alianza Editorial, 1985.

JAIME RAMOS ARENAS

La concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein

Voy a realizar una introducción al pensamiento del segundo WITTGENSTEIN, haciendo de su concepción del lenguaje el hilo conductor de la exposición, y mostrando de paso la ruptura que se presenta con respecto a la manera como concebía el lenguaje en el *Tractatus*. La idea de una teoría general de la representación, la cual supone que debe haber una forma lógica en común entre el símbolo y lo simbolizado, para que el símbolo pueda cumplir su función, es abandonada por el segundo WITTGENSTEIN. Esto implica una ruptura muy significativa en su pensamiento. Simplificaré un poco las cosas y no me ocuparé de la discusión acerca de hasta qué punto hay ruptura y hasta qué punto continuidad entre la primera y la última etapa de su desarrollo intelectual. En algunas partes me remitiré a los textos del propio WITTGENSTEIN y me detendré para presentar con un poco más de detalle algunos puntos esenciales.

1. JUEGOS DE LENGUAJE Y FORMAS DE VIDA

Como ya lo señalé, a partir de la década de los 30 la filosofía de WITTGENSTEIN da un giro significativo, en particular acerca de la manera como concibe el lenguaje y su relación con el mundo. WITTGENSTEIN abandona la idea de construir una teoría general de la representación, rechazando la tesis de que debe haber una forma lógica común al símbolo y a lo simbolizado. Se abandona, así mismo, la idea de que el lenguaje tiene una función esencialmente *representacional*. El lenguaje no se concibe ya como un conjunto infinito de proposiciones (es decir, de enunciados con valor de verdad) que tienen como única función representar hechos del mundo. La función del lenguaje no es ya meramente descriptiva, sino que hay, de hecho, una enorme cantidad de cosas distintas que podemos hacer con él.

En el *Tractatus* el lenguaje se concibe como un conjunto potencialmente infinito de proposiciones que un hablante normal puede construir y entender. Esa manera de entender el lenguaje es fundamentalmente *representacional*, algunos dirían “fundamentalmente denotativa”, pues el constituyente más importante del lenguaje es el nombre, y éste, únicamente, *denota* (nombra). Un nombre no tiene connotación, sino sólo denotación (sólo nombra, no *describe*); es simplemente una etiqueta “adherida” a cierto objeto, del que no informa en lo absoluto. Según el WITTGENSTEIN del *Tractatus*, la proposición puede entenderse como un conjunto de nombres concatenados, así que el enunciado se ve fundamentalmente como una estructura denotativa, en el sentido de que “habla” de algo. Es decir, si el lenguaje se concibe como un mero conjunto de

proposiciones, entonces resulta ser sólo un medio para representarnos los hechos posibles del mundo. Se trata de una teoría, digámoslo así, *contemplativa* del lenguaje, ya que sugiere que lo único que podemos hacer con el lenguaje es hablar del mundo, construir teorías (verdaderas o falsas), representarnos hechos posibles, etc.

La teoría general de la representación que aparece en el *Tractatus* se basa, pues, en esa concepción *clásica* del lenguaje, la cual va bien con el sentido común, al menos a primera vista. El cambio que se va a dar en la filosofía del siglo XX —no sólo con WITTGENSTEIN, sino también con AUSTIN, para mencionar sólo a otro de los representantes ilustres de ese cambio— está en que “representar el mundo” es apenas una de las cosas que se pueden hacer con el lenguaje; pues éste puede cumplir funciones sustancialmente distintas. De hecho, AUSTIN tiene un escrito que se llama *Cómo hacer cosas con palabras*, título que ya de entrada es bastante sugestivo: con las palabras no sólo *hablamos* del mundo, sino que también podemos *hacer* cosas. Esto altera significativamente la concepción tradicional del lenguaje. Por otro lado, abandonar la idea de que es posible construir una teoría general de la figuración implica enfrentarse de nuevo a toda la problemática acerca del fundamento de la representación: ¿qué es lo que hace que una cosa sea capaz de representar a otra? ¿Cuál es la conexión entre las representaciones y el mundo? etc.

WITTGENSTEIN abandona la noción de un lenguaje unitario, con una única estructura lógica, en favor de una indeterminada multiplicidad de *juegos de lenguaje*, noción esta última tan importante y famosa como maltratada. Casi puede decirse que el segundo WITTGENSTEIN abandona la idea de que existe algo así como “el lenguaje”, y pasa a ocuparse de los múltiples *juegos de lenguaje*. Esta expresión es usada en *Los cuadernos azul y marrón* (BB), para referirse a los juegos con los que enseñamos el lenguaje a los niños. Por ejemplo, el juego nominativo: uno le señala algo a un niño mientras pregunta “¿cómo se llama?”. Y el niño debe responder diciendo el nombre del objeto; o le decimos el nombre del objeto y el niño tiene que buscarlo; o se puede hacer que el niño repita el nombre que nosotros hemos pronunciado, etc. También usa WITTGENSTEIN la expresión *juego de lenguaje* para referirse a lo que él llama “sistemas de comunicación más primitivos que el nuestro”, sistemas lingüísticos de comunidades primitivas imaginarias, los cuales, no obstante, son completos en sí mismos.

El *juego de lenguaje* tiene otra doble similitud con lo que estamos habituados a llamar “juegos”: por una parte, está constituido por reglas; por otra, es una actividad, en algún sentido, *completa* e individualizable. En las *Investigaciones filosóficas* (§2, 8, y 21; de aquí en adelante IF), WITTGENSTEIN menciona algunos ejemplos de *juegos de lenguaje* tales como el del constructor: uno puede pensar en cierto constructor y su ayudante, los cuales se comunican a través de

unas pocas palabras. El juego consiste en las órdenes que el constructor da a su ayudante y en las acciones correspondientes que este último realiza. El constructor dice, por ejemplo, “¡losa!”, y el ayudante va raudo a traerle una losa; el constructor dice “¡viga!”, y el ayudante trae una viga. Hay allí unas reglas implícitas. Por ejemplo, cuando el constructor dice “¡losa!” está dando la *orden* de que le traigan una losa, no está nombrando una losa, ni nominando nada, está ordenando, como cuando el médico, en medio de una cirugía, dice “¡bisturí!”. Las reglas del *juego de lenguaje*, posiblemente implícitas, determinan lo que se puede hacer, las jugadas lícitas dentro del juego. Otra cosa distinta es, por supuesto, lo que cuenta como una buena jugada. Podemos ir haciendo más complejo el anterior *juego de lenguaje*; por ejemplo, se pueden introducir numerales. En un principio puede no haber numerales, caso en el cual el constructor debe decir “¡losa!” tres veces, si quiere tres losas, y el ayudante tendría que ir tres veces a llevarle una losa cada vez. En el nuevo juego el constructor puede decir “¡tres losas!”, y ya nos podemos imaginar lo que hará el ayudante. En términos generales, cada juego de lenguaje se puede enriquecer de distintas maneras.

Ahora bien, un *juego de lenguaje* puede ser más complejo que otro, pero la complejidad es distinta de la completitud. El ajedrez, por ejemplo, es más complejo que las damas; pero eso no significa que las damas sean un juego incompleto: no podemos decir que el juego de damas es incompleto porque carece de alfiles, pues si tuviera alfiles no sería el juego que es. Así pasa con el lenguaje: quizá nuestro lenguaje es hoy más complejo que los lenguajes más antiguos; pero esos lenguajes más sencillos no eran incompletos, no se puede decir que les faltara algo. Puede ser que mañana haya palabras nuevas en nuestro lenguaje, pero nadie diría por ello que le falte algo a nuestro idioma actual. WITTGENSTEIN hace aquí la analogía entre el lenguaje y una ciudad: una ciudad va creciendo, se construyen nuevos barrios, otros van desapareciendo; pero no hay un criterio de completitud para una ciudad, de modo que se pueda decir que está incompleta, o que, por el contrario, ya está completa (*IF* §18). Tampoco al lenguaje, por más que le restemos o adicionemos expresiones, se le puede calificar de “incompleto”. Los *juegos de lenguaje* son, por lo tanto, completos en sí mismos.

Una cosa debe quedar clara: WITTGENSTEIN no va a decir que el lenguaje sea algo así como una estructura compuesta de partes llamadas “juegos de lenguaje”, no hay un todo, el lenguaje, cuyos componentes sean los juegos de lenguaje. Por el contrario, prácticamente se puede abandonar la idea de hablar de *un* lenguaje; sólo hay *juegos de lenguaje*, y estos están inmersos en, y entrelaza-

1 Al respecto WITTGENSTEIN señala: “En lugar de producir algo que es común a todo lo que llamamos

dos con, distintas *formas de vida*¹. Hay variadas *formas de vida*, una de las cuales es la nuestra —la de una persona de clase media bogotana—, la cual incluye varios *juegos de lenguaje* que son típicos de ella. Pero pensar en el lenguaje como una estructura unitaria, determinable independientemente del contexto de una *forma de vida* particular, es algo que no tiene sentido.

