

**NOTA EDITORIAL**

**Humberto Giannini y el legado para la filosofía: pensamiento, palabra y acción**

Hace algunas semanas nos dejó el filósofo Humberto Giannini, cuya obra ha tenido un peso significativo y reconocido tanto en su tierra natal, Chile, como a lo largo y ancho de América latina, hasta alcanzar Europa. A lo largo de su vida, Giannini no fue catalogado sólo como estudioso de la filosofía y profesor, sino que con el elusivo título de ‘filósofo’, a cuya asignación tanto pudor se le tiene (no a cualquiera se le puede llamar ‘filósofo’ dentro del ambiente formal de la academia, no sin un sólido respaldo basado en la originalidad de una obra que lo justifique). Y no sólo se le dijo que era un filósofo, sino que tuvo el agregado exclusivo y personal de filósofo ‘de lo cotidiano’.

Si indagamos en los fundamentos que permiten que Humberto Giannini sea llamado ‘filósofo’, nos encontraremos, por lo menos, con lo siguiente: con un original y contundente trabajo teórico –nacido allá por los 60’ y vital hasta el último día de su vida–; con el impacto y provecho de ese trabajo en las aulas universitarias y escolares –pocos estudiantes se han perdido la oportunidad de trabajar con su *Breve historia de la filosofía* (2012), entre otros muchos textos de su autoría–; y con una vasta cantidad de estudios acerca de su obra filosófica: tesis, ensayos, artículos, entrevistas y libros enteros dedicados a él<sup>1</sup>. Cabe mencionar que, además de lo mucho que se ha escrito sobre el aporte de Giannini a la filosofía, a partir del martes 25 de noviembre de 2014, día de su muerte, comenzaron a proliferar también textos acerca ya no sólo de su obra escrita, sino de aquella que podríamos llamar su “obra vital”. Aquello que estaba tan claro para quienes lo conocimos, exigió, al acabarse el testimonio vivo que él mismo era, aquel de actos *in-objetables*<sup>2</sup>, un testimonio escrito y público que dejara patente que Humberto Giannini no era pura academia. No: era filósofo en la calle, en la plaza, en el bar... pero por sobre todo, filósofo en la práctica, producto de su obra reflexiva, o para expresarlo en sus palabras –algunas de las últimas–, porque “la buena práctica deriva de una teoría más o menos inteligente” (Giannini, 2014, Noviembre).

Teoría y práctica, filosofía y vida, se reflejaron mutuamente en Humberto Giannini. Así como en su quehacer diario ejerció la filosofía que llevaba en su pluma, en su texto se escribió la vida que se lleva en los quehaceres. Giannini llegó hasta el núcleo de la vida cotidiana mediante la reflexión, y hasta el corazón de la reflexión con la cotidianidad de la vida.

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo: Sánchez y Aguirre (eds.) (2011) *Humberto Giannini: Filósofo de lo cotidiano*.

<sup>2</sup> Es decir, el tipo de actos “que tiene sus raíces más allá de lo objetivamente dado y que, en este sentido, es un acto in-objetable (trascendente)”, cuyo mejor ejemplo es el amor. (Cf. Giannini, 2004: 257ss.)

## NOTA EDITORIAL

Sin duda la figura de Giannini es admirable en sí misma, pero también –y en esto queremos detenernos– es de suma importancia destacar el camino que nos abre esta amalgama de pensamiento, palabra y acción. Desde los inicios de su trabajo escrito hasta las últimas investigaciones y publicaciones que realizó, se puede observar la importancia que Giannini le entrega a la comunicación, no ya sólo como medio de transmisión de un mensaje, como si se tratara de un canal, sino como instancia de creación de vínculos humanos, sobre los que se sustentan las relaciones personales y sociales, “porque solo en virtud de la palabra, o por la virtud de ella, el ser humano puede rozar los grandes abismos en que parece sostenerse el Universo y el gran abismo del que surge la comunicación entre dos seres humanos” (Giannini 2014, p. 257). Y este abismo del encuentro, que parece tan solemne y complejo al llamarlo así, es la médula de la vida que se vive día a día, por cada uno de nosotros. El saludo, la pregunta, la promesa, las disculpas, los acuerdos y el conflicto. Debajo de estas circunstancias tan mundanas que *nos pasan* desapercibidas, Giannini descubrió, cual arqueólogo, el nexo donde la reflexión filosófica, tan aparentemente abstracta e inmaculada, y la vida cotidiana, tan aparentemente vulgar, convergen y se copian, como un espejo la una de la otra. Con ello no sólo logra un acopio original a la filosofía, sino que abre para la filosofía una labor: mostrar y examinar este nexo, de tal modo que no quepa lugar para la vida desentendida del pensamiento, de la crítica, de la creación; y viceversa: pensar es, en primera instancia, un acto solitario, primigenio, pero mediante la comunicación, que es acción vinculante creamos *nuestro* mundo con otros, ahí, en el espacio común (Giannini, 2014). La importancia del pensamiento para la conformación de la realidad histórica, personal y social, aparece más indiscutiblemente que nunca en esta conexión de la comunicación y la acción. No es trivial lo que se piense y lo que se diga, para lo que es el mundo: este mundo nuestro, humano y común. No es trivial, entonces, la tarea de quienes hemos decidido dedicarnos a trabajar reflexivamente en el espacio teórico de esta relación entre filosofía y praxis.

¿Hacia dónde apuntamos nuestros esfuerzos, entonces, ahora que se ha descubierto la importancia fundamental de esta labor reflexiva en textos, diálogos y aulas? Giannini nos deja pistas en estas, sus últimas palabras:

Yo sigo enseñando a Sócrates, padre del diálogo callejero, abierto, pero con un significado profundo... Sigo pensando en él. Y si se puede tener filosofía, mi filosofía de centro es el sentido común. No abandonar nunca el sentido común, la filosofía no podría abandonarlo. Ya que no tenemos universo, porque se fue muy lejos, tenemos mundo, el mundo de nosotros. Eso para mí es muy importante (Giannini, 2014, Noviembre)

Rosemary Bruna

Editora

**Referencias bibliográficas**

Giannini, Humberto (2004) *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

\_\_\_\_\_ (2012) *Breve historia de la Filosofía*. Santiago de Chile: Catalonia.

\_\_\_\_\_ (2014, Noviembre) "Última conversación con Humberto Giannini", en *The Clinic*, N°573.

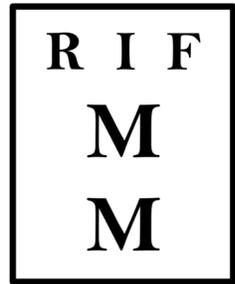
\_\_\_\_\_ (2014) "Una reflexión filosófica sobre la acción vinculante y el lenguaje", en *Revista Chilena de Literatura*, N°87, pp. 257-269.

**Metafísica disposicional y monismo neutral**

**Dispositional Metaphysics and Neutral Monism**

Matías Alejandro Guirado<sup>φ</sup>

Universidad de Buenos Aires



Recepción: 13.10.14 Aceptación 02.12.14

**Resumen:** El debate filosófico acerca de las disposiciones adquirió un tono crecientemente metafísico en época reciente. Este giro ganó impulso con el fracaso metodológico del proyecto reduccionista. Las paradojas de la implicación material y la imposibilidad de asignar condiciones necesarias y suficientes a la manifestación de poderes en las cosas socavaron la pretensión de lograr definiciones puramente condicionales para predicados disposicionales. Stephen Mumford fue uno de los primeros filósofos en promover un enfoque realista de las disposiciones como método para avanzar en la intelección de su naturaleza y sus condiciones de predicación. En *Dispositions* (1998), Mumford defiende un monismo funcionalista según el cual la distinción entre una propiedad disposicional y la base categórica subyacente en su manifestación es una distinción netamente epistémica. En este trabajo se ofrece un breve panorama del estado actual del debate en torno a las disposiciones y se exhiben algunas falencias de la propuesta mumfordiana. Se argumenta que la tesis monista excluye la posibilidad de una cobertura realista de los fenómenos disposicionales de la Mecánica Cuántica y que el criterio funcionalista de identidad entre disposiciones instanciadas y bases categóricas es insostenible.

**Palabras clave:** disposiciones – monismo de propiedades – explicación científica – realismo – Mecánica Cuántica

**Abstract:** The philosophical debate about dispositions acquired an increasingly metaphysical tone in recent times. This shift was driven by the methodological failure of the reductionist project. Paradoxes of material implication and the inability to assign necessary and sufficient conditions for the manifestation of powers in things undermined the claim of achieving purely conditional definitions of dispositional ascriptions. Stephen Mumford was one of the first philosophers to promote a realistic approach to dispositional properties as a means of understanding their predication conditions. In his book *Dispositions* (1998), Mumford promotes a functionalist monism according to which the instance or token of a dispositional property does not differ ontologically from the

---

<sup>φ</sup> Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Sus áreas de especialización son: el debate platonismo/antiplatonismo en matemática y el problema metafísico de las disposiciones. Contacto: matias.ag@outlook.com

categorical basis underlying its manifestation: the conceptual distinction between them is based on purely epistemic issues. In this paper I shall offer a brief overview of the current state of the debate about dispositions and display some shortcomings of Mumford's proposal. It is argued that the monistic thesis precludes the possibility of a realistic recovery of Quantum Mechanics' dispositional phenomena; also, that the functionalist criterion of identity between instantiated dispositions and their categorical basis is unacceptable.

**Keywords:** dispositions – property monism – scientific explanation – realism – Quantum Mechanics

## 1

En las últimas décadas, buena parte de los esfuerzos filosóficos ligados al análisis de las atribuciones de poderes o capacidades a las cosas ha migrado al estudio metafísico de las condiciones de realización o manifestación de esos poderes o capacidades. Este cambio de problemática responde fundamentalmente a la crisis metodológica del proyecto reduccionista de corte carnapiano y a la consecuente necesidad de avanzar en el estudio de los modos de inherencia y las condiciones de predicación de propiedades relativas al *posible* comportamiento de las cosas en un marco preeminentemente ontológico. Las paradojas de la implicación material y la manifiesta imposibilidad de especificar condiciones necesarias y suficientes para la realización de un poder o capacidad minaron la pretensión de diluir la cuestión de las disposiciones y la intelección de los correspondientes predicados disposicionales en aguas lógico-lingüísticas.

En *Dispositions* (Mumford, 1998), Stephen Mumford promueve una teoría realista acerca de las disposiciones. Una teoría que hace lugar a una metafísica de poderes o capacidades de respuesta a estímulos al modo de propiedades efectivamente instanciadas por cosas. Este enfoque reúne un componente funcionalista y un componente monista. El componente funcionalista tiene un desarrollo ontológico y otro epistémico. Por una parte, las disposiciones son concebidas como propiedades actuales de las cosas y su realidad aparece cifrada en la existencia de condiciones bajo las cuales producen efectos. Por otra, se afirma que el perfil causal de las propiedades disposicionales es colegido *a priori* por los usuarios del lenguaje en base al significado de los predicados disposicionales (Mumford, 1998, p. 189). Por lo demás, Mumford rechaza de cuajo el dualismo de propiedades, es decir, la tesis de que hay una diferencia real entre propiedades disposicionales y propiedades categóricas (Mumford, 1998, p. 95). El núcleo de la idea monista es que los ejemplares o *tokens* de una propiedad disposicional no difieren ontológicamente de los ejemplares o *tokens* de la base categórica que oficia de realizador funcional de esa propiedad. La distinción entre lo disposicional y lo categórico queda relegada al plano epistémico. El uso de un concepto disposicional, pero no así el uso de un concepto categórico, envuelve alguna noción de lo que ha de ser una posible manifestación de una determinación objetiva de las cosas y de las condiciones bajo las cuales ha de actualizarse una potencialidad. Las adscripciones disposicionales implican por necesidad analítica ciertos condicionales a los efectos de que las disposiciones

(instanciadas) son causa de eventos específicos una vez dadas ciertas condiciones de estímulo pertinentes (Mumford, 1998, p. 183). En resumen: los componentes aludidos -el componente funcionalista y el componente monista- convergen en la tesis de que la eficacia causal de una disposición descansa en el perfil funcional de sus instancias en tanto esas instancias aparecen identificadas con los realizadores categóricos de un poder o capacidad en las cosas.

En este trabajo se pretende, en primera instancia, exponer brevemente el decurso histórico reciente del problema metafísico de las disposiciones para comprender los factores involucrados en el estancamiento del programa reduccionista y el auge de una tradición de investigación metafísica centrada en la intelección de la naturaleza de las propiedades disposicionales y las condiciones del mundo que fundamentan su predicabilidad. Luego, se procede a reconstruir la propuesta de Mumford para mostrar que esta propuesta deja insatisfechas dos condiciones de adecuación filosófica que cualquier teoría realista acerca de las disposiciones debe cumplir: (1) garantizar la relevancia epistemológica de las adscripciones disposicionales en tanto se las pretende reveladoras de propiedades de cosas y (2) dar condiciones precisas (extensionales y definicionales) para sostener la (alegada) identidad entre las instanciaciones o *tokens* de las propiedades disposicionales y sus realizaciones categóricas.

## 2

El normal uso de conceptos disposicionales envuelve alguna noción de lo que ha de ser la manifestación de un poder o capacidad como así también de las circunstancias bajo las cuales ha de manifestarse. Esa manifestación consiste típicamente en la actualización de una propiedad categórica bajo circunstancias que han de oficiar de condiciones de estímulo para la realización de una predisposición o tendencia a instanciarla. Se dice, por ejemplo, que un cubo de azúcar es soluble porque se disuelve o disolvería al ser sumergido en agua bajo condiciones apropiadas de temperatura y volumen. La intelección canónica o tradicional de las adscripciones disposicionales -es decir, aquella que de manera espontánea recoge nuestras intuiciones relativas a las condiciones de realización de poderes o capacidades de respuesta a estímulos- se funda en el siguiente principio:

**(Can)** Un objeto  $x$  tiene la disposición  $D_M$  a instanciar una propiedad categórica  $M$  bajo condiciones  $C$  si y sólo si  $x$  instanciaría  $M$  si se dieran efectivamente las condiciones  $C$ .

Por ejemplo, un objeto  $x$  tiene la propiedad de ser frágil en términos canónicos si y sólo si  $x$  estaría roto si se lo golpeará. Este modo de analizar las adscripciones disposicionales presenta dos problemas: compromete el uso de condicionales relativos a lo que sucedería o habría de suceder pero (aún) no ha sucedido, y este uso arrastra *prima facie* una oscura ontología de hechos posibles pero no-efectivos.

Una estrategia para la eliminación de las posibilidades no-efectivizadas en el análisis de las adscripciones disposicionales es la que adoptara Rudolf Carnap en algunas de sus obras tempranas

(Carnap, 1928, 1936). Consiste en introducir términos disposicionales mediante condicionales reductivos como los empleado para lidiar con los términos teóricos de la ciencia empírica. Estos condicionales son instancias del esquema general:

**(Red)** Si un objeto  $x$  es sometido a condiciones  $C$ , entonces  $x$  instancia una propiedad categórica  $M$  si y sólo si  $x$  tiene la disposición  $D_M$  a instanciar  $M$ .

Por ejemplo, decimos a instancias del reduccionismo carnapiano que si un objeto  $x$  es golpeado, entonces  $x$  se rompe si y sólo si  $x$  es rompible. La ventaja de este enfoque es que prescinde del modo subjuntivo (entre otros modos oblicuos) y permite asignar condiciones de aplicabilidad a términos disposicionales en el marco de un lenguaje netamente observacional. Su desventaja manifiesta es que no cubre los casos en que los objetos no hayan sido sometidos a condiciones de estímulo atingentes a la manifestación de la disposición evaluada y, como consecuencia de esto, no augura una cabal eliminación de vocablos como 'rompible' o 'soluble'. El *definiendum* carnapiano de una adscripción disposicional se aplica con verdad a cualquier objeto que no cumpla con sus condiciones de manifestación.

Algunos pocos filósofos -en ocasiones con manifiestas reservas- han intentado rehabilitar la idea reduccionista (Kaila, 1942; Storer, 1951; Spohn, 1997; Mellor, 1999). No obstante, suele convenirse que esa modalidad de análisis conceptual para predicados disposicionales no puede efectuarse en el marco de lenguajes puramente extensionales (Burks, 1951; Pap, 1958; Sellars, 1958; Mumford, 1998). El enfoque neohumeano de David Lewis surge precisamente en un esfuerzo por restaurar la idea reduccionista sin reproducir las falencias de la idea carnapiana (Lewis, 1997). Este nuevo enfoque propone dilucidar la disposición de las cosas a responder a estímulos mediante condicionales contrafácticos del tipo:

**(Cont)** Si un objeto  $x$  hubiese sido sometido a condiciones  $C$ , entonces  $x$  habría manifestado la propiedad categórica  $M$ .

*Ex suppositione*, un condicional contrafáctico que responda al esquema precedente es una oración (no-vacuamente) verdadera si y sólo si (a) al menos un mundo posible en el que el consecuente es verdadero forma parte de la serie de mundos posibles cercanos (o relativamente similares) al mundo actual en los que el antecedente es verdadero y (b) la serie de los mundos posibles en que tanto el antecedente como el consecuente son verdaderos reúne una serie de mundos posibles más cercanos al actual que los involucrados en la serie de los mundos posibles en que el antecedente es verdadero y el consecuente es falso<sup>1</sup>. Una ventaja del enfoque lewisiano

---

<sup>1</sup> La noción lewisiana de cercanía (o similaridad) aplicada a la comparación entre mundos posibles es problemática. Algunas de las condiciones necesarias para su aplicación atañen a la preservación de leyes naturales y hechos particulares. No obstante, cabe señalar que, de acuerdo con Lewis, hay casos en que, dados dos mundos posibles nomológicamente equivalentes entre sí  $m_1$  y  $m_2$  (es decir, dos mundos posibles con exactamente las mismas leyes naturales)

es que conjura el riesgo de trivialidad que aqueja al enfoque reduccionista tradicional cuando su aplicación involucra definiciones condicionales de predicados disposicionales vacuamente verdaderas. La introducción de una ontología de mundos posibles más o menos cercanos entre sí conduce a que los condicionales contrafácticos con antecedente falso son *ipso facto* falsos. Así, el recurso lewisiano permite asignar propiedades disposicionales a objetos que no cumplen con las condiciones de estímulo canónicamente asociadas a su manifestación.

Pero se ha replicado de manera convincente que, en algunos casos, el análisis lewisiano no recoge circunstancias necesarias y suficientes para la *adscripción* de una disposición y la intelección de su rol funcional (o el de sus realizadores). El ejemplo sugerido por Charles Martin (Martin, 1994) es el de un cable de alta tensión conectado a una máquina que interrumpe la provisión de electricidad si el cable es alcanzado por un conductor eléctrico. En tal caso, la intelección de A: 'El objeto  $x$  es un cable de alta tensión' en términos del condicional C: 'Si  $x$  fuera alcanzado por un conductor eléctrico, entonces fluiría electricidad desde  $x$  hacia el conductor' es inadecuado. En efecto: (a) se supone que  $x$  es de hecho un cable de alta tensión y que el antecedente de C enuncia las condiciones de manifestación de la disposición a conducir corrientes eléctricas con tensiones superiores a los 1000 voltios, no obstante lo cual (b) la eventual obtención de esas condiciones no es suficiente para garantizar la verdad del consecuente de C. La posibilidad de intermediarios obstaculizadores (los denominados "finks") entre el darse de las condiciones de manifestación para una disposición y la correspondiente realización de una propensión a responder a estímulos muestra que no todas las oraciones acerca de cómo un objeto está dispuesto a comportarse bajo esas condiciones son analizables como instancias de **(Cont)**.

Lewis elaboró una sofisticada respuesta al problema de los "finks". Esa respuesta impone como condición para la predicación de una propiedad disposicional la preservación temporal de realizadores categóricos con un perfil funcional suficiente para la manifestación de un poder. Esta nueva modalidad de análisis adopta como principio el siguiente esquema oracional:

**(Lew)** Un objeto  $x$  tiene la disposición a exhibir la propiedad categórica  $M$  en un tiempo  $t$  bajo condiciones de estímulo  $C$  si y sólo si  $x$  tiene una propiedad categorial  $P$  en  $t$  tal que, si  $x$  fuera sometido a las condiciones  $C$  en  $t$  y retuviera la propiedad  $P$  en un tiempo posterior  $t^*$ , entonces el darse de  $C$  y el que  $x$  tenga la propiedad  $P$  serían causalmente suficientes para que  $x$  responda a  $C$  exhibiendo la propiedad  $M$  (Lewis, 1997, p. 157. He introducido algunas modificaciones en el original).

La pretensión de que  $x$  retenga la propiedad  $P$  en el momento de ser sometido a las condiciones de estímulo  $C$  es lo que previene que la intervención de circunstancias adicionales cuente como obstaculizando la producción de manifestaciones por parte de una disposición a responder a estímulos vigente en las cosas. En el ejemplo de Martin, la disposición de  $x$  a conducir corrientes eléctricas con tensiones superiores a los 1000 voltios debe ser acompañada por la propiedad

---

y un tercer mundo posible  $m_3$  nomológicamente divergente respecto de  $m_1$  y  $m_2$ ,  $m_3$  es más cercano a  $m_1$  que  $m_2$ . Para obtener más detalles sobre este punto, véase Lewis (1973).

categoría de portar electricidad para verificar que fluiría electricidad desde el objeto  $x$  hacia el conductor eléctrico si el primero fuese puesto en contacto con el segundo. Así, la máquina obstaculizadora de Martin estaría aplazando, no ya la manifestación de una disposición, sino el que el objeto sea inicialmente un portador funcional de esa disposición.

Pero he aquí que la reconceptualización de las disposiciones subsidiaria de (**Lew**) sucumbe a los denominados “antídotos” de Alexander Bird (Bird, 1998). Los antídotos son un tipo especial de intermediarios obstaculizadores (o “finks”). En lugar de aplazar temporalmente la eficacia funcional de los realizadores categóricos de la disposición evaluada, o prevenir la propia existencia de esos realizadores, los antídotos bloquean la cadena causal externa que *-ex hypothesi-* conduce a la manifestación de la disposición una vez satisfechas las condiciones de estímulo pertinentes. El ejemplo que da Bird es el siguiente. Hay una pila de uranio que excede su masa crítica (la masa crítica es la mínima cantidad de material que se necesita para preservar una reacción nuclear en cadena). Hay también un mecanismo de introducción de barras de boro en la pila que absorben el exceso de radioactividad y, así, impiden el surgimiento de una reacción nuclear en cadena. En tal caso, el que se preserve intacta en el tiempo la estructura interna del objeto y el que se den las condiciones de estímulo canónicamente asociadas al uso del concepto de masa crítica no basta para que el rol funcional de esa estructura conlleve alguna manifestación de la disposición a reaccionar nuclearmente.

### 3

El panorama histórico del problema de las disposiciones trazado en la sección precedente dista de ser completo, pero proporciona una primera pintura de las reacciones filosóficas que se sucedieron frente a las dificultades asociadas a la posición reduccionista y al análisis condicional ingenuo. Remito al lector a la literatura para completar aquel cuadro de situación<sup>2</sup>. Martin optó por condenar a las disposiciones al limbo de las entidades irreducibles al análisis conceptual. Bird, por su parte, sugirió enmendar el enfoque de los condicionales contrafácticos mediante la introducción de provisos que prevengan *a priori* la intromisión de intermediarios obstaculizadores. Otros optaron por abandonar la pretensión de una intelección por reducción para las condiciones de *adscripción* de propiedades disposicionales en nombre de un enfoque preeminentemente ontológico del problema; un enfoque centrado en la comprensión de la *naturaleza* de las disposiciones como propiedades reales de las cosas. En cualquier caso, suele convenirse que los predicados disposicionales no se prestan a ser eliminados o reducidos mediante descripciones de mecanismos o estructuras físicas subyacentes en sus manifestaciones. También se cree que las condiciones de aplicación de esos predicados no pueden ser satisfactoriamente colegidas en términos estrictamente condicionales, en razón de que la comprensión de la trama causal asociada a la manifestación de una disposición exige alguna precisión sobre el rol funcional de propiedades categóricas ligadas a la estructura interna de su portador y los eventos que ofician (o habrían de oficiar) bajo circunstancias pertinentes como condiciones de estímulo. Los primeros

---

<sup>2</sup> Son particularmente útiles al respecto: Bird (2000), Choi (2003), Fara (2005), Gunderson (2000), Malzkorn (2000), Manley & Wasserman (2007, 2008), Mumford (2001).

indicios de aquel cambio de problemática aparecen en Ellis & Lierse (1994). Allí se pregona que las dificultades asociadas a los enfoques clásicos “son consecuencia de su filiación tradicional con una ontología inadecuada basada en la metafísica humeana, y una semántica de términos disposicionales defectuosa” (p. 27).

Stephen Mumford fue uno de los primeros filósofos en trasladar el eje del problema de las disposiciones al terreno de la discusión ontológica y forjar en ese terreno los recursos necesarios para allanar las dificultades asociadas a los enfoques heredados. En *Dispositions* (Mumford, 1998), Mumford sostiene que las disposiciones son propiedades *actuales* de las cosas (propiedades tan reales como su color o su forma) al tiempo que descarta por improcedentes las intelecciones reduccionistas -o meramente lógico-lingüísticas- de las adscripciones disposicionales. Propone “el rechazo de un análisis exclusivamente condicional” y “que tratemos [a las disposiciones] como instancias reales de propiedades que proporcionan posibilidades en lugar de ser formas abreviadas de hablar de ciertas combinaciones de eventos” (Mumford, 1998, p. 63). Bajo esta nueva perspectiva, el que un objeto exhiba una disposición a producir una respuesta frente a condiciones de estímulos es independiente del darse de esas condiciones o de que siquiera reaccione ante las mismas. Lo que permanece en el plano de lo potencial es la manifestación de la disposición, no la disposición misma.

Una faceta original de la propuesta mumfordiana reside en la convicción de que “lo disposicional y lo no-disposicional son entendidos como dos modos diferentes de denotar las mismas instanciaciones de propiedades” (Mumford, 1998, p. 23). Bajo esta perspectiva monista neutral, “hay una diferencia conceptual entre lo categórico y lo disposicional aunque no hay una división ontológica entre propiedades” (Mumford, 1998, p. 20).

Lo conceptualmente distintivo de las adscripciones disposicionales es que implican *a priori* una serie de enunciados a los efectos de que su portador tiene cierta propiedad P (tal vez desconocida por el adscriptor) que interviene causalmente en la producción de una respuesta frente a ciertas condiciones de estímulo. Por ejemplo, al predicar solubilidad respecto de un cubo de azúcar, le adjudicamos la posesión de una propiedad categórica específica (presumiblemente relativa a su composición molecular) que produce su disolución al ser sumergido en agua (bajo condiciones apropiadas de temperatura y volumen). Las adscripciones disposicionales son “adscripciones de propiedades que ocupan un particular rol funcional como una cuestión de necesidad conceptual” mientras que “las adscripciones categóricas son adscripciones de formas y estructuras que tienen roles funcionales particulares sólo a posteriori” (Mumford, 1998, p. 77. Énfasis removido). En última instancia, la distinción conceptual entre lo disposicional y lo categórico descansa en la dicotomía epistémica *a priori / a posteriori*.

En resumen: las disposiciones concebidas al modo funcionalista ofician de intermediarios causales para la actualización de una capacidad ligada a la producción de una manifestación o respuesta frente a condiciones de estímulo. Ese papel aparece ligado a la eficacia funcional de una propiedad categórica P cuya instanciación aparece identificada en términos monistas con la realización de un poder o capacidad en las cosas asociable *a posteriori* a P. Esquemáticamente:

**(Mum)**  $x$  es  $D =_{df}$  si  $x$  tiene cierta propiedad categórica  $P$  (y  $P$  es una causa de que  $x$  exhiba la propiedad categórica  $M$  si  $x$  es sometido a las condiciones de estímulo  $C$  (Mumford, 1998, p. 135. He introducido modificaciones en el original),

donde la letra 'D' debe ser reemplazada por predicados disposicionales, 'P' debe ser sustituida por un predicado categórico (e.g., 'tener la estructura interna XYZ'), 'C' por oraciones acerca de circunstancias asociadas a la actualización de un poder y 'M' por un predicado categórico para la manifestación de ese poder. Así, la definición mumfordiana para el predicado disposicional 'ser soluble' es:

**(S)**  $x$  es soluble  $=_{df}$   $x$  tiene una propiedad  $P$  (y  $P$  es la causa de que  $x$  se disuelva -o esté disuelto- si  $x$  es sumergido en agua bajo condiciones apropiadas de temperatura y volumen).

#### 4

La objeción clásica contra los partidarios de las disposiciones es que las adscripciones disposicionales proporcionan explicaciones triviales de sus manifestaciones. Explicaciones como: 'x se disolvió porque es soluble', o bien: 'el opio causa sueño porque es un soporífero'. Sin embargo, también el uso de **(Mum)** nos expone a esta objeción. Dejando de lado los detalles de rigor, el aporte informativo de sus instancias se agota en la postulación de una cierta propiedad categórica  $P$  que oficia de realizador funcional de una disposición. Así, 'x se disolvió porque es soluble' se convierte en 'x se disolvió porque tiene una propiedad  $P$  que causa su disolución'. En cualquier caso, la explicación del fenómeno de disolución dista de ser interesante.

Mumford admite que las explicaciones disposicionales son triviales, pero cree que esta circunstancia no es letal para su propuesta porque las propiedades disposicionales causan sus manifestaciones aun cuando no faciliten una intelección causal *interesante* de las mismas (Mumford, 1998, p. 141). Que las adscripciones disposicionales sean explicativamente despreciables no obsta para que las disposiciones como tales jueguen un papel destacado en la estructuración nomológica del mundo.

La teoría de Mumford no puede asignar un rol elucidatoriamente sustantivo a las adscripciones disposicionales en vista de su impronta funcionalista. Aceptemos que la caracterización disposicional de una entidad se agota en la especificación y eventual intelección de una propiedad de acuerdo con su rol funcional. Por definición, las propiedades disposicionales son propiedades trivialmente (*i.e.*, analíticamente) conectadas con la producción de cierto efecto bajo ciertas condiciones. Pero, *prima facie*, esto no obsta para que la instanciación de propiedades disposicionales explique causalmente -aunque de manera trivial- el que, por caso, un cubo de azúcar pero no así uno de madera se disuelva al ser sumergido en agua. Si bien suministran "explicaciones causales pobres de sus manifestaciones" (Mumford, 1998, p. 142), las disposiciones juegan un papel metafísicamente sustantivo "en la causación misma" (Mumford, 1998, p. 143).

Pero los realistas disposicionales no pueden cobijar el *factum* de la trivialidad explicativa sin exponerse a una doble objeción. En primer lugar, puede albergarse la sospecha de que las explicaciones disposicionales (así como las generalizaciones relativas a disposiciones) son transitorias, confiando en que la física fundamental nos proporcionará explicaciones puramente categóricas para fenómenos provisoriamente conceptualizados como manifestaciones de poderes. Un naturalista temperamental dirá que este solo hecho basta para expulsar a las disposiciones de nuestra ontología: si la caracterización de una propiedad Q no desempeña un papel explicativamente interesante al interior de alguna teoría científica bien establecida, entonces no hay razones fundadas para comprometerse con la existencia de (instancias de) Q. En segundo lugar, la misión del monismo neutral no es otra, al parecer, que la de rescatar a las disposiciones de la acusación de trivialidad explicativa identificando sus instancias con las bases categóricas típicamente involucradas en la comprensión científica de hechos disposicionales. La propuesta de Mumford se expone así a la acusación de manipular una tesis relativamente no-controverial (la tesis del monismo neutral) con la sola intención de solventar un realismo disposicional independientemente implausible. En resumen: puede rechazarse la oscura ontología de poderes o capacidades que acecha detrás del realismo disposicional, optando por un naturalismo de propiedades categóricas científicamente respetables.

Mumford podría replicar que las explicaciones disposicionales son irremediabilmente triviales y que esta constatación responde a factores de orden epistémico y metodológico (como ser la aprioricidad de la intelección del papel funcional de una disposición y la preferencia por ciertas modalidades explicativas en lugar de otras) más que a un componente ontológico achacable como tal a realistas o antirrealistas disposicionales. En todo caso, la misión de una teoría como la de Mumford es, *prima facie*, trazar un diagnóstico del *factum* de la trivialidad explicativa y, en el mejor de los casos, mostrar que su enfoque, a diferencia de otros, adjudica a las propiedades disposicionales un papel sustantivo en la estructuración causal del mundo. De nuevo: investigar la contribución de las disposiciones “en la causación misma” (Mumford, 1998, p. 143) puede ser filosóficamente fructífero a pesar de la pobreza informativa de las explicaciones disposicionales.

El excesivo énfasis puesto en el uso cotidiano de conceptos disposicionales conduce a Mumford a descuidar el papel que juega la referencia a propiedades disposicionales en la intelección *científica* de eventos ligados a la realización de poderes ajenos al saber de sentido común. Indudablemente, la explicación del fenómeno de disolución de un cubo de azúcar *a* sumergido en agua que tiene por *explanans* ‘*a* está enteramente constituido por azúcar & el azúcar es soluble en agua’ es una explicación trivial del *explanandum*. Sobre todo cuando reparamos en que el análisis estándar de la adscripción disposicional presente en el *explanans* nos devuelve el condicional ‘Si *a* es sumergido en agua, entonces *a* se disuelve’. Pero no es trivial la explicación que tiene por *explanans* ‘*a* es una muestra de un compuesto orgánico cuya estructura molecular contiene hidroxilos polares & los hidroxilos polares tienden a formar puentes de hidrógeno al entrar en contacto con moléculas de H<sub>2</sub>O’. Claramente, ésta es una explicación disposicional no-trivial; una que no conlleva analíticamente -en base al mero despliegue de nociones como la de algo soluble- la intelección de las condiciones de estímulo para la actualización de un poder.

Estas consideraciones tiene particular vigencia en el terreno de la Mecánica Cuántica (interpretada al modo estándar), donde las propiedades fundamentales de los sistemas físicos son conceptualizados como magnitudes dinámicas irreductiblemente disposicionales; magnitudes que adquieren valores al ser medidas sin la intervención de realizadores causales categóricos subyacentes. Así, la predicción que se formule respecto del estado de un sistema para un observable dinámico (por ejemplo, posición o espín) en base a los axiomas cuanto-mecánicos de uso estándar sólo proporciona una serie de restricciones estadísticas sobre los posibles resultados de las mediciones que lleguen a realizarse. Y, a diferencia de lo que sucede en el campo de la mecánica clásica<sup>3</sup>, este componente estadístico no responde al hecho de que el estado del sistema constituya un promedio sobre estados “adicionales” con valores definidos cuyo reconocimiento en el formalismo permitiera transformar en deterministas una serie de realizaciones teóricas originariamente probabilísticas. En virtud de esto, muchas inferencias científicas explicativas establecen correlaciones meramente estadísticas entre los mecanismo inobservables caracterizados en el *explanans* y el hecho especificado en el *explanandum*. Por ejemplo, los axiomas cuanto-mecánicos explican por qué hay una probabilidad (aproximada) de 0.75 de que cierto isótopo inestable de Neptunio tenga un decaimiento radioactivo de ocho minutos. Mientras que la ecuación determinista de Schrödinger permite asignar una probabilidad a la posibilidad de que una partícula con cierto nivel de energía cinética penetre una barrera de potencial sobre la cual debiera reflejarse en términos clásicos.

*Pace* Mumford, no toda explicación disposicional es explicación trivial y no toda atribución de poderes o capacidades a las cosas conlleva alguna intelección apriorística de un particular rol funcional.