Así, con su noción de *juegos de lenguaje* WITTGENSTEIN fusiona el lenguaje con las actividades en las que está inmerso, haciendo que la línea entre lo lingüístico y lo no lingüístico quede enteramente desdibujada. Piénsese, por ejemplo, en la negociación de unas frutas en un mercado: el vendedor toma algunas frutas, las limpia, las pondera, se las muestra al posible comprador, dice su precio, etc. El comprador, por su parte, pregunta por ellas, las toma en su mano, hace ciertos gestos, da unos pasos hacia el puesto siguiente amenazando irse, etc. Claro está, comprar en una plaza de mercado es un *juego de lenguaje* muy distinto al de comprar en un supermercado: en este último, por ejemplo, el precio de los artículos no está sujeto a discusión —esa no es una jugada lícita—. Así que el acompañante de aquel cliente que pida un descuento se sentirá en una situación muy incómoda ante la torpeza de su amigo. En la plaza de mercado, por el contrario, uno puede pedir rebaja; que logre obtenerla o no es otra cuestión, pero el hecho es que las “reglas del juego” lo permiten, pues regatear es parte casi esencial de ese *juego de lenguaje*; y hay toda una manera predeterminada de hacerlo, de modo que el que vende inicia siempre pidiendo por encima del precio promedio, mientras que el que compra hace lo contrario. Ahora, el punto es que sabemos cómo regatear en un mercado, lo hemos aprendido, y eso no está en ningún manual, sino que es parte de cierta *forma de vida*. No puede separarse, pues, lo propiamente lingüístico de la actividad no verbal en ningún juego del lenguaje. El mostrar la fruta, el hacer el gesto, el decir “le doy tanto”, el amenazar irse, todas esas son jugadas en un juego de lenguaje, y el lenguaje no es un mero acompañante de ellas, sino que las preferencias lingüísticas son, por sí mismas, jugadas. Las acciones que se van realizando están entretejidas con conductas lingüísticas, y todas, las acciones no verbales y verbales, son parte del juego.

Por el contrario, en la concepción tradicional del lenguaje, e incluso después de que ella fue puesta en entredicho, la distinción entre lo lingüístico y lo no lingüístico se supone claramente determinable. Por ejemplo, NOAM CHOMSKY,

lenguaje, afirmo que estos fenómenos no tienen una cosa en común que nos haga usar la misma palabra para todos —sino que están relacionados unos con otros de muchas formas diferentes. Y es por esta relación, o estas relaciones, que los llamamos a todos *lenguaje*” (IF §65).

el famoso lingüista norteamericano, tiene una teoría en la que se sugiere que hay una capacidad mental que es puramente lingüística y distinguible de otras facultades mentales y de lo que tradicionalmente se entendió por la “inteligencia general” del sujeto. De tal manera que el conocimiento que tenemos del mundo es distinguible del conocimiento que tenemos del lenguaje. De acuerdo con WITTGENSTEIN no pasa esto. No es que la línea entre lo lingüístico y lo no lingüístico sea difícil de trazar, sino que la línea misma es enteramente difusa. Debo confesar que hablar de comprar en una plaza de mercado como un juego lingüístico me resulta un tanto incómodo; y es que esa forma de hablar fue llevada demasiado lejos por algunos intelectuales del siglo XX; hasta el extremo en el cual todo se convirtió en mero símbolo, discurso, meta-discurso, etc. Es cierto que el lenguaje es algo prácticamente omnipresente en el ámbito humano; sin embargo, no parece conveniente tener una concepción del lenguaje en la que se elimine enteramente la distinción entre lo lingüístico y lo no lingüístico, en la que *todo* se convierta en un *juego de lenguaje*: el amor, la guerra, el trabajo... Aunque, ¡claro!, es verdad que hay juegos del lenguaje típicos del amor, de la trinchera, de la oficina, etc.

Sin embargo, es evidente que WITTGENSTEIN está en lo cierto al sostener que la distinción entre jugadas propiamente lingüísticas y no lingüísticas dentro de un juego de lenguaje es muy difícil de determinar. Cuando WITTGENSTEIN construye *juegos de lenguaje*, como el del constructor y su ayudante, muestra la dificultad, quizás podríamos decir la imposibilidad, de trazar ese límite. El *juego de lenguaje*, por ejemplo, puede estar construido de tal manera que no existan palabras en el lenguaje oral para los numerales, sino que estos se representen mediante ciertos símbolos. Así, el constructor dice “viga” y le muestra a su auxiliar una tarjetica, con un dibujo en ella, y dependiendo de ese dibujo recibirá un determinado número de vigas. Ahora, ¿mirar la tarjetica es lingüístico o no es lingüístico? Es evidente que trazar el límite es tremendamente difícil, a menos que se haga de manera arbitraria.

Otra cuestión importante con respecto a los juegos del lenguaje es la de las reglas. YA HE dicho que en todo *juego de lenguaje* deben existir reglas, algunas de las cuales pueden ser implícitas. Esto no debe entenderse como que el juego esté absolutamente reglamentado; ningún juego puede estarlo. Aunque uno sepa que hay algunas jugadas que son lícitas y otras que no, otras posibilidades constituyen casos “grises”; esto es, no está claro lo que se puede o no hacer en tales casos. Por ejemplo, volviendo al *juego de lenguaje* del mercado, supóngase que aparentemente acepto la fruta que un vendedor me ofrece, echándola en mi canasto, por ejemplo, pero luego me retracto. Cabe preguntarse si el vendedor puede argumentar que aunque no haya aceptado verbalmente su oferta, la acción de poner la

frutas en mi canasto constituye una aceptación, o si por el contrario puedo argumentar que la regla implícita en tales casos es: “Si usted no ha dado el dinero y no se ha llevado la fruta, puede retractarse” (lo que al respecto hayan dicho la ley positiva o la jurisprudencia es irrelevante para efectos del ejemplo, pues siempre es posible inventar otro sobre el cual no se haya legislado). Pero puede haber casos aún más grises: al reverso de la tapa de la caja de un juego de *Monopolio* están las reglas sobre cuánto debe pagarse por caer en determinada propiedad de otro, cuánto más se ha de pagar si la propiedad tiene un hotel o una casa, etc. Pero no se dice nada sobre si alguien deja caer accidentalmente una taza de café sobre el tablero y derriba todas las fichas, sucediendo que no recordamos en qué propiedades había casas y hoteles y en qué cantidades. Evidentemente los creadores del juego no pueden prever todo lo que pueda suceder. Lo que se hace en tales casos es improvisar: se ponen las fichas “aproximadamente” como estaban, según señala nuestra memoria; o se da por terminado el juego; o se hace lo que pide Pedro, para no entrar en discusiones. No hay reglas para estos casos, de modo que se deben tomar decisiones discrecionales sobre qué hacer. Tales inconvenientes, sin embargo, no se deben tratar de evitar reglando el juego de tal manera que no queden vacíos. Tal cosa simplemente no es posible para ningún juego, ni para ningún juego de lenguaje.

Los *juegos de lenguaje* para WITTGENSTEIN cristalizan, manifiestan y son parte de *formas de vida*. Por ejemplo, comprar es algo que se hace dentro de cierta forma de vida; en ciertas circunstancias regatear hace parte de la acción de comprar; y existen también *formas de vida* en las que el juego de comprar y vender ni siquiera existe, o no cabe en casos en los que nosotros lo usamos (para los indígenas americanos era inconcebible vender un pedazo de tierra, ésta no estaba en el comercio). Otros juegos de lenguaje pueden desaparecer y olvidarse (en cierta época las mujeres europeas jugaban complicados juegos con sus abanicos de mano, expresando una multiplicidad de cosas con sus variados movimientos; los hombres también podían ser partícipes del juego, del galanteo, por ejemplo, aunque su parte no involucrara manipular un abanico). El aprender un *juego de lenguaje* es “empaparse” de una cierta *forma de vida*, volverse parte de ella.

En este punto puede resultar claro cómo con el lenguaje no sólo representamos cosas, sino que construimos ciertos hechos. Cuando en la celebración de un contrato verbal una de las partes dice que acepta la oferta de la otra, no le está meramente informando que acepta, está *aceptando* y, con ello, se está *obligando*. Siguiendo un ejemplo de SMART: cuando un esposo le dice a su esposa, con la que ha vivido muchos años, que la ama, no le está *contando* que la ama, sino que está realizando un acto de amor, está dando una “caricia verbal”; la

acción reside en la emisión de la oración, el decirlo constituye una acción. Es claro, entonces, que mediante el lenguaje las personas no sólo representan hechos del mundo, sino que también *hacen* cosas: dan órdenes, piden favores, hacen preguntas, se comprometen, etc. Aquí bien podría uno preguntarse: ¿cómo es posible que se hubiese aceptado por tanto tiempo una teoría del lenguaje tan limitada como la representada por la filosofía del primer WITTGENSTEIN? La respuesta, quizás, es que, por ejemplo, si le digo a alguien “Déme un café, por favor”, esa expresión se podría reconstruir —recurriendo al primer WITTGENSTEIN, a RUSSELL o a FREGE— como una proposición según la cual es verdad que quiero que determinada persona me dé un café. Si le pregunto a alguien si está lloviendo, en ese caso sería verdad que quiero saber si está o no está lloviendo. Las expresiones no-proposicionales pueden reconstruirse como oraciones con valor de verdad. Pero con la obra filosófica del segundo WITTGENSTEIN queda claro que ellas no son proposiciones, y que es artificioso verlas así. Preguntar, ordenar, pedir, son cosas distintas a *representar*; y no hay razón alguna por la cual deban reconstruirse como proposiciones, expresiones que, en realidad, no tienen un valor de verdad.

Considérense algunos de los múltiples juegos de lenguaje que son comunes en nuestra forma de vivir: dar órdenes, pedir favores, hacer promesas, contar chistes, hacer chistes, dar las gracias, saludar, maldecir, rezar, adivinar acertijos, actuar, engañar, humillar, cortejar, maltratar, presumir, alabar, etc. Todos esos son actos *realizados* con palabras. Hay ejemplos que, a mi modo de ver, constituyen casos menos claros de juegos de lenguaje. Construir un objeto a partir de una descripción o un diagrama (como en los modelos a escala para armar) es, según WITTGENSTEIN, un juego de lenguaje (*IF* §23). Se trata, ciertamente, de un acto en el que el lenguaje juega un papel muy importante, pues uno va leyendo las instrucciones y armando el objeto. Pero, hablando como un crítico de WITTGENSTEIN, es curioso que el construir un modelo sea considerado un *juego de lenguaje*. Claro que el lenguaje participa; pero, ¿por qué el hecho mismo de *construir* un avión es un *juego de lenguaje*? Podría, quizás, decirse: algo es un juego de lenguaje si el lenguaje es *esencial* para el desarrollo de la actividad; en caso contrario, si el lenguaje tan sólo acompaña al hecho contingentemente, no es un juego de lenguaje. Pero aun esta estipulación introduce problemas. Si se está construyendo el modelo siguiendo simultáneamente las instrucciones, parece que el lenguaje es allí esencial. ¿Pero qué decir del caso cuando alguien ya olvidó el enunciado de las instrucciones y, por decirlo así, arma el modelo mecánicamente? Por una parte parecería que ya el lenguaje no juega un papel esencial, pero por otra parte alguien podría argumentar que el lenguaje fue esencial para el aprendizaje de la actividad (aunque

también es posible pensar casos en que tal cosa no sea así). No parece sensato afirmar que sembrar sea un *juego de lenguaje* (aunque haya juegos de lenguaje típicos de los sembradores de papa de determinada región), pero alguien podría argumentar que la forma como hoy sembramos no sería posible sin la existencia del lenguaje, y ¡claro! Lo mismo podría decirse prácticamente de todas las actividades humanas actuales. La cuestión es si eso las convierte en juegos de lenguaje. El problema con esa línea de argumentación es que lleva a considerar toda actividad social como un juego de lenguaje, lo cual conlleva el riesgo de trivializar, de hacer vacua la noción misma de *juego de lenguaje*.

Dejando de lado esa cuestión, sigue siendo interesante la estructura misma de los *juegos de lenguaje*, su intrincada gramática, sus reglas maleables e implícitas, la idea de su completitud sin que sean sistemas cerrados a los que se pueda poner un punto final, la imposibilidad de su formalización mediante algoritmos.

II. EL RECHAZO DE LA IDEA DEL LENGUAJE COMO CÁLCULO

La adopción de la noción de *juegos de lenguaje* lleva a WITTGENSTEIN a rechazar la visión del lenguaje como un cálculo algorítmico. Pero esa concepción que era común entre los filósofos y lógicos en la primera mitad del siglo XX sobrevive aún después de WITTGENSTEIN. La tesis consiste en que los lenguajes naturales tienen una estructura similar a la de los lenguajes artificiales (digamos a los de la aritmética y de la lógica de primer orden). Pensando en términos de un cálculo axiomático, podríamos decir que los lenguajes se construyen a partir de un vocabulario primitivo, unas reglas de construcción de términos (que determinan cómo formar expresiones complejas a partir del vocabulario primitivo), un conjunto de axiomas lógicos y unas reglas de inferencia que constituyen el “motor” lógico para derivar nuevas expresiones (teoremas) a partir de los axiomas. Tenemos hasta ahora un cálculo puro no interpretado, un “esqueleto” sintáctico al cual debe mapearse una interpretación semántica. Ésta puede entenderse como un modelo del cálculo en el que, a partir de la atribución de valores de verdad a las proposiciones elementales, puede derivarse combinatoriamente el valor de verdad de todas las proposiciones moleculares generables en el mismo (salvo el de las proposiciones indecidibles). La concepción lingüística tradicional, en filosofía y en lógica matemática, tendía a considerar el lenguaje como un cálculo de ese tipo, de tal manera que el objetivo era encontrar un vocabulario y unas reglas semánticas, que permitieran determinar qué significa una expresión compleja, a partir del significado de las expresiones simples que la componen y de su forma lógica. El cálculo tendría, entonces, la

capacidad de generar todas las oraciones gramaticales y sólo ellas, y de computar el significado de las mismas. Tal proyecto se volvió a retomar desde la segunda mitad del siglo XX en inteligencia artificial, cuando se empezó a tratar de construir máquinas que entendieran un lenguaje natural. Los repetidos fracasos en alcanzar tal objetivo, a pesar de ciertos resultados notables, refuerzan las dudas acerca de esa concepción del lenguaje.

Como venía diciendo, WITTGENSTEIN renuncia a la idea del lenguaje como un cálculo. Dice, por ejemplo:

En filosofía a menudo comparamos el uso de las palabras con juegos y con cálculos que tienen reglas fijas, pero no podemos decir que alguien que esté usando el lenguaje debe estar jugando tal juego. Ahora bien, si decimos que nuestro lenguaje sólo se aproxima a tales cálculos, estamos al borde de un malentendido, porque entonces parece como si estuviéramos hablando acerca de un lenguaje ideal, como si nuestra lógica, por así decirlo, fuera una lógica para el vacío (*IF* §81).

Esto resulta más claro si tomamos en cuenta que se trató de construir una formalización completa del lenguaje natural, y como no se pudo lograr tal cosa, se concluyó que quizá el lenguaje sólo se aproxima a ese cálculo. El problema en cuestión puede verse más claramente si fijamos nuestra atención en la forma que toma en el campo de la inteligencia artificial. Si intentamos producir cálculos para lenguajes naturales en inteligencia artificial, nos encontramos con que podemos darle una semántica muy limitada a los computadores, pero aun en los ámbitos de su dominio se encuentran rápidamente deficiencias fundamentales en su manejo del lenguaje. Por ejemplo, su incapacidad de entender esas sutilezas del lenguaje por las cuales una construcción lingüística con la forma de una pregunta puede funcionar realmente como una orden. Si alguien le dice a su empleada “¿Me trae un café, por favor?”, le está dando una orden cortésmente. En cambio, si se le dice a un amigo “¿Me regala un cigarrillo?”, ya no es una orden, sino un favor que se está pidiendo. Pueden hacerse muchas cosas con una pregunta: invitar, alabar, insultar, etc. Enseñar eso a un programa es muy difícil, y, según algunos, imposible. El computador tendría que ser parte de una *forma de vida*, es decir, tendría que ser un sujeto activo de la vida social. Puede argumentarse que sólo un sujeto que participa en nuestras actividades cotidianas, que tiene una conducta semejante a la humana, puede llegar a dominar un lenguaje como el nuestro. Por ello el *know how* que el programador está tratando de “simular” en el computador es, seguramente, imposible de representar completamente de modo proposicional. Dado que un computador no compra, no pide, no se compromete, no quiere, no siente hambre, carece de las habilidades que hacen posibles los juegos de lenguaje habituales de nuestra vida social.

WITTGENSTEIN ha señalado que el lenguaje no tiene reglas fijas y que las palabras no tienen significados precisos que permanezcan inalterados a través de los distintos *juegos de lenguaje*. Éstos, como todos los juegos en general, no pueden estar completamente reglamentados. En el *Cuaderno azul* pueden encontrarse afirmaciones como:

No usamos el lenguaje de acuerdo con reglas estrictas – no nos ha sido enseñado tampoco a través de reglas estrictas. Nosotros [los filósofos], por otra parte, en nuestras discusiones constantemente comparamos el lenguaje con un cálculo que procede según reglas exactas [...] Somos incapaces de circunscribir claramente los conceptos que usamos, no porque desconozcamos su verdadera definición, sino porque no hay una verdadera definición para ellos (*BB*, p. 25).