## 5

Otro obstáculo metodológico que afronta cualquier concepción realista de las disposiciones reside en la posibilidad de realizaciones alternativas para una propiedad. En el caso de las disposiciones, podría haber “diferentes tipos de especificación de propiedades categóricas para un solo tipo de disposición” (Mumford, 1998, p. 164). Por ejemplo, la propiedad de ser soluble aparece actualizada tanto en un cubo de sal como en un cubo de azúcar aun cuando estas sustancias exhiben diferente estructura química. La disolución de una muestra de sal y otra de azúcar responden al desempeño funcional de bases categóricas diferentes, con lo cual no puede hablarse (como se sugiere intuitivamente) de la coinstanciación de una propiedad disposicional común a ambas muestras (la propiedad de ser soluble). En todo caso, hay que postular tantos tipos de solubilidad en abstracto cuantas sustancias solubles haya en el mundo.

Mumford ofrece dos criterios para identificar disposiciones y propiedades categóricas instanciadas; dos modos de desplegar la tesis del monismo neutral (Mumford, 1998, p. 162-163). El primero reza intuitivamente que un ejemplar (*token*) de una propiedad disposicional D y un ejemplar

---

<sup>3</sup> La mecánica estadística clásica permite formular predicciones precisas acerca del comportamiento macroscópico de un gas en base a unas pocas variables relevantes, como ser la presión, la temperatura y el volumen.

(*token*) de una cierta propiedad categórica P son idénticos si y sólo si tienen el mismo perfil causal. Esquemáticamente:

**(C1)**  $\forall d \forall c ((d = c) \equiv \exists x (d \text{ causa o es causado por } x \ \& \ c \text{ causa o es causado por } x) \ \& \ \sim \exists y ((d \text{ causa o es causado por } y \ \& \ \sim c \text{ causa o es causado por } y) \vee \sim (d \text{ causa o es causado por } y \ \& \ c \text{ causa o es causado por } y))),$

donde '*d*' y '*c*' son variables para ejemplares (*tokens*) de propiedades disposicionales y categóricas respectivamente, '*x*' e '*y*' son variables para eventos físicos naturalmente posibles y -dicho de manera escueta- un evento físico es naturalmente posible si acaece en un mundo posible con las mismas leyes naturales que el mundo actual.

El segundo criterio mumfordiano de identidad entre disposiciones y propiedades categóricas instanciadas establece que un ejemplar (*token*) de una propiedad disposicional D y un ejemplar (*token*) de una propiedad categórica P son idénticos si y sólo si toda especificación o caracterización categórica que se aplique al primero se aplica también al segundo y viceversa. Formalmente:

**(C2)**  $\forall d \forall c ((d = c) \equiv \sim \exists S ((Sd \ \& \ \sim Sc) \vee (\sim Sd \ \& \ Sc))),$

donde -como antes- '*d*' y '*c*' son variables para ejemplares (*tokens*) de propiedades disposicionales y categóricas respectivamente y '*S*' es una variable para atributos categóricos o alguna condición sobre propiedades categóricas. Informalmente: "cada disposición es numéricamente idéntica a una base causal que (...) puede ser designada en términos categóricos" (Mumford, 1998, p. 148).

Pero si bien estos criterios son modos de desplegar la tesis del monismo neutral, resta precisar qué razones da Mumford para abrazar en primera instancia aquella tesis. Esas razones aparecen plasmadas en el primero de aquellos criterios aunque fueron brindadas previamente para respaldar la tesis del monismo al modo de un principio ontológico: siguiendo la línea de Lewis, Peacocke, Shoemaker y Alston, Mumford sostiene que la identidad numérica de los roles causales de dos ejemplares de propiedades  $p_1$  y  $p_2$  implica que  $p_1$  y  $p_2$  son ellos mismos numéricamente idénticos. De modo que si la contribución causal de la instancia de una propiedad disposicional D no es otra que la contribución causal realizada por cierta base categórica C, entonces la instancia de D y la instancia de C son idénticas. Esquemáticamente:

- (AI)**
1. disposición  $d_1$  = el ocupante del rol causal R
  2. base categórica  $c_1$  = el ocupante del rol causal R

*Por lo tanto*, disposición  $d_1$  = base categórica  $c_1$  (Mumford, 1998, p. 146),

donde 'el ocupante del rol causal R' es una descripción definida y ' $d_1$ ' y ' $c_1$ ' designan instancias de una disposición y una propiedad categórica respectivamente. Este modo de hablar puede sumirnos en una escalada inflacionaria contraria al espíritu de parsimonia ontológica que anima tradicionalmente la adopción de un monismo de propiedades: al parecer, Mumford necesita adicionar tropos disposicionales (con sus correspondientes tropos categóricos de base) a su ontología de individuos, propiedades y eventos causales para desplegar mediante un argumento de orden funcional como **(AI)** (un argumento relativo a roles causales) la tesis del monismo neutral. Sin ese recurso, no se estaría dando cobertura metafísica a las instancias particulares de una propiedad (disposicional o categórica). Mumford quedaría sumido en una ontología de propiedades en abstracto (Formas platónicas). De hecho, las teorías de tropos que mejor responden a las objeciones clásicas contra una ontología de particulares abstractos espaciotemporalmente localizados (o propiedades particularizadas) son teorías bicategoriales y, por lo tanto, metafísicamente robustas. Que un objeto  $x$  tiene una disposición  $D$  se explica bajo este enfoque diciendo que hay un particular básico  $x$  y un tropo  $d$  y que  $x$  y  $d$  mantienen la relación (asimétrica) de ejemplificación (véase Martin, 1980)<sup>4</sup>. Las opciones son: abrazar una teoría de tropos ingenua y exponer el realismo disposicional a objeciones metafísicas bien establecidas (como ser las objeciones ligadas a la regresión por semejanza y copresencia; véase Pagès, 2000), o abrazar una teoría de tropos sofisticada y exponer el realismo disposicional a un alto nivel de inflación ontológica.

Analicemos las premisas de **(AI)**. La primera identifica una instancia o *token*  $d_1$  de una disposición  $D$  con aquello que ocupa un cierto rol causal  $R$ . Así, la propiedad de ser soluble es, por definición, la propiedad que desempeña la función de causar la disolución de su portador una vez inmerso en agua. Nótese que, en nuestro ejemplo,  $R$  no es otra cosa que el causar la disolución en el agua, de modo que el ejecutor u ocupante de  $R$  es, simplemente, cierta (instancia de la) propiedad causalmente responsable de la disolución en el agua: la propiedad de ser soluble. La segunda premisa establece que, detrás de cada (instancia de una) propiedad disposicional  $D$  que -convenamos- desempeña el rol causal  $R$ , hay una propiedad categórica  $C$  instanciada con el mismo perfil causal que  $D$ . El supuesto implícito aquí es que no hay propiedades disposicionales instanciadas carentes de realizadores categóricos. Por otra parte, el criterio de identidad **(C1)** establece que dos propiedades cuyas instancias (*tokens*) tienen exactamente el mismo perfil causal son la misma propiedad. De aquí que, en virtud del principio de transitividad de la identidad, pueda concluirse en base a las premisas de **(AI)** que toda instancia de una propiedad disposicional es idéntica a su realizador categórico.

Volviendo a nuestro ejemplo sobre la disolución del azúcar, tenemos la siguiente materialización de **(AI)**:

---

<sup>4</sup> El problema de la inflación ontológica se vuelve particularmente acuciante para el realismo de propiedades cuando se cae en la cuenta de la necesidad de una "subontología" de tropos relacionales para explicar vínculos externos entre objetos que no pueden ser colegidas a la luz de propiedades monádicas de los particulares básicos que ofician de *relata*.

## Metafísica disposicional y monismo neutral

**(A1a)** 1a. disposición  $s_1$ : *ser soluble* = el causante de la disolución en el agua.

1b. base categorial  $c_1$ : *tener estructura*  $C_{12}H_{22}O_{11}$  = el causante de la disolución en el agua

Por lo tanto, *ser soluble* = *tener estructura*  $C_{12}H_{22}O_{11}$ .

Pero es un hecho que, en el caso de la sal, vale que:

**(A1b)** 1a. disposición  $s_1$ : *ser soluble* = el causante de la disolución en el agua.

1c. base categorial  $c_2$ : *tener estructura*  $NaCl$  = el causante de la disolución en el agua.

Por lo tanto, *ser soluble* = *tener estructura*  $NaCl$ .

Por transitividad de la identidad, arribamos así a que:

**(\*)** *tener estructura*  $C_{12}H_{22}O_{11}$  = *tener estructura*  $NaCl$ ,

lo cual es a todas luces falso.

La falla está en la vaguedad conceptual con que Mumford refleja mediante descripciones definidas el papel funcional que ha de mancomunar metafísicamente a los *tokens* disposicionales y sus respectivas bases categóricas. Esta falla puede suprimirse en principio estipulando a la luz de **(C1)** que cualquier término singular del tipo 'el ocupante del rol causal R' debe leerse 'El  $d$  o el  $c$  tal que:  $\exists x (d \text{ causa } x \ \& \ c \text{ causa } x) \ \& \ \sim \exists y ((d \text{ causa } y \ \& \ \sim c \text{ causa } y) \vee \sim (d \text{ causa } y \ \& \ c \text{ causa } y))$ '. Con esto, el rol funcional del ejemplar o *token* de una propiedad disposicional queda expresamente vinculado al desempeño causal de una base categórica precisa aunque tal vez inespecificada.

Hay que confesar que el uso de 'El  $d$  o el  $c$  tal que' en las premisas de un argumento tendiente a probar ' $d = c$ ' puede sumirnos en una *petitio principii*. Tal vez haya estrategias más sofisticada para lidiar con este inconveniente (por ejemplo, incorporando un proviso que indique características peculiares de cada proceso de disolución). Como sea, lo importante es que este modo general de desplegar el contenido de las descripciones definidas que importan al usuario de **(A1)** conduce a que la caracterización del rol funcional de las propiedades quede relativizada a la causación de eventos particulares (naturalmente posibles, según lo estipulado en **(C1)**) y a la equinumerosidad de los eventos causados por las disposiciones instanciadas y sus bases categóricas respectivamente. Esto trae (al menos) tres consecuencias indeseables. En primer lugar, la tesis del monismo neutral es asumida al modo de un principio con el propósito de especificar el rol causal de las propiedades en las propias premisas del argumento de identidad, con lo cual pierde sentido la pretensión de usar ese argumento para respaldar aquella tesis. En segundo lugar, la caracterización de una propiedad disposicional instanciada implica en términos de necesidad conceptual que existe algún evento causado por esa propiedad, lo cual deja entrever que

los ejemplares disposicionales o *tokens* disposicionales que no han sido sometidos aún (ni serán tal vez sometidos jamás) a condiciones de estímulo no son, en rigor de verdad, propiedades *reales* de cosas. Al respecto, téngase en cuenta que el propio Mumford defiende expresamente un criterio causal de existencia de propiedades según el cual “una propiedad (...) *P* existe si y sólo si hay circunstancias *C* en las que las instanciaciones de *P* tienen consecuencias causales” (Mumford, 1998, p. 122). Pero, mientras que la tesis que dictamina la redundancia ontológica de cualquier propiedad carente de alguna injerencia causal en el mundo es una tesis perfectamente legítima, la tesis de que toda instancia de una propiedad debe eventualmente ejercer alguna acción causal para contar como real -al menos en el terreno de las propiedades disposicionales- es, no sólo decididamente inaceptable (téngase en cuenta que hay, por caso, muestras de vino que jamás intoxicarán a nadie; por ejemplo, las descartadas en desagües), sino además incoherente con el realismo mumfordiano. Al respecto, leemos que “[a] cada disposición le corresponde una manifestación típica pero una adscripción disposicional puede ser verdadera aun cuando no ocurra ninguna manifestación” (Mumford, 1998, p. 5). No obstante, las disposiciones instanciadas carentes de manifestación son propiedades que (aún) no han hecho ningún aporte causal al mundo. En tercer lugar, la caracterización de propiedades en vista de la eficacia causal de sus instancias bien puede hacer justicia a nuestras intuiciones relativas a la manifestación de una disposición en conexión con su base categórica, pero promueve una caracterización bastante pobre del rol funcional de las propiedades categóricas. Por ejemplo, el instanciar la propiedad de responder a la estructura molecular  $C_{12}H_{22}O_{11}$  implica causalmente que su portador es triboluminiscente, esto es, que puede producir emisiones de luz por fractura de la vía mecánica. No obstante, la triboluminiscencia no implica causalmente nada respecto de (ni viene causalmente condicionada por eventos relativos a) la solubilidad acuática de su portador. Esto desmiente que una instancia de ser soluble tenga exactamente el mismo perfil causal que la correspondiente instancia de tener la estructura molecular  $C_{12}H_{22}O_{11}$  y, con esto, que ser soluble (en el caso del azúcar) sea idéntico a tener la estructura molecular  $C_{12}H_{22}O_{11}$ .

De acuerdo con el segundo criterio de identidad entre disposiciones y propiedades categóricas instanciadas, un ejemplar (*token*) de una propiedad disposicional *D* y un ejemplar (*token*) de una propiedad categórica *C* son idénticos si y sólo si toda caracterización categórica que valga para el primero vale también para el segundo. Pero esta equivalencia material es falsa, pues hay contraejemplos del consecuente (*ergo*: también del antecedente) de:

$$(C2^*) \forall d \forall c ((d = c) \supset \sim \exists S (Sd \& \sim Sc) \vee (\sim Sd \& Sc)).$$

Por ejemplo, la caracterización categórica ‘*x* está disuelto en agua’ es un modo de indicar que *x* soporta un ejemplar o *token* *s* de *ser soluble* aun cuando esa caracterización no pueda ser usada independientemente para indicar o inferir que *x* soporta un ejemplar o *token* de *c*: *tener estructura*  $C_{12}H_{22}O_{11}$  ni constituya una caracterización categórica de la propiedad de ser un disacárido compuesto por alfa-glucopiranososa y beta-fructofuranosa. Con esto se pone de manifiesto que  $\exists S (Sd \& \sim Sc)$ . Por otra parte, la caracterización categórica ‘*x* es de cristalino transparente & *x* está formado por alfa-glucopiranososa & *x* exhibe una temperatura de 20 grados centígrados bajo cero’ es

un modo de indicar que  $x$  soporta un ejemplar o token  $c$  de *tener estructura*  $C_{12}H_{22}O_{11}$  aun cuando esa caracterización no puede ser usada independientemente para indicar o inferir que  $x$  soporta un ejemplar o token  $s$  de *ser soluble* ni constituye una caracterización categórica de la disposición a disolverse. Para atribuir solubilidad a un cubo de azúcar con esa temperatura, hay que introducir modificaciones *ad hoc* en el listado de las circunstancias que, presuntamente, ofician de condiciones ideales normales para la manifestación de la disposición. Lo cual deja entrever que el contenido de la definición de un concepto disposicional es sensible a las condiciones iniciales del mundo y, con esto, que hay (potencialmente) infinitos *definientes* para un mismo concepto disposicional. Con esto se pone de manifiesto que  $\exists S (\sim Sd \ \& \ Sc)$ . En cuanto a **(C1)**, baste con observar que el  $H_2O$  juega un papel causal en la disolución del azúcar y que el que no haya ninguna muestra de  $H_2O$  en toda la historia del cosmos es un evento naturalmente posible. Pero, supuesto que no hay  $H_2O$ , el azúcar deja de ser una sustancia soluble (en el mundo actual). No obstante, conserva su estructura físico química, es decir, sigue estando repartida en muestras de  $C_{12}H_{22}O_{11}$ .

*Pace* Mumford, ni **(C1)** ni **(C2)** tienen validez irrestricta. Esto es, hay ejemplares o *tokens* de una propiedad disposicional que no admiten ser caracterizados mediante predicados puramente categóricos, o bien no ostentan el mismo perfil causal que la base categórica subyacente en su manifestación.

## 6

El propósito planteado en este trabajo no ha sido otro que el de ofrecer un breve repaso del decurso histórico contemporáneo del debate filosófico acerca de las disposiciones, como así también recabar en las dificultades inherentes a cualquier postura realista en la materia que -como la de Mumford- se proponga dilucidar las condiciones de atribución de propiedades disposicionales estudiando las condiciones del mundo que deben cumplirse para que pudan conceptualizarse como efectivamente instanciadas por cosas. Particularmente cuando esa postura se inscribe en tradiciones metafísicas bien establecidas como el monismo de propiedades y el funcionalismo causal. Con todo, y a pesar de las limitaciones metodológicas inherentes a una investigación circunscrita a estos objetivos, me atrevo a extraer dos conclusiones provisorias pero merecedoras de un tratamiento mucho más pormenorizado. La primera es una conclusión de orden epistémico o conceptual: lo que ha fracasado al declararse la bancarrota del proyecto reduccionista iniciado por Carnap es la pretensión filosófica más general de forjar un patrón definicional al que se acomode el despliegue conceptual de cualquier predicado disposicional. El problema trasciende el plano de las dificultades tradicionalmente asociadas a las paradojas de la implicación material o a la determinación de la fuerza modal con que deba suplementarse el funcionamiento del condicional material para estrechar nexos adecuados entre condiciones de estímulo y manifestaciones de poderes. A mi juicio, el problema es que no puede brindarse un listado completo de las condiciones de estímulo asociadas (necesaria y suficientemente) a esas manifestaciones o alguna indicación esquemática a los efectos de sugerir mediante familiaridad o una condición sobre eventos pertinente qué (tipos de) circunstancias podrían aparecer plausiblemente consignadas en ese listado. La segunda conclusión es una de orden metafísico: claramente, algunas propiedades categóricas exhiben facetas funcionales que no se prestan a ser dilucidadas disposicionalmente

ni admiten ser reconceptualizadas como manifestaciones o efectos de la realización de un poder. En mi opinión, y en vista de las críticas a la propuesta mumfordiana formuladas en este trabajo, cabe descartar que la tesis del monismo neutral pueda desplegarse en términos puramente funcionales y convivir con un criterio causal de existencia de entidades. Tal vez resulte factible que una propiedad tenga una faceta conceptualizable como disposicional y otra conceptualizable como categórica. Pero lo que no resulta factible es buscar -como quiere Mumford- una equivalencia funcional entre una y otra en vista de una metafísica de roles causales.

## Referencias bibliográficas

- Bird, A. (1998), "Dispositions and Antidotes". *Philosophical Quarterly* **48**: 227-234.
- Bird, A. (2000), "Further Antidotes: A reply to Gundersen". *Philosophical Quarterly* **50**: 229-233.
- Burks, A. (1951), "The Logic of Causal Propositions". *Mind* **60**: 363-382.
- Choi, S. (2003), "Improving Bird's Antidotes". *Australasian Journal of Philosophy* **81**: 573-580.
- Carnap, R. (1928), *The Logical Structure of the World*. Berkeley: University of California Press.
- Carnap, R. (1936), "Testability and Meaning". *Philosophy of Science* **3**: 419-471.
- Ellis, B. & Lierse, C. (1994), "Dispositional Essentialism". *Australasian Journal of Philosophy* **72**: 27-45.
- Fara, M. (2005), "Dispositions and Habituals". *Noûs* **39**: 43-82.
- Gunderson, L. (2000), "Bird on Dispositions and Antidotes". *Philosophical Quarterly* **50**: 227-229.
- Huttermann, A. (1998), "Laws and Dispositions". *Philosophy of Science* **65**: 121-135.
- Kaila, E. (1939), "Über den physikalischen Realitätsbegriff". *Acta Philosophia Fennica* **4**: 33-34.
- Levi, I. & Morgenbesser, S. (1964), "Belief and Disposition". *American Philosophical Quarterly* **1**: 221-232.
- Lewis, D. (1973), "Causation". *Journal of Philosophy* **70**: 556-567.
- Lewis, D. (1997), "Finkish Dispositions". *Philosophical Quarterly* **47**: 143-158.
- Malzkorn, W. (2000), "Realism, Functionalism and the Conditional Analysis of Dispositions". *The Philosophical Quarterly* **50**: 452-469.

## Metafísica disposicional y monismo neutral

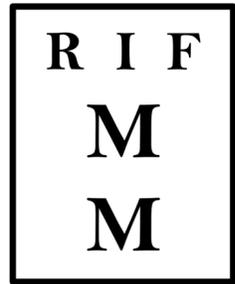
- Manley, D. & Wasserman, R. (2007), "A Gradable Approach to Dispositions". *The Philosophical Quarterly* **57**: 68-75.
- Manley, D. & Wasserman, R. (2008), "On Linking Dispositions and Conditionals". *Mind* **117**: 59-84.
- Martin, C. B. (1980), "Substance Substantiated". *Australasian Journal of Philosophy* **58**: 3-10.
- Martin, Ch. (1994), "Dispositions and Conditionals". *Philosophical Quarterly* **44**: 1-8.
- Mellor, H. (2000), "The Semantics and Ontology of Dispositions". *Mind* **109**: 757-780.
- Mumford, S. (1998), *Dispositions*. Oxford: Oxford University Press.
- Mumford, S. (2001), "Realism and the Conditional Analysis of Dispositions: Reply to Malzkorn". *The Philosophical Quarterly* **51**: 375-378.
- Pagés, J. (2000), "Tropos: teorías monocategoriales versus teorías bicategoriales". *Teorema* **19**: 33-56.
- Pap, A. (1958), "Disposition Concepts and Extensional Logic". En: Feigl, H., Scriven, M. & Maxwell, G. (eds.) *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem, Minnesota Studies in the Philosophy of Science* Vol. 2 (pp. 196-224). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Popper, K. (1957), "The Propensity Interpretation of the Calculus of Probabilities, and the Quantum Theory". En: Körner, S. (ed.) *Observation and Interpretation* (pp. 65-70). London: Butterworth.
- Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind*. London: Hutchinson.
- Sellars, W. (1958), "Counterfactuals, Dispositions and the Causal Modalities". En: Feigl, H., Scriven, M. & Maxwell, G. (eds.) *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem, Minnesota Studies in the Philosophy of Science* Vol. 2 (pp. 225-308). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Spohn, W. (1997), "Begründungen a priori -oder: ein frischer Blick auf Dispositionsprädikate". En: Meggle, G., & Nida-Rümelin, J. (eds.) *Perspektiven der analytischen Philosophie* vol. 14 (pp. 323-345). Berlin: W. de Gruyter.

**Wittgenstein y Ayer: lenguaje privado y memoria**

**Wittgenstein and Ayer: Private Language and Memory**

Raúl Isaac Robles Chamorro<sup>♠</sup>

Universidad de Chile



Recepción: 15.09.14 Aceptación 05.12.14

**Resumen:** El siguiente trabajo trata en forma general del tema del lenguaje privado, tópico propuesto por Wittgenstein. El enfoque que tal tratamiento recibirá corresponderá a la relación entre la memoria y tal tipo de lenguaje, tema destacado gracias al aporte realizado por Ayer, quien en gran medida fundamenta su postura a favor de la posibilidad del lenguaje privado por medio de su consideración de la capacidad humana de recordar y reconocer, lo que constituye uno de los puntos débiles del argumento del lenguaje privado propuesto por Wittgenstein y sus seguidores. Además, para proporcionar mayor claridad y apoyo a la postura de Ayer, respecto a la memoria, presentaré un enfoque general de ella, por una parte; y dos teorías particulares (de Marvin Minsky y de Antonio Damasio) de la misma, por otra.

**Palabras claves:** lenguaje privado, Wittgenstein, palabra, sensación, memoria, Ayer, justificación independiente.

**Abstract:** The following paper discusses, in general, the issue of private language, a topic proposed by Wittgenstein. The approach that such treatment will receive corresponds to the relationship between memory and that kind of language, a prominent topic thanks to the contribution made by Ayer who largely based his case on the possibility of private language through its consideration of the human ability to remember and recognise which is one of the weak points of the private language argument proposed by Wittgenstein and his followers. In addition, to provide greater clarity and support to Ayer's position, about memory, I shall present a general approach of it, on the one hand; and two particular theories (Marvin Minsky and Antonio Damasio) of the same, on the other hand.

**Keywords:** private language, Wittgenstein, word, feeling, memory, Ayer, independent justification.

---

<sup>♠</sup> Licenciado en filosofía, Universidad de Chile. Contacto: [rau.robles@hotmail.com](mailto:rau.robles@hotmail.com)

## 1. Wittgenstein y el lenguaje privado

### Introducción

Con Wittgenstein se explicita y se discute abiertamente un tema que, si bien, estaba presente como germen latente en la tradición filosófica, no había sido considerado como un problema en sí mismo que mereciera alguna consideración no anecdótica: me refiero al tema del *lenguaje privado*. Es en las *Investigaciones filosóficas* donde Wittgenstein plantea aquel tema de forma contundente. Se considera que, en forma general, la discusión del lenguaje privado inicia en la sección 243 de aquella obra (aunque existen excepciones a tal consideración). Desde la publicación de las *Investigaciones*, este tema ha suscitado un interés inesperado por parte de un grupo de filósofos que se pueden distribuir entre la posición a favor y la posición en contra respecto al *argumento del lenguaje privado* o conglomerado de ideas y razonamientos tendientes a mostrar la falsedad o imposibilidad del lenguaje privado.

### ¿Qué es un lenguaje privado?

No debe entenderse por “lenguaje privado” un lenguaje que es compartido por un grupo limitado y pequeño de personas, o que *excepcionalmente*, posea una sola persona. Tampoco debe entenderse como un *código secreto*, una especie de método de transcripción de un lenguaje a otro, que sea patrimonio de *un grupo especializado*.

Si la conexión entre palabra y sensación se establece por medio de las manifestaciones naturales de aquellas sensaciones, entonces no estamos hablando de un lenguaje privado porque los demás tienen igualmente la posibilidad de entenderlo. Por el contrario, tal conexión, debe prescindir de la manifestación natural. Debemos descartar toda conducta observable, quedándonos con la sensación misma, a la cual debemos conectar un determinado signo por medio de una “asociación pura”

Lo que Wittgenstein entiende como lenguaje privado es aquel que *pertenece a una sola persona*, y que por ello, *no puede* llegar a ser comprendido por nadie más que por esa única persona. Esto quiere decir que un lenguaje tal es uno *necesariamente privado*, y *no accidentalmente privado*. La privacidad de aquel está concebida sobre la base de la privacidad de los objetos a los cuales hacen referencias sus palabras, a saber, sobre la base de lo necesariamente privado que resultan ser las experiencias internas o sensaciones del sujeto.

Entonces, lo que finalmente Wittgenstein niega y ataca es la concepción de un lenguaje *necesariamente privado*, en el que está presente una doble restricción: una de naturaleza ontológica y otra de naturaleza epistémica. La primera tiene que ver con que los objetos a que hacen referencias las palabras de este lenguaje son propiedad exclusiva de una única persona. La segunda, que deriva de la primera, tiene que ver con que, por la naturaleza de esos objetos, solo quien sea su dueño o los experimente, tiene acceso directo a ellos, y por lo tanto, solo él los puede conocer.

## La perspectiva egocéntrica

La *perspectiva egocéntrica* es el enfoque que posibilita el surgimiento y sustenta ideas como las del lenguaje privado al dar fundamento a perspectivas filosóficas (cartesianismo, empirismo, positivismo lógico) que albergan, de alguna u otra forma, la noción de lo lingüísticamente privado. Esta postura está constituida por los supuestos semánticos, ontológicos y epistemológicos, y su ejemplificación paradigmática es *la doctrina de la privacidad de las sensaciones*.

### a) Supuestos semánticos

El significado de las palabras se puede conocer únicamente vía la experiencia personal (propio caso). El hablante puede lograr aquel conocimiento debido a que conoce el objeto al cual la palabra hace referencia, que es aquello que le otorga su significado.

Este objeto, en el caso de la doctrina de la privacidad de las sensaciones, es la experiencia privada, la sensación que, gracias a la introspección, el hablante conoce directamente. En este contexto, dotar de significado a una palabra es asociar directamente un nombre con una sensación. O sea, el significado del signo se establece por medio de la *definición ostensiva*, la cual consiste en señalar (y en el caso de la mente, el señalar es una especie de “colocar la atención sobre”) un caso concreto de un determinado tipo de circunstancia y conectar tal caso con un signo, donde se espera que con aquella ostensión, se adviertan los rasgos distintivos de la situación señalizada, para que en el futuro seamos capaces de emplear ese término cuando una nueva situación vuelva a mostrar esos rasgos.

### b) Supuestos ontológico y epistemológico

A mi modo de ver, la epistemología y la ontología, si bien son áreas separadas de la filosofía, no son independientes una de otra. Por ello las trataré en un mismo lugar.

Para el enfoque egocéntrico *las sensaciones son objetos privados*. Esta privacidad se manifiesta de una doble manera: como objetos ontológicamente privados y como objetos epistémicamente privados. Ambos supuestos instalan lo que se conoce como *privacidad ontológica* y *privacidad epistémica*.

#### Privacidad ontológica

La privacidad ontológica de las sensaciones radica en su carácter inalienable. Son privadas en el sentido en que su posesión es privada, es decir, cada cual posee sus propias sensaciones de las cuales otro no puede ser participe o dueño.

#### Privacidad epistémica

La privacidad de las sensaciones estriba en el carácter privado de su conocimiento. Solo su poseedor puede conocerlas. Esta es establecida por el filósofo egocéntrico sobre la base de dos

hechos:

- a) Únicamente yo puedo saber si tengo verdaderamente determinada sensación
- b) Los otros no pueden saber si yo tengo verdaderamente determinada sensación.

### **Contra el lenguaje privado**

Wittgenstein al estar en contra de la posibilidad de un lenguaje privado, evidentemente que no avala la perspectiva egocéntrica y todos los supuestos que esta implica. El considera que si la definición ostensiva fuera la manera por medio de la cual las palabras de sensación adquieren su significado, entonces la comunicación por medio del lenguaje sería posible solo si suponemos que todas las mentes tienen *elementos comunes* que nos permiten conectarnos y comunicarnos, esto es, cuando dos personas atribuyen un significado a un palabra, debemos suponer que ambos hacen referencia al mismo objeto que ambas poseen.

Pero para Wittgenstein resulta ininteligible afirmar que otro tiene sensaciones como las mías si es que se asume que conocemos los significados de las palabras de sensaciones por medio de la propia experiencia, del propio caso. Desde la perspectiva egocéntrica, el significado de las palabras de sensaciones está dado por la sensación que cada cual experimenta y que solo cada cual puede conocer. No obstante aquello, tenemos que poder comunicarnos, como de hecho sucede, con los demás. Pero con ello tenemos una dificultad si consideramos la privacidad ontológica, ya que la comunicación nos obligaría a que los objetos del lenguaje privado deban ser compartidos. Si lo que yo sé, lo sé por mi vivencia personal, no tiene sentido hablar de la experiencia privada que no es mía. De esta manera no podríamos hablar, con justificación, acerca de otras mentes.

### **Palabra y expresión natural**

Wittgenstein nos propone el experimento mental del diario privado, en el cual un individuo origina una especie de diario personal, con el cual quiere ejemplificar el caso de conexión entre un signo y una sensación a la manera en que el privatista la concibe.

“Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo “S” y escribo este signo en un calendario por cada día que tengo la sensación. — En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo — ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! — ¿Cómo? ¿Puedo señalar la sensación? — No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación, y así es como si la señalase internamente” (Wittgenstein, 1988).

En este ejemplo lo esencial es que la conexión entre signo y sensación se establece exclusivamente por definición ostensiva. Esta última es lo que le permite al autor del diario privado entender

o comprender lo que un signo significa sin la necesidad de una definición verbal explícita. Sin embargo, la manera correcta de entender tal conexión según Wittgenstein, es entender que las palabras que se refieren a sensaciones están conectadas con la expresión natural o primitiva de esas sensaciones y la reemplazan, ya que “Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor” (Wittgenstein, 1988).

Nuestro concepto de dolor (representado por la palabra “dolor”), se fundamenta en la conducta natural de ese dolor, conducta pre lingüística que es patrimonio común de la humanidad. Es lo dado, lo que nos garantiza el entendimiento reciproco acerca de lo que se experimenta, es decir, las palabras de sensación, y el lenguaje en general, no levitan en la nada, no comienzan desde cero; mas bien se forjan sobre prototipos estándar de formas de pensar y de actuar que Wittgenstein denomina *formas de vida*.

Hablar un lenguaje es justamente una forma de vida y esa forma de vida, ese conjunto de reacciones comunes de un grupo de personas; es lo que hace posible que el lenguaje sea un medio de comunicación. Además podemos saber cuando otros tienen experiencias internas, porque conocemos nuestro juego de lenguaje, el lenguaje común, y porque somos parte de esa forma de vida en que se despliega tal juego.

### **El lenguaje es más que un mero traductor**

“El concepto “dolor” lo has aprendido con el lenguaje” Esta frase de Wittgenstein nos recuerda que el lenguaje no es un medio de traducción de un conocimiento que se posee previamente a manejar un lenguaje. A pesar del hecho de que nuestro lenguaje se fundamenta en nuestra forma de vida, nuestro conocimiento y sus conceptos como tales, no existen tal cual previamente al lenguaje. Al contrario, nacen, se forman con el mismo.

Cuando el autor del diario privado nombró a una sensación como “S”, la *llamó* sensación. Pero él no tiene el derecho a llamar “sensación” a ese signo, pues “sensación” es una palabra del lenguaje común, ordinario, y por ende, es inteligible para más de una persona. A esto el privatista puede decir que no necesita que su signo “S” sea una sensación. Lo único que necesita es que “S” sea el nombre de *algo*, algo que él *posee*. Empero, tanto la palabra “algo” y “posee” pertenecen al lenguaje común. No puede decir “S es esto”, señalando internamente su sensación, porque “Esto es S” es una proposición verificable, pues “esto” no es identificable independientemente de “S”. Y si el dueño del diario privado intenta escapar a todas estas objeciones profiriendo sonidos inarticulados, estos necesariamente tendrán que formar un lenguaje que *estamos tratando de entender y describir por medio de nuestro lenguaje común*.

### **La noción de criterio para la adscripción de sensaciones**

Frente a la teoría inadecuada de que las palabras de sensación adquieren significado por refe-

rencia a las experiencias privadas del sujeto, Wittgenstein pretende revelar el verdadero funcionamiento del lenguaje ordinario, y en nuestro caso específico, del juego de lenguaje de las sensaciones. Para esto, nos advierte que el significado de las palabras no se genera por el acto de “etiquetar” las sensaciones con nombres (definición ostensiva). El significado se determina por *las reglas de uso de las palabras*, y el uso de las palabras viene dado por *los criterios que justifican su aplicación*.

La adscripción de experiencias a otras personas, o alioadscripción, está supeditada a la existencia de criterios en su conducta, ya que para Wittgenstein hay una conexión conceptual entre las experiencias internas y determinados modos de conducta, lo cual significa que adscribirle experiencias a otros seres está delimitado por su manera de comportarse. Por otra parte la autoadscripción de experiencias se efectúa sin criterios, pues esas mismas expresiones de sensaciones son una forma nueva de conducta.

Los criterios que justifican el empleo de un término forman parte del significado de ese término. Y entonces, aprender el significado de una palabra implica captar la conexión entre los fenómenos que son los criterios para su aplicación y el fenómeno designado por esa palabra.

### **La memoria y su utilización en el lenguaje privado**

El uso de las palabras del lenguaje privado es justificado por el privatista gracias a la memoria. Este cree que la memoria nos garantizaría el uso correcto de un signo en una determinada circunstancia, o sea, la utilización correcta de un signo en el presente, que ya se utilizó en el pasado, es posible porque somos capaces de recordar que el signo del que ahora hacemos uso para nombrar determinada experiencia interna es el mismo que utilizamos para nombrar la misma sensación en una ocasión pasada. Con respecto este asunto Wittgenstein dice:

“Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también llamarlo una justificación cuando esta tabla sólo es consultada en la imaginación? — “Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva”— Pero no obstante la justificación consiste en apelar a una instancia independiente. —“Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé, por ejemplo, si he retenido correctamente la hora de salida del tren y para controlarla invoco la imagen de la página de una guía de ferrocarriles que tengo en la memoria. ¿No tenemos aquí el mismo caso?”.— No; pues este proceso debe provocar realmente el recuerdo *correcto*. Si la imagen mental de la guía de ferrocarriles no pudiera ella misma *comprobarse* en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito).” (Wittgenstein, 1988).

Según lo anterior, en nuestra mente tendríamos algo así como una “tabla” o “muestrario” que cumpliría el rol de diccionario. En este, cada signo del lenguaje privado estaría junto a su objeto

correspondiente (sensación), el cual le otorgaría su significado. Luego, para comprobar que hemos realizado el uso correcto, deberemos consultar la tabla y observar si hemos hecho la correlación adecuada entre signo y sensación según lo indica la tabla-memoria, que se encuentra (únicamente) en nuestra mente.

Empero Wittgenstein rechaza que la memoria, entendida como una especie de almacén de muestras, capacite, con el hecho de hacer presentes en la consciencia tales muestras, al privatista para realizar la aplicación correcta de un determinado signo, con la sola inspección de esas muestras. Además reclama que *una justificación es algo independiente a lo que se desea justificar*, lo que en nuestro caso es algo independiente del sujeto que recuerda, de su memoria. Lo que justifica no puede ser idéntico a lo que es justificado porque de lo contrario la justificación, como concepto, no tendría ningún sentido.

Aquí es donde el privatista arremete afirmando que no hay ningún problema en justificar la memoria por sí misma. Todos los días, cada uno de nosotros, la utiliza de esta forma, justificando recuerdos por medio de otros recuerdos. A lo cual el anti privatista dirá que la situación del lenguaje privado es distinta a nuestro uso ordinario de la memoria puesto que la instancia justificadora es de la misma categoría que lo que se intenta justificar. El recuerdo que justificaría mi uso de un signo debe, a su vez, ser recordado, traído a escena, pues él no está siempre presente en mi consciencia. Pero nada justifica que el acto de recordar sea el acto correcto de recordar, y de este modo, no tengo cómo saber que la instancia arbitral es legítima como instancia arbitral.

El problema aquí no es tan solo si la regla nos permite realizar juicios correctos o si somos capaces de extraer de ella el reconocimiento correcto de un objeto; también se duda de que lo que se está asumiendo como criterio sea realmente un criterio, pues, lo que cuestionamos es el cómo llega a erigirse aquello como criterio. Confirmando mi recuerdo de lo que un signo significa a través de mi recuerdo de lo que ese signo significa, pero ¿por qué ese segundo recuerdo justifica al primero si solo es un recuerdo, al igual que lo que se intenta justificar?

## **2. Consideraciones sobre el lenguaje privado**

### **Ayer acerca del lenguaje privado**

Ayer es uno de los más famosos opositores al argumento del lenguaje privado. Su postura se fundamenta en el hecho de que en tal argumento existe un escepticismo exagerado con respecto a la memoria y a la capacidad de reconocimiento. Según la interpretación que hace Ayer de Wittgenstein, este último niega la capacidad de la definición ostensiva privada para establecer los significados de las palabras que se refieren a las sensaciones, ya que no se establece un criterio público de corrección para tal acción de significación que permita una estabilidad del significado de las palabras en cada nuevo uso. Con lo único que se cuenta es con el recuerdo de lo que se fijó en la definición ostensiva, con aquella "muestra original". Pero tal situación establece que lo

que se recuerde y parezca lo correcto, será lo correcto para el privatista. Así, el problema principal radica en la falta de un medio de establecer y diferenciar las instancias correctas de las instancias incorrectas de aplicación de una palabra.

A la distinción entre un uso correcto y uno incorrecto subyace la existencia de una regla como instancia arbitral objetiva, independiente del recuerdo y que debe ser de acceso público. Wittgenstein desliza la solución al escollo que enfrenta el privatista con la noción de *justificación independiente*, independiente del sujeto que usa un lenguaje. La adscripción de significado a un signo debe justificarse, y tal justificación constituye una prueba independiente de la subjetividad del individuo, independiente de su *capacidad de reconocimiento*.

En este punto es donde Ayer expresa su objeción al argumento del lenguaje privado, la cual consiste en reclamar que la suposición de una prueba independiente, como pilar de la argumentación, es un supuesto ambiguo, paradójico e incluso nefasto para el propio argumento del lenguaje privado. Esta justificación independiente no escapa de las dificultades a las que está sometido quien acude al recuerdo como justificativo de la aplicación de una palabra: tanto la memoria de un suceso como la existencia de una justificación independiente y pública requieren de la capacidad de reconocimiento. De hecho, gran parte de la acción humana, como condición de posibilidad, requiere de ese reconocimiento: *identificar* a nuestra propia madre en un tumulto de gente, *distinguir* un rostro de felicidad, *reconocer* un lugar, *seguir* una *determinada* instrucción, *aplicar* un *determinado* teorema matemático, *realizar el correcto* movimiento de baile, etc. Todo ello requiere que confiemos en nuestra memoria, que consideremos que sus poderes nos garantizan el que recordamos un evento pasado.

Si no somos capaces de reconocer que algo es el caso, no tenemos manera de saber que aquello que estamos reconociendo es eso que debe guiar nuestras acciones, y tampoco seríamos capaces de saber de qué manera debería guiar nuestras acciones en el caso de reconocerlo. Ahora, respecto a la justificación independiente que afirman poseer aquellos que están en contra del lenguaje privado, en ella también debe estar presente la capacidad o habilidad de reconocer qué hacen y qué dicen los demás, lo cual es identificar eso que hacen y eso que dicen como siendo lo que es, o sea, el criterio que me permitirá averiguar si mi uso de las palabras es correcto es el criterio que recuerdo y/o reconozco que sirve para tal acción. Solo si reconozco o recuerdo que algo es un consenso respecto a determinado evento; si reconozco o recuerdo qué es lo que ese consenso implica, solo así puedo concluir que mi actuar lingüístico es correcto o incorrecto.

Ayer afirma que en ambos casos, en el del privatista como en el del anti privatista, es un paso necesario e inevitable el que se acepte a ciegas, sin justificación independiente, ciertos actos de reconocimientos como básicos e injustificados, desde los cuales comenzar a justificar todo lo demás. Necesitamos aceptar determinados actos de identificación como válidos en si mismos.

En definitiva, la respuesta de Ayer al argumento del lenguaje privado es que, a su objeción de que el privatista no tiene criterios independientes de identificación de sus objetos privados, el anti privatista tampoco posee criterios independientes. El privatista puede perfectamente hacerle las

## Wittgenstein y Ayer: lenguaje privado y memoria

siguientes preguntas o cuestionamientos al anti privatista: ¿Cómo sabe usted que se refiere a los mismos objetos públicos? ¿Cómo los reconoce? ¿Siempre se justifican, de forma independiente, esos reconocimientos? Para Ayer el anti privatista, con respecto a los objetos públicos, no está en mejores condiciones que el privatista en cuanto al reconocimiento de sus sensaciones, y por lo tanto, el argumento del lenguaje privado fracasa.

### **Nuestra memoria**

A continuación realizaré un sondeo general acerca del tema de la memoria, ya que el asunto del lenguaje privado y la crítica de Ayer, ameritan entender un poco mejor los aspectos principales de nuestra capacidad de recordar.

#### a) Teorías generales de la memoria

La memoria se entiende como la información que se encuentra en la mente de un sujeto y a la capacidad de almacenar y recuperar esa misma información

Existen dos teorías o modelos relevantes y generales acerca de la memoria: el *modelo modal de la mente* y el *modelo de sistemas de memorias múltiples*.

El modelo modal asegura que la mente tiene tres tipos de almacenes de memoria: *la memoria sensorial, la memoria de trabajo (de corto plazo) y la memoria de largo plazo*. Además postula lo que se denominan procesos de control: *atención, codificación y recuperación*.

La memoria sensorial consiste en una prolongación de la experiencia sensorial. Cierta “huella” de la entrada sensorial permanece en el sistema de procesamiento de la información por un periodo breve. Cada sistema sensorial mantiene por un periodo muy corto todas las entradas sensoriales que llegan a ese sistema sensorial, sin importar si la persona presta atención o no a esa entrada. Se estima que la función del almacén es conservar la información sensorial el tiempo suficiente para que sea analizada por procesos mentales inconscientes y para que se tome una decisión acerca de si se lleva o no esa información al siguiente almacén, al de la memoria de trabajo. Sin embargo, la mayor parte de la información que llega a los almacenes sensoriales no entra en la consciencia.

La memoria de trabajo o memoria de corto plazo es considerado el principal lugar de trabajo de la mente. Esta constituye el lugar donde se asiente el pensamiento consciente, las percepciones, los sentimientos, los razonamientos, etc. Este tipo de memoria se caracteriza porque la información que almacena permanece durante un periodo muy corto de tiempo. Su contenido se califica como un continuo fluir de pensamiento consciente que se desvanece con rapidez cuando no se le atiende de manera activa. En ella converge información tanto de la memoria sensorial como de la memoria de largo plazo.

La memoria de largo plazo es la representación acopiada de todo lo que una persona sabe. Por

lo mismo, posee una gran capacidad de almacenaje. Los elementos en ella presentes permanecen inactivos, aguardando el momento de pasar a la memoria de trabajo y así ser utilizados. Este tipo de memoria es pasiva, de larga duración y tiene una capacidad que en principio es ilimitada.

De acuerdo con el modelo modal, el paso de la información de un almacén de memoria a otro es regulado por los procesos de control:

**Atención:** Es el proceso que controla el flujo de información de la memoria sensorial a la memoria de trabajo. La atención es esencial porque la capacidad de la memoria sensorial es grande en comparación con la capacidad de la memoria de trabajo, por lo cual, la atención debe restringir el flujo de información que pasa al plano consciente.

**Codificación:** Es el proceso que controla el paso de la información desde la memoria de trabajo a la memoria de largo plazo. Memorizar implica codificar esa información de manera de traspasarla a la memoria de largo plazo, ya sea de manera consciente o inconsciente.

**Recuperación:** Es el proceso que controla el flujo de información desde la memoria de largo plazo a la memoria de trabajo. Recuperar es equivalente a recordar o evocar. Este recordar puede ser hecho de forma consciente o inconsciente.

Con respecto al segundo modelo, el sistema de memorias múltiples, distingue en forma general entre *memoria explícita* y *memoria implícita*. La primera es aquella que puede llevarse a la consciencia y que constituye su contenido. La segunda es aquella que no entra en los contenidos de consciencia y está conformada por todos los mecanismos inconscientes por medio de los cuales las experiencias pasadas pueden influir en los pensamientos y acciones de la persona.

La memoria explícita a su vez se divide en: *memoria episódica* y *memoria semántica*. La primera es aquella memoria correspondiente a la memoria explícita de las experiencias personales. Constituye los recuerdos de los episodios específicos que conforman la vida del individuo. La memoria semántica, en cambio, no tiene que ver con acontecimientos particulares y personales del individuo. Se refiere al conocimiento o comprensión general que se tiene del mundo (significado de las palabras, ideas, conceptos, hechos, esquemas, etc.).

La memoria implícita se subdivide en: las *memorias producto del condicionamiento clásico*, *memoria procedimental* y *preparación*. La primera tiene que ver con los cambios internos que hacen que una persona o animal responda a un estímulo condicionado. La memoria procedimental son todas las habilidades motoras, los hábitos y reglas tácitas que se aprenden de manera inconsciente. Finalmente, la preparación consiste en la activación, por una entrada sensorial, de la información que ya está almacenada en la memoria de largo plazo pero que no se experimenta de manera consciente, aunque efectivamente influye en el pensamiento y en la percepción.

b) Teorías particulares de la memoria

Ahora, con la misma intención que la parte anterior, pasaré a revisar, de modo general, dos teorías particulares del funcionamiento de nuestra memoria

Teoría de la memoria de Minsky

Marvin Minsky plantea una teoría particular de la memoria denominada *teoría de las líneas K*<sup>1</sup>. Esta teoría afirma que “conservamos todo lo que aprendemos cerca de los agentes<sup>2</sup> que lo aprendieron en primer lugar. De este modo nuestros conocimientos se tornan de fácil acceso y de fácil empleo” (Minsky, 1986, pág. 86). Esta teoría se fundamenta en un tipo especial de agente denominado “línea de conocimiento” o “línea K”. Siempre que se codifica información en la memoria de largo plazo (tenemos una buena idea, resolvemos un problema, etc.), se activa una línea K que representa esa nueva información. En este sentido, una línea K es “una estructura semejante a un cable que se conecta con los agentes mentales que se encuentran activos en el momento de resolver un problema u ocurrírse nos una buena idea [...] Cuando activamos más tarde esa línea K, se excitan los agentes conectados con ella, colocándonos en un “estado mental” muy similar a aquel en que nos encontrábamos cuando resolvimos el problema o hallamos la idea. ¡Esto debe hacer que nos resulte relativamente fácil resolver los mismos problemas u otros similares!” (Minsky, 1986).

De acuerdo a la propuesta de Minsky, memorizar es crear o establecer una lista específica de los agentes que intervienen en el pensamiento que se va a memorizar. El hecho de que el proceso de codificación “aísle” determinados agentes mentales del resto, uniéndolos entre sí de una forma determinada o particular (en la forma u orden en que esos agentes se desplegaron y trabajaron para ejecutar el pensamiento que se recordará), asegura que, en una futura ocasión en que se requiera tal pensamiento pasado para resolver el mismo problema o uno similar, se pueda recuperar el recuerdo almacenado de manera lo necesariamente fiel al pensamiento original como para que sea de utilidad el hecho de haberlo codificado en la memoria de largo plazo. Y esto último es importante porque, según lo plantea Minsky, no es de vital importancia que el recuerdo sea una copia idéntica de aquello de lo que es recuerdo, vale decir, del pensamiento o idea original y pasada que se codificó, pues el rol de la memoria, desde esta perspectiva, es ser igual de útil que el pensamiento original en cuanto a resultados y porque además “no es nuestro deseo que nuestra memoria vuelva a poner en acción antiguos estados mentales con tanta fuerza que estos aplasten nuestros pensamientos actuales, pues entonces podríamos perder el hilo de lo que pensamos en el momento presente, y borrar de un plumazo todo el trabajo que hemos hecho (Minsky, 1986).

Lo relevante en esta propuesta, y en términos de la utilidad de poseer memoria de largo plazo, es que aquello que se almacena sea lo bastante similar, en sus aspectos generales o esenciales,

---

<sup>1</sup> “K” es por el inglés “knowledge” (conocimiento).

<sup>2</sup> Los agentes son los elementos funcionales básicos de la sociedad de la mente.

a lo que fue, dentro de la sociedad mental, el pensamiento que ahora es recuerdo requerido para que eso nos garantice que el resultado que obtengamos sea tan fructífero como en la ocasión pasada. Y esta garantía es otorgada por la presencia de la línea K que define, a nivel mental, qué elementos se deben activar para recrear lo que fue la idea que ahora necesitamos, sirviéndonos como especies de mapas que señalizan los principales hitos. Así, cada clase de trabajo mental, con las líneas K, puede abastecer a nuestra mente con los potenciales de ideas que ya hemos tenido.

En lo fundamental, y como dice el mismo Minsky “establecer una línea K es igual que hacer la lista de las personas que vinieron a una fiesta que resulto en éxito” (Minsky, 1986), y yo agrego que, para los propósitos de recordar aquella fiesta para, digamos, contarle lo sucedido a un amigo que no pudo asistir o para tener presente como se realiza una buena fiesta, no se necesita conocer en forma minuciosa todo lo que sucedió. No se requiere que podamos describir en todos sus detalles, sin equivocaciones, lo que cada asistente realizó específicamente todo el tiempo, con qué palabras exactas se expresó en una conversación una determinada persona o cómo estaban específicamente colocadas las sillas, cuántas eran, de qué materiales estaban hechas, etc.

#### Teoría de la memoria de Damasio

Según afirma Antonio Damasio, nuestro organismo, al interactuar con los objetos del mundo, provoca que su cerebro reaccione ante tal interacción creando mapas. El cerebro humano crea esos mapas, o patrones neurales, para informarse a sí mismo de lo que acontece con el organismo. Estos mapas, a nivel consciente, se traducen en imágenes mentales que el sujeto puede manipular. Además, aquellos también se producen cuando recordamos cosas.

En aquella interacción entre el organismo y el mundo, algunos grupos específicos de neuronas, denominadas por Damasio como *disposiciones* (unas especies de “formulas”), codifican los datos generales referentes a la reconstrucción de una clase de objeto. Estas disposiciones activan determinados conglomerados de neuronas que, a su vez, representan en mapas (que luego se traducen en imágenes perceptivas) los aspectos de un determinado objeto que en el pasado interactuó con el organismo. El cerebro crea algo así como “ficheros de memoria” de los mapas sensoriales que en el pasado correspondieron a un objeto determinado con el propósito de poder reproducir, cuando sea necesario, una aproximación de su contenido original, vale decir, para recordar ese objeto en términos generales pero esenciales. El cerebro reduce la cosa a memorizar, o mejor dicho, su imagen que percibimos, a un código correspondiente al de las disposiciones.

Esta teoría de Damasio implica que se pueden tener experiencias de las imágenes mentales durante la percepción y el recuerdo gracias a las disposiciones, ya que no es posible almacenar los mapas, en que se sustentan las imágenes, en su formato original. Los mapas se graban en forma de disposiciones porque así se economiza espacio para el almacenamiento de nueva información, y para que de este modo, no tengamos inconvenientes en reconstruir los mapas en

## Wittgenstein y Ayer: lenguaje privado y memoria

los formatos sensoriales en los que fueron experimentados originalmente. Las disposiciones “actuaban sobre una serie de cortezas sensoriales iniciales que habían intervenido originalmente en la percepción. Las disposiciones lo harían a fuerza de conexiones que se bifurcarían a partir del lugar de la disposición y se remontarían hacia las cortezas sensoriales iniciales. Al final, el *locus* en el que los registros de la memoria volverían de hecho a presentarse no serían tan diferente del *locus* de la percepción original” (Damasio, 2010).

Según la cita anterior, lo que hacen las disposiciones es dirigir el proceso de reactivación, reunión y montaje de aspectos de la percepción pasada, de manera de reproducir en la forma original las imágenes mentales de los objetos codificados en la memoria. Cuando las disposiciones se activan emiten señales a determinados circuitos para que se activen los mapas que producen las imágenes determinadas que las disposiciones contienen potencialmente.

Ahora, existen unas zonas, o nodos cerebrales, denominadas *zonas de convergencia-divergencia* (ZCD) cuyo rol consiste en, gracias a que en ellas confluyen una gran variedad de señales provenientes de diferentes sectores cerebrales que fueron activados por las disposiciones para que produjesen mapas de un determinado objeto, poder recrear la pasada actividad de conjuntos neuronales separados que en el pasado participaron simultáneamente en el proceso de percepción del objeto que ahora se recuerda, y cuya actividad coincidió temporalmente en la producción de la imagen perceptual original del objeto.

### Memoria y signo

Sirve la memoria?

Con las dos últimas teorías de la memoria expuestas pudimos apreciar dos defensas acerca de la funcionalidad y utilidad de la memoria, ya sea que garanticemos sus resultados sobre la base de las líneas K o en las disposiciones. Por una parte tenemos la teoría de Minsky, que funciona a nivel mental (como se fundamentaría y funcionaría la memoria en lo que respecta a la mente), y por otra, tenemos la teoría de Damasio, que se despliega en el nivel cerebral (como se fundamentaría y funcionaría la memoria en lo que respecta a su parte concreta, es decir, a nivel del cerebro). Ambos enfoques, a su modo, nos plantean una seguridad respecto al producto del trabajo de nuestra memoria, al establecer mecanismos que garantizan una reconstrucción suficientemente acertada respecto a una idea o procedimiento pasado exitoso, respecto a objetos del mundo o sobre nosotros mismos.

La capacidad de enfrentarnos al mundo exitosamente, de manejar esa compleja y copiosa cantidad de problemas que nos plantea nuestro alrededor, depende de nuestra capacidad de aprender y recordar. Distinguimos las cosas malas (para nosotros) de las buenas (para nosotros), reconocemos personas, reconocemos lugares, etc., y todo eso es posible únicamente porque las podemos *recordar*, porque podemos darnos cuenta de la identidad de aquellas (que algo es lo mismo que otra cosa ya experimentada), y esto, a su vez, lo logramos llevar a cabo gracias a que hemos registrado en nuestro cerebro, en nuestra memoria, aquella información que, en forma potencial,

está en nosotros, y a la cual podemos acudir cuando sea requerida.

Sin embargo, la memoria además de ser fundamental para poder afrontar de buena manera nuestro existir en el mundo, también es esencial por otro motivo que, si no es más importante que el anterior, por lo menos es igual de importante: la memoria es aquello que define a la persona, define su identidad como sujeto único, individual. Si una persona es lo que es, si existe una coherencia, para sí misma, de aquel sujeto que se es a lo largo del tiempo, es porque existe una memoria que sustenta aquella estabilidad. No sacaríamos nada con tener siempre, a cada momento, un mismo cuerpo (o un cuerpo que cambia mínimamente con el paso del tiempo) si es que no pudiéramos recordar que el cuerpo que actualmente contemplamos y sentimos es el mismo que contemplamos y sentimos ayer, antes de ayer, el mes pasado, hace ocho meses, hace veinte años, etc. No podríamos recordar que este mismo cuerpo que ahora soy es aquel cuerpo “dueño” o artífice de todas las vivencias pasadas que definen o explican el porque soy actualmente como soy, pienso como pienso o actúo como actúo. Sin la memoria no entenderíamos nada de lo que nos acontece, no sabríamos por qué nos pasa lo que nos pasa y no sentiríamos vinculación alguna con otra persona, ni con una comunidad, ni con un país, etc.

### **Justificación “independiente”**

Aquellos que están en contra del lenguaje privado solicitan que, para justificar el uso de un signo de tal lenguaje, debemos entregar una razón ajena a la subjetividad del sujeto que lo emplea, ya sea por medio de otras personas o por algún medio objetivo del mundo. Pero el anti privatista pasa por alto que cualquier prueba pública requiere ser tratada previamente por mis propios sentidos y por sus propios sentidos. En el acto de reconocer una prueba independiente *debemos recordar y reconocer* qué es una prueba independiente para un caso particular, y por tanto, debe estar mediada por la subjetividad que se pretendía evitar. Aquella justificación independiente, queramos o no, debe ser captada como tal por el sujeto que la concibe como justificativo. El debe confiar en sus propias capacidades internas para poder aprehender que algo es una prueba pública. Tenemos que confiar en nuestra vista, en nuestro oído, en nuestro tacto, en nuestra mente y en nuestra memoria si es que tenemos la intención de catalogar algo externo como elemento justificativo del uso del lenguaje.

Sin embargo, los anti privatistas caen en la contradicción de proclamar que las pruebas que un privatista aduce para justificar su uso del lenguaje privado, aunque sean obtenidas por los mismo medios que aquellos obtiene las suyas (por medio de los sentidos, de la subjetividad del individuo, por medio del reconocimiento y la memoria), sin embargo, son ilegítimas. O sea, el anti privatista acusa al privatista de que este último no puede confiar en su subjetividad como medio de prueba porque él (anti privatista) exige que una real justificación del uso de un signo del lenguaje privado tiene que ser independiente del parecer del sujeto. Pero el asunto principal de esto radica en que la manera que utiliza el anti privatista de identificar y obtener una prueba independiente es por el mismo método con el que el privatista justifica su uso del lenguaje privado. Por ende, si se afirma que el parecer o percepción de cada cual no es apto para respaldar el uso del lenguaje privado, entonces debemos asumir, por mor de la consecuencia, que la tan ansiada prueba independiente

de los anti privatistas no está libre de las mismas dificultades al las que se enfrenta el privatista.

### **Crusoe y el lenguaje privado**

Ahora, el mismo Ayer plantea el experimento mental de un hombre completamente aislado de toda sociedad (y por ello, de todo lenguaje que involucre socialización) con el objetivo de evidenciar el error de los partidarios del argumento del lenguaje privado. El experimento es el siguiente:

“Imaginemos por un momento un Robinsón Crusoe abandonado en una isla desierta desde su infancia, cuando aún no sabía hablar. Supongamos que, a semejanza de Rómulo y Remo, es adoptado y criado por una loba, u otro animal cualquiera, hasta que puede valerse por sí mismo; y considerémosle llegado a su madurez. Evidentemente nuestro hombre será capaz de reconocer muchos objetos de la isla, en el sentido de que adaptará su comportamiento a la existencia de los mismos. ¿Está acaso fuera de razón el suponer que les adjudicará también un nombre? Pueden existir fundamentos psicológicos para dudar de que este ser solitario llegase a inventar un lenguaje. Puede argüirse que el desarrollo de una lengua articulada es un fenómeno netamente social. Pero creo que esto no es obstáculo para suponer que una persona cualquiera, con un desconocimiento total de toda lengua existente, consiga inventar un lenguaje para su uso propio. En fin de cuentas, algún ser humano tuvo que ser el primero en emplear un símbolo. Y aunque lo hiciera en su calidad de miembro de un grupo, con objeto de comunicarse con los demás componentes del mismo, aún cuando su elección de símbolos estuviese socialmente condicionada, no es absurdo pensar que en principio debió tratarse de una empresa puramente personal [...] Y, puesto que suponemos a nuestro Robinsón Crusoe imaginario capaz de inventar palabras para describir la flora y la fauna de su isla, ¿por qué le vamos a negar el poder de crear asimismo vocablos que describiesen sus sensaciones?” (Ayer, 1969).

¿Por qué debemos suponer que este hombre aislado no será capaz de crear signos que representen a aquellos objetos con los que está en contacto? No existen compañeros que lo puedan corregir, pero eso no es un impedimento para inventar una manera de referirse a las cosas. Lo único que necesita es poder etiquetar su mundo con determinados símbolos de manera que tal acto le sea de utilidad adaptativa. Necesita reconocer que determinado objeto es el mismo que antes y no otro, y si puede recordar aquello que lo rodea, no existen impedimentos para que no pueda recordar y reconocer sus propias sensaciones

A pesar de que es cierto que nuestro Robinson se pueda equivocar al momento de reconocer que un objeto actual es el mismo que uno anterior (y de hecho, si él existiera, seguramente se equivocaría), esto no quita que tal lenguaje privado, o diario privado, pueda ser creado por él. Además, ¿acaso nosotros no nos equivocamos? ¿Acaso nuestra práctica o uso del lenguaje común es inmune a errores o ambigüedades? ¿Siempre recordamos o reconocemos en forma debida las cosas?

Debemos tener en cuenta que nuestro Robinson Crusoe no conoce nuestro lenguaje, y por consiguiente, en el caso de que inventara uno, o un diario privado, las consideraciones o críticas de Wittgenstein no aplicarían, ya que lo que este último dice respecto a la imposibilidad de un lenguaje privado tiene validez en la medida en que se pretenda hacer del lenguaje común, de nuestro lenguaje que hemos aprendido en sociedad, un lenguaje íntimo que sólo un individuo pueda comprender y utilizar. La crítica de Wittgenstein es válida siempre y cuando el lenguaje privado sea una parte del lenguaje común, esto es, cuyos elementos sean obtenidos de aquel. Pues si yo pretendo utilizar la palabra “dolor” con la intención de hacer referencia a una sensación interna que nadie pueda saber de que trata, tal objetivo será infructuoso porque el lenguaje común conlleva, por su carácter social, que todos puedan entender a qué me refiero con determinado símbolo, pues de lo contrario yo, ni nadie, lo podríamos haber aprendido nunca.

### **Escepticismo respecto a la memoria**

Wittgenstein sustenta mayoritariamente su creencia de que ningún lenguaje privado puede ser factible, en su desconfianza respecto a la memoria. Para él el punto estriba en que si aplicamos en un determinado momento determinado signo (“S” por ejemplo) como símbolo representante de una determinada experiencia interna, no tenemos manera alguna de garantizar que en el futuro haremos un uso correcto de este símbolo. Si no hay una corrección pública, no tenemos manera de saber, de recordar, que lo que ahora es experimentado y que nos inclinamos a llamar S, es lo mismo que sentimos la primera vez que utilizamos aquel símbolo.

A mi entender, Wittgenstein, al momento de establecer su escepticismo respecto a la memoria, no se preocupó de distinguir entre los distintos tipos de memoria. En lo que él estaba pensando, cuando afirmó que el privatista no puede justificar que en el presente hace un uso correcto de un signo usado en el pasado, era en la memoria explícita, específicamente, la memoria episódica, la cual tiene que ver con los recuerdos vinculados a la historia personal del individuo. Él pensó en el caso en el que el individuo tendría que recordar un hecho pasado de manera explícita, consciente, desplegando una imagen mental que funcionara como un especie de “pantalla mental” en la que el sujeto vuelve a contemplar la escena pasada de la definición ostensiva, a la manera de la reproducción de una película. Y si bien sus afirmaciones pueden ser consideradas, en una primera instancia, pertinentes para este tipo de memoria, no veo porque alguien no podría recordar cómo fue sentir un dolor o por qué no podría reconocer que lo que ahora siente, por ejemplo, en el codo, es el mismo dolor que antes sintió en el mismo codo.

En el caso particular de los dolores, estos cumplen una función consistente en “avisarnos” de manera rápida acerca de los potenciales peligros para el organismo, y francamente parece absurdo, con la importancia que tienen para nuestra sobrevivencia, que un dolor no pueda ser reconocido en una posterior instancia. No sería para nada adaptativo el que no pudiéramos reconocer y diferenciar claramente los dolores entre sí y entre las demás sensaciones. Es más, si ese fuera el caso, lo más probable es que nuestra especie, y cualquier especie que utilice el dolor a la manera de un marcador somático, se habría extinguido hace bastante tiempo.

Pero además, no es necesario acudir a razonamientos abstractos para tomar consciencia de que el dolor (y el placer, dicho sea de paso) debe ser claramente distinguible porque en la práctica lo son para cada uno de nosotros. Pensemos por un momento en nuestra vida cotidiana. Centrémonos en un dolor estomacal. ¿Acaso es algo casi imposible reconocer un dolor de estomago? ¿Es sumamente complicado diferenciar un dolor de estomago de un dolor de cabeza? Es claro que a pesar del carácter inefable del dolor, eso no implica que no tenga una cualidad característica que la distinga claramente de otras sensaciones, y tampoco implica que no podamos comprender o aprehender tales características.

Pero además de esa diferencia cualitativa, existe otro dato que funciona como contundente prueba a favor de la identificación de las sensaciones: cada qualia se da en un lugar particular del organismo, y este, según el sector, produce distintos tipos de sensación. En el caso del dolor de cabeza y el dolor de estomago, este último se produce en el estomago pero no en la cabeza (ni en las piernas, ni en las muelas, etc.) y el dolor de cabeza se produce en la cabeza y no en el estomago (ni en las piernas, ni en las muelas, etc.).

Ahora, volviendo al asunto de la no diferenciación de los tipos de memoria por parte de Wittgenstein, como dije, podría haber sido plausible en primera instancia plantear sus dudas respecto a la memoria explícita episódica, aunque, si pensamos en la memoria implícita, específicamente, la memoria procedimental, claramente las pretensiones de Wittgenstein no se sustentan. La memoria procedimental es la relacionada con lo habilidades motoras, hábitos o reglas que influyen en la conducta del individuo, pero de manera automática e inconsciente. En muchos casos en los que se dice que se recuerda algo, en estricto rigor, no estamos recordando *literalmente* un hecho del pasado. No es que extraigamos desde una “línea de tiempo” imaginaria un “trozo”, un suceso histórico, para “traerlo” al presente. Recordar tiene que ver más bien con ser capaz de realizar o reproducir cierta acción de manera exitosa. A lo que me estoy refiriendo es a, por ejemplo, saber escribir en castellano. Para eso no es necesario que estemos produciendo memorias explícitas que se traduzcan en imágenes mentales, y que retraten el momento pasado en el que aprendimos a escribir determinada palabra u oración. La acción de escribir se realiza de forma mecánica, automática y si bien estoy “recordando” algo que aprendí, eso no conlleva examinar o contemplar realmente “el pasado”.

Si pretendo traducir un pensamiento en palabras, no realizo una introspección para traer a la memoria de trabajo el evento pasado en el que aprendí el significado de una palabra, o el instante en el que aprendí la sintaxis correcta de las oraciones en castellano o recrear mentalmente el momento en el que supe qué era un adjetivo y cuándo se utiliza. Todo eso simplemente ocurre, pasa, lo hago cuando lo necesito. No requiero explicitar aquel conocimiento en forma de imagen consciente ya que el poder de un recuerdo se manifiesta en su ejercicio exitoso. Y curiosamente, mientras mejor recordemos, y en nuestro ejemplo, mientras mejor escribamos, menos necesitaremos hacer explícito o consciente aquel conocimiento.

Y eso mismo puede acontecer con las sensaciones o qualia. Al igual que en el caso de la escritura, el reconocer un determinados qualia, como los dolores, no requiere de explicitar en forma

de imagen mental esa especie de “tabla” o “muestrario mental”, que constituye nuestra memoria, y en donde estarían todas nuestras sensaciones junto a su respectivo nombre, de modo que el recordar necesitara consultar aquella muestra (como lo plantea Wittgenstein). Y si lo meditamos un poco, cuando, volviendo al dolor estomacal, siento ese tipo de dolor, sé inmediatamente que aquello que estoy experimentando se llama “dolor de estómago” porque se siente como un dolor de estómago y esto es posible porque sé y reconozco tal tipo de dolor, lo que a su vez me indica donde se produce, es decir, en el estómago y no en la rodilla; también me indica que ese dolor está producido por algo comí y no por algo que observe; y que con él mi cuerpo me está advirtiéndome que no consuma ciertos alimentos para dejar descansar unos días a mi estómago, etc.

## **Conclusión**

Según todo lo expuesto, estimo que un lenguaje privado, un lenguaje necesariamente privado, sí es posible, en la medida en que sea uno que se conforma “desde cero”, esto es, prescindiendo de nuestro lenguaje ordinario. Este lenguaje privado al que me refiero es uno que nuestro Robinson Crusoe puede crear para etiquetar el mundo a su alrededor, y especialmente, el mundo de sus experiencias internas.

Sin embargo todos aquellos que aprendimos, por ejemplo, el castellano, estamos “condenados” a entender las cosas siempre desde una base otorgada por nuestro lenguaje, y que, por ejemplo, alguien cuya lengua materna sea el inglés, nunca entenderá de igual forma que un hispanoparlante el concepto de “ser”, que para nosotros tiene una leve diferencia con el concepto de “estar”, diferencia que en el inglés, al parecer, no existiría (para ellos “ser” y “estar” son lo mismo: “to be”) Y así, en el caso de personas que nacieron en sociedad, y en ella aprendieron un lenguaje, no podrán nunca crear un verdadero lenguaje privado.

No obstante, aquella imposibilidad es una imposibilidad contingente que se debe al carácter social de nuestro lenguaje ordinario, y entonces, aquel que no esté influenciado con un determinado lenguaje de sociedad (como nuestro Robinson) tendrá la oportunidad de crear para sí esa base (su lenguaje) desde la cual comprender su mundo en la medida en que va explorando su entorno. Aquel “lenguaje no social”, evidentemente no tendrá un carácter comunitario, pero tampoco lo necesitará, y en ese sentido, será verdaderamente privado.

Además, si bien Wittgenstein afirma que el concepto “dolor” lo aprendimos con el lenguaje, y eso, considero que es correcto, sin embargo, aquello no implica que no exista eso básico desde lo cual se construyó toda nuestra noción de dolor y que es patrimonio común de todos los seres sintientes, vale decir, los qualia o estados cualitativos.