Todas las palabras tienen, pues, “bordes borrosos”. De manera que si en filosofía es normal enseñar que hay ciertas palabras que son vagas y otras palabras que son ambiguas (“calvo” es vago, pues no se puede precisar cuántos pelos deben faltarle en la cabeza a alguien para que sea calvo; en cambio, “bueno” es ambiguo pues no significa lo mismo en “ese es un buen hombre” y “ese es un buen carro”) lo que WITTGENSTEIN está señalando es que todo el lenguaje tiene, en cierto sentido, esas características. Las palabras juegan papeles muy distintos en *juegos de lenguaje* distintos, así que lo que aprendemos cuando aprendemos a usar el lenguaje es cómo se utilizan ciertas expresiones dentro de ciertos *juegos de lenguaje*. Y si uno no está familiarizado con esos *juegos de lenguaje* no puede aprender los usos de las palabras que les corresponden. Es como cuando una persona mayor trata de familiarizarse con expresiones de las generaciones más jóvenes: dado que ya no va a discotecas, no tiene cierto tipo de conversaciones, no ve ciertos programas de televisión, es muy difícil que entienda la forma como se usan tales expresiones. Cualquiera que sea la expresión, sólo puede decirse que la entendemos si la sabemos usar bien en el contexto apropiado, independientemente de que las podamos definir o no. Lo único que el lingüista puede hacer es recoger parcialmente los usos en definiciones y reglas.

El rechazo de la concepción del lenguaje como cálculo y la adopción de la noción de “aires de familia” tiene una consecuencia muy importante, el derribamiento de la teoría de que los lenguajes naturales tienen una semántica combinatoria. No podemos simplemente derivar combinatoriamente el significado de una expresión compleja a partir del significado de sus constituyentes y su forma de combinación porque los significados son formas de uso, y éstas dependen del juego del lenguaje en el que se usa la expresión. Las palabras no tienen significados fijos e inalterables. La consecuencia grave de esto es que si los lenguajes no tienen una semántica combinatoria, o principalmente

combinatoria, no es posible explicar el poder generativo del lenguaje. Supuestamente somos capaces de entender y generar oraciones nuevas que no se asemejan a otras que conocemos de antemano, porque tenemos una gramática y una semántica combinatorias que tienen un poder generativo ilimitado. WITTGENSTEIN no se refiere específicamente al carácter generativo del lenguaje, y alguien podría interpretar sus observaciones de una forma débil, como implicando simplemente que la semántica de los lenguajes naturales no es *enteramente* combinatoria; pero no estoy muy seguro de que su andanada contra la concepción de un lenguaje unitario y algorítmico y su muy extendida noción de juegos de lenguaje permitan tal interpretación conciliatoria. Otra posibilidad para el wittgensteniano ortodoxo (el que nunca aceptan que el maestro se pueda haber equivocado en algo) residiría en “coger el toro por lo cuernos” y retar la tesis de que el lenguaje tenga un carácter productivo. Después de todo, la tesis de que somos capaces de generar y comprender un número potencialmente infinito de oraciones se funda en una idealización; en la práctica nadie emite ni escucha un número infinito de oraciones (se tendría que vivir una vida infinitamente larga). El lingüista idealiza la situación cuando dice cosas como: “Si dejamos de lado las limitaciones de atención, memoria, etc. podríamos, desde un punto de vista puramente lingüístico, entender oraciones infinitamente largas”. Aún así, es verdad que un humano corriente es capaz de generar y comprender un enorme número de oraciones distintas, y es difícil explicar tal capacidad si el lenguaje no opera, en buena medida, como un cálculo. Mi intención aquí es sólo plantear la cuestión y dejarla abierta.

III. AIRES DE FAMILIA

WITTGENSTEIN señala que no hay tampoco algo común a todos los juegos de lenguaje, como no hay algo común a todos los juegos:

En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos, por lo cual empleemos la misma palabra para todos, sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos “lenguaje” (*IF* §65).

Los *juegos de lenguaje* tienen cierto parentesco entre sí, cierto *aire de familia*, pero no hay una característica definida común, que todos tengan, y que en virtud de eso los convierta en lenguajes. Pensemos, por ejemplo, en los lenguajes musical, pictórico, poético, aritmético: no hay una característica esencial

común a todos ellos, aunque por un prejuicio creamos que debe haberla. WITTGENSTEIN introduce aquí la importante noción de *aire de familia*. Si miramos la enorme multiplicidad de juegos (de mesa, de pelota, de lucha, infantiles, etc.) lo primero que tendemos a hacer es pensar que *debe* haber algo en común entre todos ellos, o de lo contrario no los llamaríamos “juegos”. WITTGENSTEIN insiste en dejar a un lado ese prejuicio, indicando que lo que hay que hacer, simplemente, es mirar cómo son los juegos, cómo se usa la palabra “juego”, a qué tipo de cosas las llamamos “juegos”. Uno podría pensar, por ejemplo, que todos los juegos son divertidos, o que en todos siempre gana o pierde alguien (lo cual, por demás, no es verdad), pero ninguno de esos caracteres *define* lo que es un juego, estrictamente hablando. Siempre es posible postular algo en común entre todos ellos, pero lo que se necesita es algo que tengan en común todos los juegos y *sólo* ellos, de lo contrario la propiedad no sería definitoria. Eso es lo que WITTGENSTEIN sugiere abandonar: la búsqueda de esa propiedad definitoria. En algunos casos, indica el filósofo austriaco, prácticamente no hay reglas en el juego. En *IF* §83, por ejemplo, nos dice: “Podemos fácilmente imaginar personas divirtiéndose en un campo, jugando con una pelota, iniciando varios juegos, y jugando muchos sin terminarlos, y en los intermedios entre esos que van iniciando, van lanzando la pelota al aire sin mucho propósito, persiguiéndose el uno al otro, tirándose la pelota entre sí, haciendo chistes, etc.”. En tal caso no hay reglas que determinen el juego, uno no puede decir exactamente a qué están jugando. Quizá distintas personas están jugando a distintas cosas, pero aunque no haya reglas precisas eso no impide que digamos que están jugando.

Los diferentes conjuntos de juegos tienen un cierto *aire de familia* en común que nos permite asociarlos unos con otros, justo como los miembros de una familia que comparten cierto *aire*: algunos se parecen a estos otros en tal rasgo y a tales otros en tal otro rasgo. Los miembros de una familia, para continuar con la analogía, pueden llegar a tener cierto *aire*, pero eso no quiere decir que todos tengan la misma quijada o la misma nariz o el mismo andar, porque las semejanzas se entrecruzan de una manera muy complicada, de tal forma que no hay un rasgo común que identifique a todos los familiares.

Más o menos así funcionan los sustantivos en general. Las sillas tienen un *aire de familia*, pero una silla sigue siendo silla cuando se le rompe una pata y queda sólo con tres y no con cuatro. Uno podría dar una definición de “silla” como “objeto portátil con espaldar para que se siente una persona”. Pero cuando se le cae el espaldar la silla sigue siendo silla. Ahora, hay un *aire de familia* entre todas las sillas, y eso le permite a uno distinguirlas de las mesas (por lo menos las que se fabrican en nuestra civilización). No tenemos, sin embargo,

condiciones necesarias ni suficientes ni para éste ni para los demás conceptos. WITTGENSTEIN rechaza de esta manera el esencialismo clásico, según el cual todos los miembros de una clase deben tener en común la característica definitoria de la clase. Contrariando, entre otros, a PLATÓN, que quería conocer la esencia de lo bello o de lo justo, y no simplemente ejemplos de cosas bellas o justas, WITTGENSTEIN nos invita a que nos conformemos con una visión sinóptica de los casos concretos, porque eso es todo lo que hay y puede haber.

Podría decirse, entonces, que los conceptos tienen “límites difusos”. Por ejemplo, WITTGENSTEIN señala que “juego” es un concepto con bordes difusos, pero, acto seguido, se pregunta cómo es eso posible (*IF* §71). FREGE compara el concepto con un área geométrica, y un área con límites vagos no puede llamarse “área”, en lo absoluto. Es decir, si un concepto es como un área, no puede haber conceptos que realmente tengan límites difusos, porque entonces no serían “conceptos”, como un área con límites difusos no es un área. A un área corresponde precisamente un número; puede haber problemas de medición, pero ese es otro asunto; puede ser que el metro no sea lo suficientemente preciso, pero eso es un problema del instrumento usado para medir, porque el área, en sí misma, es absolutamente precisa. Lo mismo diría FREGE con respecto a los conceptos: puede ser que alguien no conozca bien el concepto de “bello” o de “justo”, pero ese es un problema epistemológico, no semántico, porque esos conceptos, en sí mismos, son absolutamente precisos. WITTGENSTEIN, en cambio, acepta que los conceptos son imprecisos, pero señala que eso no los hace inutilizables. Si, por ejemplo, una profesora le dice a un niño “párese por ahí”, y señala la vecindad del tablero, no quiere decir que puede pararse a 30 metros del tablero, sino aproximadamente a uno o dos metros del mismo. Cuando le decimos a alguien “nos vemos a mediodía”, es suficiente esa precisión, pues a nadie se le ocurriría señalar la hora de una cita con segundos y décimas de segundo de precisión. Para ciertos efectos uno puede querer medir el tiempo con un reloj atómico, pero para otros no. “Pasemos un rato juntos”: ¿cuánto? Un rato: eso es todo lo que se quiere decir, no se necesita más precisión, la vaguedad es allí una virtud más que un defecto.