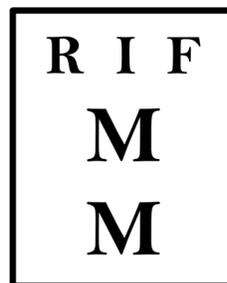
**Referencias bibliográficas**

- Ayer, A. (1962) *El problema del conocimiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- ——— (1969) *El concepto de persona*. Barcelona: Seix Barral.
- Damasio, A. (2010) *Y el cerebro creo al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Eds. Destino.
- García, A. (1976) *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*. Madrid Tecnos.
- Gray, P. (2008) *Psicología: una nueva perspectiva*. México: McGraw-Hill Interamericana.
- Karczmarczyk, P. (2011) *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. La Plata: Universidad Nacional de la Plata.
- Kenny, A. (1984) *Wittgenstein*. Madrid: Alianza.
- Kripke, S. (1982) *Wittgenstein on rules and private language: an elementary exposition*. Harvard University Press.
- McDowell, J. (1984) Wittgenstein on following a rule. *Synthese* 58 (4): pp. 325–363.
- Minsky, M. (1986) *La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia artificial*, Buenos Aires: Ediciones Galápagos.
- Rains, D. (2004) *Principios de neuropsicología humana*. México: McGraw-Hill.
- Wittgenstein, L. (1976) *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.
- ——— (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barce

**Un estudio de los rasgos egocéntricos remanentes en la  
teoría darwiniana de la evolución y sus consecuencias  
epistemológicas**

**A Study of the Remaining Egocentric Features in Darwin's Theory of Biological Evolution and its Epistemological Repercussions**

Carmen Patricia Henriquez Torres <sup>♠</sup>  
Universidad de Concepción



Recepción: 02.09.14 Aceptación 23.11.14

**Resumen:** En este trabajo argumentaré que lo que describo como egocentrismo, permea el evolucionismo darwiniano. Entiendo por egocentrismo la doctrina que toma como centro de referencia absoluta al yo, este yo está remitido al contexto de la época moderna donde se identificara con la razón al modo cartesiano. Este concepto implica la concepción antropocéntrica, es decir, el concebir al hombre, con su razón, como la medida de todas las cosas.

Me propongo develar ciertos rasgos egocéntricos presentes en la teoría de la evolución y sus repercusiones epistemológicas. Sostendré que el egocentrismo moderno no pudo ser derrocado completamente por el conocimiento proporcionado por el evolucionismo y que la misma teoría de la evolución ha sido permeada por remanentes egocentristas. Esto se aprecia en posturas como el progresivismo presente en algunas de las formulaciones de Darwin y otros evolucionistas.

Específicamente analizaré la noción de progreso como egocentrista considerando los estudios de Stephen Jay Gould y Michael Ruse. Dicha noción será examinada en relación a la teoría darwiniana de la evolución biológica para luego delimitarla a la epistemología evolucionista. Finalmente, se esbozarán algunas conclusiones respecto a ambas aplicaciones del progresivismo en relación al egocentrismo.

**Palabras clave:** egocentrismo, evolucionismo, progresivismo, animales no humanos.

**Abstract:** This work will explain that what I describe as egocentrism permeates into Darwinian evolutionism. Egocentrism is the doctrine that takes 'ego' as its absolute reference centre. This 'ego' is referred to modern age where Cartesianism was identified as reason. This concept implies the anthropocentric conception, that is to say, conceiving man, with its reason, as the measure of all things.

My purpose is to unveil certain egocentric features found in the theory of evolution and its epistemological repercussions. I shall maintain that modern egocentrism could not be fully overthrown

---

<sup>♠</sup> Profesora de Filosofía titulada de la Universidad de Concepción (2011). Candidata a Magister en Filosofía Universidad de Concepción. Contacto: carmenhenriquez@udec.cl

by the knowledge given by evolutionism and that the theory of evolution itself has been permeated by egocentric remnants. This can be seen in progressivism, which is present in some of Darwin's and other evolutionists' formulations.

I shall specifically analyse the notion of progress as an egocentric considering the studies of authors Stephen Jay Gould and Michael Ruse. That notion will be examined in relation to Darwin's theory of biological evolution only to then demarcate it to evolutionary epistemology. Finally, conclusions regarding both applications of progressivism in relation to egocentrism will be outlined.

**Keywords:** egocentrism, evolutionism, progressivism, non-human animals.

## Introducción

Es un dato que el *cogito* cartesiano posiciona al ser humano como el fundamento y medida de todas las cosas desde una perspectiva gnoseológica. También es sabido el preponderante antropocentrismo en la época moderna. El ser humano en la modernidad pretende realizar los proyectos de poder y progreso sobre la naturaleza, convencido de ser privilegiado y supremo, aspira a vivir de manera divina en la tierra. Como consecuencia de esto renacen suntuosas las obras humanas de la antigüedad y el yo racionalista se convierte en el punto de referencia en la objetivación del mundo. Así también la concepción del goce de la felicidad ya no está orientada hacia un porvenir sino que prevalece en el presente, especialmente dada por la condición de amos y señores de la naturaleza que se manifiesta sierva y enigmática, pero a la vez potencialmente develable. Mas la razón endiosada es en gran parte puro romanticismo pues ella, la empoderada, carga con su propio boicot. Así, Copérnico es capaz de plantear la teoría heliocéntrica, Freud el inconsciente y Darwin la teoría de la evolución. La teoría de la evolución propuesta en 1859 vino a posicionar al ser humano, con su razón ensalzada, dentro de la cadena evolutiva como un miembro más de la naturaleza restándole toda la superioridad y centralidad que tenía en la visión creacionista del mundo. No obstante parece ser que a pesar de estos ataques, el ser humano sigue mitificándose como el amo de la naturaleza y dueño del progreso.

A continuación develaré ciertos rasgos egocentristas presentes en la teoría de la evolución y sus repercusiones epistemológicas. Específicamente consideraré el progresivismo presente en algunas de las formulaciones de Darwin y otros evolucionistas posteriores.

Entiendo por egocentrismo la doctrina que toma como centro de referencia absoluta al yo, este yo está remitido al contexto de la época moderna donde se identificara con la razón al modo cartesiano. Este concepto implica la concepción antropocéntrica, es decir, el concebir al ser humano, con su razón, como la medida de todas las cosas. Así se aprecia que el egocentrismo moderno es inconsistente con la teoría de la evolución pues implica cambios en la manera de entender el origen, la naturaleza y la posición del ser humano respecto del mundo.

En apoyo a que el egocentrismo se relaciona estrechamente con el progresivismo incluyo la cita de Dawkins:

Un estudio de los rasgos egocéntricos remanentes en la teoría darwiniana

Ocurre que nuestro linaje humano se ha especializado en la complejidad, en particular en la complejidad del sistema nervioso. De tal modo, es sencillamente humano que definamos el progreso como un incremento de la complejidad o del tamaño del cerebro. (Dawkins, 2003: 286).

### 1. ¿Es la evolución progresiva?

La relación entre la idea de progreso y el evolucionismo es desarrollada profundamente por Stephen Jay Gould. Según el paleontólogo, la noción de progreso en la teoría evolutiva constituye un argumento falaz que pretende manipular la historia de la vida con el fin de salvar la posición central del hombre en el universo. De la misma forma, indica que el concepto de progreso ha sido definido de muchas maneras:

Como tendencia de la vida a una creciente complejidad anatómica, a una mayor complejidad neuronal, a un más amplio y flexible repertorio de comportamiento o cualquier otro criterio urdido con el propósito evidente (...) de situar al *Homo sapiens* en la cima de una supuesta pirámide (Gould, 1997: 29).

Pero de acuerdo a lo que pienso y con el respaldo de una serie de datos aportados por Gould, dilucidaremos que el progreso evolutivo es solo una ilusión.

Como paleontólogo, Gould propone que esta noción intenta reducir los daños causados por lo que llama “la cuarta revolución freudiana” la cual se sostiene en datos aportados por la geología y la paleontología a las investigaciones de la edad de la tierra. Se afirma que la tierra tiene aproximadamente 4.500 millones de años, que la vida se habría originado hace 3.500 millones de años y que el ser humano habría aparecido solo hace unos 40.000 años, entonces nuestra especie sería muy joven en relación a la vida de las bacterias, por ejemplo. Cabe destacar que a las bacterias, formas simples de vida, no se les aplica la noción de progreso y aún así predominan en la mayoría de los sistemas naturales. Desde el ámbito de la paleontología, señala Gould que el *Homo sapiens* debe entenderse como una rama muy joven del árbol evolutivo dentro del cual caben más linajes que se habrían generado en virtud de una moda bacteriana. La moda bacteriana refiere al hecho de que la vida se habría originado gracias a las bacterias, si consideramos la frecuencia de aparición de múltiples organismos, las bacterias serían las que más se repiten (C.F. Gould, 1997: 182). Ahora, no cabe una defensa al progreso solo por la complejidad de los sistemas ya que esta característica sería producto de un movimiento casual. El carácter de los organismos complejos es imprevisible, aleatorio y contingente, vale decir, no responde a ningún prediseño que pudiera haber seguido la evolución.

También Gould señala que “El término <<evolución>> se impuso en nuestro lenguaje para designar lo que Darwin había llamado <<herencia con modificación>> porque la mayoría de los pensadores victorianos asimilaba tal cambio biológico a la idea de progreso” (Gould, 1997: 148). De hecho la palabra evolución en biología, se correlacionaría con la connotación asociada al progreso dada por Herbert Spencer. La reacción de Darwin frente a esto fue conflictiva. Gould asegura que Darwin fue ambiguo con respecto al progreso evolutivo porque, por una parte, sentía un compromiso cultural a favor del progreso y por otra, nunca pudo contra el argumento adverso a

este pensamiento que le presentaba la selección natural. Tal adversidad está determinada por el modo como actúa la selección natural puesto que la adaptación a entornos locales cambiantes no entrega información acerca de una tendencia innata a un desarrollo progresivo. Tampoco conlleva direccionalidad, entonces las variaciones ocurren sin restricción.

Ahora, a razón de mostrar como la falsa noción de progreso sigue presente en las consideraciones evolutivas de las especies, Gould incluye en su obra *La grandeza de la vida* (Gould, 1997) un capítulo sobre la evolución de los caballos que se titula “La pequeña chanza de la vida”. El nombre refiere al hecho de que los caballos son el resto de un complejo y laberíntico proceso evolutivo y no el ícono de progreso que se nos ha hecho creer. A menudo la evolución se grafica como una escalera ascendente que se acercará cada vez más a la perfección pero en realidad la evolución actúa mediante una compleja e intrincada serie de ramificaciones.

Según interpreto, Gould además de negar el progreso, también critica el supuesto de base que este implica y que yo llamo egocentrista, vale decir, el considerar que el ser humano se instala en la cima de la pirámide en virtud de su desarrollo mental.

Por otro lado, siguiendo con el estudio de la noción de progreso en el evolucionismo está Michael Ruse. Fundamental es su ensayo “Evolución y progreso: crónica de dos conceptos” (1998). En este propone que la idea de la evolución es hija de la idea de progreso (Ruse, 1998: 69). Dicha idea de progreso, implicaría a la humanidad como mediadora de un telos hacia la perfección y correspondería al pensamiento ilustrado. Sin embargo la naturaleza debía seguir su curso y otros debían seguir marcando presencia, el ser humano tenía que seguir desplegando sus capacidades y abriéndose al mundo.

Así en 1859 *El origen de las especies* de Darwin vino a hacer frente a este progresivismo. Al igual que Gould, Ruse concuerda en que el mecanismo de la selección natural fue el más problemático con respecto al progreso. Si bien es cierto que sobreviven los mejores adaptados, este proceso es relativo. Darwin señaló explícitamente que los resultados de la selección natural no muestran superiores ni inferiores, tampoco un *telos* y menos uno que se relacionara con la humanidad. Darwin fue muy prudente al hablar del progreso, de hecho, en el *Origen* no hay nada que haga progresivista la estructura general de la teoría. Una figura clara de esto es el árbol de la vida, de este dibujo no podemos desprender superiores.

Sin embargo, en ediciones posteriores a la primera edición del *Origen* y especialmente en notas que introduce Darwin, hay párrafos con remanentes progresivistas. Especifica Ruse que si nos fijamos en los últimos escritos de Darwin, particularmente en *La ascendencia del hombre* de 1871, la idea de progreso se expresa sin dificultad. Allí dice Ruse “No sólo afirma que existe una progresión ascendente a través del mundo animal, sino que una vez llegados a nuestra propia especie viene a sugerir que los europeos serían más avanzados que los salvajes, y los británicos más que los europeos” (Ruse, 1998: 79).

Así pues, parece haber cierta dicotomía en el personaje de Darwin. Frente a esto, es menester tener en cuenta que Darwin pertenecía a una familia capitalista lo que estrechaba sus lazos con el progreso. Sostiene Ruse que Darwin anhelaba vincular la evolución al progreso. Para esto descartó el progresivismo simplista y argumentó en favor de un progresivismo comparado. El

## Un estudio de los rasgos egocéntricos remanentes en la teoría darwiniana

progreso comparado dice relación con el mejoramiento general de los rasgos favorecidos por la selección natural, vale decir, las adaptaciones. Posteriormente dio el paso hacia un progreso general absoluto y aunque esta idea no fue escrita de forma explícita en el *Origen*, la lectura que hizo la gente de éste identificó evolución y progreso. A esto hay que incluir que en la tercera edición del *Origen* (1861) se postula la selección orientada hacia nuestra especie (Ruse, 1998: 81). Según Ruse, para la época de *La ascendencia del hombre* (1871), Darwin se comprometía libremente con el progreso evolutivo. Este pensamiento sería legado a la tradición y Henry Huxley promovería “el pensamiento evolutivo menos como una teoría científica plenamente operativa y más como algo semejante a una suerte de religión secular de índole metafísica” (Ruse, 1998: 82).

También en el siglo XX y a pesar de la genética mendeliana, el progresivismo sigue patente. Ruse presenta esta postura desde los autores Julian Huxley y Theodosius Dobzhansky. Ambos creían que los humanos estaban posicionados en un lugar especial y que la evolución se ha dirigido hacia nosotros. Huxley presenta en 1942, *Evolution: The Modern Synthesis*, donde es explícitamente progresivista. De hecho, en este libro sostiene que los cambios progresivos proporcionarían a sus portadores ventajas que les permitirían dominar a otros. Dobzhansky concebía la evolución orgánica desde los pensamientos de Teilhard de Chardín, de manera tal que situaba a la humanidad en las alturas de un proceso progresivo y ascendente. Ahora, tanto Huxley como Dobzhansky tenían por objetivo hacer de la biología evolutiva una ciencia profesional, es por eso que deciden sacar la noción de progreso de los textos de ciencia estricta para relegarla a libros más populares. De esta tarea se encargó George Simpson, discípulo de Dobzhansky.

Según pienso, Simpson en *El sentido de la evolución*, es explícitamente progresionista y egocentrista a lo largo de seis capítulos. En el capítulo noveno, “La posición del hombre en la naturaleza”, sostiene que el ser humano es un animal, pero un animal es especial, importante. Dice:

El hombre tiene ciertos rasgos fundamentales característicos que lo diferencian netamente de cualquier otro animal y que comprenden ciertos desarrollos que, además de incrementar esta neta distinción, la transforman en una diferencia de cualidad y no sólo una diferencia relativa de grado. En la caracterización fundamental del *Homo sapiens*, los rasgos más importantes probablemente sean los factores interrelacionados de la inteligencia, flexibilidad, individualización y sociabilización. Estos cuatro rasgos se hallan ampliamente distribuidos en el reino animal como desarrollos progresivos y todos ellos definen tipos diferentes, pero vinculados, de progreso evolutivo. En el hombre alcanzaron un grado incomparablemente mayor que en cualquier otro tipo de animal. (Simpson, 1961: 222)

Luego, no hay duda de que el progreso, elemento más bien metafísico, estaba presente en la teoría de la evolución y seguía permeando su trayectoria aún incluido el mendelismo.

Finalmente piensa Ruse que en el afán por convertir al evolucionismo en una ciencia de categoría, las discusiones acerca del progreso fueron excluidas de los libros de ciencia a nivel estrictamente científico (C. F. p. 89). Aunque a nivel popular y a partir de los años cuarenta, la evolución ha constituido una visión de mundo la cual sigue entendiéndose progresivista.

A continuación intentaré mostrar que tanto el progresivismo evolutivo como el egocentrismo se descartan por la epistemología evolucionista, incluido el progreso de la ciencia.

## **2. Epistemología darwinista y el progreso en la ciencia.**

La crítica de Ruse al progreso sólo se aplica al proceso evolutivo ya que si se trata de la ciencia en específico, el filósofo va a argumentar a favor de ello. Junto a esto, dirá que la ciencia se desarrolla a partir de necesidades humanas. Ruse sostiene que los métodos de la ciencia se enraízan en necesidades provenientes de la selección natural pero que su refinamiento ha tenido que ver con la cultura. En conexión a esto, forman parte de su análisis consideraciones epistemológicas humeanas. Además integra como parte importante de este proceso a las reglas epigenéticas. El concepto de reglas epigenéticas corresponde a Wilson:

Cualquier regularidad durante la epigénesis que canalice el desarrollo de un rasgo anatómico, fisiológico, cognitivo o conductual en cualquier dirección. Las reglas epigenéticas, en último término, tienen una base genética, en el sentido de que su naturaleza específica depende del plano del desarrollo del ADN. En el desarrollo cognitivo, las reglas epigenéticas se expresan en cualquiera de los muchos procesos de percepción y cognición para influenciar la forma de aprendizaje y transmisión de las unidades de cultura. (Lumsden y Wilson, 1981: 370).

La naturaleza de la ciencia, correspondería al conocer por medio de leyes, estas leyes equivaldrían a regularidades empíricas universales, luego se formarían las teorías. Según Ruse, ocurre que la mayoría de las mentes tiende a agrupar bajo reglas determinados fenómenos. Ahora, esta nomología iría unida al concepto de causalidad. Junto a esta explicación Ruse va a afirmar el carácter progresivo de la ciencia. La evidencia de que la ciencia va progresando radica en el hecho de que las teorías son cada vez más sutiles y los niveles teóricos más alejados de la pura experiencia tornándose todo más abstracto. Así, la verdadera comprensión de los mecanismos causales requiere apuntar a la abstracción. El progreso también se evidencia según el grado de convergencia unificadora. La esencia del progreso en ciencia es la aproximación a la verdad (Ruse, 1994: 199).

Como se esbozó recién, el conocimiento científico se enraíza en la biología, pero específicamente sería resultado de dos formas generales de razonamiento, el deductivo y el inductivo (Ruse, 1994: 203). La lógica deductiva es vital para la ciencia porque impone restricciones y moldea el trabajo científico. Por otra parte, el inductivismo, presente casi en todas las culturas, es importante en las analogías. Esto se vincula a nuestra tendencia natural a pensar en términos de causas.

Por otra parte, la elegancia y la simplicidad también gobiernan el ámbito científico, es decir, las soluciones más simples son las más ventajosas. Así mismo la convergencia, o sea, el incluir las ideas dentro de la menor cantidad posible de hipótesis está siempre presente en la ciencia. Junto a ella también está la tendencia a buscar causas subyacentes unificadoras por sobre el aceptar simples coincidencias (Ruse, 1994: 206). Luego, como ya mencioné anteriormente, la capacidad de razonar es producto de otros resultados de la adaptación. Esta capacidad tendría un valor biológico puesto que el homínido que tuviera las capacidades antes descritas, tendría mayores

Un estudio de los rasgos egocéntricos remanentes en la teoría darwiniana

posibilidades de sobrevivir que uno que las ignorara. Según interpreto, lo que Ruse trata de decirnos es algo así como que cada especie tiene lo que necesita. De manera tal, la ciencia y el progreso en ella respondería más a una necesidad que a un privilegio.

Sostiene Ruse que estas conclusiones están respaldadas por los resultados que muestran los estudios de diferentes sociedades con culturas distintas pues en todas existen concepciones similares de la lógica, matemática e inductivismo. Se trataría entonces, de necesidades adaptativas comunes. Los estudios del desarrollo infantil también evidencian la existencia de reglas epigenéticas. Ejemplos de esto lo constituyen las matemáticas y el lenguaje. Agrega Ruse que otra evidencia a favor de que existen patrones biológicos, es el compartir con otros primates ciertas asociaciones, por ejemplo, el asimilar los espacios cerrados con la asfixia (Ruse, 1994: 215). No hay duda acerca de que compartimos capacidades cognitivas con animales no humanos.

A continuación, el análisis de la filosofía de Hume hecho por Ruse se incluye a propósito de la consideración de otras especies. Se establece que Darwin leyó a Hume impresionado y que a razón de esto se identificaría más con el empirismo inglés que con los continentales. También Hume, a diferencia de muchos pensadores de su época, trató los vínculos entre el pensamiento, acción humana y no humana. Dice Hume, “No hay verdad más evidente que la de que las bestias están provistas de pensamiento y de razón al igual que los hombres” (Hume, 1984: 176). De hecho Hume, no creía en una delimitación estricta entre los animales humanos y no humanos. En contraposición a esto, más cercano al racionalismo continental, Kant estimaba menos las capacidades de los animales negándoles conciencia y cualquier tipo de racionalidad. Ruse, sostiene que estos vínculos son la verdadera naturaleza del pensamiento de Darwin (Ruse, 1994: 239). Ahora, el vínculo fundamental entre Hume y Darwin es el problema de la causalidad. Este problema importa porque Hume plantea que los humanos creemos que la naturaleza está estructurada, ordenada por conexiones regulares, de manera tal establecemos relaciones de “causa-efecto”. Ahora bien, Hume atribuye estas relaciones a una necesidad humana proyectada sobre la naturaleza. Esto se explicaría porque la mente tiende a proyectarse a sí misma sobre objetos externos. En otras palabras los seres humanos advertimos regularidades que provocan expectativas y la creencia en conexiones necesarias seguidas de la noción de objetividad.

Respecto a esta filosofía humeana dice Ruse “Esta es la posición más cercana al darwinismo que puede mantenerse sin defender una teoría explícitamente evolucionista” (Ruse, 1994: 240). Las tendencias de Hume también se corresponden con las reglas epigenéticas de Wilson. Ruse propone que el darwinismo sea considerado como un desarrollo natural del empirismo británico.

### **3. Conclusiones.**

El desarrollo de Occidente ha estado marcado por el rol principal que ocupa el ser humano en el mundo, sin embargo es en la Edad Moderna cuando este pensamiento alcanza su punto más alto y el hombre se convierte en el centro de todo. A pesar de esto, es en esta misma época que la teoría de la evolución reveló información fundamental acerca del origen del hombre. Sin embargo el egocentrismo permea el evolucionismo, por ejemplo a través del progresivismo. Sin duda este

prejuicio ha constituido más un obstáculo que una ventaja ya que la soberbia ha retrasado el desarrollo del conocimiento.

El evolucionismo afirma dos premisas fundamentales que no se pueden ignorar ni mucho menos aminorar. La primera es que todos los animales y plantas, nosotros incluidos, son producto de un mismo proceso. La segunda es que entre nosotros y el resto de formas de vida hay una continuidad, no sólo corporal, sino también mental. No obstante, pareciera que el ser humano se empeñara en buscar alguna diferencia y proponerla como la característica exclusiva de la especie “más evolucionada”. Dentro de este pensamiento están los llamados progresistas.

Los progresionistas como Darwin, Huxley, Dobzhansky o Simpson no pudieron zafar del egocentrismo y a pesar de que no encontraron evidencia empírica a favor del progreso siguieron defendiéndolo. Pienso que el objetivo de mantener esta creencia radicaba en obtener alguna licencia para seguir aplicando los ideales de poder y progreso sobre la naturaleza. Si bien es cierto que hoy en día el tipo de progresismo aquí descrito no se encuentra en textos científicos profesionales, las discusiones sobre el progreso siguen vigentes. En el libro “El Progreso”, a lo menos 7 autores debaten entorno al tema. Hay quienes están a favor y quienes en contra del progreso en el evolucionismo, lo cierto es que ya nadie lo define al modo Huxley. Las formas en que entienden el progreso estos autores tiene que ver con el aumento de complejidad o con determinadas situaciones puestas en determinados contextos. De aquí se desprende que tales discusiones, a favor o en contra, resultan mucho más responsables y abiertas a la consideración de otros.

Por otro lado, considero de vital importancia tomar en cuenta lo que dice Ruse respecto a la epistemología darwinista. Si nuestras capacidades cognitivas responden a las necesidades requeridas por nuestra especie no se puede comparar en cuanto a calidad con respecto a otros. Parece ser que la conciencia, autoconciencia, lógica, lenguaje o cultura se diferencia sólo en grados con otros animales no humanos. No existe algo así como una escala que vaya en ascendencia y que en la cima sitúe al ser humano. Cada especie desarrolla los mecanismos necesarios para sobrevivir y no es justo juzgar de más o menos avanzados. Por cierto, nuestras capacidades cognitivas son diferentes pero a la vez incomparables en cuánto a utilidad y calidad.

Finalmente, estimo fundamental el cambio de paradigma, usando términos khunianos, en relación a la consideración de otras especies con respecto al estudio de capacidades. Creo que se podría decir que el empezar a considerar a otras especies hizo despegar el progreso en las ciencias naturales. La ciencia va despejando cada vez más el límite entre las características de los animales humanos y no humanos. Este proceso no podía dejar ajena a la ética y aunque para el gusto de varios, va siendo muy lento el cambio en relación al trato de otros, parece que cada vez van marcando más presencia. La evolución refiere a transformación y este cambio es una cadena que integra varios elementos. Si realmente queremos ir develando la verdad tenemos que dejar fuera la exclusiva consideración solipsista y dar cuenta de los prejuicios propios de nuestra especie. Aunque hay quienes dicen nunca podremos librarnos de ellos, por lo pronto podemos analizarlos, de eso se trata la filosofía.

### Referencias bibliográficas

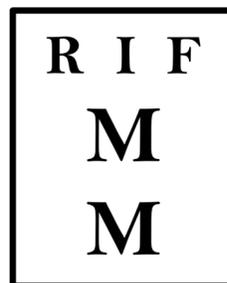
- Agusti, Wagensberg (eds.) (1998). *El progreso. ¿Un concepto acabado o emergente?* Barcelona: Tusquets.
- Darwin, Charles (2008). *El origen de las especies*. Madrid: Austral. [1859]
- \_\_\_\_ (1982). *El origen del hombre: y la selección en relación al sexo*. Madrid: Biblioteca EDAF. [1871]
- Dawkins, Richard (2003). *El capellán del diablo*. Barcelona: Gedisa.
- Gould, Stephen J. (2004). *Las estructura de la teoría de la evolución*. Barcelona: Tusquets.
- \_\_\_\_ (1997). *La grandeza de la vida*. Barcelona: Crítica.
- Hume, David. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Alianza.[1748]
- Huxley, Julian (1965). *La evolución: síntesis moderna*. Buenos Aires: Losada.
- Kuhn, Thomas (2006). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lumsden, C. y E. O. Wilson (1981). *Genes, Mind and Culture*. Cambridge: Harvard University Press
- Ruse, Michael (1994). *Tomándose a Darwin en serio. Implicaciones filosóficas del darwinismo*. Barcelona: Salvat.
- \_\_\_\_ (1998). “Evolución y progreso: Crónica de dos conceptos”, en Wagensberg, Agusti (eds.) *El progreso. ¿Un concepto acabado o emergente?* Barcelona: Tusquets.
- \_\_\_\_ (2001). *El misterio de los misterios ¿Es la evolución una construcción social?*. Barcelona: Tusquets.
- Simpson, George (1961). *El sentido de la evolución*. Buenos Aires: EUDEBA.

**Relevancia y estatuto de lo conceptual en la *Filosofía de la Historia* de Hegel**

**Relevance and Status of the Concept in Hegel's *Philosophy of History***

Francisco Ábalo<sup>φ</sup>

Universidad de Chile



Recepción: 12.08.14 Aceptación 02.12.14

**Resumen:** En el siguiente artículo se intenta hacer una lectura de la “Introducción” de la “Filosofía de la Historia” de Hegel que ponga de realce la relevancia del estatuto conceptual del “concepto” (idea) de historia que desarrolla el autor en este texto. Con este énfasis, intentaremos hacerle frente a las dos principales fuentes críticas (vitalismo/materialismo dialéctico) de la imagen de la historia que presenta Hegel, para mostrar cómo se quedan en la periferia de los posibles alcances del planteamiento hegeliano. El trabajo considera dos pasos principales. En primer lugar, abordaremos la vía de solución foral que Hegel presenta en relación al problema “epistemológico” implicado en la Filosofía de la Historia. En segundo lugar, nos concentraremos en la dependencia de la Filosofía de la Historia de una fundación en la lógica, entendida esta última según la dirección exegética que sigue Marcuse, es decir, entendida como una lógica-ontológica del ser como movilidad. Por último modularemos tanto los caracteres de “racionalismo” como de “optimismo” que se le achacan al planteamiento hegeliano sobre la historia desde este horizonte.

**Palabras clave:** Hegel, Filosofía de la Historia, contraposición teórica, idea, espíritu, libertad.

**Abstract:** This article is an attempt to read the introduction of ‘Philosophy of History’ by Hegel, focusing on the conceptual status of the ‘concept’ (idea) of history developed by this author. Reading the text with this emphasis, we shall try to confront the main sources of criticism of Hegel's image of history (vitalism/dialectical materialism). The crucial point is that such critical views remain at the periphery of the Hegelian approach. This paper considers two main steps. In the first place, we shall follow the Hegelian solution of the ‘epistemological’ problem involved in the philosophy of history. In the second place, we shall focus on the foundation of the philosophy of

---

<sup>φ</sup> Doctor en Filosofía (Universidad de Chile). Instructor en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (Departamento de Filosofía). Líneas de investigación: Historia de la Filosofía, Filosofía Antigua, Moderna y Contemporánea continental, Hegel, Heidegger. Contacto: fjabalocea@gmail.com

history in Logic—understanding this last concept according to Herbert Marcuse’s exegetical vision, i.e. as an ontological logic of the being as mobility. Finally, based on this, we shall interpret the characters of ‘rationalism’ and ‘optimism’ attributed to the Hegelian approach of history.

**Keywords:** Hegel, Philosophy of History, theoretical opposition, idea, spirit, freedom.

Una de las críticas más famosas a la filosofía de la historia hegeliana es la que hace Jacob Burckhardt ya en 1868<sup>1</sup>. El meollo de su rechazo se puede condensar en la siguiente frase: “La filosofía de la historia es una especie de centauro, una *contradictio in adjecto*, pues la historia, es decir la coordinación, no es filosofía, y la filosofía, es decir la subordinación, no es historia” (J. Burckhardt 1943, p.4). En efecto, el historiador le reprocha al filósofo el “sentido altamente optimista” de su reconstrucción histórica, el dudoso “aporte” que hace la filosofía especulativa con su idea de que “la razón domina el mundo”, el supuesto de que la marcha de la historia se constituye como “un proceso racional y necesario” en que el espíritu universal va “adquiriendo conciencia de lo que de por sí representa” y por ello evoluciona, “subordinando y superando lo negativo”, hacia su plena libertad; en definitiva le reprocha el error de “pretender conocer el plan universal por anticipado”. Es cierto que el punto de vista crítico de Burckhardt tiene a la vista las consecuencias de la filosofía de la historia hegeliana en la forma de ciertas “historias culturales” cuyos elementos “teológicos”, “optimistas” y “moralizantes” son completamente inadecuados para el historiador. De esta manera el esfuerzo está puesto en tomar distancia de las premisas básicas de la filosofía de la historia y restituirle al objeto histórico sus caracteres auténticos; para Burckhardt se trata en el oficio del historiador de “la vida humana, tal como fluye y refluye bajo mil formas complejas, bajo todos los disfraces posibles, libre y no libre...” (Burckhardt 1943, p.10).

El enfoque de esta crítica “vitalista”—por llamarla de algún modo— a la filosofía de la historia podemos considerarlo como “típico”, en el sentido en que lo encontramos con modulaciones diversas y diferentes grados de profundización en otros autores<sup>2</sup>. La otra fuente crítica a la imagen de la historia que trasmite Hegel es la que encarnan el pensamiento de Marx y, sobre todo, Engels (Marx/Engels 2006), que, a pesar de ser fundamentalmente diferente a la orientación de pensamiento de Burckhardt, comparte con la anterior su acérrimo rechazo al “idealismo” presente en la filosofía de la historia hegeliana. Después de estas fuentes críticas, las cuales justamente a través de su confrontación con Hegel han contribuido enormemente al estado de comprensión del concepto de historia, parece difícil tomarse totalmente en serio lo que Hegel pueda decir con respecto a los elementos fundamentales del concepto de historia. Lo que aquí intentaremos mostrar, sin embargo, es que orientada la lectura de esta “Introducción” de cierta forma, el enfoque crítico

---

<sup>1</sup> Burckhardt (1943: 3-7)

<sup>2</sup> Así por ejemplo, en el más ilustre de los discípulos de este historiador, F. Nietzsche. El ataque contra Hegel y los hegelianos en este respecto es explícito (Cf. Nietzsche, 1930: 167)

antes mencionado se queda aún en la periferia del planteamiento. En definitiva, la propuesta consiste en que la construcción “optimista” y “racionalista” de la historia es sólo la consecuencia de un problema más fundamental que tiene entre manos Hegel, a saber, que el planteamiento hegeliano sobre la historia está fuertemente determinado por el problema del estatuto propio de *los conceptos* que nos permiten el acceso a lo histórico. En otras palabras, la filosofía de la historia no es sólo una “racionalización” de la historia, sino que incluye en el centro de su problemática filosófica la cuestión del estatuto de los conceptos en relación a la historia.

Para el desarrollo de este tema nos centraremos, primeramente, en la discusión que presenta Hegel en su “Introducción” a la *Filosofía de la Historia*<sup>3</sup>. En ella están comprometidos aspectos fundamentales de su pensamiento que permiten entender por qué el problema epistemológico que implica la *Filosofía de la Historia* (la así llamada “oposición teórica”) es sólo aparente y que, con la entrada de la *Filosofía de la Historia*, necesariamente tiene que resolverse en una “oposición más alta”. La tesis central del presente artículo se centra, por ello, en que la forma conceptual propia de la historia depende en el Hegel maduro de la necesaria fundación de la *Filosofía de la Historia* en la lógica, entendida ésta desde una cierta orientación exegética (Marcuse 1932), tesis que desarrollaremos en la última parte de este trabajo. Finalmente, a modo de conclusión, modularémos una posible lectura de dos de los aspectos tan criticados de la *Filosofía de la Historia*: su tan mentado “racionalismo” y “optimismo”. Sin embargo, para entender cabalmente esta problemática es necesario que primero expongamos algunos de los aspectos decisivos que caracterizan el intento que propone Hegel cuando habla de una “*Filosofía de la Historia*”<sup>4</sup>.

## 1. Aspectos decisivos en el planteamiento de la *Filosofía de la Historia*.

Ya al comienzo del segundo esbozo de la introducción a sus lecciones sobre la FH, Hegel advierte sobre uno de los aspectos—tal vez más desconcertantes pero a su vez más característicos— del tratamiento filosófico de la historia: aquí se trata de “construir a priori una historia”. Él entiende inicialmente bajo este giro—de clara resonancia kantiana—el hecho de que la FH trata con un material que no es “dejado tal cómo es”, sino que se lo ordena según “pensamientos” que la especulación produce “por sí misma, sin consideración de lo dado” (Hegel 1955, p.25). Este aspecto, que parece efectivamente de buenas a primeras como una unilateralidad excesiva, es la fuente de la más encarnizada crítica a la FH, como lo veíamos antes en el caso de Burckhardt. No quisiera abundar más en este punto. Por el momento, en este reconocimiento de ciertos aspectos decisivos para comprender los supuestos del intento hegeliano, sólo basta con anotar tres cosas que apuntan directamente a nuestro tema central.

---

<sup>3</sup> Seguiré, en lo que concierne a este artículo, la edición de Lasson-Hoffmeister, titulada por ellos como *Die Vernunft in der Geschichte*, “La Razón en la Historia” (Hegel, 1955), pero manteniendo la nomenclatura estandarizada de “Introducción a la *Filosofía de la Historia*”. Todas las traducciones de pasajes de la obra de Hegel contenidos en este artículo pertenecen a su autor.

<sup>4</sup> En adelante mediante la abreviatura FH.