El concepto de número puede ser un ejemplo más interesante. FREGE y RUSSELL abordan el problema de cómo definir el número a partir de conceptos más primitivos. WITTGENSTEIN, por su parte, en su segunda etapa filosófica, deja de lado ese problema, porque encuentra que tendría que darse una definición de número que se aplique a todos los números: no sólo a los naturales, sino también a los reales, los imaginarios, etc. Pero, según el autor de las *Investigaciones*, sólo hay un aire de familia entre unos números y otros, lo que hace que los llamemos a todos “números” (*IF* §§67 y 68). No obstante, no puede encon-

trarse una “esencia” del número, que sea común a los naturales, los imaginarios y los reales. No podemos contar, por ejemplo, con los imaginarios. En la matemática, por lo tanto, como en cualquier otro lenguaje, hay cierta vaguedad en los conceptos, y se opera también con *aires de familia* para agruparlos.

En todos los lenguajes los significados están determinados por el uso. Los significados son históricos, cambian con el tiempo, y eso es verdad incluso para los significados de los términos científicos. Cuando buscamos, por ejemplo, una definición de “electrón”, vemos el desarrollo de tal concepto desde THOMSON hasta BOHR, de tal modo que se observa claramente que la definición va evolucionando. ¿Están hablando de lo mismo los científicos de la escuela de Copenhague y los físicos ingleses del siglo XIX cuando hablan de electrones, o están hablando de cosas distintas? Lo máximo que se podría decir es que hay un *aire de familia* en el uso que ambos hacen de tal concepto. Otro ejemplo: si usted encuentra un texto de la Grecia clásica en el que hablan acerca del agua, es evidente que quien lo escribió no estaba hablando de H_2O , pues no podía saber que esa es la fórmula química del agua; pero, ¿estaba hablando de algo distinto al líquido inodoro, incoloro, que cae de las nubes en gotas y llena los ríos? Esas también son pautas de reconocimiento del agua para nosotros, de modo que hay suficiente superposición de significado como para que la comunicación no fracase. Por el contrario, cuando no hay suficiente superposición la comunicación se hace imposible. En conclusión, lo que decían FREGE y RUSSELL era que se debía permitir la ambigüedad y la vaguedad únicamente para el lenguaje cotidiano, pero que el lenguaje científico debía ser absolutamente preciso. Por su parte, lo que WITTGENSTEIN está diciendo es que todos los lenguajes, incluido el de la ciencia, son más o menos ambiguos y vagos.

En el *Cuaderno azul* dice WITTGENSTEIN:

Los filósofos muy a menudo hablan de investigar, analizar el significado de las palabras. Pero no olvidemos que una palabra no tiene un significado que le ha sido dado, por decirlo así, por un poder independiente de nosotros, de tal forma que pudiera haber una suerte de investigación científica acerca de lo que la palabra realmente significa (BB, p. 28).

Queda, por supuesto, la nada despreciable objeción según la cual si el concepto de “juego” no está bien determinado, entonces no puede saberse lo que se quiere decir con la palabra “juego”. Ante esto, WITTGENSTEIN contesta: *Cuando doy la descripción “el piso estaba completamente cubierto de plantas”, ¿quiere usted decir que no sé de lo que estoy hablando, a menos que pueda darle una definición de “planta”?...* (IF §70). Hay innumerables casos en los que podemos hablar con sentido, para

ciertos efectos, sin que ello implique que debamos conocer con todo detalle la definición de los conceptos que usamos. Eso no quiere decir que nos encontremos en el “reino de la arbitrariedad”. Lo que WITTGENSTEIN está diciendo no es que uno pueda usar las palabras como quiera, o que nadie sabe realmente de lo que está hablando, ni nada por el estilo. Lo que quiere decir es que el lenguaje en realidad no funciona como un cálculo; que el uso, la destreza en el manejo del lenguaje —habilidad bastante compleja, por cierto— no se adquiere mediante el aprendizaje de un cálculo, de unas reglas, de una axiomática, sino mediante la familiaridad con las *formas de vida*, “moviéndose” dentro de ellas. Sólo el constante accionar dentro de las distintas *formas de vida* permite adquirir un uso suficientemente sutil de los correspondientes *juegos de lenguaje*; pero no hay arbitrariedad alguna en ello: si una persona pretende usar las palabras a su manera, se margina de la comunidad lingüística, no va a ser comprendida.

Todo lo anterior implica una importante inversión con respecto a la teoría del significado. Si tradicionalmente se decía que una palabra se usa de cierto modo *porque* tiene tal significado, WITTGENSTEIN dirá, por el contrario, que la palabra significa tal cosa *porque* se usa de tal modo. Es decir, no existe un significado de la expresión, previo o subyacente a su modo de empleo en los juegos de lenguaje. La discusión aquí, entonces, es la de por qué suponer que *debe haber* una definición real. “Para una gran clase de casos, aunque no para todos, en la que empleamos la palabra ‘significado’, podemos definirla así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (*IF* §43). La tesis de FREGE, RUSSELL y el propio WITTGENSTEIN (en el *Tractatus*), de que mediante el uso de las técnicas del análisis lógico es posible desentrañar la forma lógica única del enunciado y su verdadero y preciso significado, es vista ahora como un prejuicio que “cosifica” el significado de un enunciado. QUINE llama a esa tesis “la teoría del museo”: los significados son vistos como los *objetos* de un museo, y los nombres son las etiquetas adheridas a ellos. Y entonces el lógico y el filósofo hacen un intento persistente por *descubrir* el *verdadero significado* de una palabra, usando todas las técnicas lógicas para encontrarlo. Hay otros que creen que devolviéndose al pasado y haciendo etimología van a encontrar el “verdadero” significado de las palabras: se trata de una especie de “el mito arqueológico”. Debemos notar que la etimología, obviamente, es útil, pero es ilusorio creer que pueda desentrañar las esencias de los conceptos, porque las palabras no tienen un significado más allá de su modo de empleo.

Tal afirmación no es obvia, y explica cómo las palabras, que en sí mismas son “inertes”, pueden llegar a significar. Así pues, ¿qué es lo que hace de un sonido o de un garabato una *palabra* (un signo con significado)? La palabra, según WITTGENSTEIN, es como una ficha en un juego, y podemos entonces preguntar-

nos: ¿qué es lo que hace a una ficha una ficha? Podemos tratar de responder como un físico confundido, usando el microscopio para analizar de qué están hechas, y de ese modo saber qué es lo que las hace fichas; pero el material del que están hechas no importa, lo que importa es usar los objetos como fichas, pues eso es lo que les da su peculiar función: es el juego lo que les da “vida”, fuera del juego no son fichas. Asimismo, es el *juego de lenguaje* el que hace a los sonidos “palabras”, y más allá de esto no hay nada intrínseco que haga a ciertos objetos símbolos. Lo que sucede es que llegamos a familiarizarnos a tal grado con los símbolos, a tratar mecánicamente y sin esfuerzo ciertos objetos como simbólicos, que terminamos perdiendo de vista el hecho de que su *esencia*, suponiendo que tengan alguna, está en que *funcionan* como símbolos.

Cuando se le explica a alguien la teoría del significado como uso puede parecerle bastante obvia. A mí me resulta necesario a veces explicar la importancia de su “descubrimiento”. Todo el mundo sabe que las palabras tienen una forma de usarse, pero la teoría del significado tradicional explicaba esto con un orden inverso: la palabra tiene cierto significado que le es propio y *por eso* se usa de cierta forma. En tal caso, el significado es previo al uso. Puede construirse tal tesis en términos de reglas de verdad. Una regla de verdad tiene la forma: “Es verdad que ‘para todo x , x es f si y sólo si x es g y h ’”. Por ejemplo, “Es verdad que ‘ x es una silla si y sólo si x es un objeto portátil con espaldar para que se siente una persona’”. Según la versión tradicional es porque ese es el significado de “silla” que puedo usar tal término de cierta manera. WITTGENSTEIN le da la vuelta a la explicación: a partir del uso construyo la regla, así que lo que está a la base es el uso y no el contenido proposicional de la regla.