En primer lugar, tal como lo delata el lenguaje empleado aquí por el autor, la FH se dispone inicialmente, o como diría Hegel, *aparentemente* en las coordenadas de un *problema de conocimiento*; prueba de esto es la mención de la historia como un “material” al que refiere una forma de “tratamiento” (en este caso, la filosofía). Segundo, no pasa inadvertida la evidente asociación entre “aprioridad” y pensamiento. En efecto las condiciones de “construcción a priori” son las condiciones de “pensabilidad” del objeto. Esta orientación implica la diferencia entre un objeto “ordenado según pensamientos” y un objeto como meramente dado (*seiende*).<sup>5</sup> Tercero, que el fenómeno que tiene a la vista Hegel cuando habla de “historia” (*Geschichte*) es, propiamente dicho, el de la “historia universal” (*Weltgeschichte*), es decir, una totalidad de eventos y hechos que rebasa las posibilidades de una experiencia directamente vivida por un individuo en particular en un tiempo y en un espacio determinado. En este sentido Hegel caracteriza el punto de vista de la FH: “El punto de vista de la historia universal filosófica no es por tanto uno de los muchos puntos de vista generales, puesto de relieve abstractamente, de modo tal que se pase por alto los otros. Su principio espiritual es la totalidad de todos los puntos de vista. Ella trata el principio espiritual concreto de pueblos y su historia y no se ocupa de situaciones individuales, sino que de un pensamiento general, que pasa a través del todo” (Hegel 1955, p.32).

Baste por el momento con estas tres someras indicaciones a fin de circunscribir el inicio de la discusión. Tomaremos primero las dos primeras a fin de examinar con más detalle la forma y la vía de solución que da Hegel a lo que nosotros podríamos llamar el “problema epistemológico” de la FH. La tercera indicación la reservamos para un último momento en la medida en que entraña el acceso positivo de esta dimensión de la filosofía con respecto a este objeto.

## **2. El problema epistemológico de la Filosofía de la Historia o la disolución de la contraposición teórica.**

Hegel expone el problema epistemológico implicado en la FH en términos de una oposición o contraposición (*Gegensatz*) que llama “teórica”. Esta contraposición se diferencia a su vez de otra—que revisaremos desde un punto de vista formal en la tercera parte de este trabajo. En una nota añadida por el autor en 1826, se establece claramente esta diferencia: “Las contraposiciones que se dan en el tratamiento de la historia universal, son en general: 1) la contraposición de la razón subjetiva con respecto a su propio objeto, la historia; a esta se le puede llamar “teórica”, y 2) la relación de la libertad con respecto a la necesidad o la contraposición práctica” (Hegel 1955, 258). El punto decisivo en esta distinción no radica sólo en la diferencia entre ambas contraposiciones, sino en que se establece más bien una secuencia metodológica en la que la relación

---

<sup>5</sup> Esto alberga en sí un problema central, a saber, ¿qué validez puede tener la “construcción a priori”, en estos términos, de un objeto cuya donación depende constitutivamente del tiempo, como evidentemente es el caso de la historia? Esto implica al menos dos cosas: el concepto general de “tiempo” que desarrolla Hegel (por ejemplo en la Fenomenología del espíritu, Hegel, 1988: 89-93), pero a su vez la determinación más precisa del tiempo-histórico mediado por la idea de que la “razón rige el mundo” (Hegel, 1955:151). En el contexto de este artículo no desarrollaremos este problema, que sin embargo ha sido estudiado atentamente por el profesor M. de la Maza, al menos en dos artículos: De la Maza (2007: 3-22); y De la Maza (2010: 411-430=).

(*Verhältnis*) que se ofrece en la primera contraposición (razón subjetiva-objeto) es la “misma” que la que se ofrece en la segunda (libertad-necesidad), sólo que en el caso de la contraposición práctica nos ubicamos acerca de eso mismo en “un punto de vista más alto”. En otras palabras, el problema epistemológico (relación sujeto-objeto) se resuelve sólo cuando desplazamos el foco a la contraposición que internamente se haya en el “objeto” o, como lo expresa Hegel en este mismo contexto, cuando nos ubicamos en una perspectiva tal que ahora “los contrapuestos residen sobre los elementos abstractos que están en contraposición en el ser natural, residen sobre la *libertad y necesidad del concepto*” (Hegel, 1955: 26). De esta forma, parte de las funciones de la “Introducción” consiste en la exposición del tránsito metodológico que va desde el problema inmediato (y meramente aparente) de la FH como problema del conocimiento hacia la “perspectiva más alta” en que la FH se puede justificar con pleno derecho<sup>6</sup>.

Con lo anterior sólo he querido hacer notar que el problema epistemológico de la FH se inscribe dentro de esta “Introducción” en un contexto metodológico más amplio que implica la resolución de esta contraposición. En cierto sentido, la filosofía tiene que haber superado de alguna manera esta dicotomía para poder ubicarse plenamente en un plano que le permita desarrollar su tratamiento de la historia. Pero para entender plenamente el sentido de este tránsito, es necesario comprender al menos cómo Hegel enfoca el problema epistemológico y, sobre todo, cuáles son los elementos en este desarrollo que necesariamente nos llevan a este tránsito en la perspectiva. A continuación intentaré, a grandes rasgos, reconstituir los elementos principales de este enfoque, centrándome ante todo en lo que constituye el meollo para entender la posibilidad de “ascender” a una perspectiva superior de tratamiento.

Algunos de los elementos de esta discusión se nos presentan si nos remontamos al inicio de esta “Introducción”. En efecto, en ella el propósito principal consiste en introducir a la FH a través de una gradual exposición (dialéctica) de las principales formas no filosóficas de conocimiento de la historia. De esta manera el autor diferencia los modos de tratar lo histórico (*Geschichte zu behandeln*), los cuales de modo significativo se nombran a su vez simplemente como “*Geschichte*”. En lo principal, el pensador reconoce tres de estos géneros: la “historia originaria” (*urprüngliche Geschichte*), la “historia reflexiva” (*reflektierende Geschichte*), la cual a su vez comprende cuatro especies (general, pragmática, crítica y conceptual) y, finalmente, la “historia filosófica” (Hegel 1955, pp.1-23).

Ya con esta mención se ve algo destacable en general: el uso ambiguo del vocablo “*Geschichte*”, que el propio Hegel destaca más adelante y del cual saca cierto rendimiento filosófico. En palabras de nuestro autor: “*Geschichte* reúne en el habla alemana tanto el lado objetivo como el subjetivo, y significa tanto la *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, el dar cuenta propiamente dicho de lo histórico [*Geschichtszählung*] así como lo histórico, los hechos y sucesos” (Hegel 1955, p.51). En efecto para el autor el uso ambiguo de esta palabra en alemán delata la bilateralidad de una única misma relación. Continuando en esta misma dirección, el autor

---

<sup>6</sup> Esto implica por lo pronto la disolución de la oposición epistemológica (fenomenológica) de sujeto/objeto en la FH, y con ello la “identificación” de la FH con su objeto, como lo veremos más adelante en este artículo.

afirma: “Esta reunión de los dos significados tenemos que mirarla de un modo más elevado que como una casualidad exterior; hay que tomarla de tal modo que el dar cuenta de lo histórico aparece simultáneamente con los hechos y sucesos propiamente históricos [*geschichtlichen*], hay un íntimo fundamento [*Grundlage*] común que los hace brotar a ambos en conjunto” (Hegel 1955, p.51).

Esta frase es decisiva, por cuanto esta relación es completamente diferente a como solemos representárnosla. Pareciera como si en principio aquello que aquí Hegel determina como historia subjetiva, es decir, lo que aquí se nombra alternativamente como descripción de lo histórico (*Geschichtsschreibung*), como dar cuenta de lo histórico (*Geschichtserzählung*) o, más en general, como tratamiento de lo histórico (*Geschichtsbetrachtung*), debiese ser determinado recién desde el lado “objetivo”, es decir, que precisamente son primero los acontecimientos que se relatan y sólo posteriormente su relato; que justamente sucesos y hechos constituyen el fundamento para el conocimiento, descripción y exhibición históricos.

Empero, Hegel se sitúa en otra perspectiva. Lo importante radica en que precisamente lo histórico se constituye sólo y recién como objeto conjuntamente con la conciencia de ello, no que además de “acontecer” posteriormente se “reviste” como objeto para la investigación. En la constitución misma del “acontecer” de lo histórico reside el fundamento de su “historiabilidad”, esto es, cognoscibilidad, y sólo sobre este mismo fundamento puede tener el carácter de “histórico” en el sentido “objetivo”. Esto determina un peculiar sesgo en el modo en que algo es entendido como “*geschichtlich*”. Dicho de otro modo: el acontecer de lo histórico en sentido estricto es cooriginario con la “conciencia” que se tenga de lo histórico; y en sentido inverso, la “conciencia” de lo histórico surge al unísono con lo que en sentido auténtico acontece. En este sentido hay que entender la afirmación según la cual “La auténtica historia [*Geschichte*] de un pueblo, la objetiva, comienza sólo cuando tiene una historia [*Historie*]” (Hegel 1955, 5)<sup>7</sup>.

Ya ésta sola indicación general sobre la palabra “*Geschichte*” debe ponernos en advertencia con respecto al problema de la forma de conocimiento relativo a la historia. Pues, con esto Hegel no se refiere sólo a la FH, sino a toda forma de conocimiento histórico destacando en ello su carácter peculiar, sin que esta peculiaridad pueda reducirse a un esquema epistemológico general (válido

---

<sup>7</sup> Ciertamente el pensamiento que hay detrás es el de la “conciencia de la libertad humana”, es decir, que un hecho historiable implica, al menos en algunos individuos, que los hechos relevantes para la conformación y desarrollo de un pueblo son de estricta agencia humana y que por ello son los hombres (o algunos de ellos) los responsables de sus consecuencias, y ya no como por ejemplo en el mito, de índole sobrehumano (Hegel: 1955, p.5). No en vano una de las fórmulas preferidas del autor para caracterizar el hilo conductor de la historia es el de “desarrollo de la conciencia de la libertad”, que es justamente el criterio que está a la base de la famosa división de la historia (Oriente/Mundo greco-latino/Mundo germánico; Hegel 1955, p.62, p.156 y pp.242 ss. Asimismo Hegel 1970, 509 ss.). Pero lo atinente a la presente discusión es que en la caracterización de la historia como modo de conocer, la “conciencia de la libertad” es la que determina el criterio de “historiabilidad” e historicidad de auténticos acontecimientos históricos y no, por ejemplo, el tiempo, la cantidad de hombres afectados por meros eventos o la intensidad de los efectos de dichos eventos. De esta manera Hegel puede decir: “Los espacios de tiempo, sea que nos los representemos por centurias o milenios, que han transcurrido para los pueblos anteriores a la irrupción de la descripción de lo sucedido, aun cuando hayan estado repletos de revoluciones, migraciones y violentos cambios, son sin historia objetiva [sin acontecimientos], porque no exhiben ninguna historia subjetiva, ninguna descripción de lo histórico. No es que de estos espacios de tiempo se haya perdido casualmente esta descripción, sino que porque no ha podido haber tal descripción por eso no tenemos ninguna descripción de tales espacios de tiempo” (Hegel 1955, p.151)

para todo tipo de conocimiento, histórico o no). Esta correlación y cooriginariedad entre historia subjetiva (forma de conocimiento) e historia objetiva (objeto de conocimiento), es esencial de toda forma de conocimiento histórico y afecta estructuralmente los elementos (“lados”) de la relación implicada en el “conocer”.

Una segunda indicación de índole general también la encontramos contenida en esta “Introducción”, más precisamente, en uno de los aspectos decisivos que caracterizan a la “historia originaria”, pero que por extensión es aplicable a las formas más abstractas. En efecto, ya en el nivel de la historia originaria se comprende por anticipado que tratar históricamente algo quiere decir *elaborarlo* (*ausarbeiten*). Por tanto, ya el sólo conocer “históricamente” algo significa para Hegel, en cierto sentido, *crearlo* (*schaffen*), “producirlo”. Pero la descripción y el dar cuenta de lo acontecido en el sentido de elaboración e de creación, no es meramente sacar desde la nada algo que no había, sino que el carácter distintivo del crear consiste más bien en “*zu einem Ganzen komponiert*”: se *compone* en dirección hacia una totalidad (Hegel 1955, p.4), así como se *ensambla* (*versammeln*) un cuadro (*Gemälde*). “Crear” quiere decir más bien componer, reunir. En este sentido, lo elaborado y creado tiene ello mismo la *unidad* propia de una obra producida (*Werk*). Por ello, en el conocimiento histórico en general se destaca el carácter compositivo del conocer y, así, no pueden ser nunca suficientes los hechos y datos a los que se refiere la historia, sin aquello anterior en función de lo cual le es posible al historiador seleccionar, poner de relieve y presentar en una “representación espiritual unitaria” todos esos acontecimientos.

Ya en estas dos indicaciones generales (la cooriginariedad de sujeto y objeto, el carácter productivo de esta forma de conocimiento), se perfila el camino para la resolución de la “contraposición teórica” en el caso de la FH. Ahora bien, ¿en qué consiste la “contraposición teórica”? Hegel introduce este problema de tal forma que, desde el punto de vista del tono de su formulación, contiene una notable ambigüedad. Dice Hegel: “A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, los cuales produciría la especulación desde sí misma sin mirar de vuelta hacia aquello que es, y con ellos iría hacia la historia como si fuera un material, no la dejaría como ella es, sino que la enderezaría hacia el pensamiento, construiría a priori una historia” (Hegel 1955, p.25).

Estas frases no son tan difíciles de comprender desde el punto de vista de lo que dicen, pero el tono en que están dichas es ambiguo. Pues precisamente aquí Hegel no habla *desde* la filosofía, sino desde donde *a ella* se le atribuye una cierta manera de proceder. Aquello desde donde a la filosofía se le atribuye esto, no es ello mismo filosofía o no lo es aún; se trata más bien del entendimiento común, entre otras cosas, de aquello que sería de buenas a primeras la filosofía en su posibilidad de tratar lo histórico. La forma concreta en que habla este entendimiento común, cuando se trata de la historia y de la posibilidad de trato filosófico con ella, es lo que aquí llama “historia pragmática”. Hay que tener bien presente que cuando hace referencia a la “historia pragmática” no está señalando sólo uno de los modos posibles de trato con lo histórico, como en la exposición anterior, sino de aquella forma predominante de trato que se arroga el derecho de saber el único modo cómo se conoce lo histórico. Se trata de la forma de trato que corresponde al “historiador corriente” (*der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtschreiber*). Es por lo pronto

a éste que le aparece la “posibilidad filosófica” de tratar la historia como algo que justamente pasa por alto “lo que es”, vale decir, los sucesos y acontecimientos, en tanto la “filosofía” sólo “produciría especulativamente pensamientos propios”. Con ello la “historia” no quedaría expuesta “tal cual fue”, sino que sería tratada como el “material” en la “construcción a priori”, esto es, meramente “pensada”.

Esto supone en el marco del entendimiento común una cierta comprensión, por ejemplo, del “ser” de lo histórico, de la forma del “pensar” que responde a ello y, sobre todo, de la relación fundamental entre este “ser” y el “pensar”. Dicha relación aparece primeramente como esa en la que el “pensamiento” está “subordinado al ser, a lo dado, haciendo de éste su base y guía” (Hegel 1955, p.31), y de esa forma exclusiva el pensamiento es admitido en la investigación. Pero ahí donde, como en apariencia en la filosofía, el pensamiento se instituye como una instancia autónoma e independiente (*selbständige*) de lo dado (el “ser”), la “filosofía de la historia” es ciertamente una “construcción a priori de la historia”, pero en ese mismo sentido algo insostenible. Lo que justamente se esconde tras este tono “hipotético” y “potencial” en que Hegel expresa lo que el entendimiento común “atribuye”, es el total rechazo a la FH, por cuanto la sola posibilidad de admitirla en lo que ella tiene de propio (el pensar) atenta contra el sentido mismo de lo que se debe tratar (lo histórico); y en vez de obedecer ese mandato supremo de toda investigación histórica, a saber, “recoger fielmente lo acontecido” (Hegel 1955, p.31), se reduce al sospechoso aporte de “invenciones a priori”.

Lo notable de la frase citada es que aun cuando en ella se haya un rechazo a la posibilidad filosófica de tratar lo acontecido, es sin embargo completamente verdadera desde el punto de vista de lo que se le atribuye a la filosofía. La falta de comprensión no radica en que se aluda a esta determinación de la filosofía, sino que justamente en que se apele a esto para rechazarla. La ambigüedad de la frase radica en que Hegel, a partir de lo mismo que se alude para rechazar la FH, muestra su completo derecho para tratar de ella, esto es, justo por ser “construcción a priori” puede y debe tratar lo histórico. ¿Cómo es esto? ¿En qué medida y qué supone este planteamiento? Pues, precisamente, que para la filosofía, a diferencia del entendimiento común, resulta ser de entrada algo digno de cuestión *la propia posibilidad “a priori” del pensamiento filosófico mismo*. Para Hegel es algo constitutivo de la propia posibilidad filosófica el hacer cuestión de esta misma posibilidad, y con ello, *el hacer ver que la aclaración de dicha posibilidad pertenece al pleno sentido del planteamiento filosófico del asunto*.

Si a la frase antes citada se la entiende ahora sin ambigüedad, esto es, si se entiende en ella la legítima tarea de la filosofía, se vuelve necesario a la vez comprender en qué medida cuando desde el entendimiento común—aquí el historiador corriente— se la ofrece como testimonio de la imposibilidad de la FH, hay en esto mismo una falta de comprensión de lo fundamental. En primer lugar, porque la historiografía corriente no sólo aporta de hecho “apriorismos” con respecto al contenido y dirección general de lo histórico, sin estar en condiciones de asumirlo, sino que el pretendido proceder puramente “empírico” desde donde funda su rechazo, esto es, el prejuicio de que ella y sólo ella se atiene completa y exclusivamente a lo que “es”, a lo “dado”, resulta en el fondo falso. Pues ya tan sólo el hecho de “reunir los acontecimientos de tal modo que nos

representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros” y de “establecer el enlace de estos acontecimientos entre sí” (Hegel 1955, p.26), constituye un cierto reconocimiento del “pensamiento”, del “concepto”. Ya en el simple “entender” lo acontecido, sin que esto sea patente para la historiografía corriente, ella se encuentra en algún nivel de “a prioridad”. El pensamiento conceptual, o lo que aquí llama Hegel simplemente el “concepto”—necesario y hasta cierto punto admitido por la historiografía corriente— es justamente para el autor la marca de una cierta “a prioridad” no reconocida ni asumida como tal. Ahí donde se “ve” algo según “conceptos”, uno se halla desde ya en cierto sentido en el terreno de lo “a priori”.

Ciertamente aquí, en la historiografía corriente, el “concepto” y, con ello, el “concebir”, encuentra su justificación desde la experiencia de lo dado. Para el entendimiento común precisamente ahí el concepto tiene su proveniencia, de tal forma que lo acontecido y el “concepto” aparecen diferenciados y opuestos mutuamente, apareciendo en esto los “conceptos” como lo abstracto de lo dado. Pero lo que se delata en esta comprensión de la propia “a prioridad” como algo “abstracto”, esto es, “abstraído” de la experiencia, no es sino una total incomprensión acerca del modo de ser del concepto y del concebir mismo. La historiografía corriente concede la importancia relativa de “conceptos”, sin que por eso aquí “el concebir se ponga en relación consigo mismo” (Hegel 1955, p.26). Pero en esta aceptación relativa del “concepto” se pone en evidencia la incomprensión radical de qué sea y cómo sea un concepto, qué sea y cómo sea en definitiva eso desde lo que ella misma puede “ver” lo histórico. En este sentido, ya el entendimiento común se mueve en una cierta “a prioridad”, en un cierto concebir y en un cierto grado conceptual en cuanto a su manera de ver lo que tiene ante sí como dado, pero de tal forma que no lo comprende como aquello que orienta su ver, sino que como derivado (ab-stracto) de lo dado, no como “a priori”, sino como algo separable y opuesto en su “generalidad” a lo único dado.

De esta manera, bajo el presunto reproche de la historiografía corriente de que la FH se halla en abierta contradicción con lo que intenta tratar, en la medida en que en vez de atenerse “fielmente” a lo acontecido lleva pensamientos a la historia, se esconde no sólo una completa falta de claridad con respecto a sí misma y al fondo de su proceder, sino que más aún acerca del modo de “ser” del concepto y de la relación de éste con lo “dado” (acontecido), relación que justamente aparece en ella como “contraposición” y “abstractamente”. Precisamente por esto “una alianza [entre concepto y acontecimientos] como la de la historia pragmática no basta al concepto en filosofía” (Hegel 1955, p.26). Al contrario, la filosofía toma pie en esta dificultad en la medida en que para ella el “concepto” no es algo, sin más, evidente en su modo de ser, y menos aún en su “contraposición” con lo dado. Para la filosofía es ya por sí mismo inicio de la cuestión esto de cómo sea un concepto. Por ello, la relación entre conceptos y hechos que, tan a la ligera es tomada en general, tiene en la filosofía misma el lugar de su posible aclaración: “la relación entre pensamiento y lo acontecido se ilumina [en la filosofía] desde sí misma con recta luz” (Hegel 1955, p.26). A diferencia de la historia pragmática que *supone* lo “a priori”, y no justamente en esta figura, la filosofía parte haciéndose cargo de ello como *lo primero* de su perspectiva.

A esta dificultad inmediata que surge en el seno de la propia filosofía como la contraposición entre pensamiento y lo dado, Hegel la nombra, como lo mencionábamos antes, la “*contraposición teórica*”. Justamente al mostrar la recta comprensión de la prioridad filosófica, la aparente contraposición entre el pensamiento y lo dado queda en principio disuelta. Lo notable estriba, por eso, en que Hegel pretende que esta aparente oposición, bastante extendida como problema gnoseológico, se resuelve justamente ahí dónde uno asume la tarea de poner en claro que pueda ser “concepto” en el caso de los conceptos de la historia, y de qué modo es en verdad el “pensar” y “conocer” según ellos.

Con lo anterior, sólo he querido indicar el camino por donde formalmente se desarrolla la superación de la contraposición teórica. Ésta está radicada en el enfoque hegeliano del estatuto del concepto y su forma de asumirlo por la ciencia filosófica. Ahí reside el cambio fundamental en relación a otras formas de tratamiento de la historia. En este sentido, el intento del autor va más allá de exponer las posibles formas en que la historia en general se hace accesible, es decir, de exponer las “categorías” que rigen el tratamiento histórico (variación, rejuvenecimiento, razón que rige mundo)<sup>8</sup>, sino, sobre todo, cómo la “categoría” filosófica (razón que rige el mundo) es desde el punto de vista de su estatuto conceptual la más adecuada. Si por tanto, la posibilidad de tratamiento filosófico de la historia depende en último término de una completa reinterpretación del elemento “conceptual” que permite el acceso a esta “totalidad”; si por esta vía debe encaminarse la superación del problema epistemológico, entonces es esta situación de lo conceptual y su apropiación filosófica la que determina el peculiar punto de vista de la FH. Éste es el tercer punto que mencionaba antes y que desarrollaré a continuación.

### **3. La Historia Universal filosófica como objeto de la Filosofía de la Historia.**

En la siguiente parte del presente trabajo intentaré poner de mayor realce lo decisivo del estatuto del concepto en el planteamiento hegeliano de la FH. Esto se logra, a mi entender, enfocándonos ahora en los presupuestos que están a la base de la perspectiva filosófica sobre la historia.

Tal vez una de las cosas que podrían llamar la atención ya en la formulación inicial del tema es, en cierto sentido, la identificación que hace el autor entre el tratamiento filosófico y el objeto de este tratamiento. Así por ejemplo en las siguientes frases: “El objeto de investigación de estas lecciones es la historia universal *filosófica*...el contenido de la historia universal misma” (Hegel 1955, p.3 y p.25). Lo atendible reside en que aquí lo “filosófico” no caracteriza sólo la forma de investigación, sino al objeto de investigación mismo. Él es ya de suyo “filosófico”. Esto supone un cambio en el enfoque, por ejemplo, en relación al resto de las formas de tratamiento de la historia.

---

<sup>8</sup> Hegel examina en su graduación dialéctica estas tres categorías del conocimiento histórico, precisamente en cuanto categorías, es decir, en cuanto “pensamientos” a la luz de los cuales la razón subjetiva se hace de su objeto de conocimiento, en: Hegel 1955, pp.34-38. Una situación peculiar es la que se da con la última (la filosófica), pues, a la vez que categoría, ella es “idea”, es decir, la estructura conceptual del objeto mismo.

Si ellas suponen la distinción y separación entre sujeto y objeto, en la filosofía en cambio rige una situación diferente<sup>9</sup>.

Por otra parte, es peculiar y está íntimamente ligada a la identificación en el plano filosófico de la forma de tratamiento y objeto de conocimiento, la forma en que este “objeto” (es decir, el *contenido* de la historia universal) es caracterizada también en la “Introducción”. Lo significativo aquí es que el “objeto” es precisamente “sujeto” (espíritu). Veamos: “La perspectiva general de la historia universal filosófica no es en general abstractamente, sino en concreto y simplemente presente; pues es el espíritu que permanece consigo mismo eternamente y para el cual no hay ningún pasado. Es el espíritu la idea. Al igual que Mercurio, el conductor de almas, la idea es en verdad la conductora de pueblos y del mundo, y el espíritu, que es su propia voluntad racional y necesaria, ha conducido y conduce los sucesos del mundo.” (Hegel 1955, p.22)

Es claro que pasajes como el recién citado tienen a la sazón tintes extraños y curiosos. Son pasajes como este—de los cuales está plagada la “Introducción”—los que han motivado acérrimas críticas a la visión hegeliana de la historia<sup>10</sup>. Ya la sola caracterización de la categoría filosófica en relación a la historia en términos de “la razón que rige el mundo” y, más aún, de “providencia divina” se constituye como un hecho básico inaceptable para una reflexión seria, a saber, la reducción de la historia humana a una “teodicea”<sup>11</sup>. Y no hay que rebuscar demasiado como para ver nítidamente como el pasaje anterior habla en estos términos.

Sin embargo, basta una lectura medianamente atenta del texto para darse cuenta que el asunto no pasa meramente por identificar el “contenido de la historia”, es decir, su sujeto propiamente tal con “Dios”. Aduciré aquí tan sólo dos pruebas, pues no es este el punto central. Primero, es el propio Hegel el que en una nota a la “Introducción” nos señala que: “Podemos atenernos a la expresión ‘la razón rige el mundo’ en filosofía, sin entrar a discutir su referencia y relación con Dios” (Hegel 1955, p.28). En otras palabras, lo que contiene filosóficamente esta expresión puede ser identificado, por ejemplo, en el nivel de la convicción, con aquello que la mayoría de las veces se mienta con “Dios”; empero esto no es suficiente en filosofía, ni tampoco en principio necesario. Incluso más, lo filosóficamente relevante no pasa primordialmente por esta identificación. Segundo, Hegel es explícito con respecto a la diferencia, por llamarla así, “metódica” entre la forma filosófica de concebir el “principio” y la forma religiosa de representárselo. De esto trata expresamente en un lugar de la “Introducción” (Hegel 1955, p. 38). Nuevamente Hegel nos recuerda esta diferencia formal del principio como principio religioso o principio filosófico, y con ello la superioridad de su forma filosófica frente a la religiosa. No es suficiente en filosofía con “representarse”

---

<sup>9</sup> Es tal vez una situación análoga a la de la historia originaria en la cual el sujeto de conocimiento es a la vez el sujeto de acción histórica (el ejemplo de Hegel es el de César). En efecto en ella “conocimiento histórico” y “vida” son idénticos. Para esto confróntese Hegel 1955, pp. 4-6.

<sup>10</sup>Esta línea crítica aparece nítidamente en Marx/Engels 2006, pp.9-18, pero extrae de esto conclusiones políticas decisivas.

<sup>11</sup> La expresión es usada por el filósofo en: Hegel 1955, p.48.

este principio, “sino que debe además ser pensado, desarrollado, conocido y convertirse en un saber determinado” (Hegel 1955, p.29).

Si por tanto hacemos abstracción de la tan mal entendida identificación de la historia universal con una “teodicea”, la vía posible para comprender no sólo la supremacía de la filosofía frente a la religión, sino más aún, la identificación de la FH con su objeto así como la forma en que la FH concibe desde la partida este objeto (espíritu) es apuntando al peculiar estatuto *lógico-ontológico* que tiene el concepto en el planteamiento hegeliano. Ahora bien, esto es lo que está contenido en una simple frase del pasaje citado más arriba: “El espíritu es la idea”. Aquí es donde está la clave no sólo para entender el planteamiento y la lectura que hace Hegel de la historia universal, sino más aún—como lo señalábamos más arriba— la necesaria reformulación del estatuto conceptual del “concepto” de historia que tiene lugar en su filosofía.

Para quienes conocen la obra de Hegel, es más o menos evidente qué es lo que está implicado en esta referencia de la FH a la “idea”. En efecto, la “idea” constituye un momento peculiar en el decurso de la “Ciencia de la lógica” (Hegel, 1971) ella es el momento final de la tercera de las tres partes en que se divide la obra en total. La “idea” es el momento final de la “doctrina del concepto”, la cual está a su vez antecedida por la “doctrina de la esencia”, cuya predecesora es la “doctrina del ser”<sup>12</sup>. Sin tener que entrar en detalles que aquí no corresponde desarrollar, con esta identificación del “objeto” de la FH, es decir, del “sujeto” histórico por antonomasia (el espíritu) con la “idea”, el filósofo marca el lugar que al interior del sistema—en su versión más madura—tiene precisamente la FH. En otras palabras, *en esta “identificación” se da a entender la necesaria fundamentación en la “Lógica” que tiene la propia FH.*

Tenemos que tener bien claro que no hay ninguna casualidad en que a lo largo de toda esta “Introducción”, una y otra vez Hegel dé a entender que en el fondo lo que debe ser supuesto para la construcción a priori de la historia, su desarrollo determinado en las lecciones y su concreción plena como resultado, en cierto modo está ya demostrado para la filosofía “especulativamente”; esto es, “lógicamente”. En este sentido, las secciones que vienen a continuación apelan siempre a que, en último término, se trata en lo esencial de este “ya estar demostrado lógicamente”. Es decir, esta fundamentación en la lógica le marca un límite a la FH; le aporta un supuesto, traspasando el cual, o mejor, ingresando en el cual, la filosofía abandona la consideración de su asunto, la historia. Pero justamente lo importante reside en que en esta evasiva de tratar expresamente eso desde donde la FH tiene su posibilidad de ser, no sólo se da de manera general, sino que en cada lugar en que aparece alguna determinación decisiva con respecto al asunto, Hegel apela a la impertinencia en el contexto del bosquejo esencial de la historia universal de este tratamiento. Así, por ejemplo, con respecto a la “idea de espíritu” nos dice lo siguiente: “porque no es aquí el

---

<sup>12</sup> La división interna de la lógica está expuesta, como es sabido, por el propio Hegel de dos modos. La primera, que es a la que aquí nos remitimos, es la que aparece tanto en el prólogo de la gran lógica (Hegel 1971, p.18) así como en la lógica de la enciclopedia (Hegel 1973, p.179). Empero, en la introducción de la *Wissenschaft der Logik* (Hegel, 1971, p. 62), aparece a su vez la división más general entre “lógica objetiva” (doctrina del ser y doctrina de la esencia) y “lógica subjetiva” (doctrina del concepto). A pesar de que la primera forma es más rigurosa que la segunda, esta división es, para algunos, más reveladora que la primera e incluso da cuenta mejor del movimiento interno de la lógica. Por ejemplo en Marcuse 1932, 124.

lugar de exponer especulativamente esta idea” (Hegel 1955, p.53) ; o de la unión entre “universal” y “finitud”: “que esta unión sola sea la verdad...es una tesis de naturaleza especulativa y están tratadas en la lógica, en esta forma general.....Como el lado especulativo de este nexo pertenece a la lógica, según queda dicho, no puedo dar ni desarrollar aquí su concepto, esto es, hacerlo concebible como suele decirse” (Hegel 1955, p.88) ; o incluso con respecto a lo determinante en la movilidad de la historia y al concepto mismo de esta movilidad: “La determinación de las etapas es, en su naturaleza general, lógica.” (Hegel 1955, p.155), “La naturaleza lógica y, todavía, la naturaleza dialéctica del concepto en general [determinante en movilidad de la historia]....en tanto la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica. Aquí [en la historia universal filosófica] hemos de asumir solamente que cada fase, como distinta a las demás, tiene su principio peculiar determinado.” (Hegel 1955, p. 167).

¿Qué implica esta referencia a la “idea” y, con ello, a una fundamentación lógica de la FH? Ciertamente esta pregunta supone la comprensión del sentido en que corre la “lógica” en Hegel como “el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro”, como reino de “la verdad, tal como ella es en y para sí misma sin velo” (Hegel 1971, p.44), netamente diferenciada de la “lógica ordinaria” (ciencia de las reglas del pensamiento subjetivo). A su vez, esta reformulación del estatuto de la “lógica” supone a su vez comprender la dirección fundamental de la “Fenomenología del Espíritu” como tránsito desde la diferencia en la conciencia de “saber” y “verdad” hacia la identificación de estos dos momentos en el “Saber absoluto” entendido como el “elemento puro de la ciencia” (Hegel 1988, p.647). Sin embargo, estos aspectos fundamentales nos son posibles de desarrollar en el presente contexto. Con todo, alguna indicación se debe dar a la pregunta planteada más arriba. Para esto, me ceñiré parcialmente a la dirección exegética que sigue Marcuse en su trabajo centrado, sobre todo, en la “Ciencia de la Lógica” (Marcuse 1932).

¿Qué es lo destacable de esta interpretación y lo que, por consiguiente, nos sirve en el presente contexto? El pensamiento conductor consiste en que, en la Ciencia de la Lógica, Hegel está ante el desafío de captar y desarrollar los fundamentos mismos de la totalidad sistemática de la ciencia, lo cual implica precisamente “captar la unidad [sistemática] como unidad unificante (*einigende Einheit*)” (Marcuse 1932, p.5). Este realce de lo verbal en la unidad del todo sistemático (“unificante”) da cuenta de algo preciso, a saber, “que es reconocida la movilidad como carácter fundamental del ser” (Marcuse 1932, p.5) De esta manera, la “lógica” en Hegel no es sólo un recuento ordenado de las categorías ontológicas tradicionales, sino el desarrollo de estas mismas como la “historia y el acontecer de lo ente en cuanto tal” (Marcuse 1932, p.5). Lo que es relevante en esta lectura de Marcuse—si ponemos aparte su tesis central, esto es, que hay en Hegel una “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) que rebasa el planeamiento de la FH, la “historicidad” de lo ente como tal—es que primero entiende la totalidad de la lógica como una ontología (incluida la doctrina del concepto)<sup>13</sup> y que esta lógica-ontológica está determinada por el carácter fundamental de la movilidad. Por tanto, todo dominio fundado en esta lógica—como la FH—está fundado como una

---

<sup>13</sup> Tal vez se pueda dudar de esta lectura “ontologicista” de la lógica. Pues, si cabe entender la lógica como una “Lógica ontológica” (Hyppolite 1994, p.53), el principal obstáculo para ello son las propias palabras de Hegel que justamente identifican de forma expresa la “ontología” con lo que llama “lógica objetiva” (doctrina del ser y doctrina de la esencia), la “lógica subjetiva” constituye, en cambio, la “lógica del concepto” (Hegel 1971, pp. 61s). Sin embargo, este uso restringido de “ontología”, y en definitiva, de “ser” no puede mover a error. Suponer, en efecto, que ontológica es la

cierta dimensión de esta movilidad lógico-ontológica. Aquí está, a mi entender, la clave para entender la necesaria reformulación del estatuto conceptual de los conceptos que hacen accesible la historia (y con esto la superación que se opera en la FH con respecto a la contraposición teórica) y, en definitiva, la lectura “idealista” de Hegel, es decir, la comprensión filosófica de la historia sobre el fondo y a través del hilo conductor precisamente de la *idea* de libertad.

Pensémoslo de la siguiente manera: si la lógica es de punta a cabo una ontología del ser en cuanto movilidad, esto incluye también a la “doctrina del concepto” en esta dirección. Ahora bien si esto es así, entonces el “concepto” no sólo circunscribe una totalidad, sino que en cuanto concepto (*Begriff*) la concibe (*begreift*), es decir, la reúne como totalidad en cuanto la refiere a sí mismo como unidad de esa totalidad. En este sentido, el concepto no es sólo el resultado de la unificación de dicha totalidad, sino el acto dialéctico de reunirla poniendo el énfasis en la unidad de esa unificación. Por eso es que Marcuse habla del ser concipiente (*das begreifende Sein*) y no meramente de “concepto” (Marcuse 1955, 124). En esta misma línea se debe entender la “idea” como la figura más alta que alcanza el concepto, pues es en ella en la que se resuelve la oposición entre concepto (unificador) y totalidad (unificada y determinada) a través del proceso dialéctico de su despliegue. En palabras de Hegel: “ella es...lo universal, pero no en cuanto forma abstracta en frente a lo cual se halla el contenido particular como un contrario, sino en cuanto forma absoluta a la cual han vuelto todas las determinaciones del contenido puesto por ella. La idea... puede compararse al viejo que expresa los mismos pensamientos religiosos que el niño, pero para él la significación de estos pensamientos comprende toda su vida. Aun cuando el niño entendiera el contenido de la doctrina religiosa, su vida y el mundo entero estarían, no obstante, fuera de esto comprendido” (Hegel, 1973, p.370). La idea es por tanto el nombre para el acto mismo del concebir (reunir) del concepto, y es por tanto este mismo libre proceso que toma lugar en este “*discursus vitae*” (Hegel, 1973, p.389) de las determinaciones ontológico fundamentales como su más íntimo resultado. En otras palabras, la idea es el nombre para designar plenamente el carácter fundamental del ser: la movilidad determinadora y reunidora de la totalidad puesta por ella.

¿Esta referencia por sí sola explica la forma en que concretamente Hegel desarrolla su lectura de la historia universal? De ningún modo. De hecho, las críticas antes mencionadas a la imagen concreta que pinta Hegel de la historia bien pueden ser legítimas. Sin embargo, desde el punto de vista de lo que tiene lugar en esta “Introducción”, esta crítica no toca lo esencial del intento, pues al margen de la imagen que dibuja el autor de la historia universal y de las características que en general sobresalen, el logro fundamental se juega en la captación y exposición de su concepto (idea), es decir, de la estructura de la propia movilidad que hace posible este desarrollo

---

lógica sólo en una de sus “partes”, es justamente no ver su interno movimiento unitario. Bien que nos dice Hegel algo que justamente apunta hacia una comprensión unitaria de la lógica como ontología en sentido ampliado: “*Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete lebendige Einheit, daß in ihr der Gegensatz des Bewußseins von einem subjektiv für sich Seinden und einem zweiten solchen Seinden, einem Objektiven, al überwunden und das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafteste Sein gewußt wird*” (Hegel 1971, p.57). En la unidad de la lógica, por tanto, no sólo se trata del “ser” como un concepto puro, sino que en definitiva el propio concepto, y con ello su grado más alto, la idea, resultan ser no sólo “ser”, sino que *verdadero ser*.

concreto. Y no sólo la estructura de movilidad de la historia está pensada a la luz del proceso dialéctico lógico-ontológico que Hegel llama “idea”, sino que está fundada en esta según dos aspectos decisivos que conciernen a su vez al contenido de la historia universal.

En primer lugar, si tomamos tal vez la determinación que hace el filósofo acerca del concepto de historia, a saber, como desarrollo de la conciencia de la *libertad* humana, es precisamente, en cuanto histórico, el desarrollo de esto en cuanto la libertad “es inherente a la naturaleza del concepto” (Fernández 2014, p.77). En otras palabras, el eje que aquí fija Hegel para su lectura de la historia universal consiste en el despliegue histórico de la toma de conciencia por parte de la humanidad de su propia condición libre (autodeterminante) que corresponde en la esfera lógico-ontológica al movimiento de la idea, específicamente, a la idea de voluntad. Pero a su vez, si pesamos en la inherente liberación del concepto de la esfera puramente lógica en la figura de la idea, es decir, si pensamos en la inmanente dirección hacia “afuera” (*Entäußerung*) del proceso ideal, entonces encontramos otro vínculo fundamental: el de idea y espíritu, entendido éste como sujeto de la historia. Hegel mismo recalca este vínculo: “No se debe considerar la idea como idea de alguna cosa, así como no debe considerarse el concepto sólo como concepto determinado. Lo absoluto es la idea una y universal que distribuyéndose, se particulariza en un sistema de ideas determinadas, las cuales sin embargo, no son ideas sino volviendo a la idea, a su verdad. A partir de esta distribución, la idea es inmediatamente la substancia una y universal, pero cuya realidad desarrollada y verdadera consiste en que ella es como sujeto, y como sujeto en cuanto espíritu” (Hegel 1973, p.168). La idea, es decir, el libre movimiento del concepto, se realiza propiamente en cuanto espíritu, y es, en este sentido, el sujeto de la historia. De esta manera la historia universal (*Weltgeschichte*) no es meramente la totalidad unificada y organizada de sucesos “históricos” según un concepto abstracto, sino el libre acontecer (*Geschehen*) de aquello único (el espíritu, la conciencia humana) capaz de realizar la libertad del concepto en el mundo y como ese mundo (*Welt*)<sup>14</sup>.

#### 4. A modo de conclusión

En este punto del ensayo, uno se podría preguntar: ¿qué ganamos al poner este énfasis en la “fundamentación lógica” de la FH, si entendemos el sentido de esta ciencia según la línea exe-gética que plantea Marcuse? Por lo pronto, al resituar el tratamiento que Hegel hace de la historia universal en su propio horizonte sistemático se abre la posibilidad para una crítica que no caiga en una caricaturización. En este sentido, un esfuerzo crítico debe situarse en el mismo plano de desafíos en el que se ubica el intento hegeliano, el cual, en cuanto referido a la historia, depende de aspectos decisivos de su lógica-ontológica. Esto dista bastante de un mera “racionalización” de la historia. Pero, a su vez, no sólo debiese estar en juego una posible crítica, como si de suyo el pensamiento histórico-filosófico de Hegel tuviese que ser criticado, sino que a partir de esta

---

<sup>14</sup> Es decir, como lo que, visto desde la totalidad del sistema, Hegel entiende como “Espíritu objetivo”, el espíritu en la necesaria “objetivación”. Confróntese: Hegel 1975.

forma de interpretación ciertos aspectos muy deslegitimados, pueden ser iluminados con otra luz. Para finalizar este artículo mencionaré, a modo de ejemplo, dos de estos aspectos.

Ambos aspectos tiene que ver con la crítica de Burkhardt que destacábamos más arriba, es decir, que la reconstrucción filosófica que hace Hegel de la historia supone la ilusoria fantasía de “conocer de antemano el plan divino”, y consiguientemente organizar racionalmente la historia en una serie de momentos sucesivos en que el posterior va superando al anterior en una marcha, por decirlo así, incontrarrestable y necesaria hacia una meta final que “quién sabe dónde está” (Marx/Engels 2006, p.12). Pero con esta representación se olvida fácilmente que el todo “organizado” consiste precisamente en figuras del *espíritu* que se juega en lo que Hegel llama el “suelo de la finitud” —*Boden der Endlichkeit* (Hegel: 1975, p.303)—; es decir, que el centro del asunto no reside meramente en una cotraposición con algo otro que el espíritu (por ejemplo, la naturaleza, como en la oposición naturaleza e historia), sino que el motor mismo de la historia reside en la oposición del espíritu contra sí mismo, contra las obras<sup>15</sup> en las que el mismo se ha determinado (objetivado) en virtud de su propio empuje liberador. Hegel lo dice mejor: “Así es como el espíritu se opone en él mismo [*in ihm selbst entgegen*], él tiene que vencerse a sí mismo como el verdadero ocultamiento de su fin: el desarrollo, que en la naturaleza es un calmo producirse... en el espíritu está en una dura e infinita lucha contra sí mismo. Eso que el espíritu quiere, es alcanzar su concepto; empero el mismo se lo encubre para sí mismo, orgulloso y lleno de satisfacción en este extrañamiento” (Hegel 1955, p. 151). Es justamente este el meollo dialéctico de la estructura del espíritu que se realiza como historia, el cual debe hacernos más cauteloso frente a la tan mentada “marcha necesaria de la historia”. Con esto Hegel ha apuntado a algo medular de lo que tiene cabida en la historia: la lucha constante del “sujeto” histórico contra sí mismo en pro de su liberación.

Lo segundo que se puede modular es lo que tiene relación con la estructura “teleológica” en que Hegel presenta la historia, es decir, que ella en su conjunto apunta en su marcha a una meta final. Esto, que aparenta ser la suprema soberbia del “saber absoluto”, puede leerse en un sentido muy diferente. En efecto si contrastamos la movilidad de la historia con la de la naturaleza, nos damos cuenta que la multiplicidad y sucesión de los “hechos naturales” (las estaciones del año, el día y la noche) se ofrecen como un proceso unitario, infinito en su movilidad, pero que desde la totalidad de este movimiento no deja aparecer nunca nada nuevo, sino que es constante la reiteración de una y la misma determinación que, en su carácter estable, incluye en sí como algo subordinado la variación, la multiplicación y el movimiento. En cambio en la historia y en el conocimiento de ella—entendido esto como parte de su sentido íntimo—los hechos históricos son únicos y singulares, tal vez análogos a otros, pero nunca idénticos a ellos. En este sentido el pensamiento de Hegel salva la “finitud” de los hechos históricos, precisamente a través de la estructura “teleológica”. ¿Por qué? Consideremos lo que veíamos antes, a saber, que el objeto histórico está constituido por la conciencia de él; es un objeto tal que tiene la misma forma de ser

---

<sup>15</sup> Hegel identifica la “obra” en la que el espíritu histórico se “objetiva” principalmente con la conformación del “Estado”. Por cierto el concepto plenario de “Estado”, que ciertamente rebasa la esfera de lo estrictamente “político-administrativo”, está especialmente caracterizado en Hegel 1955, 138 ss. Asimismo, la determinación más prolija de este decisivo concepto en Hegel 1975, pp. 330 ss. También en Hegel 1970, pp. 398 ss.

## Relevancia de lo conceptual en la *Filosofía de la Historia* de Hegel

que el conocimiento de ello. ¿Y qué significa en este punto esto? Que un hecho histórico se da y es necesariamente singular e irreplicable, porque para ser tomado según su ser debe ser asumido desde ya en la misma dirección hacia la que apunta *la conciencia* de él, a saber, en la dirección de la libertad inmanente de la propia conciencia (el espíritu). El hecho histórico, por su propia constitución, sólo puede responder a la dirección fundamental de la conciencia: su libertad. Una historia leída en esta dirección no es cualquier historia, y sus hechos no son indiferentes. Por eso es que la “meta final” no es simplemente un punto en el proceso que se alcanza al final, sino que este “resultado” está entrometido en el proceso mismo desde el inicio como la dirección en la que, la libertad proyectada desde el presente, le da sentido a la historia. No es otra cosa la que está en juego cuando se proyecta sobre la historia el movimiento de la “idea” que se realiza como “espíritu”. Por eso es que cuando Hegel lee la historia desde su “sujeto”, no apunta sólo a la organización de etapas que llegan a un fin, sino a la historia misma como movimiento de la libertad que se enfrenta a sí misma en la finitud que ella misma ha producido para liberarse.

Para finalizar, sólo quisiera citar una frase de Hegel la que expone el sujeto fundamental de la historia, es decir, de esa infinita lucha que lleva a cabo el espíritu contra la propia finitud que él abre para sí: “Cuando se dice que el espíritu ‘es algo’, esto tiene, ante todo el sentido de que es algo acabado. Pero él es lo activo. La actividad es su ser; en ella él es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular su libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu” (Hegel 1955, p.55).

## Referencias bibliográficas

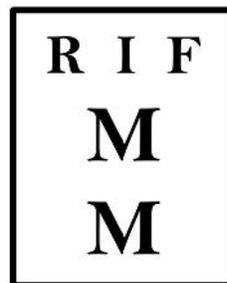
- Burckhardt, J (1943). *Reflexiones sobre historia universal*. México D.F: Fondo de cultura económica.
- De la Maza, L.M. (2007) Tiempo e Historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Ideas y Valores*, N° 133, pp. 3-22.
- \_\_\_\_\_. (2010) La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo en la Fenomenología del Espíritu. En: *Hegel pensador de Occidente* (pp. 411-430). Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales.
- Fernández, J.E. (2014) La libertad en la lógica de Hegel. *Revista pensamiento político (UDP)*, N°5, pp.77-90.
- Hegel, W.F. (1955). *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Voltmedia,
- \_\_\_\_\_. (1971) *Werke 5/Wissenschaft der Logik I Teil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1970) *Werke 7/Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_. (1973) *Werke 8/Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Teil I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- \_\_\_\_\_. (1975) *Werke 10/Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Teil III*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,.
- Hyppolite, J. (1994) *Génesis y Estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Barcelona: Península.
- Marcuse, H. (1932) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Marx, C. /Engels, F. (2006) *Ludwig Feuerbach el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación Federico Engels.

**Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el  
filosofar latinoamericano decimonónico**

**Exploratory Notes about the Noble Savage Hypothesis on the 19<sup>th</sup> Century  
Latin American Philosophy**

Víctor Sepúlveda Contreras<sup>φ</sup>

Universidad de Santiago de Chile



Recepción: 13.10.14 Aceptación 02.12.14

**Resumen:** En el presente trabajo, que presenta una primera aproximación a la problemática en el pensamiento latinoamericano, sostenemos la idea de que sería posible leer en paralelo, durante el siglo XIX, dos hipótesis respecto a la alteridad cultural en América Latina. Una de dichas hipótesis, la del *buen salvaje*, afirma la bondad inherente de la alteridad cultural, orientándose a la formulación de estrategias emancipatorias o reivindicativas que vayan en directo beneficio de tales colectividades; la otra hipótesis que hemos caracterizado como la del *mal salvaje*, sostiene por el contrario, el carácter eminentemente perverso de la alteridad cultural, orientándose hacia la formulación de estrategias que permitan su control, dominación u exterminio. Sostenemos además, que ambas hipótesis tienen un indesmentible y fecundo valor performativo, en la medida en que se constituyen en insumos fundamentales a la hora de analizar reflexivamente la complejidad de las relaciones culturales en la región.

La defensa de estos planteamientos tendrá lugar a partir de un análisis en paralelo de los planteamientos de ciertos autores que hemos considerado como los principales cultores de ambas hipótesis. De tal manera, veremos yuxtapuestos los pensamientos de autores como Las Casas, Ginés de Sepúlveda, Sarmiento, Bilbao y Martí, entre otros.

**Palabras claves:** Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas, Alteridad cultural, Civilización y Barbarie, Estado de naturaleza.

**Abstract:** In this paper, that stands as a first insight into the Latin American thinking problem, we shall argue for the possibility to read in parallel two hypotheses about cultural otherness in Latin America during the nineteenth century. One of these hypotheses, the one about the *noble savage*, affirms the inherent goodness of cultural otherness, orienting the development of emancipatory or vindictive strategies that go in direct benefit of these communities. The other one, that we have

---

<sup>φ</sup> Profesor de Estado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Chile. Estudiante del Doctorado en Estudios Americanos, mención Pensamiento y Cultura, del Instituto de Estudios Avanzados de la USACH. Profesor de Filosofía del Colegio Centenario de Maipú.

characterised as the *ignoble savage*, holds conversely, the perverse nature of cultural otherness, orienting strategies to control, dominate or exterminate these communities. We also argue that both hypotheses have an undeniable and fruitful performative value given that both of them constitute key inputs to thoughtfully analyse the complexity of cultural relations in the region.

The defence of these ideas will take place from a parallel analysis of the approaches of certain authors considered the main exponents of both hypotheses. Thus, we shall see the thoughts of authors like Las Casas, Sepúlveda, Sarmiento, Bilbao and Martí, among others juxtaposed.

**Keywords:** Latin American Philosophy, History of the Ideas, Cultural alterity, Civilization and Barbarism, State of nature.

## Introducción

La hipótesis del buen salvaje es un juicio valorativo sobre individuos y colectividades que representan cierta *alteridad política* respecto al observador y/o narrador, quien los cataloga como inherentemente buenos, vale decir, como buenos por naturaleza. La importancia de ésta hipótesis en la historia del pensamiento, radica en el hecho de que se constituye como un lugar de enunciación importante en el plano ético-político, utilizado a menudo para emprender el abordaje de las problemáticas concernientes al encuentro y desencuentro entre culturas o modos de sociabilidad divergentes.

Nuestra preocupación aquí no es aventurarnos hacia la exégesis del origen más remoto y arcaico de ésta hipótesis, cuya huella más prístina muy probablemente no nos sea posible rastrear en el derrotero de los tiempos; por el contrario, lo que queremos mostrar en este trabajo es el cauce que ha seguido ésta hipótesis en el pensamiento latinoamericano hasta finales del siglo XIX. Intentaremos demostrar, que dicha hipótesis aparece comúnmente yuxtapuesta al desarrollo paralelo de una *hipótesis del mal salvaje*, a la que de una u otra forma intentará impugnar y que por lo tanto, la *hipótesis del buen salvaje* se constituye como una rehabilitación de la alteridad cultural y política ante los embates ideológicos que abogan por su sometimiento.

Con todo, si tuviésemos que hacer explícita algún tipo de definición que pueda tomarse como paradigmática o representativa de la *hipótesis del buen salvaje*, nos veremos obligados a remitir al lector hacia su definición en el contexto de la filosofía ilustrada europea, por Jean-Jacques Rousseau. El autor del *Contrato social* se ve ante el desafío mayúsculo de dar cuenta del surgimiento de la sociedad civil, en la que tienen lugar —a su juicio— todas las desgracias del hombre<sup>1</sup>; ante aquél desafío, Rousseau se vale de la hipótesis explicativa de la presunta existencia de un

---

<sup>1</sup> “Considerando la sociedad humana con mirada desinteresada y tranquila, no presenta desde luego otra cosa que la violencia de los hombres poderosos y la opresión de los débiles; por eso se subleva el espíritu contra la dureza de los unos y se deplora la ceguedad de los otros; y como nada hay en los hombres menos permanente que éstas relaciones externas que la causalidad produce con mayor frecuencia que la sabiduría, y que se llaman debilidad o poderío, riqueza o miseria, las constituciones humanas parecen a primera vista fundadas entre montones de arena movediza”. Rousseau, J. (2007). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Editorial Folio. P. 32. Traducción de José López y López.

“estado natural” previo al surgimiento de la sociedad civil. En el *estado de naturaleza*, según Rousseau, el hombre se encontraba en pleno uso de su potencia física, era menos proclive a contraer enfermedades, y aún desde el punto de vista moral, ante la carencia de sabiduría y razón, se encontraba en posesión del sentimiento natural de la piedad que: “(...) moderando en cada individuo la actividad del amor propio, concurre a la conservación mutua de toda la especie” (Rousseau, 2007). Aun cuando Rousseau afirma que en principio no puede calificarse de buenos o malos a los salvajes, puesto que carecen de relaciones morales y deberes para con los demás, sí se muestra partidario de aplicar tales calificativos –de bueno o malo- al momento de poner en la balanza las virtudes y los vicios que presenta el hombre civilizado respecto al salvaje. De tal manera, el hombre natural se alza como el bueno de la historia, al no verse enfrascado en un modelo de sociabilidad que le es postrero y que se sustenta sobre la base de la desigualdad y la explotación del hombre por el hombre<sup>2</sup>, con todos los vicios que tal modelo de sociedad imprime en su personalidad.

Como veremos, podemos rastrear el empleo de cierta *hipótesis del buen salvaje* siglos antes de su formulación canónica y comúnmente aceptada en la disciplina filosófica, por Jean-Jacques Rousseau<sup>3</sup>. De tal manera, a continuación intentaremos mostrar de qué manera la caracterización peyorativa que hicieron los primeros colonos en llegar a América, de los pueblos nativos, o el levantamiento de cierta *hipótesis del mal salvaje* respecto de ellos, generó un escenario de disputa ideológica donde se hacía necesario el levantamiento de una *contra-hipótesis del buen salvaje* para contrarrestar los rendimientos prácticos de la primera que amenazaban con la asimilación o en el peor de los casos exterminio de la alteridad cultural y política. Creemos que esta problemática de estudio es de una importancia capital para la historia de las ideas en América Latina, toda vez que tiende a explicitar una de las pugnas ideológicas fundamentales del siglo XIX, que puede ser leída en paralelo, o bien de manera cruzada, con la pugna entre el laicismo y el catolicismo analizada por la mayor parte de los historiadores de las ideas de la región.

Ciertamente no es nuestra intención plantear un dilema del tipo: ¿Qué fue primero, el huevo o la gallina?, Respecto a las hipótesis del buen y el mal salvaje. Únicamente queremos mostrar la evidente interrelación a nivel discursivo e ideológico entre ambos desarrollos, que siguiendo el programa de investigación propuesto por Arturo Roig de una *simbólica latinoamericana* (Roig, 1985) pueda mostrarnos de qué manera en ambas hipótesis aparece el doble valor direccional de presentar el programa de una determinada praxis social y el ejercicio de cierta manifestación selectiva; según Roig ambos elementos aparecerían estrechamente ligados a la axiología pues según él: “Toda simbólica es, en efecto, una axiología” (Roig, 1985).

---

<sup>2</sup> “El hombre ha nacido libre y, sin embargo, en todas partes se halla prisionero. Se considera amo de los demás y no deja por ello de ser menos esclavo.” Rousseau, J. (2005). *El contrato social*. Santiago de Chile: Ed. Centro Gráfico. P. 9.

<sup>3</sup> Para una comprensión pormenorizada de la influencia de Rousseau durante los primeros años de la República de Chile, recomendamos revisar: Hanisch, W. (1968). Rousseau, la ideología y la escuela escocesa en la filosofía chilena, 1828-1830. *Revista Historia*, No. 7, pp. 89-146.

## La hipótesis del mal salvaje

Principiemos por tanto nuestro análisis, examinando el despliegue ideológico de la *hipótesis del mal salvaje* en suelo americano, análisis que nos remitirá necesariamente a las primeras escaramuzas del hombre europeo en América, y por tanto, a las primeras relaciones históricas que fueron derivadas a la metrópolis dando cuenta de la geografía y la fauna (animal y antropomorfa) de las latitudes recientemente descubiertas. En tal despliegue, podremos advertir de inmediato la preeminencia e importancia del *programa* socio-político representado por la evangelización en el plano religioso, y por el establecimiento de relaciones económicas y administrativas de orden colonial, en el plano de la inmanencia. Del mismo modo, podremos apreciar con claridad que este discurso se despliega desde la consideración axiológica fundamental, de la bondad de los conquistadores, y la maldad inherente e inclusive deliberada de los pueblos nativos.<sup>4</sup> A continuación, presentaremos algunos exponentes que consideramos como fundamentales y representativos de la *hipótesis del mal salvaje* en el pensamiento latinoamericano, desde lo que podríamos considerar su protohistoria (antes de la formulación rousseauiana), hasta el ocaso del siglo XIX.

Quizás por ordenación histórica y relevancia política, el primer documento que estamos llamados a analizar son las célebres *Cartas de relación* de Hernán Cortés (Cortés, 1960). Es de suma importancia la primera carta de sus relaciones, en la que Cortés detalla los rituales practicados por los habitantes de la península de Yucatán que marcaban el pulso del *estado de guerra* constante en el que se desarrollaba su sociabilidad. Esta narración, sin lugar a dudas se constituirá como un referente fundamental de la consideración según la cual, si no se convertía a estas personas prontamente al catolicismo, terminarían tarde o temprano por aniquilarse unos a otros. Cortés narra la situación a los monarcas castellanos en los siguientes términos: “(...) tienen otra cosa horrible y abominable y digna de ser punida que hasta hoy no habíamos visto en ninguna parte, y es que todas las veces que alguna cosa quieren pedir a sus ídolos para que más aceptasen su petición, toman muchas niñas y niños y aun hombres y mujeres de mayor edad, y en presencia de aquellos ídolos los abren vivos por los pechos y les sacan el corazón y las entrañas, y queman las dichas entrañas y corazones delante de los ídolos, y ofreciéndoles en sacrificio aquel humo” (Cortés, 1960).

Este llamamiento implícito a la intervención militar y política en el relato de Cortés, se sustenta sobre la estrategia argumentativa de presentar a la sociabilidad nativa como contraria a todos los valores y preceptos jurídicos que engalanan a la civilización occidental y en el plano axiológico, sobre la caracterización más pérfida y negativa posible de los individuos que componían tales sociedades. El impacto de éste relato en el seno de la metrópolis será tan profundo, que como veremos más adelante, se llegó a considerar el ejercicio de la fuerza como el único medio efectivo para disuadir a los nativos de seguir practicando estas idolatrías materializadas en sacrificios

---

<sup>4</sup> Si tuviésemos que establecer una definición canónica de la hipótesis del mal salvaje, tendríamos que remitir necesariamente al lector a la obra del filósofo inglés Thomas Hobbes *El Leviatán*, en la que se sostiene que el estado previo al establecimiento de la sociedad civil posee las características de un “estado de guerra” en que la lucha por la supervivencia es el único principio de asociación entre los seres humanos; en desconocimiento del bien, el hombre salvaje es por lógica, un hombre malvado, lapidándolo con la sentencia: *Homus homini lupus*. Cfr. Hobbes, T (2009). *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado.

Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano...

humanos; que según la relación de Cortés, dejaban al año un saldo no menor de "(...) tres o cuatro mil ánimas". (Cortés, 1960)

En sus relaciones, Cortés ponía de manifiesto la presencia de conductas totalmente subversivas tanto a las leyes de Dios como a las del hombre (occidental), entre las que destaca por sobre todo, además de los sacrificios humanos, la sodomía: "Porque aún allende de lo que arriba hemos hecho relación a vuestras majestades de los niños y hombres y mujeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado." (Cortés, 1960). El conquistador da claves importantes sobre el programa de intervención socio-política que podrían adoptar los monarcas frente a estos pueblos: a los que eran dóciles bien podía aplicárseles los métodos de la persuasión y conversión voluntaria a la fe católica, que muchos aceptaban sin rechistar; mientras que a los de carácter belicoso, podía fácilmente hacérseles la guerra, tal como relata Cortés en la segunda y tercera de sus *Cartas de relación*, en las que da cuenta de las distintas batallas en orden de la conquista de *Tenochtitlán*. La supremacía militar que demostraban los peninsulares era atribuible según Cortés, a factores de orden divino, que otorgarían legitimidad a su accionar y los posicionarían en el orden del bien desde un punto de vista axiológico: "Y como traíamos la bandera de la Cruz, y pugnábamos por nuestra fe y por servicio de vuestra sacra majestad en su muy real ventura, nos dio Dios tanta victoria que les matamos mucha gente, sin que los nuestros recibiesen daño." (Cortés, 1960)

Otro cultor tremendamente destacado de *la hipótesis del mal salvaje* es el jurista español Juan Ginés de Sepúlveda, quien se vio ante la impostergable necesidad de legitimar en el plano ideológico una gesta histórica —económica, militar, política y religiosa— que parecía rozar en el pecado y la inmoralidad, desde el momento en que los conquistadores se valieron de las armas para imponer sus términos ante los habitantes de los fértiles y ricos territorios recientemente descubiertos. El *modus operandi* a nivel discursivo será el mismo empleado por Cortés, demostrar el carácter impúdico de los "salvajes" para demostrar la bondad y nobleza del quehacer civilizatorio castellano.

Para el jurista, existían sólidas bases para afirmar que las guerras de colonización y conquista se justificaban. "Justas han de ser las causas para que la guerra sea justa" (Sepúlveda, 1892). A su parecer, esta empresa era sustentada por la obligación de carácter imperativo que adquirirían aquellos pueblos civilizados, de ir en "auxilio" de los pueblos en estado de barbarie, para hacerles partícipes (aunque de forma subalterna) de la civilización y la cultura, para darles cabida en la "historia mundial". Si los naturales del territorio americano oponían resistencia, era completamente válido combatirlos militarmente, no solo para detenerlos y replegarlos sino aún para asesinarlos. La imposición bélica de la cultura cristiano-occidental, adquiere por tanto, total justificación: "Porque los indios son o al menos eran, antes de caer bajo el dominio de los cristianos, todos bárbaros en sus costumbres y la mayor parte por naturaleza sin letras ni prudencia y contaminados con muchos vicios bárbaros". (Sepúlveda, 1892).

Los principales argumentos que llevan a Ginés de Sepúlveda a sostener esta posición, serían en primer lugar, la apelación a una "ley natural", que a juicio suyo, es la fuerza apartir de la cual la divinidad se manifiesta mediante las acciones de los seres terrenales. Esta ley guía siempre a los

hombres hacia el bien y la virtud, no cabe duda respecto de ello. Refiriéndose a ella en *Demócrates* // expresa lo siguiente: “La ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional. Y la ley eterna, como San Agustín la define, es la voluntad de Dios, que quiere que se conserve el orden natural y prohíbe que se perturbe. De esta ley eterna es partícipe el hombre, por la recta razón y la probidad que le inclinan al deber y á la virtud, pues aunque el hombre, por el apetito, sea inclinado al mal, por la razón es propenso al bien. Y así la recta razón y la inclinación al deber y á aprobar las obras virtuosas, es y se llama ley natural”. (Sepúlveda, 1892).

Quizás los individuos más capaces para velar por el ciego cumplimiento de esta “ley natural” sean los príncipes, pues muchos de ellos por decreto divino (papal), “ejercen la suprema potestad sin apelación a un príncipe superior” (Sepúlveda, 1892). La única legalidad que se encuentra por sobre los príncipes, de tal modo, no es otra que la “ley natural” y los decretos que emanan directamente de la divinidad. De tal manera en la conducción de un pueblo, el soberano príncipe obraría siempre en beneficio de sus subalternos; siempre en sus actos y decisiones estaría operando aquella ley natural que imprime justeza, rectitud y virtud a su accionar, independiente del modelo de gobierno al que el príncipe en cuestión se vea circunscrito<sup>5</sup>. Esta “ley natural” detenida por los monarcas sería garante por tanto, de la supremacía axiológica del obrar colonizador por sobre las idolatrías, banalidades y horrores en los que incurrían los nativos.

Ginés de Sepúlveda tuvo acceso a distintas crónicas –como las de Colón y Cortés- en las cuales se detallaban episodios rituales y religiosos de la cosmología azteca. Estas prácticas eran a la luz de los conquistadores, costumbres barbáricas, que rayaban en la antropofagia y desde luego el pecado. Las costumbres “barbáricas” de los pueblos americanos subvierten el sistema valórico de la religión judeo-cristiana, prestándose muchas veces para el ejercicio de la idolatría, la brujería, la perversión e inclusive el canibalismo. Los conquistadores en este caso, están llamados a hacer respetar el imperio de la religión católica como única forma válida de relación con la divinidad, este llamado implica desde luego, impedir el ejercicio de estas malas y pecaminosas prácticas (contrarias todas a la ley natural), sustituyéndolas por otras más civilizadas y amables al dogma cristiano. El hombre europeo afín al cristianismo, debe combatir a brazo partido las costumbres y tradiciones pecaminosas de los americanos por autoridad pública y pontificia, para actuar en consonancia con la divinidad y la virtud.

Otro hilo argumentativo fundamental en esta discusión será el estatus de pueblos bárbaros que tendrían los pueblos americanos, que justificaría según nuestro autor, el establecimiento de un imperio sobre estos pueblos recientemente descubiertos, un imperio sostenido por otro pueblo más civilizado, más probo, más culto y con una religión en sentido pleno, que vendría a reemplazar a la llana superstición.

Para desarrollar este argumento, de Sepúlveda echa mano a la reputada “teoría de la distinción natural” aristotélica presente en la *Política*, mediante la cual se establecía la superioridad natural

---

<sup>5</sup> “Y tan verdad es esto, que siendo tres las formas de gobierno rectas y honestas: la monarquía, la aristocracia y la que, con vocablo común á todas, llamamos república, en ninguna de ellas puede hacerse ley que no sea conforme á la naturaleza, ó por lo menos, ninguna que se aparte del orden natural”. (Sepúlveda, 1892)

de los helenos por sobre los bárbaros<sup>6</sup> (Aristóteles, 1994). Este flanco argumentativo será de una importancia capital, pues como observa José Santos, no sólo establecía la legitimidad del vínculo de subordinación, sino además su perpetuidad<sup>7</sup> (Santos, 2010). De tal manera, los conquistadores serían hombres en un sentido pleno del término, mientras los conquistados quedaban reducidos al estatus de sub-hombres puesto que: “el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión” (Aristóteles, 1994). En ese contexto los griegos, por decreto natural, tenían participación en las más excelsas virtudes y obras humanas; mientras que el resto -reducidos a “posesiones”- estaba condenado a perpetuidad a la servidumbre, y su existencia se justificaba única y exclusivamente en la medida en que se ocupaban del “trabajo sucio”, para que aquellos más dotados pudiesen vivir sin sobresaltos, dedicando la mayor parte de su tiempo a cultivar las más altas virtudes humanas.<sup>8</sup>

Según Ginés de Sepúlveda la intervención –violenta o no- del hombre occidental solo traería réditos para estos “hombrecillos” que de allí en más vivirían al ritmo de la historia universal, con adecuación a la moral recta y la ley natural. Empresas como la conquista de América son una nivelación, o adecuación a la ley natural y al bien, que impulsan el desarrollo histórico al alero de la virtud, encabezado por las naciones europeas, sus príncipes y sus gobernantes<sup>9</sup>. “Porque el fin de la guerra justa es el llegar á vivir en paz y tranquilidad, en justicia y práctica de la virtud, quitando á los hombres malos la facultad de dañar y de ofender. En suma, la guerra no ha de hacerse más que por el bien público, que es el fin de todas las leyes constituidas, recta y naturalmente, en una república.” (Sepúlveda, 1892).

Un último exponente de la hipótesis del mal salvaje que considero prudente analizar, es Domingo Faustino Sarmiento, pensador y político fundamental en los procesos de consolidación institucional de Chile y Argentina. Podemos situar a Sarmiento, dentro de su entramado social, en lo que

---

<sup>6</sup> Aristóteles establece una relación de identidad entre los bárbaros (aquellos que son ajenos a ciudad y comunidad cívica) y los esclavos. En su *Política* expresa: “entiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”. Aristóteles, *La política*, Ed. Gredos, España, 1994. Traducción de Manuela García Valdés. P. 47.

<sup>7</sup> “Se nace dominado (esclavo, mujer o bárbaro) y no es posible huir de ese destino: la apelación a la naturaleza como fundamento de las relaciones de dominio tiene como consecuencia el establecer un vínculo inamovible, inalterable” (Santos, 2010).

<sup>8</sup> Aristóteles, en su *Política*, presentará el asunto en los siguientes términos: “Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar.” (Aristóteles, 1994) Esta suerte de escisión en la especie humana establecida por Aristóteles, y la consecuente relación de subordinación que establece de una parte sobre la otra, será extrapolada por Juan Ginés de Sepúlveda -*mutatis mutandis*- para explicar el derecho de los conquistadores españoles sobre los americanos nativos (Sepúlveda, 1892).