IV. SOBRE EL SEGUIMIENTO DE REGLAS

Lo que hemos dicho respecto a los enunciados vale también para las reglas. WITTGENSTEIN rechaza la idea tradicional de que para seguir correctamente una regla es preciso interpretarla adecuadamente, desentrañando su *verdadero* significado. La suposición tradicional es que sólo puedo seguir una regla si la entiendo, y sólo la entiendo si la interpreto correctamente. Pero WITTGENSTEIN invierte la situación, afirmando que las reglas no existen más allá de su uso, o, mejor, que la esencia de las reglas está en su uso. No seguimos una regla de una u otra forma porque *ordene* una u otra cosa, sino que decimos que la regla tiene tal y cual contenido *porque* la aplicamos de tal forma. Una regla es una institución social, un uso, una práctica. Somos adiestrados para seguir las reglas de un modo determinado. La “forma correcta” de seguir una regla es la que seguimos en nuestra cultura. No hay una forma *absolutamente correcta* de seguir una

regla, con independencia de toda cultura y todo contexto social: esa es una mistificación de la regla. Es una quimera pensar que la regla tiene un sentido que le es absolutamente propio, independientemente de su aplicación y de su uso; así como también es una quimera creer que las técnicas del análisis lógico, o algún otro método de interpretación, permitan desentrañar ese verdadero significado. Es decir, no es posible concebir un sistema de reglas absolutamente cerrado y auto-subsistente, pues lo que le da fundamento al sistema de reglas no son otras reglas, sino *formas de vida*, prácticas.

Las implicaciones de esto son muy variadas y significativas. En filosofía de la ciencia, por ejemplo, se acostumbraba decir que lo interesante desde el punto de vista filosófico son los enunciados de las teorías científicas y no cómo o en qué condiciones históricas éstas surgieron, pues esto último era considerado interesante, a lo sumo, para los historiadores. Lo relevante era, finalmente, la axiomatización de la teoría. WITTGENSTEIN cambia esta perspectiva, reconociendo la importancia que tiene el contexto social en la teoría, cualquiera que ella sea. No se puede hacer abstracción de las *formas de vida* si se quieren entender los *juegos de lenguaje* correspondientes. Inclusive en la ciencia el significado de los términos depende del lenguaje cotidiano y de ciertas prácticas sociales, sin las cuales el sentido de los términos será absolutamente oscuro. P. ej., en física, “masa”, “aceleración” o “fuerza” son términos que no se pueden precisar de manera absoluta, sin tener en cuenta un marco histórico. Esto constituye la esencia de lo que se llamó el *giro histórico* en la filosofía de la ciencia de los años 60, cuyos principales representantes son THOMAS KUHN, PAUL FEYERABEND y ALEXANDRE KOYRÉ. Pero las implicaciones no son sólo para este campo del conocimiento: ningún sistema de reglas puede entenderse por fuera de la *forma de vida* que le corresponde.

Además, con esta forma de ver la cuestión, WITTGENSTEIN disuelve la aparente paradoja que se origina al suponer que toda aprehensión de una regla se funda en una interpretación previa de la misma. Lo que mostró el filósofo austriaco es que debe haber una captación de la regla que no se funda en la interpretación, porque de lo contrario se necesitaría hacer otra interpretación, y a su vez otra, y así hasta el infinito:

Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo.

Que hay aquí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta en cada caso de aplicación, en lo que llamamos “seguir la regla” y en lo que llamamos “contravenirla” (IF §201).

Lo primero que debería sorprendernos es: ¿cómo es posible hacer concordar cualquier curso de acción con la regla? Examinemos un ejemplo:

Considérese el siguiente caso de seguimiento de reglas. Se le muestra a unos alumnos un fragmento de una serie: 88, 90, 92, 94, 96... y se les pide que continúen de la *misma* forma. Unos escriben 98, 100, 102, 104... Otro escribe 98, 100, 104, 108... Otro incluso podría escribir 98, 100, 0, 2, 4... Si al alumno se le corrige diciéndole que debe continuar la serie de la misma manera como venía, él insistirá en que eso es lo que está haciendo. El problema no reside en que el fragmento de serie que se le da como muestra, es siempre finito y puede continuarse de varias formas distintas. Si le damos a los alumnos la formulación de la regla, en este caso la función que deben computar, $a_n = n + n$, siempre es posible dar muchas interpretaciones de la función. Por ejemplo, puede interpretarse el “+” de tal manera que después de cierto miembro de la serie ésta continúa con el mismo número con el que empezó. Algunos pueden entender “ $x + y$ ” como “ $x T y$ ”, donde “ $x T y$ ” = “ $x + y$ ” si el resultado es menor o igual a cien, y en caso contrario es igual a cero (SAUL KRIPKE [1982] describe una función de este tipo). Estas divergencias rara vez se presentan, pero no porque la regla tenga un sentido intrínseco que descubrimos por su correcta interpretación, sino porque somos educados para seguirlas de manera uniforme.

Examinemos con un poco más detalle una función similar a T para darle mayor plausibilidad al ejemplo.

Se define la función de cuasi-adición (ϕ) de la siguiente manera:

$$\phi(x_1, x_2, \dots, x_n) = x_1 + x_2 + x_n \text{ si } y \mid \text{ sólo si } x_1, x_2, \dots, x_n \text{ y } n \text{ son menores a } 10^{10.000}$$

En caso contrario es indefinida.

Es decir que la función f es una función parcial, pues solamente está definida para ciertos argumentos.

Dado que ni en la práctica cotidiana ni en la práctica científica trabajamos con cifras del tamaño de $10^{10.000}$, y que una calculadora o un programa de computador corrientes no tienen la capacidad de trabajar con tal cantidad de dígitos, las operaciones que usualmente realizamos (y que consideramos adiciones)

pueden igualmente considerarse casos de adición o de cuasi-adición. Es decir que tales cálculos pueden tomarse como siguiendo una u otra regla. Incluso podría decirse que, contrariamente a lo que solemos creer, a saber, que si alguien sabe sumar puede sumar cualesquiera números, parecería que los humanos no sumamos sino cuasi-sumamos, porque si los argumentos de la función son demasiados o demasiado grandes no podríamos computar el valor de la función para los argumentos dados, ya que no tendríamos suficiente tiempo, suficiente papel, etc. Volviendo a la función mencionada antes: $a_n = n + n$. Ese “+” puede entenderse como “más”, “cuasimás”, “pseudomás”, etc., en fin, puede tener infinitas interpretaciones, siempre que todas ellas coincidan para un número suficientemente grande de argumentos. El problema de determinar qué regla se está siguiendo no se resuelve reemplazando los ejemplos, digamos fragmentos de series, por precisas formulaciones matemáticas de la regla, ya que, de nuevo, tal formulación puede interpretarse de muchas maneras.

Ahora bien, aunque es verdad que la formulación de la regla siempre subdetermina sus modos de aplicación, en la práctica somos capaces de aplicar las reglas de modo uniforme. ¿Cómo es tal cosa posible? Si uno hace el experimento con estudiantes de sexto grado, casi todos seguirán la progresión 94, 96, 98... con 100, 102, 104, 106..., salvo algún díscolo estudiante que no haga el ejercicio con atención. Pero la explicación no está en que ese fragmento que les dimos siga necesariamente de ese modo; o en que en la formulación de la regla “ $a_n = n + n$ ” está contenida, de algún modo mágico, la infinita progresión. Es la práctica, es el adiestramiento al que los hemos sometido lo que les impone seguir la progresión del modo habitual. Pueden considerarse otros ejemplos cotidianos: alguien sube a un avión, se sienta y ve un letrero que dice “prohibido fumar”, y a pesar de esto enciende un cigarrillo; la azafata se acerca y le dice que está violando la regla que tiene frente a él, pero el sujeto le responde que no está fumando, pues nunca se lleva el cigarrillo a la boca. ¿Viola él la regla? Un abogado diría que “está violando el espíritu de la ley, lo que el legislador quiso decir”, pero no es claro que la apelación a algo tan etéreo resuelva la cuestión². El caso genera cierta tensión en nuestra mente: dado lo que entendemos por “fumar”, parece que literalmente el sujeto no está violando la regla, pero por otra parte, nos parece obvio que su conducta no se ajusta a la prohibición. El asunto, como dijimos en el caso de los juegos, no se resuelve empapelando el avión de letreros “Prohibido fumar”, “Prohibido encender cigarrillos”,

2 Por otra parte, intentar interpretar la norma a partir de lo que “el legislador quiso decir” implicaría algo así como “adentrarse en la mente de otro”, lo cual ni siquiera es claro qué significa.