<sup>9</sup> José Santos, aún sin compartir su planteamiento, reconoce la genialidad de los argumentos de Sepúlveda. “La matriz argumental es simple. Quienes discuten con Sepúlveda no logran desmontarla, sólo consiguen, en algunas oportunidades, mostrar que en el caso de los indígenas el argumento no es aplicable. En el fondo está el amor al prójimo, la caridad. La conquista se avala del mismo modo como se justificaría el cuidado que se prodiga a los enfermos mentales, a los minusválidos, a los que han perdido el camino y no tienen la capacidad de recuperarlo por sí mismos”. (Santos, 2010)

los teóricos de los estudios subalternos indios denominan el *antre* o “grupos vernáculos dominantes a nivel local” (Spivak, 1998). En cuanto hombre público, polemista en la prensa, presidente de la nación o gobernador, Sarmiento se constituye en síntesis, como miembro de aquella élite política local, llamada a servir de intérprete cultural entre las metrópolis del primer mundo y los sujetos colonizados –cultural, económica o políticamente- del tercer mundo. (Spivak, 1998)

En el plano de las ideas y la cultura, podemos otorgarle el mérito de haber caracterizado uno de los conflictos fundamentales en el desarrollo de la sociabilidad en América, la pugna entre *civilización y barbarie*. Este conflicto, tal como lo presenta Sarmiento, es parte fundamental en la estructura constitutiva de nuestras relaciones sociales, tiene el peso por tanto, de una contradicción objetiva entre dos fuerzas que se baten mutuamente al ritmo del progreso y el desarrollo histórico. Las ideas de Sarmiento, que detallaremos a continuación, tienen un potente alcance performativo, pues configuran lugares, razas e individuos; razón por la cual, han sido ampliamente discutidas en el pensamiento latinoamericano aún hasta nuestros días.

Sarmiento se inscribe en un contexto histórico en el que las naciones americanas se abrían de forma independiente al capitalismo mundial, una vez superadas las trabas del monopolio comercial monárquico. De tal forma, ciertamente no podríamos tachar de buenas a primeras a Sarmiento como un colonialista, pues, en gran parte de su obra se dedica a criticar el legado colonial español, sindicándolo como el gran responsable del estado de barbarie en el que vivían sumidas las jóvenes repúblicas americanas. Si el colonialismo, en su afán oscurantista de lo autóctono se dedicó continuamente a identificar la historia precolombina con la noche humana y el sueño de la razón, Sarmiento se afana en mostrar la continuidad de esta noche en la historia colonial y sus supersticiosas instituciones. Para el sanjuanino, el verdadero despertar de la historia humana en América, lo constituye ya no la colonización, sino el nacimiento de sus repúblicas independientes, que mediante la clausura de la herencia colonial y autóctona, verá crecer a sus hijos en el marco de la verdadera civilización, del verdadero despertar del pensamiento y la política.<sup>10</sup>

Sarmiento, asimila lo bárbaro<sup>11</sup> al sector indígena y popular que puebla la ruralidad de las pampas, sector que es representado en la figura de los gauchos y sus formas de vida. Para él, los gauchos son en lo fundamental: “El pueblo que habita estas extensas comarcas –y que- se compone de dos razas que mezclándose forman medios tintes imperceptibles, españoles e indígenas” (Sarmiento, 1947). Valga aquella escueta descripción para el ámbito racial, pues según el sanjuanino, lo determinante en la constitución de la personalidad del guacho, es el hecho de que en

---

<sup>10</sup> En un libro de reciente aparición, coordinado por Carlos Ossandón y Carlos Ruiz, se sindicó a las figuras de Andrés Bello y Domingo Faustino Sarmiento como los fundadores del Estado Nacional en Chile y Argentina respectivamente. Véase: Ossandón, C. y Ruiz, C. (2013). Andrés Bello. Filosofía pública y política de la letra. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

<sup>11</sup> Para Leopoldo Zea podemos rastrear los orígenes de la distinción entre bárbaro y civilizado en la antigua Grecia, en particular en los relatos de Heródoto y Aristóteles en los cuales se establecía una clara distancia entre el mundo griego y su alteridad cultural: “En la América colonizada por Iberia se recoge la interpretación que condena a estos pueblos a la marginación por su propia constitución étnica. Etnias inferiores han condenado a estos pueblos a la marginación propia de la barbarie. En la disyuntiva que se plantea: ¿civilización o barbarie?, la adopción de la primera implica renuncia a la propia, a la que se posee a la que se ha heredado. Implica desnaturalización, el ser otro, no uno mismo.” (Zea, 1988).

la bastedad de la pampa no hay más ley que la de los capataces y matones, quienes disponen e indisponen a su antojo, a punta de pólvora y puñal. En tal escenario, la personalidad del gaucho se forma bajo la convicción de que no se encuentra sujeto a ningún precepto jurídico, político o social, más que su propio arbitrio y la fuerza bruta, en la medida en que la sufre o ejerce. Este ejercicio de la fuerza, a menudo es monopolio de caciques y caudillos, como Juan Facundo Quiroga, en quien Sarmiento basa su análisis. No obstante, en la época en que se publica el *Facundo*, la barbarie se había institucionalizado y mediante sus métodos predilectos –el terror y la violencia– sustentaban al gobierno federal de Juan Manuel de Rosas, centro de las críticas del autor.

Uno de los factores determinantes en la perpetuación de la barbarie y sus formas de sociabilidad es, según Sarmiento, la carencia en los confines de la pampa, de una *res pública* (Sarmiento, 1947), vale decir, la ausencia de las instancias mínimas de sociabilidad que encontramos presentes en la vida urbana, como son: los municipios, las plazas y por supuesto las escuelas; instituciones y lugares capaces de infundir en el individuo –por común acuerdo o coacción– respeto por las normas jurídicas y sociales. De tal manera, en su vida política como funcionario de Estado o Presidente de la Nación, Sarmiento asume un compromiso irrestricto con el desarrollo de los medios necesarios para la socialización, tanto en el ámbito educativo, como en el de las comunicaciones.

En contraposición a la vida bárbara, que se desarrollaba en las pampas, existía para Sarmiento la vida civilizada, que se desarrollaba en las ciudades, las que daban asilo por aquel entonces, a la antítesis de la barbarie; que ya en su propio desarrollo llevaba implícita la promesa de dar clausura histórica a la misma y a sus formas de vida características. Las ciudades de la época, con todas las precariedades del caso, y sus mecanismos inherentes de marginación, son elevadas por Sarmiento al rango de: “(...) centro de la civilización argentina, española y europea” (Sarmiento, 1947). En la ciudad, podemos encontrar todos los servicios e instituciones característicos de los pueblos adelantados y cultos, tales como: juzgados, escuelas, comercios, cuarteles de policía, etc. En la ciudad abunda esa *res pública* que le es esquiva a la pampa, *res pública* que inunda sus calles y plazas. En la ciudad, en suma, se dan las condiciones propicias para desarrollar la elegancia y erudición, que brillan representadas en los teatros y en los trajes de frac con los que visten los ciudadanos. Refiriéndose al hombre típico de la ciudad, dice Sarmiento: “El hombre de la ciudad viste el traje europeo, vive de la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc.” (Sarmiento, 1947).

Sarmiento concluye que el medio más seguro para clausurar históricamente el estado de barbarie es, junto a iniciativas de carácter educativo<sup>12</sup>, un reemplazo sistemático de los componentes raciales indígenas, a través de la inmigración europea. En el ideario sarmientino se presenta como

---

<sup>12</sup> “La moralidad se produce en las masas por la facilidad de obtener medios de subsistencia, por el aseo que eleva el sentimiento de la dignidad personal y por la cultura del espíritu que estorba que se entregue a disipaciones innobles y al vicio embrutecedor de la embriaguez; y el medio seguro, infalible de llegar a estos resultados, es proveer de educación a los niños, ya que no nos sea dado hacer partícipe de los mismos beneficios a los adultos”. (Sarmiento, 1915)

condición *sine qua non* de la civilización y el progreso, el emprendimiento de acciones que permitan –sea de manera gradual o tajante– “depurar la raza”, cuestión que el autor afirma con énfasis diciendo: “(...) es un hecho fatal que los hijos sigan las tradiciones de sus padres, y que el cambio de civilización, de instintos y de ideas no se haga sino por cambio de razas.” (Sarmiento, 1915). Si bien Sarmiento nos presenta una filosofía de la historia muy al tenor de su época –con una visión lineal y progresiva de la historia que deja múltiples damnificados–, en su pensamiento la raza se constituye como una caracterización no exhaustiva en la pugna entre civilización y barbarie, pues se da el caso, tal como logra constatar, que individuos de piel clara y notable desempeño público son en el fondo los bárbaros más despiadados, “lobos en piel de ovejas”. El esquema de interpretación histórico civilización y barbarie, no nos sirve por tanto para prestigiar *a priori* el lugar que cada individuo ocupa en el plano social únicamente atendiendo a factores raciales. Sí nos sirve en cambio, como mecanismo de definición ideológica y política, que despliega un itinerario bastante claro de la praxis política en que la urgencia de la domesticación del *mal salvaje* admite las soluciones más dispares como la educación, la guerra o la inmigración. El símbolo del *mal salvaje*, se constituye en el pensamiento de Sarmiento como lo que Roig denomina un “discurso justificador”, que da lugar a “dualismos discursivos” como el de bárbaro y civilizado.<sup>13</sup>

En Chile, las ideas de Sarmiento tuvieron amplia repercusión en el debate sobre la denominada “Pacificación de la araucanía”, su influencia se hizo sentir en la voz de otro de aquellos individuos de la élite local que sirven como fuentes primarias a los intelectuales del primer mundo.<sup>14</sup> Haciendo gala de la dicotomía entre *civilización y barbarie*, el célebre historiador e intendente de Santiago Benjamín Vicuña Mackenna señalaba lo siguiente: “(...) el indio no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque solo adora los vicios en que vive sumergido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición y todo ese conjunto de abominable grupo que constituye la vida salvaje. Se invoca la civilización a favor del indio, ¡pero qué le debe nuestro progreso, la civilización misma! Nada, a no ser el contagio de barbarie con que ha inficionado nuestras poblaciones fronterizas, por la que la conquista del indio es esencialmente como lo ha sido en Estados Unidos, la conquista de la civilización”. (Vicuña Mackenna, 1939) No en vano hemos reproducido este extenso pasaje, pues en él los lapidarios juicios valorativos aparecen finamente urdidos con el dualismo discursivo entre civilización y barbarie; que además se ofrecen como herramienta interpretativa para justificar en la arena parlamentaria –aquella de la política institucional– uno de los mayores genocidios en el sur del mundo.

Hasta aquí hemos podido observar distintos despliegues y fundamentaciones de la *hipótesis del mal salvaje*, los cuales se han revelado como depositarios de un programa político determinado,

---

<sup>13</sup> “El “discurso justificador” (en alguno de nuestros otros trabajos hemos hablado de “discurso opresor”) podría ser caracterizado, entre otros aspectos, porque en él la carga ideológica (y por tanto el modo cómo se echa mano de lo simbólico y cómo a su vez lo simbólico ejerce su papel “direccional semántico”) aparece colocada fuertemente sobre lo dicotómico, con lo que se genera lo que antes denominamos un “dualismo discursivo”. (Roig, 1985)

<sup>14</sup> Para una visión más detallada de las ideas de Sarmiento y sus proyecciones véase: Sepúlveda Contreras, V. (2013) Los bárbaros de ayer y de hoy. Importancia y vigencia del pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento. *Revista de estudios latinoamericanos Río Abajo*, N°1. Pp. 54-65 ISSN: 0719-434X

que implícita o explícitamente, abogan por la domesticación o subyugación de la alteridad política y cultural. En la categorización axiológica de la alteridad como perversa y malvada, cualquier método por brutal que sea, aparece plenamente justificado en orden de la consecución de un bien mayor que trasciende las consecuencias de dichos métodos. Con todo, el despliegue ideológico de esta postura, encuentra su complemento práctico en las distintas empresas de orden histórico que dicha hipótesis vino a fundamentar; de tal manera nuestro análisis no descansa en la mera abstracción, sino además en el testimonio concreto de distintas prácticas de explotación, genocidio, destierro y violencia de las cuales ya no podemos ser testigos mudos.

### La hipótesis del buen salvaje

Como señalamos en la introducción a este trabajo, consideramos que podemos llevar a cabo una lectura acerca de la irrupción de las distintas *hipótesis del buen salvaje*, como un intento por refutar o polemizar a aquellas consideraciones que presentan como inherentemente malos, o malos por naturaleza, a los individuos y colectividades que se posicionan como alteridad cultural respecto a los pensadores que levantan las *hipótesis del mal salvaje*. No obstante, muchas veces la *hipótesis del buen salvaje* brilla con luces propias, iluminada por la consideración axiológica fundamental que atraviesa a este tipo de discurso de carácter evidentemente positivo, que descansa en la consideración irrestricta de la bondad inherente de los *salvajes*, quienes ajenos a los vicios y corrupciones de la sociedad civil, representan la posibilidad de concretizar un modelo de sociabilidad o desarrollo distinto al orden que impera en los espacios desde donde se articulan las hipótesis que pretenden asimilarlos o aniquilarlos. En ese sentido, corroborar la hipótesis del buen salvaje en el plano de lo social, es corroborar a la vez la posibilidad de construir dinámicas distintas de sociabilidad humana. El programa político imbricado en la *hipótesis del buen salvaje*, es a nuestro entender un programa eminentemente liberador, o cuando menos, un programa que en el plano del discurso –siguiendo a Roig- se posiciona como *reversivo*<sup>15</sup> para superar socio-históricamente las categorías de “opresor-oprimido” e iluminar cursos de acción creadores de nuevas coyunturas socio-políticas. A continuación presentaremos ciertos discursos que podemos considerar como fundamentales y representativos de la *hipótesis del buen salvaje* que sirvan para ilustrar a su vez, la consideración axiológica fundamental del discurso del buen salvaje y su programa político.

Un primer cultor insoslayable de la *hipótesis del buen salvaje* es el padre Bartolomé de Las Casas, fraile dominico, pasó largas temporadas en suelo americano pudiendo testificar de forma directa los excesos y oprobios a los que los conquistadores sometían a los nativos<sup>16</sup>. Las Casas tiene la

---

<sup>15</sup> “El “discurso reversivo” tiene como punto de partida también la dicotomía, pero su “sentido” no apunta necesariamente a una confirmación o justificación de una futura situación, una vez lograda la “reversión”, sino que gira alrededor de la categoría de “liberación”. (Roig, 1985)

<sup>16</sup> A pesar lo expuesto debemos considerar que no todos los estudiosos han sido condescendientes con la obra de Fray Bartolomé, como es el caso de Louis Baudin, quien indica: “Hoy, que podemos juzgarlo con toda imparcialidad, debemos señalar en él, al lado de sentimientos muy nobles y generosos, una fastidiosa tendencia a la exageración; se deja arrastrar por su pasión, y es responsable en gran parte de los numerosos errores que circularon y circulan todavía en Europa sobre la colonización española en América”. (Baudin, 1945)

virtud de haberse enfrentado de manera directa y con firmeza, a las primeras formulaciones de la *hipótesis del mal salvaje* que desarrollaron personaje como Hernán Cortés y Juan Ginés de Sepúlveda.

Profundamente conmovido por la precaria situación a la que eran sometidos los aborígenes de los territorios recientemente descubiertos, fray Bartolomé decide denunciar a la sociedad española de la época la compleja situación que se vivía en América en el contexto colonial. A través de escritos como la *Brevísima relación de la destrucción de las indias*<sup>17</sup>, da cuenta de cómo los conquistadores postularon a la población local un sentido histórico como las justificaciones del proyecto político colonial, se presentaban como espurias en la práctica, toda vez que el fin de la guerra emprendida contra los naturales no era en definitiva alcanzar la paz y la virtud, sino lisa y llanamente, el enriquecimiento y la gloria militar de quienes atreviéndose a cruzar el Atlántico participaron de la gesta. El padre Las Casas lo expresa claramente diciendo: “La causa por que han muerto y destruído tantas y tales e tan infinito número de ánimas los cristianos ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días e subir a estados muy altos e sin proporción de sus personas (conviene a saber): por la insaciable codicia e ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices e tan ricas, e las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas; a las cuales no han tenido más respecto ni dellas han hecho más cuenta ni estima (hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo), no digo que de bestias (porque pluguiera a Dios que como a bestias las hubieran tractado y estimado), pero como y menos que estiércol de las plazas.” (Las Casas, 1552).

En su afán de gloria militar, enriquecimiento personal y desde luego una que otra merced de tierra por parte de la corona, los conquistadores españoles fueron avanzando por todo el continente guerreando a los nativos, evangelizándolos e incorporando su fuerza de trabajo y territorios al régimen colonial de explotación. Es necesario recordar que muchos de aquellos conquistadores –aunque tampoco todos- fueron gentes menesterosas en sus tierras de origen, que en una sociedad feudal rígidamente estamentada como la española de aquella época, difícilmente podrían acceder al bienestar material y la holgura que ostentaban el clero y la nobleza en la metrópolis. En su propia tierra, el escenario para los colonos era bastante desalentador, y la oportunidad de venir a América debió significar para aquellas gentes una luz de esperanza, sobre todo cuando se rumoreaba que por estas tierras el oro corría a raudales.

El padre Las Casas si bien reacciona oportunamente contra el abuso desmesurado de los conquistadores, no quería terminar de cuajo con la empresa colonial, más bien al paso que denunciaba los excesos buscaba la manera de encauzar de mejor manera tal empresa, viendo en la bondad de los naturales un potencial enorme de buenos cristianos, fieles y devotos como pocos en Europa. No obstante, el padre Las Casas no rechaza completamente el hecho histórico de la colonia, sino más bien lo ve como una instancia insuperable para reproducir (esta vez de buena

---

<sup>17</sup> El mismo Baudin se muestra bastante escéptico de esta obra diciendo: “La más conocida de las obras de Las Casas es su “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” presentada al emperador en 1542 y publicada en 1552, panfleto lleno de errores, inutilizable para un trabajo científico cualquiera”. (Baudin, 1945)

forma) el dogma cristiano. De tal manera y teniendo en consideración ciertas virtudes morales de los nativos, Las Casas rechaza la imposición violenta o coactiva de la filosofía de la historia cristiana, aun cuando sí considera que debe incluirse a los nativos en ésta, para situarlos en concordancia con la divinidad o el Bien (como diría Aristóteles). Los naturales, lejanos a la codicia, ambición y soberbia de muchos ciudadanos europeos, serían la base ideal para fundar un nuevo imperio cristiano.<sup>18</sup>

Por tales afirmaciones no podríamos considerar al padre Las Casas como un revolucionario o totalmente subversivo al régimen colonial, que pretendía terminar con las condiciones de subyugación de los pueblos originarios de América. Por el contrario, el padre Las Casas se constituye como un reformista de esta empresa, alguien que pretende hacerla más justa, o merced de su oficio y creencias, hacerla más amigable a los dogmas y preceptos de la iglesia y el evangelio. No obstante es claro que el programa político iluminado por el padre Las Casas, si bien no emana directamente de los individuos que intenta proteger, sí considera al menos la instancia *reversiva*, aunque no superadora, de imprimir un giro en las dinámicas sociales de la colonia.

La argumentación del Padre Las Casas tomará mayor fuerza cuando en *De Regia Potestate* comienza a inquirir "(...) sobre si tienen derecho los príncipes a enajenar de su real Corona a sus ciudadanos y súbditos y ponerlos bajo la jurisdicción de otro señor particular sin gravar su conciencia". (Las Casas, 1992). A este respecto, Las Casas establece como principios que: "La servidumbre no tiene causa natural, sino accidental." (Las Casas, 1992), y que "No se puede imponer ninguna carga al pueblo sin su consentimiento" (Las Casas, 1992), para llegar a preguntarse: "¿Son verdaderamente del rey los bienes de su reino?"(Las Casas, 1992). Fray Bartolomé responde a esta cuestión aduciendo que tanto reyes como príncipes, no son en realidad dueños de sus reinos, sino más bien rectores y administradores.

De las afirmaciones anteriores Las Casas concluye –entre otras cosas- que "Es antinatural que el príncipe obre en perjuicio de su pueblo" (Las Casas, 1992), puesto que tal perjuicio iría en contra del orden natural que Dios ha dispuesto, y por tanto, también en contra del derecho natural. Es atribución del Rey por tanto, el de ejercer mediante su magnificencia, justicia en sus reinos, procurando tanto el cuidado de sus súbditos como de sus territorios. Mediante estos argumentos, Fray Bartolomé busca centrar el foco de las críticas, más que en el rey, en los encomenderos y sus colaboradores que estaban ejerciendo en las colonias de manera perniciosa las potestades que les había conferido la Corona. El rey debe procurar que se tenga en consideración la integridad de sus súbditos y que estos sean tratados con decoro y rectitud por los funcionarios reales. Si bien Las Casas no intenta justificar una autoridad total y absoluta de los reyes católicos sobre

---

<sup>18</sup> "Son eso mesmo de limpios e desocupados e vivos entendimientos, muy capaces e dóciles para toda buena dotados de virtuosas costumbres, e las que menos impedimientos tienen para esto, que Dios crió en el mundo. Y son tan importunas desde una vez comienzan a tener noticia de las cosas de la fee, para saberlas, y en ejercitar los sacramentos de la Iglesia y el culto divino, que digo verdad que han menester los religiosos, para sufrillos, ser dotados por Dios de don muy señalado de paciencia; e, finalmente, yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá e muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos veen: «Cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios.»" (Las Casas, 1552)

sus súbditos de ultramar, sí pretende conminarlos a resguardar que en sus colonias de lleve a cabo una praxis sin oprobios y consonante con la doctrina de la salvación de las almas.

Este cariz eminentemente paternalista<sup>19</sup> del padre Las Casas, que acabamos de describir, es puesto en cuestión por Roig, quien sindicca el pensamiento del fraile dominico como uno de los insoslayables precursores de la corriente de pensamiento humanista en el continente; aún cuando, a juicio del mendocino el “paternalismo lascasiano” constituya una forma ilegítima de reconocimiento (Roig, 2009). Según Roig, la valoración del padre Las Casas debe remitirse a que fue capaz de transformar una dominación barbárica y violenta en otro tipo de dominación, esta vez paternalista y no violenta. Caracterizando el pensamiento de Las Casas, dice Roig: “Su planteo es simple: se ha de poner límites a la autoafirmación del dominador y ello será únicamente posible reconociendo al dominado su naturaleza racional, viéndolo como criatura tan necesitada en su ignorancia de la salvación, como el otro, en su ansia de posesión y dominio. La relación dominador-dominado ha de ser organizada desde el plan de la salvación o de la condenación de las almas, mas para eso el dominador deberá trocar el “griterío” por la “palabra” que seguirá siendo la suya en cuanto dominador, pero revestida ahora de una actitud paternal. De este modo se pasa del discurso dominador violento, al no violento, al paternalista”. (Roig, 2009)

La *hipótesis del buen salvaje* desarrollada por el padre Las Casas, supo cumplir con su rol histórico de hacer frente de manera efectiva a las caracterizaciones peyorativas que levantaron las *hipótesis del mal salvaje* de su época. Su reivindicación de la bondad inherente de la población nativa fue irrestricta, aún cuando, remitiéndonos al análisis de Roig respecto de los símbolos, debemos reconocer que su discurso –pese a iluminar transformaciones políticas- no se plantea la posibilidad de superar el dualismo padres-hijos o paganos-conversos (Roig, 1985). Con todo, el padre Las Casas representa un exponente insoslayable en el pensamiento reivindicativo de los pueblos de Nuestra América.

El pensamiento de la independencia americana, en su afán de generar un proyecto emancipador que fuese capaz de acompañar a los procesos de emancipación de las metrópolis, se vio obligado a considerar nuevamente el rol de la alteridad cultural, racial y política, en el complejo escenario de efervescencia revolucionaria. En ese contexto emerge la figura del revolucionario argentino Mariano Moreno, un sujeto notablemente instruido en las doctrinas de su época y que por si fuera poco, para confirmar su adscripción a la *hipótesis del buen salvaje*, tradujo el *Contrato social* de Rousseau prologándolo de manera magistral, adornándolo con frases que todavía resuenan en la coyuntura social de americana. Moreno comprendió de manera preclara, que una verdadera revolución debía representar un vuelco considerable respecto al modelo de sociedad colonial, debía por tanto, incluirse a los individuos considerados como *salvajes* en la construcción de la república mediante el reconocimiento irrestricto de su igualdad en lo que respecta a los derechos sociales y políticos. Moreno da cuenta de ello diciendo: “Si los pueblos no se ilustran, si no se vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe,

---

<sup>19</sup> “El rey es también en su reino como un padre en la familia, que gobierna personalmente toda su casa mediante una dedicación estrecha y continua y no abdica del cuidado y gobierno directo de nada de lo relacionado con su casa. Pues así debe hacer el rey en su reino”. (Las Casas, 1992)

Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano...

nuevas ilusiones sucederán a las antiguas, y después de vacilar algún tiempo entre miles de incertidumbres, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos, sin destruir la tiranía” (Moreno, 1810)

Moreno comienza por reconocer la valía insoslayable de los sectores marginados en cualquier proyecto revolucionario, para refrendar en su *Plan revolucionario de operaciones* (Moreno, 1915) el proyecto político-social que de manera definitiva materialice la libertad de las colonias y no un simple cambio en el nombre de los tiranos. Néstor Kohan da cuenta de ello diciendo: “A través de la doctrina de *pueblo en armas* el principal sujeto social al que interpela el *Plan Revolucionario* de Moreno son las masas populares movilizadas en las milicias patriotas y los jóvenes radicalizados. Su programa militar independentista era la prolongación política de su concepción roussoniana, en la cual la soberanía reside en el pueblo.” (Kohan, 2013) El proyecto político de Moreno plasmado en el *Plan revolucionario de operaciones* propone de manera determinante: abolir la esclavitud de los negros y la servidumbre indígena, entre otras medidas tendientes a consolidar la igualdad política y una mejora sustancial en las condiciones de vida de los negros y los pardos.

En el contexto chileno, encontramos un eminente cultor de la *hipótesis del buen salvaje* en la figura del filósofo Francisco Bilbao, quien cuenta a su haber, el mérito de emplear por vez primera el término América Latina.<sup>20</sup> La figura de Bilbao ha sido objeto del más antojadizo descrédito por parte de los sectores conservadores de nuestro país, negándosele su rol protagónico y fundamental en distintos tópicos del pensamiento por éstas latitudes. Tómese como ejemplo de esto último las afirmaciones proferidas por Roberto Escobar en su contra, en una obra que pretendía pasar revista al pensamiento filosófico chileno desde la independencia hasta nuestros días: “Nada de su obra puede considerarse filosófica, pero en cambio es *lírica* y cargada de *anarquismo utópico (...)*” (Escobar, 2008). A pesar de aquello, la fuerza del pensamiento de Bilbao es indesmentible y el creciente desarrollo de los estudios sobre Bilbao en nuestro país, esperamos, tenderá a despejar el banco de bruma que el conservadurismo chileno ha arrojado sobre su memoria.<sup>21</sup>

En la línea de nuestro análisis, Bilbao se presenta como un férreo defensor e inclusive como un estudioso de los sectores considerados por sus compatriotas y coetáneos como *bárbaros y salvajes*. Como señala Vicuña Mackenna en su relación histórica *¡Cosas de Chile!* Nuestro filósofo: “Desconfiaba del santiaguino i era entusiasta por el indio bárbaro, cuya lengua estudiaba a la sazón, con un lenguaraz, sargento de granaderos a caballo” (Vicuña Mackenna, 1877). Podemos afirmar en suma, que Bilbao era una voz medianamente autorizada a la hora de emitir juicios valorativos respecto a la *alteridad* a la cual se refiere, toda vez que era un estudioso no sólo de su historia y costumbres, sino además de su lengua.

Respecto a las costumbres de los Araucanos, nos dice Bilbao en uno de sus escritos: “En cuanto a las costumbres, los araucanos están en un estado intermediario entre la civilización y la barbarie. Tienen un brazo en el arado y el otro en el lomo del caballo. Cultivan el trigo, las habas, el maíz, las papas; varios árboles frutales. Son cazadores, y después de la introducción del caballo lo son más. Los indios de la costa son pescadores y son los más pacíficos. Tienen, en general,

---

<sup>20</sup> Para un tratamiento exhaustivo y elucidatorio sobre esta polémica, véase el escrito de García San Martín, A. (2013) Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco. *Revista Latinoamérica*. N°56.

rebaños de casi todos los animales introducidos de la Europa.” (Bilbao, 2010) Se aprecia con prontitud, que Bilbao se posiciona en el debate a partir de la terminología derivada de la *hipótesis del mal salvaje* levantada por Sarmiento, aquella que introducía la pugna entre *civilización y barbarie*.<sup>22</sup> Es claro además, que Bilbao difiere en lo fundamental de la representación ociosa y viciosa que intentó instalar Vicuña Mackenna en sus discursos parlamentarios.

A pesar de reconocer la importancia de la guerra para los Araucanos<sup>23</sup> Bilbao enaltece sin empucho sus cualidades morales, mostrándolas aún más cercanas a la piedad -en cuanto sentimiento noble y natural de filiación entre la especie- al modo como ésta fue definida por Rousseau y que en contraposición al *pathos* civilizado, revela a este último como hipócrita: “La vida solitaria, sus creencias guerreras, sus tradiciones de victorias, han desenvuelto en ellos el orgullo y los sentimientos caballerescos. Se llaman Aucas, hombres libres y hermanos. Se ve entre ellos una política y urbanidad que sorprende en los salvajes. La hospitalidad es una de sus virtudes y no hay viajero que no lo atestigüe. (...) Estos sentimientos de fraternidad son verdaderamente notables y sólo existen en los individuos de nobles pensamientos. En ellos, no es la cortesía fingida de nuestra civilización, es la unión, la solidaridad de todos como miembros del Estado y compañeros en la guerra. Ordinariamente son tranquilos, afables, cariñosos para los extraños que los visitan; pero en las asociaciones guerreras el aspecto cambia. Otro hombre se manifiesta: el salvaje se presenta. En sus juegos, orgías, o en la guerra, el furor los domina, el desprecio de la muerte iguala a la tenacidad con que matan. Los hombres no escapan, pero siempre los niños y mujeres.” (Bilbao, 2010)

Desde luego la consideración de Bilbao hacia estos notables *salvajes* no se detiene en dar cuenta a sus congéneres de los caracteres fundamentales de aquél pueblo jamás domado, que contrasta con las narraciones hostiles proferidas sobre ellos por los teóricos de la *hipótesis del mal salvaje*; como ha sido la tónica de los autores y escritos que hemos examinado en este trabajo, Bilbao se detiene además a trazar elementos de definición política para afrontar los desafíos que supone la vecindad geográfica con los Araucanos y la pretensión de ciertos sectores dentro de la sociedad chilena de anexar sus territorios y asimilarlos culturalmente.

Ante la propuesta bastante en boga de algunos sectores de la época, de exterminar a los Araucanos para expandir sin contrapeso material las fronteras chilenas, Bilbao es enfático en señalar que de ninguna manera ese es el modo correcto de proceder. De tal manera inquiere el filósofo chileno, respondiéndose con la elocuencia que lo caracteriza: “¿Es la destrucción el medio que debe preferirse? Toda personalidad, sea de pueblo, sea de individuo, tiene su lugar asignado bajo el sol. El dogma de la igualdad ha inmortalizado a toda criatura. La destrucción ejercida por un pueblo es el suicidio moral de su existencia. Chile ha nacido en el derecho, es porque es; a un lado pues esas teorías que pronuncian los que llevan a la humanidad muerta en sus entrañas.

---

<sup>22</sup> Aún muerto Bilbao, Domingo Faustino Sarmiento sostuvo fuertes polémicas con su hermano Manuel, editor de la primera versión de sus obras completas; polémicas en las que el sanjuanino no escatimó en ofensas hacia los dos Bilbao Barquín, según registra una compilación de dicha polémica por los “Amigos de la Verdad” (Amigos de la Verdad, 1875).

<sup>23</sup>“La paz es la preparación de la guerra, la guerra es el destino de la vida. El vestido es ligero. La industria principal del hombre es la fabricación de las armas; sus muebles son las lanzas, las laques y el cuchillo; su lecho, las pieles del animal apresado; su amigo es el caballo.” (Bilbao, 2010)

Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano...

Destrucción grita el animal; fraternidad exclama el bautizado en la luz y el fuego. Chile no debe, pues, destruir a los araucanos.” (Bilbao, 2010).

Resaltando las excelsas cualidades morales de los Araucanos, Bilbao establece que cualquier proyecto político que implique la relación entre estos y los chilenos, no debe estar animado por otro sentimiento más que la fraternidad. En el contexto de igualdad entre los hombres, considerada por Bilbao como premisa fundamental del orden republicano, el buen filósofo chileno no puede más que proyectar en el plano político la superación, a partir de los intercambios comerciales y culturales, del dinamismo antagónico en que la dicotomía sarmientina había entrampado nuestras relaciones culturales. De tal manera podemos apreciar en el pensamiento de Bilbao, no sólo la rehabilitación moral de los habitantes de la Araucanía, sino además el trazado de un proyecto político emancipador e integrador; cuestiones que lo posicionan como un notable y legítimo exponente de la *hipótesis del buen salvaje*.

No podemos cerrar este apartado sin referirnos a la figura descollante de José Martí, quien de manera explícita y sin tapujos se enfrenta a la *hipótesis del mal salvaje* en su versión sarmientina, denunciándola como un falso dilema, ideológico y todavía servil a los intereses de las potencias imperialistas.

En el que es quizás su escrito fundamental, *Nuestra América*, Martí reconoce el enfrentamiento entre el *hombre natural* y cierto modelo de erudición. Sin embargo, lo hace reconociendo los rasgos eminentemente positivos de este tipo de hombre, quien se revela contra la erudición sólo en la medida en que ésta lo ignora o se sirve del saber para vulnerar sus intereses. El gran escritor cubano lo sentencia afirmando: “El hombre natural es bueno, y acata y premia la inteligencia superior, mientras ésta no se vale de su sumisión para dañarle, o le ofende prescindiendo de él, que es cosa que no perdona el hombre natural, dispuesto a recobrar por la fuerza el respeto de quien le hiere la susceptibilidad o le perjudica el interés” (Martí, 2005). La rehabilitación moral de los pardos, los negros y los indios es un tópico fundamental en el ideario martiano, cuestión que sin embargo no eximiría a dichas colectividades de la legítima defensa de sus intereses en el plano fáctico del entramado político americano.

La principal tesis de José Martí en torno a esta problemática es que en realidad: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.” (Martí, 2005) Cuestión que desplaza el conflicto del plano racial o cultural, poniendo el foco de la discusión en las consideraciones y medidas implementadas por las clases dirigentes, en la organización republicana de los territorios. Según Martí el buen gobernante en América no es aquel que conoce al dedillo los modos en que se gobierna en los países del primer mundo, sino aquel que sabe de manera fehaciente los elementos con los que está conformado su país; por tanto, solo un gobierno que conozca e incorpore en sus proyectos e iniciativas las problemáticas de las distintas colectividades del país, podrá optar al reconocimiento y legitimación por parte de los sectores populares; puesto que: “El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país.” (Martí, 2005)

Martí reconoce la fuerza y el poder revolucionario de los sectores populares representados en el *hombre natural*; estos sin mayor empacho, pueden hacerse del poder cuando lo estimen conveniente, cuestión por la que a menudo son temidos y reprochados por los cultores de la *hipótesis*

*del mal salvaje*: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país.” (Martí, 2005). Es en observancia de este principio que distintos tiranos han llegado al poder en América, convertidos en caudillos gracias a la serie de promesas que suscriben con los sectores populares; pero tan pronto como se evidencia el desconocimiento de dichas promesas, son estos mismos sectores quienes se encargan de deslegitimar y derrocar al gobierno del tirano.