“Prohibido quemar papeles”, etc. Las reglas no se interpretan individualmente, tomando sólo en consideración su contenido proposicional, en absoluto aislamiento del resto de nuestro conocimiento y nuestras costumbres. Las reglas se interpretan y se siguen a la luz de un “trasfondo” de prácticas y formas de vida que les dan sentido. La prohibición de fumar en los aviones se entiende a la luz de nuestro conocimiento básico de las limitaciones de oxígeno en los lugares cerrados, los riesgos de un incendio, la molestia que causa el humo a las personas, etc. No voy a entrar aquí en la difícil cuestión de hasta qué punto ese trasfondo que sustenta nuestro seguimiento de reglas, nuestro uso del lenguaje, nuestra comprensión de las conductas de los demás, etc., es algún tipo de conocimiento implícito o conjunto de creencias expresable proposicionalmente o algo de otra naturaleza que hace posible cualquier pensamiento proposicional. En todo caso es claro que el seguimiento de reglas no debe concebirse de tal forma que nos lleve a una interminable sucesión de interpretaciones en la que la determinación del sentido de una regla nos remite a otra, y ésta a otra, sin final posible (cfr. *IF* §§85 y 86). De hecho, WITTGENSTEIN señala que en los casos usuales hay una captación de la regla en la que no media ninguna interpretación, la regla se nos impone, la “seguimos ciegamente” (*IF* §219), y señala: *Debemos restringir el término “interpretación” a la sustitución de una expresión de la regla por otra* (*IF* §201). Es decir que sólo hacemos interpretación de la regla al hacer algo como decir “En otras palabras, lo que la regla dice es tal y tal cosa”, lo cual no es el caso en el seguimiento habitual de reglas conocidas, como obedecer la prohibición de fumar en cierto sitio. El asunto es que la familiaridad con una *forma de vida* es lo único que nos permite aplicar una norma de manera razonable. No se pueden prever todos los casos, y quizá es mejor confiar en que la gente es suficientemente razonable y está suficientemente familiarizada con la *forma de vida* como para no hacer aquellas cosas que se supone que la regla prohíbe.

Pasemos ahora a examinar con algún detalle las consecuencias que se seguirían para la proposición 4.0141 del TLP de esta forma de entender el seguimiento de reglas. WITTGENSTEIN decía:

En el hecho de que existe una regla general por medio de la cual el músico es capaz de leer la sinfonía a partir de la partitura, y que hay una regla por la cual se podría reconstruir la sinfonía a partir de la ranura en el disco gramofónico y, a su vez, reconstruir a partir de ella la partitura –por medio de la primera regla–, aquí yace la similitud interna entre estas cosas que a primera vista parecen enteramente diferentes.

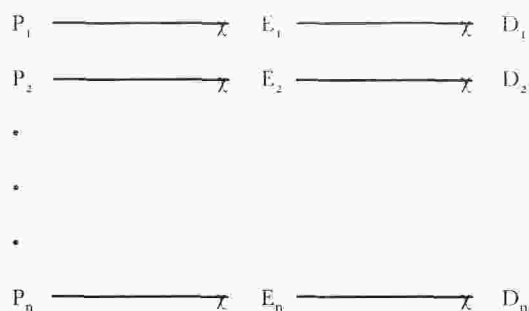
Recordemos que la idea es que entre la partitura del *Réquiem*, su ejecución, representada por ondas sonoras, el pensamiento musical, y las ranuras en el

disco, tiene que haber algo en común; algo que no tienen en común con ningún otro disco o partitura. Eso es lo que creo que tendría que negarse ahora, pero infortunadamente WITTGENSTEIN, hasta donde sé, no volvió a referirse a ese ejemplo.

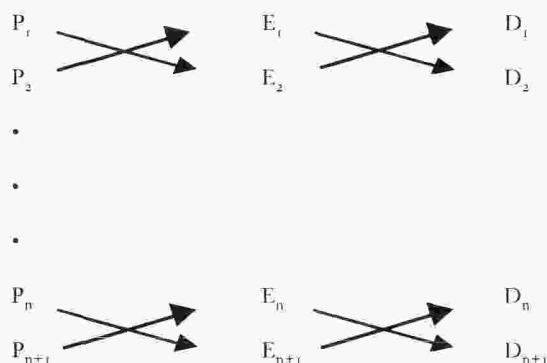
Dado su abandono de la teoría figurativa del lenguaje, y en particular de la tesis de que las proposiciones tienen una forma lógica en común con aquello que figuran, WITTGENSTEIN tendría que negar ahora la existencia de una regla de proyección intrínseca, independiente de nuestras prácticas, que proyecte la pieza musical a la partitura y a las ranuras del disco, y afirmar que toda interpretación depende, en últimas, de la manera como educamos a los músicos. La explicación de WITTGENSTEIN sería, entonces, que todos los músicos tocan de la misma manera la partitura del *Réquiem* porque a todos los han adiestrado juiciosamente para que lo hagan así. Lo que está a la base de la regularidad es, pues, el adiestramiento, no algo intrínseco a las estructuras de la partitura y la interpretación. No hay nada en la partitura misma que determine el que todos los músicos la interpreten igual; eso sería como pensar que hay algo en la forma lógica de esa concatenación de signos, que se proyecta en (o que es análoga a) la manera como se combinan los sonidos unos con otros.

Lo que no queda claro es si WITTGENSTEIN estaría dispuesto a afirmar que bajo alguna regla general de interpretación uno podría proyectar la partitura de la *Sexta sinfonía* de BEETHOVEN sobre tal ejecución del *Réquiem* de MOZART, lo que parece poco menos que increíble. Quienes estudian solfeo aprenden a interpretar partituras de una manera general; aprenden un algoritmo general para hacer interpretaciones de partituras, por lo que ese aprendizaje sirve para entender cualquier partitura. ¿Puede alguien construir una regla general de interpretación que proyecte la partitura del *Réquiem* de MOZART sobre una ejecución de la *Sexta sinfonía*?

El interrogante que se plantea, a partir del abandono de la tesis de la realidad de una forma de figuración que conecte a la partitura del *Réquiem* con el disco y la ejecución de la misma pieza, y no, digamos, con el disco y la ejecución de *La Pastoral*, es si eso significa que podría hacerse una permutación sistemática de las proyecciones de las partituras a las ejecuciones y los discos. Miremos rápidamente qué se entiende aquí por una permutación sistemática. Supongamos que hacemos una ordenación temporal de todas las composiciones musicales pasadas y futuras, en la que P_i es la partitura correspondiente a la primera composición, E_i es la ejecución correspondiente a esa partitura y D_i es el disco correspondiente a esa ejecución. Obtendríamos así una tabla con la siguiente forma:



Una posible permutación sistemática sería la siguiente:



La realización de tal permutación, sin embargo, supondría prever de antemano todas las composiciones musicales futuras y su orden correspondiente, algo absolutamente irrealizable e incluso inconcebible (tan absurdo como la idea de viajar en el tiempo). Esto nos lleva a preguntarnos si es posible, después de todo, abandonar la posición del *TLP* 4.0141 y su tesis de algo intrínseco, independiente de la práctica social, la costumbre o el entrenamiento, que conecte a la partitura del *Réquiem* con la ejecución correspondiente y con el disco respectivo. Yo creo que nuestra tradición cultural y científica, al menos hasta EINSTEIN, FREGE y GÖDEL, diría que sí lo hay. Por otra parte, creo que se sigue de las observaciones de las *Investigaciones filosóficas* que no hay tal cosa. No hay, para el segundo WITTGENSTEIN, nada intrínseco que conecte a la partitura con la ejecución más allá del uso que los músicos han sido adiestrados para hacer de la primera. Si se entrena a los músicos de otra manera, ejecutarán la partitura de distinta forma. ¿Pero acaso podría entrenárseles para que ejecutaran las partituras haciendo una permutación sistemática como la mencionada?

Podría pensarse que las observaciones de WITTGENSTEIN acerca del seguimiento de reglas no implican la posibilidad de tal permutación sistemática. Tal

vez todo lo que se requiere es la posibilidad de un mapeo distinto de las partituras a las ejecuciones y a los discos, de tal manera que haya una variación sistemática en ciertas notas. Si, por ejemplo, el símbolo que en la partitura normalmente corresponde a la corchea se lee como semicorchea y viceversa, se tendría como resultado que cada partitura P_i ya no corresponde a una interpretación E_i y a un disco D_i , sino a una nueva interpretación E_i^* y a un nuevo disco D_i^* . Tendríamos entonces una nueva tabla con la siguiente forma:

$$P_1 \rightarrow E_1^* \rightarrow D_2^*$$

$$P_2 \rightarrow E_2^* \rightarrow D_2^*$$

•

•

•

$$P_n \rightarrow E_n^* \rightarrow D_n^*$$

Esto último no sería difícil de realizar, y aunque los resultados musicales podrían ser desastrosos eso es irrelevante para el asunto discusión. La cuestión discutible es si eso es todo lo que se sigue de las observaciones de WITTGENSTEIN acerca del seguimiento de reglas.

Debe tenerse en cuenta que WITTGENSTEIN hace aseveraciones como las siguientes: *Todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla* (IF §201) *¿Cómo puedo seguir una regla si, haga lo que haga, siempre puede interpretarse como un seguir?* (OFM VI §38). Lo cual implicaría que la permutación temporal mencionada antes debería ser, en algún sentido, posible. ¿Pero qué significa esto? ¿Acaso que la permutación es lógicamente posible (que no implica una contradicción) aunque sea físicamente imposible? Se podría incluso argumentar que la idea misma de viajar en el tiempo (¿cómo más hacer las predicciones acerca de todas las futuras composiciones y su respectivo orden?) es una imposibilidad gramatical que lleva a absurdos y contradicciones; sin embargo, este no es el momento para intentar esa argumentación.

No es posible explorar aquí con detalle las posibles consecuencias del abandono que, según creo, WITTGENSTEIN debe hacer del aforismo 4.0141. La tesis del aforismo solía parecerme obvia y creo que así la entenderían normalmente los científicos y matemáticos, así como el sentido común. Tengo ahora las cosas menos claras, y sólo puedo dejar planteado el interrogante.

BIBLIOGRAFÍA

KRIPKE, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1982.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations* (IF), G. E. M. ANSCOMBE (trad.), New York, Macmillan Publishing; ed. en español, *Investigaciones filosóficas*, A. GARCÍA SUÁREZ y C. U. MOULINES (trads.), México y Barcelona, Universidad Nacional Autónoma de México y Edit. Crítica, 1988.

WITTGENSTEIN, L. *The Blue and Brown Books* (BB), New York, Harper & Row, 1965.

WITTGENSTEIN, L. *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (OFM), G. H. VON WRIGHT, R. RHEES y G. E. M. ANSCOMBE (eds.), Madrid, Alianza Editorial, 1978.

JUAN JOSÉ BOTERO. Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, es licenciado en filosofía de la misma (1977) y del Institut Supérieur de Philosophie de la Université Catholique de Louvain (Bélgica, 1981). Doctorado en Filosofía por esta última (1984) con una tesis que lleva por nombre *Intentionnalité, sens et référence. Le concept d'Intentionnalité dans une perspective contemporaine*. Trabaja en las áreas de filosofía de la mente, del lenguaje y de la lógica, así como en temas de ética, fenomenología y filosofía política. Actualmente desarrolla un proyecto de investigación titulado *Naturalización de la mente* y adelanta otro sobre *Justicia Social e ingreso básico universal*. Fue coeditor del libro *Mentes reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente* (Bogotá, 2000) junto con JAIME RAMOS y ALEJANDRO ROSAS, y editor único de la colección de ensayos *El pensamiento de Wittgenstein* (Bogotá, 2001).

ALFONSO CORREA MOTTA. Profesor Asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y miembro del grupo de investigación en filosofía antigua y medieval “Peiras”. Recibió su título de filósofo en esa misma universidad con el trabajo *Hypokousteon pragmata: homonimia y sinonimia en Categorías 1* (1995). DEA en filosofía de la Universidad París VIII con una investigación titulada *Le problème de l'homonymie chez Aristote* (1996). Doctor en filosofía de la Universidad París X (2001). Tesis doctoral: *Des choses dites de plusieurs façons: Topiques I 15, homonymie et dialectique*. Ha publicado varios artículos y traducciones relacionados con problemas de la filosofía antigua. Sus principales áreas de investigación son la teoría del lenguaje, la psicología antigua y el escepticismo.

JORGE AURELIO DIAZ. Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (Bogotá). Licenciado en filosofía y letras por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 1962) y en teología por la Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt am Main, 1968). Doctor en Filosofía por la Université Catholique de Louvain (Bélgica, 1984) con una tesis titulada *La historia en la Fenomenología del espíritu*. Actualmente es director de la División de Bibliotecas de la Universidad Nacional. Sus principales líneas de investigación están ligadas a la filosofía moderna (especialmente DESCARTES, SPINOZA, KANT y HEGEL), la ética y la filosofía política. Entre sus múltiples publicaciones vale la pena destacar el libro *Estudios sobre Hegel* (Bogotá, 1986) y las traducciones de *Hegel en su contexto* de DIETER HEINRICH (Caracas, 1990), *El Discurso del Método* de DESCARTES (Bogotá, 1992), *Creer y Saber* de HEGEL (Bogotá, 1992) y las *Meditaciones metafísicas* de DESCARTES (por aparecer).

LUIS EDUARDO HOYOS. Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Director de la revista *Ideas y Valores*. Filósofo de la Universidad Nacional (1984) y Doctor en Filosofía y Romanística por la Georg-August-Universität de Göttingen – Alemania (1994). Ha sido investigador invitado en las Universidades de Mainz, Marburg y Frankfurt/Main (1996-99; 2002). Ha sido becario del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) y de la Fundación Alexander von Humboldt. Se ha ocupado en temas relacionados con la filosofía trascendental, el escepticismo, el relativismo

filosófico, el realismo y la filosofía moderna del conocimiento. Desarrolla actualmente un proyecto de investigación sobre el tema *Persona, sociedad y racionalidad*, además de ser el director del grupo de investigación *Relativismo y racionalidad* del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional. Entre sus diversas publicaciones se encuentran los libros *Kant und die Idealismusfrage. Eine Untersuchung über Kants Widerlegung des Idealismus* (Mainz, 1995), *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán de fines del siglo XVIII* (Bogotá, 2001), así como varios artículos aparecidos en revistas nacionales e internacionales.

GERMÁN MELÉNDEZ ACUÑA. Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Realizó estudios de filosofía en esta institución y en la Universidad de los Andes. *Magister Artium* por la Freie Universität de Berlín (1990) con un trabajo de grado titulado *Die Anfänge der Schopenhauerschen Philosophie*. Fue editor del libro *Nietzsche en perspectiva* (Bogotá, 2001) y tradujo una selección de los *Fragmentos póstumos* de NIETZSCHE (Bogotá, 1992). Ha publicado artículos sobre filosofía antigua y NIETZSCHE.

JAIME RAMOS ARENAS. Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Egresado de la Facultad de Derecho de la Universidad Colegio Mayor del Rosario (Bogotá, 1980-1984) y diplomado en filosofía de la misma universidad. Doctor en filosofía por la State University of New York (Buffalo, 2000). Tesis doctoral: *A Critical Study of the Language of Thought Hypothesis*. Áreas de trabajo: SPINOZA, WITTGENSTEIN, filosofía del lenguaje, de la lógica y de la mente. Actualmente adelanta una investigación titulada *Facetas de lo mental*. Fue coeditor, junto con JUAN JOSÉ BOTERO y ALEJANDRO ROSAS, del libro *Mentes reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente* (Bogotá, 2000).

GONZALO SERRANO ESCALIÓN. Profesor Asociado del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y filósofo de esta misma universidad. Su trabajo de grado llevó por título *La Fenomenología y la esencia de la filosofía: Husserl y Heidegger* (1983). Siguió sus estudios de post-grado en la Freie Universität de Berlín (1984-1985). Master of Arts del Boston College (1990-1991). Actualmente cursa estudios de doctorado en la Universidad Nacional de Colombia. Ha publicado numerosos artículos, reseñas y traducciones, entre los cuales cabe resaltar “La revolución copernicana de Kant: sentido de una analogía” (Bogotá, 1995) y “‘*Apparientias salvare*’. Misunderstandings in Kant’s Copernican Analogy (KrV B xvi)” (1999). Sus investigaciones se centran en la problemática de la filosofía y la epistemología modernas, especialmente en autores como DESCARTES y KANT.



FERNANDO HINESTROSA
40 AÑOS DE RECTORÍA 1963-2003

Editado por el Departamento de Publicaciones
de la Universidad Externado de Colombia
en septiembre de 2003

Se compuso en caracteres Ehrhard MT Regular y Ehrhard Expert MT
de 11.5 puntos y se imprimió sobre papel propalibros de 70 gramos,
con un tiraje de 1.000 ejemplares.
Bogotá, Colombia

Post Tenebras Spero Lucem

KANT escribió con razón que no se puede aprender ni enseñar la filosofía. Con suerte, se transmiten y se apropian las filosofías. Pero, ante todo, se aprende o se enseña a filosofar. Y filosofar se debe entender como un proceso público, dialógico, de expresión del pensamiento. Hasta cuando uno piensa para sí dialoga. PLATÓN decía con su habitual lucidez que pensar es un diálogo del alma consigo misma. Al filosofar, sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con muchas otras formas públicas de pensar, le es inherente el control ejercido por la argumentación, la claridad –o, al menos, el notorio esfuerzo por la claridad–, y la disposición a la crítica y al mejoramiento. Todo lo que no se someta a estas tres condiciones no es filosofar sino, en el mejor de los casos, charlatanería y, en el peor, burdo deseo de poder.

JUAN JOSÉ BOTERO

ALFONSO CORREA MOTTA

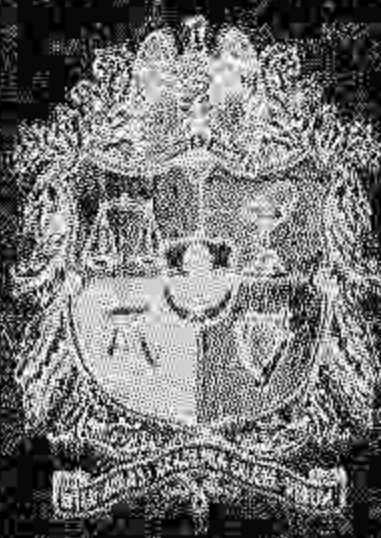
JORGE AURELIO DÍAZ

LUIS EDUARDO HOYOS

GERMÁN MELÉNDEZ

JAIME RAMOS ARENAS

GONZALO SERRANO



Universidad
Nacional
de Colombia

ISBN 958-616-775-5