El proyecto político martiano, que comprende la bondad inherente del *hombre natural* y la legítima defensa de sus intereses no postula la domesticación política ni el sometimiento por medio de la fuerza de dichos sectores. Por el contrario, el proyecto martiano de Nuestra América reposa sobre la premisa inexpugnable de la integración, desplegada en el ejercicio del reconocimiento entre las distintas colectividades que pueblas el territorio. En lugar de propiciar el establecimiento de relaciones dicotómicas que establezcan antagonismos entre los pueblos Martí llama la atención sobre el hecho que: “El genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio; en ir haciendo lado al negro suficiente; en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella.” (Martí, 2005). En virtud de aquello, distintas propuestas hacia un ejercicio intercultural del pensar filosófico en América Latina, se reconocen como continuadoras y profundizadoras de aquel proyecto imperativo que Martí trazara en las postrimerías del siglo XIX para el bienestar social de nuestros pueblos.<sup>24</sup>

El proyecto martiano, que a nuestro juicio es el proyecto en marcha todavía de todo un continente, consiste por tanto en el reconocimiento de las posibilidades de materialización de modelos de sociabilidad no dominantes, sobre la base de una coordinación paulatina y efectiva entre los distintos elementos presentes en el continente, que se fragüe al paso en que unos y otros puedan dar cuenta ante sus pares cómo son, cuáles son sus problemas y cuáles sus aspiraciones. Como bien señala Martí: “Se ponen en pie los pueblos, y se saludan. “¿Cómo somos?” se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son”. (Martí. 2005).

Hasta aquí hemos pretendido mostrar ciertos cultores de la *hipótesis del buen salvaje* durante el siglo XIX y el modo en que estos imbrican sus planteamientos en el desarrollo de los debates de aquella época. En tal sentido, consideramos que evidentemente estos pensadores dan el ancho a la hora de enfrentarse a los planteamientos que les sirven de parangón, llevando a cabo una rehabilitación importante de la alteridad cultural, que necesariamente debe ser tomada en cuenta al analizar el derrotero de la discusión durante aquel siglo, y aún en nuestros días.

---

<sup>24</sup> Cfr. Fornet Betancourt, R (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización. Bilbao: Desclée de Brouwer y Sepúlveda Contreras, V (2013) La filosofía intercultural como respuesta a los desafíos epistemológicos de la globalización. Santiago: Universidad de Santiago. En la misma línea, José Santos Herceg ha abordado la problematicidad de la filosofía en América Latina, como el enfrentamiento de dos representaciones de notables rendimientos prácticos: El Nuevo Mundo y Nuestra América, las cuales han sido utilizadas como enfoques temáticos para abordar reflexivamente los problemas de la región. Véase: Santos Herceg, J. (2010). Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

## Conclusiones

A partir de la presentación de estas notas de investigación, que constituyen nuestros apuntes sobre el desarrollo de un debate de amplias repercusiones en América Latina durante el siglo XIX; hemos querido mostrar la importancia e influencia de los juicios de valor que se sostienen respecto a la alteridad cultural, por aquella época rotulada como *bárbara, natural o salvaje*. Consideramos importante el análisis de tales disputas, en la medida en que su explicitación echa luces sobre las distintas perspectivas que en el orden del discurso y la teoría, han servido como fundamentación ideológica de una serie de prácticas en relación a este problema.

Hemos sostenido la idea de que sería posible leer en paralelo, durante el siglo XIX, dos hipótesis respecto a la alteridad cultural en América Latina. Una de dichas hipótesis, la del *buen salvaje*, afirma la bondad inherente de la alteridad cultural, orientándose a la formulación de estrategias emancipatorias o reivindicativas que vayan en directo beneficio de tales colectividades; la otra hipótesis que hemos caracterizado como la del *mal salvaje*, sostiene por el contrario el carácter eminentemente perverso de la alteridad cultural, orientándose hacia la formulación de estrategias que permitan su control, dominación u exterminio. De manera preliminar y con toda la modestia del caso, creemos haber corroborado tal consideración inicial, mostrando el desarrollo paralelo e incluso interdependiente que guardan ambas hipótesis. Tengamos en cuenta el caso de la formulación de la *hipótesis del mal salvaje* en el contexto mismo de la conquista de América, instancia en la que tuvo que emerger un personaje como el padre Las Casas para intentar poner las cosas en su lugar, enfrentándose de manera decidida a los planteamientos de Cortés y Ginés de Sepúlveda. Lo mismo podemos observar a partir de la caracterización levantada por Sarmiento entre civilización y barbarie, que se vio enfrentada con posterioridad a los planteamientos de Francisco Bilbao y José Martí, quienes ante el cisma social presentado por el argentino levantaron poderosos programas de integración entre ambos grupos sociales, aparentemente en abierto duelo a muerte. Hasta lo que aquí hemos investigado, nos parece completamente plausible llevar a cabo una lectura de estas dos hipótesis de manera interdependiente, cuestión que esperamos haber demostrado de manera satisfactoria ante la mirada del lector atento.

La importancia real de la disputa ideológica que hemos intentado caracterizar, radica en el rol de cada uno de los dos tópicos, que en cuanto lugares de enunciación para formular estrategias de carácter socio-político, deben vérselas con un escenario de creciente complejidad en el que las relaciones entre grupos humanos diversos puede dar lugar incluso a procesos de marginación y violencia hacia colectividades humanas enteras. En este sentido, queremos ser enfáticos en señalar que ambas hipótesis desempeñan un importantísimo rol en términos performativos a la hora de (re-)significar sujetos, lugares y prácticas socio-políticas. Con ello, queremos señalar que el hecho de designar como *bárbaro* o *salvaje* a algún sujeto, tiene consecuencias que escapan ampliamente a sus repercusiones en el ámbito de un texto inscrito en las disciplinas de la literatura o la filosofía; el uso de este tipo de categorías puede significar en la práctica, la puesta en escena de mecanismos de segregación cultural, política o racial que a la larga decanten en una tragedia, tal como hemos podido presenciar a lo largo de la historia en episodios como la conquista de

América y su catástrofe demográfica, la pacificación de la Araucanía y el holocausto judío o palestino. De allí surge un resquemor, a nuestro juicio bien fundado, hacia el uso de manera indiscriminada de este tipo de categorías, que debe ser criticado y puesto en evidencia como un modo de prevenir el despliegue de acciones fundamentadas en la arbitrariedad y animosidades.

Estamos plenamente conscientes de que las intuiciones e ideas que hemos esbozado en este trabajo tienen amplias proyecciones y que sus trazados son aun de largo aliento, pero necesarios de transitar. En ese sentido, aparece como tema pendiente la explicitación de cómo se desarrolló el enfrentamiento entre la *hipótesis del buen salvaje* y su correlato negativo durante el siglo XX. Creemos que la irrupción de nuevos actores en el debate, que decidieron prescindir de los voceros y representantes de las élites –económicas e intelectuales- y el primer mundo, puede marcar un punto de inflexión determinante en la discusión. Con todo, aquel es un trabajo de largo aliento, para el que tenemos el oportuno consuelo de nuestra juventud y disposición al trabajo. Creemos que con lo avanzado hasta aquí, contamos con una sólida base para proyectar el análisis hacia los tiempos postreros, toda vez que hemos identificado ciertos autores representativos e identificado sus núcleos argumentales.

## Referencias bibliográficas

- Amigos de la Verdad (1875). Cartas de Bilbao a Sarmiento. Buenos Aires: Imprenta rural.
- Aristóteles (1994), La política, Madrid: Ed. Gredos. Traducción de Manuela García Valdés
- Baudin, L. (1945). El imperio socialista de los Incas, Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag. Traducción de José Antonio Arze.
- Beorlegui, C. (2010) Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bilbao, F. (2010). Los araucanos, *Revista La Cañada*, N°1. Pp. 157-198. Edición y noticia a cargo de Álvaro García San Martín.
- Bilbao, F. (2007). Obras Completas. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Cortés, H. (1960), Cartas de Relación. México D.F.: Editorial Porrúa S. A.
- Escobar, R. (2008) El vuelo de los búhos. Actividad filosófica en Chile de 1810 a 2010. Santiago de Chile: RIL editores.
- Fornet Betancourt, R (2001). Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- García San Martín, Á. (2013) Francisco Bilbao, entre el proyecto latinoamericano y el gran molusco, *Revista Latinoamérica* N°56 México 2013.

Notas exploratorias sobre la hipótesis del buen salvaje en el filosofar latinoamericano...

- Hanisch, W. (1968). Rousseau, la ideología y la escuela escocesa en la filosofía chilena, 1828-1830. *Revista Historia*, No. 7, pp. 89-146.
- Hobbes, T. (2009) *Leviatán*. Madrid: Alianza editorial. Traducción de Carlos Mellizo Cuadrado.
- Jaksic, I. *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la Independencia hasta 1989*. Santiago de Chile: Ediciones UDP. Traducción de Francisco Gallegos.
- Kohan, N. (2013). *Simón Bolívar y nuestra independencia. Una lectura latinoamericana*. Barcelona: Editorial Yulca.
- Las Casas, B. (1552) *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Sevilla: Imprenta de Sebastián Trujillo.
- Las Casas, B. (1992) *De Regia Potestate*, Madrid: Alianza editorial.
- Moreno, M. (1810) *Prólogo al Contrato Social de J.J. Rousseau*. Accesible desde Internet en: [http://www.biblioteca.clarin.com/pbda/ensayo/moreno\\_escritos/contratosocial.html](http://www.biblioteca.clarin.com/pbda/ensayo/moreno_escritos/contratosocial.html) [Fecha de consulta 13 de julio de 2014]
- Moreno, M. (1810) *Plan de las operaciones que el gobierno provisional de las Provincias Unidas del Río de la Plata debe poner en práctica para consolidar la grande obra de nuestra libertad e independencia*. Accesible desde: [http://www.biblioteca.clarin.com/pbda/ensayo/moreno\\_escritos/b-605101.html](http://www.biblioteca.clarin.com/pbda/ensayo/moreno_escritos/b-605101.html) [Fecha de consultad 14 de julio de 2014].
- Ossandón, C. y Ruíz, C. (2013). *Andrés Bello. Filosofía pública y política de la letra*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, A. (1985) *Acotaciones para una simbólica latinoamericana*. *Revista Prometeo*, N°2. Pp. 33-50.
- Roig, A. (2009) *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una ventana editores.
- Rousseau, J. (2007) *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Ed. Folio. Traducción de José López y López.
- Rousseau, J. (2005) *El contrato social*. Santiago de Chile: Ed. Centro gráfico. No indica traductor.
- Santos Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile. Fondo de Cultura Económica.
- Sarmiento, D. F. (1947). *Facundo*. Buenos Aires. Editorial Jackson, Buenos Aires.
- Sarmiento, D. F. (1915) *Educación popular*. Buenos Aires: Librería La Facultad.
- Sepúlveda, J. (1882) *Demócrates II*. Edición digital a partir del *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 21 (1892), pp. 257-369. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/j-genesii-sepulvedae-cordubensis-democrates-alter-sive-de-justis-belli-causis-apud-indos--demcrates-segundo-o->

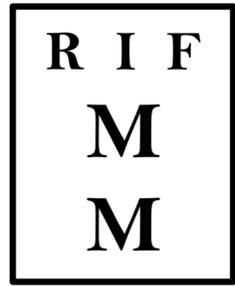
Víctor Sepúlveda Contreras

de-las-justas-causas-de-la-guerra-contra-los-indios-0/html/0095ca52-82b2-11df-acc7-002185ce6064\_14.html#l\_0\_ [Consultado el 8 de julio de 2014].

- Sepúlveda Contreras, V. (2013). La filosofía intercultural como respuesta a los desafíos epistemológicos de la globalización. Perspectivas y propuestas desde la filosofía iberoamericana. Santiago de Chile: Universidad de Santiago.
- Sepúlveda Contreras, V. (2013) Los bárbaros de ayer y de hoy. Importancia y vigencia del pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento. *Revista de estudios latinoamericanos Río Abajo*, N°1. Pp. 54-65 ISSN: 0719-434X
- Spivak, Gayatri (1998), ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Revista Orbis Tertius*, N°3.Pp. 1-44. Traducción de José Amícola.
- Vicuña Mackenna, B. (1939), Obras Completas, Vol. XII, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Vicuña Mackenna, B. (1877) Chile. Relaciones históricas. Santiago de Chile: Rafael Jover Editor.
- Zea, L. (1988) Discurso desde la marginación y la barbarie. Barcelona: Editorial Antròpos.

**Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de  
la filosofía de Hannah Arendt**  
**The Dangers of Naturalising Politics. A reflection from Hannah Arendt's Phi-  
losophy**

María Soledad Sanhueza Poblete<sup>‡</sup>  
Universidad de Chile



Recepción: 15.09.14 Aceptación 10.11.14

**Resumen:** La tesis que desarrollamos en el presente artículo, basándonos en la filosofía de Hannah Arendt, es que la política no sólo es antinatural, sino que tratar de buscar un fundamento natural para ella —como lo hacen las ideologías racistas, pero también la de los Derechos Humanos— resulta tremendamente peligroso para la propia política. Para comprobar esto, en primera instancia, contrastaremos los conceptos de «naturaleza humana» y «condición humana»; luego mostraremos la antinaturalidad de la política y, en tercer lugar, expondremos por qué inmiscuir la naturaleza en los fundamentos de la política resulta peligroso.

**Palabras clave:** Política, Naturaleza, naturaleza humana, condición humana, Hannah Arendt.

**Abstract:** The thesis that we shall develop in this article is based upon Hannah Arendt' Philosophy. It presents that politics is not only unnatural, but also tries to find a natural basis for itself – like the racists ideologies, but also the Human Rights do- which is extremely dangerous for politics itself. In order to prove this, first we shall contrast the concepts of «human nature» and «human condition»; then we shall illustrate the unnaturalness of politics and, finally, why it is dangerous to meddle with nature in the fundamentals of politics.

**Keywords:** Politics, Nature, human nature, human condition, Hannah Arendt.

---

<sup>‡</sup> Estudiante de Doctorado en Filosofía Moral y Política, Universidad de Chile. Becaria Conicyt para estudios doctorales en Chile. Contacto: m.solesanhueza@gmail.com

## 1. A modo de introducción: los fundamentos naturales de la política

*“El Congreso nunca debe declarar iguales a quienes Dios creó desiguales”.*

Steven Spielberg (dir.), 2012. *Lincoln*.<sup>1</sup>

Según Hitler «justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán», y eso por el sólo hecho de ser alemanes y poseer, se supone, una naturaleza preferible a la de un judío o un gitano<sup>2</sup>. En Chile, hasta hace poco se apelaba a la naturaleza para oponerse a una ley de divorcio, y hoy todavía se recurre a ella para oponerse a un matrimonio que no discrimine entre heterosexuales y homosexuales. Pero no sólo del lado de esas injusticias la naturaleza es fundamento: los Derechos Humanos también son, se dice, naturales, los tenemos por el sólo hecho de ser hombres y, por lo tanto, compartir una cierta naturaleza. Dice el artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre: “Todos los seres humanos *nacen libres e iguales en dignidad y derechos* y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.”<sup>3</sup>

Naturaleza y política, el vínculo que suele establecerse entre ambas nociones, será el marco en el que se moverá este artículo. Por lo mismo, antes de hablar de dicho vínculo, tenemos que aclarar a qué nos estamos refiriendo cuando decimos «naturaleza»; para lo cual recurriremos al pensamiento de Aristóteles, en el que, por lo demás, se funda el pensamiento de Arendt acerca de la naturaleza y la política.

De acuerdo con Aristóteles, en el libro V de la *Metafísica* (1998), naturaleza se dice de cinco maneras diferentes :1) la generación de las cosas que crecen; 2) aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece; 3) aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales; 4) El elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; 5) la substancia de los entes naturales (1014b-1015a).

Según Prevosti (2011) las acepciones de naturaleza que nos muestra Aristóteles se mueven entre

---

<sup>1</sup> La cita corresponde a una de las escenas de la película en la que se discute, en el Congreso estadounidense, la abolición de la esclavitud.

<sup>2</sup> No hace falta ahondar mucho en *Main Kampf*, de Adolf Hitler, para darse cuenta del «fundamento natural» que posee su proyecto: “La Austria germana debe volver al acervo común de la patria alemana, y no por razón alguna de índole económica. No, de ningún modo, pues, aun en el caso de que esa unión considerada económicamente fuese indiferente o resultase incluso perjudicial, debería llevarse a cabo, a pesar de todo. *Pueblos de la misma sangre corresponden a una patria común. Mientras el pueblo alemán no pueda reunir a sus hijos bajo un mismo Estado, carecerá de un derecho, moralmente justificado, para aspirar a una acción de política colonial.* Sólo cuando el Reich abarcando la vida del último alemán no tenga ya la posibilidad de asegurar a éste la subsistencia, surgirá de la necesidad del propio pueblo, la justificación moral de adquirir posesión sobre tierras en el extranjero. El arado se convertirá entonces en espada y de las lágrimas de la guerra brotará para la posteridad el pan cotidiano.” (Hitler, 2010, p. 7). Las cursivas son mías.

<sup>3</sup> Las cursivas son mías.

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt dos ideas básicas: 1) la génesis de las cosas y 2) la substancia o esencia. De la cuales, el mismo Aristóteles destaca que la fundamental es la substancia (p. 38). Y, según Ross (1970), cuando Aristóteles habla de substancia, se refiere al principio de estructura, cuya presencia en un conjunto de materiales los hace no un mero conjunto sino un todo organizado (p. CXIII, citado por Velásquez, 2006, p.24). Así, *la substancia es lo que hace de una cosa lo que es*; más allá de los cambios aparentes que esa cosa pueda tener, siempre hay un principio estructural que se mantiene y que permite dar cuenta de que existió un cambio.

Pero, ¿cuál es entonces la esencia o naturaleza humana, y cómo se vincula con la política? Torretti, en la línea de las ideas de Aristóteles que presentamos en el párrafo anterior, nos dice que quienes hablan de «sustancia» (los cosistas) se refirieron a una realidad a priori, intrínseca; a un sustrato permanente “que sostiene propiedades y relaciones cambiantes”, algo “que supuestamente se esconde detrás del acontecer manifiesto” (Torretti, 2014, p. 34). De modo que, podemos decir, aplicada esa idea a los hombres, «naturaleza humana» sería ese sustrato o sustancia, eso algo irreducible e inalterable (p. 35) que nos hace ser —a nosotros y a cualquier cosa— lo que somos, más allá de cualquier cambio. En este sentido hablamos aquí de naturaleza, ya que es este sentido el que consideramos peligroso para la política y, más importante todavía, es el que suelen usar quienes apelan a la *naturaleza* humana para *sustentar* tal o cual prerrogativa.<sup>4</sup>

Teniendo claro, en términos formales, de lo que hablamos cuando decimos «naturaleza humana», podemos ahora ver qué es, en concreto, para el estagirita dicha naturaleza, y su vínculo con la política. Precisamente en la *Política* (2007) Aristóteles hace una definición clave de la esencia humana que vincula a esta directamente con la política.

En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hombre, de un caballo o de una casa [...]

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. (1252b-1253a).

De este modo entendemos que el hombre es un ser esencialmente (naturalmente) político, pues se organiza en una comunidad tendiendo al desarrollo que le corresponde por naturaleza. Pero esta comunidad, en la cual la naturaleza del hombre le invita a vivir, no es cualquiera, es específicamente una comunidad política o también llamada polis, que es la comunidad natural hacia la que tiende el resto de las comunidades humanas, como lo son la familia o la aldea (comunidades donde encontramos principalmente vínculos sanguíneos).

La definición de naturaleza que se muestra en este texto va mucho más allá: el hombre es un

---

<sup>4</sup> Hago esta puntualización pues, como hace Torretti, se podría debatir si la noción de sustancia y naturaleza en Aristóteles tiene el sentido de permanencia aquí descrito. Dice Torretti que *substantia* es una traducción “pobre e infortunada” del término aristotélico *ousía*. “Sin ir más lejos, según lo que pensó y escribió Aristóteles, si exceptuamos a los dioses” toda *ousía*, “todo individuo existente es un nido de alternativas posibles y [...] ninguno está cabalmente determinado” (2014, p. 34-35). Sin embargo, como el mismo Torretti hace notar, esa *ousía* no cabalmente determinada existe con todos los atributos, ya sea que estos estén actualizados y/o en potencia (p. 35); o sea, para lo que nos interesa en este artículo, sigue siendo una «naturaleza» que, aun si no está desarrollada del todo, nos determina a nosotros como seres humanos, o a cualquier ente como el ente que es o puede ser. Y, por último, independientemente de lo que diga o no Aristóteles, hay una tradición que interpreta así la sustancia aristotélica (2014, p. 35).

animal social, más que cualquier animal gregario, pues la naturaleza (que no hace nada en vano) dotó al hombre de palabra (logos), en cambio a los otros animales solo les dio voz, con la cual pueden manifestar dolor o placer. En cambio, con la palabra, se manifiesta lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto (1253b). Es por esto que la comunidad política, como la describe Aristóteles, existe con el fin de vivir bien y no de convivencia (1281a),

Ahora bien, que el hombre sea un animal político no sólo se queda en una afirmación que trata de fundar en la naturaleza nuestra capacidad para reunirnos políticamente, sino que va más allá hasta afirmar que también es producto de nuestra naturaleza *con quien* nos reunimos en una comunidad política (de ahí la distinción entre los bárbaros y los griegos, sobre la base de lo naturalmente esclavos que son, entre otros, los primeros), e incluso quién debe participar de las decisiones políticas de la comunidad y quiénes están confinados a la oscuridad del *oikos* (Aristóteles, 2000, 1252a-1260b).

Al parecer todos los hombres son animales políticos, pero no todos los hombres pueden actualizar su esencia y, por lo mismo, sólo algunos, también naturalmente, deben participar de la comunidad y otros no.

Este tipo de argumentos son realmente fuertes al momento de plantear una unión, pues, así, ésta resulta necesaria: lo que la naturaleza une no puede ser separado por simple decisión de hombres, pues lo que sustenta la unión de la comunidad sería algo que trasciende a cualquier decisión (o alguna otra contingencia).

¿Cuáles son las consecuencias que trae el vínculo entre naturaleza y política? Como respuesta preliminar puedo decir que —la apelación a un fundamento natural para justificar una comunidad política— inmiscuye la necesidad en el mundo de la contingencia, así como, también, la violencia en la política.

La historia pasada y reciente nos muestra que esta confusión entre la naturaleza y la política nos puede llevar a grandes vicios, incluso a destruir nuestro mundo político: el genocidio judío, el genocidio en Ruanda y tantos otros; la larga historia de racismos que permanece enquistada en nuestra sociedad actual.

Cuando la comunidad política se ha concebido como una conjunción producida por la naturaleza, la separación de lo que naturalmente debe estar unido debe ser corregida; lo que natural y evidentemente es superior debe tener el lugar que le corresponde; y aquellos cuya naturaleza es inferior son completamente prescindibles. Recordemos, «justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán».

Que la política no se funda en la naturaleza, y por qué no se debe fundar en la naturaleza, es lo que trato de descubrir en el siguiente trabajo. Para ello me baso especialmente en la filosofía de Hannah Arendt, donde existe un intento constante de separar naturaleza (o necesidad) y política, destacando los conflictos que la unión de ambos mundos traen al mundo político. Veremos, pues, que la política es antinatural (o al menos no natural) y que buscar un fundamento natural para la política resulta peligroso para ella misma. Por recurrir a unas palabras del filósofo italiano Gianni Vattimo (2009), aunque sin limitarlas a la distinción entre izquierda y derecha que él quiere hacer con ellas, se trata de:

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt

[R]econocer en los hechos que un proyecto de emancipación humana [un proyecto político, diríamos nosotros] solo puede fundarse en la búsqueda de la igualdad y de una cultura política que corrija las desigualdades «naturales». Decía Baudelaire: «Allí donde hallé virtud, la hallé contranatura» [...] No queremos una sociedad «de naturaleza», sino de cultura; debemos conquistar la igualdad. (p. 41).

Reitero, entonces, que el objetivo de este artículo es dejar en evidencia que la política —el ámbito de la libertad y la igualdad, según Arendt— no es natural. Para lograr esto, en la primera parte contrastaré el concepto «naturaleza humana» con el de «condición humana», mostrando por qué Arendt decide ocupar el segundo y rechaza el primero; luego, a partir de lo anterior, mostraré por qué la política no es natural y sí es, más bien, una conquista de los hombres; y, finalmente, dejaré en evidencia los peligros de inmiscuir la naturaleza en los fundamentos de la política.

## 2. ¿Por qué hablar de «condición humana» en vez de «naturaleza humana»?

Ya con el primer acercamiento que tenemos a *La condición humana* (2005), nos podemos dar cuenta de que Arendt se rehúsa a hablar de naturaleza humana.

Resulta muy improbable que nosotros, que podemos saber, determinar, definir las esencias naturales de todas las cosas que nos rodean, seamos capaces de hacer lo mismo con nosotros mismos, ya que eso supondría saltar sobre nuestra propia sombra. Más aún, nada nos da derecho a dar por sentado que el hombre tiene una naturaleza o esencia en el mismo sentido que otras cosas (p. 38).

Arendt se niega a hacer una definición del hombre, simplemente porque no somos capaces de hablar del hombre como un *qué*, es decir como un *objeto*, y, por lo tanto, tampoco somos capaces de conocer una característica que lo determine por completo: de forma universal y necesaria; la cual tenga que tener un hombre para ser tal. Más aun, ni siquiera sabemos si es que existe una característica como esa. Simplemente, como dice la autora, no podemos «saltar sobre nuestra propia sombra». Y no sólo no podemos pensarnos como objetos o hablar de nosotros como tal; sino que simplemente no lo somos, y por lo mismo es que la idea de «El Hombre» no tiene correspondencia con la realidad. «El Hombre» no existe, lo que existen son «los hombres», una diversidad de seres humanos.

De este modo, la pregunta *¿Qué es el hombre?* —que es la pregunta por la naturaleza, esencia o sustancia humana—, tan propia de la filosofía, está fuera del pensamiento de Arendt. Ahora, esto no significa que no podamos tratar de buscar algún criterio que nos permita aunar a toda la diversidad de hombres, sólo que este criterio jamás será definitorio ni definitivo. Para la autora este criterio es la llamada *condición*: si hay algo que podemos decir de los hombres es que estos *existen* condicionadamente.

Estas condiciones surgen cuando nuestra existencia humana choca con el mundo de la realidad (Arendt, 2005, p.37), lo cual ocurre desde el inicio mismo de la vida. En palabras de Fina Birulés,

en su artículo “Hannah Arendt y la condición judía”, las condiciones bajo las cuales se da la existencia humana corresponden a “una determinada configuración del mundo que nada tiene que ver con una determinación natural o biológica. Toda vida comienza en un momento definido del tiempo, en un lugar concreto y en el contexto de una comunidad determinada (...)” (Birulés, 2006, p.XIII). Así, toda vida humana está condicionada por cada cosa con la que entra en contacto (Arendt, 2005, p. 36), tanto por aquellas por las que se da la vida de los seres humanos en la Tierra, como por las cosas que los hombres fabricamos (Arendt, 2005, p. 37). Incluso, Arendt es más tajante: “[D]ebido a que la existencia humana es pura existencia condicionada, sería imposible sin cosas” (2005, p. 37).

Ahora, es importante aclarar que ninguna de estas «condiciones de la existencia humana», ni siquiera la suma de todas ellas, logra determinar por completo al hombre, de tal forma que si una de estas condiciones, o muchas de ellas, falta, no podríamos decir que nuestra existencia ha dejado de ser humana. El hecho de vivir (condición de la *vida*) temporalmente (*natalidad* y *mortalidad*) en un mundo (*mundaneidad*) que compartimos con otros hombres (*pluralidad*), no nos define de manera total y absoluta, sino que nos habla de una realidad, de un hecho, y a su vez deja siempre abierta la posibilidad a la llegada de nuevas condiciones que puedan seguir determinando la existencia de los hombres. Por eso, poniendo un ejemplo extremo, Arendt dice que si los hombres nos fuéramos a vivir a otro planeta, cambiando de forma radical nuestra condición humana, aún así, seguiríamos siendo humanos (Arendt, 2005, p. 37).

Cabe preguntarse, entonces, dónde queda la política como actividad humana y qué ocurre con aquella frase aristotélica —«el hombre es un animal político»— que define al hombre postulando como esencial su capacidad para hacer política.

### 3. La antinaturalidad de la política

Para comenzar, propongo reformular la definición aristotélica del hombre, en una versión arendtiana, de la siguiente manera: «El hombre es un animal que, por las condiciones de su existencia, es capaz de volverse político». Ahora, más allá de esta redefinición, podríamos decir que los hombres son animales políticos porque viven en un mundo compartido (plural) que los condiciona y que, por lo mismo, son capaces de actuar y de construir un mundo político. Sin embargo, independientemente de todas estas condiciones bajo las que efectivamente se da la vida humana, igualmente existe la posibilidad de que los hombres no lleguen a ser políticos nunca (Arendt, 2005, p.225). La política es una posibilidad que se les abre a los hombres por el hecho de vivir juntos y de tener la capacidad de acción; y si bien, tanto la «condición de la pluralidad» como la «acción» son necesarias para la política, no son suficientes ni son «la política» por sí solas, sino más bien —como dice Anne Amiel (2000)— son sólo condiciones prepolíticas para la política (p. 25). Esto es: *los hombres pueden tornarse políticos a partir de las condiciones y las posibilidades de las que disponen*.

Así, como primer paso en esta suerte de transformación, los seres humanos deben construir un mundo artificial, propicio, que pueda albergar al mundo de los asuntos humanos y que haga de ese mundo algo perdurable, capaz de trascender lo fugaz de la acción y del discurso. Este mundo

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt artificial corresponde, primero, a la delimitación física del espacio en el que se constituirá la comunidad política —o los muros de la polis, como los llama Arendt; y, segundo, a la creación de una cierta estructura orgánica para la conformación de la comunidad política, que es la ley. Ambos —espacio limitado y ley— constituirán estructuralmente una comunidad política, y de ahí su importancia.

Es —dice Arendt— como si la muralla de la polis y las fronteras de la ley se trazaran alrededor de un espacio ya existente que, no obstante, sin tal estabilizadora protección pudiera no perdurar, no sobrevivir al momento de la acción y del discurso (2005, p. 224).

Los límites de la ciudad y la ley delimitan un espacio físico para el surgimiento del espacio público y de la comunidad misma, de tal forma que sean perdurables más allá del momento de la acción y más allá de una generación. Sólo con esta inclusión de un artificio en la política le podemos entregar estabilidad y objetividad a nuestro mundo de los asuntos humanos<sup>5</sup> (Arendt, 2005, p.223), formado por la acción y el discurso, los cuales se caracterizan por su impredecibilidad, irreversibilidad y por su fugacidad (Arendt, 2005, p. 242).

Particularmente, la ley tiene dos tareas fundamentales en la constitución de la comunidad política:

1. Limitar a la acción, que se caracteriza por ser imprevisible, de modo de otorgarle cierta previsibilidad (Arendt, 2005, p.247)<sup>6</sup>.
2. Lograr establecer la igualdad, que es el principio fundamental de la política. Una comunidad sin igualdad no es política, pues no trasciende el mero hecho de vivir juntos (Arendt, 2009, p. 22), y sus integrantes sólo se vinculan por la necesidad<sup>7</sup>. En este punto, hay que tener claro que para Arendt, en consonancia con su cuestionamiento a la idea de naturaleza humana, los hombres no son iguales por naturaleza, por el contrario: “[D]ebido a que por naturaleza los hombres son desiguales, requieren de una institución artificial, la polis, que, gracias a su *nomos*, los haga iguales” (2009, p.39). Pero como ésta es una igualdad creada y reconocida, los hombres sólo son iguales en su calidad de ciudadanos y no fundamental o naturalmente; por lo mismo es que son capaces de continuar reconociéndose como diferentes, pero esas diferencias no les impiden vincularse. En resumen, porque los

---

<sup>5</sup> Como dijimos, los muros y la ley son artificios necesarios para la política, pero no son políticos. A propósito de este vínculo entre artificio y política, me permito esbozar una tesis que, por una cuestión de foco investigativo, no desarrollaré aquí. A pesar de su taxonomía, tan tajante, sobre lo que es y no es político (no lo son los artificios muralla y ley), en Arendt se puede relacionar otro aspecto de la vida —el trabajo, que crea artificios y no es político— con la política. Pues, pienso, aunque no es parte de ella, para existir la política necesita la objetividad y la permanencia que entrega el trabajo al fabricar objetos duraderos. Para dar sustento a esta afirmación —que para Arendt, a pesar de no ser político, el trabajo se vincula con la política — habría que confrontar las sus palabras sobre la función estabilizadora de la ley y el muro, con la siguiente cita de su conferencia *Labor, Trabajo, Acción*: “Desde este punto de vista, las cosas del mundo tienen la función de estabilizar la vida humana, y su objetividad descansa en el hecho de que los hombres, a pesar de su siempre cambiante naturaleza, recuperan su identidad gracias a sus relaciones con la persistente mis-midad de los objetos, la misma silla hoy y mañana, antiguamente la misma casa del nacimiento a la muerte. Frente a la subjetividad de los hombres se sitúa la objetividad del artificio hecho por el hombre y no la indiferencia de la naturaleza” (2008, p. 97).

<sup>6</sup> En *La Condición humana*, Arendt nos dice que es la promesa la que le otorga cierta previsibilidad a las acciones. Nuestra interpretación de la autora es que la ley misma es una promesa.

<sup>7</sup> La polis se diferenciaba de la familia en que aquella sólo conocía «iguales», mientras que la segunda era el centro de la más estricta desigualdad.

hombres son diferentes, pero porque pueden volverse iguales y reconocerse como tales, es que existe la política.

Tenemos entonces que, las tareas fundamentales de la ley son limitar la acción y lograr la igualdad. Sin embargo, el espacio que nos entrega el límite de la ciudad y la ley no corresponde, como hemos expuesto, a la dimensión política propiamente tal; dice Arendt (2005): “[E]l jurista era como el constructor de la muralla de la ciudad, alguien que debía realizar y acabar su trabajo para que comenzara la actividad política” (p. 221). No son la dimensión política propiamente tal, pero gracias a ellos puede existir un espacio público, pues ambos logran reunir y vincular a hombres que, de lo contrario, sólo convivirían. Finalmente, esta vinculación es la clave para el desarrollo del mundo político, *que no es otra cosa que el mundo de las relaciones entre hombres a través de la acción y la palabra, mediante las cuales ellos aparecen en el mundo y pueden ser vistos por otros.*

La acción y el discurso siempre están ligados a un «quien», y ambos siempre hacen aparecer la identidad de ese «quien». Que esta aparición ocurra en un espacio político va a garantizar su publicidad y su posible permanencia: la acción (y el discurso) y su agente se muestran a espectadores, los que pueden verla, juzgarla, contar historias sobre ella y hacerla perdurar. Así, citando a Arendt (2005), el espacio público es:

[E]l espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como cosas vivas o inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita (p. 225).

Lo que aparece en el espacio público no es algo así como «la humanidad» o «el hombre», que son esencias o naturalezas y por lo mismo tienen un carácter general, sino que aparece cada hombre en concreto. Y es la aparición de los hombres frente a una pluralidad de hombres, todos los cuales se encuentran vinculados políticamente, lo que le va a otorgar realidad a cada uno de ellos. Para Arendt (2005), estar privado de este espacio político donde se aparece:

[S]ignifica estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros hombres, por su aparición ante todos; «porque lo que aparece a todos llamamos Ser» (p. 225).

Incluso, este espacio de aparición de los hombres es el que le da realidad al mundo: “[s]in un espacio de aparición (esfera pública) y sin confiar en la acción y el discurso como modos de estar juntos, ni la realidad del yo de uno, de su propia identidad, ni la realidad del mundo circundante pueden establecerse fuera de toda duda” (Arendt, 2005, p.233). Que los hombres y que las cosas del mundo se nos hagan visibles a hombres diferentes, y que —teniendo cada uno una opinión distinta de lo que se nos aparece— podamos, a su vez, tener todos opinión de un mismo objeto; eso, decimos, es la garantía de la realidad.

Así, podemos concluir en primera instancia, que la naturaleza humana (en el caso de que hubiera algo así) no tiene ninguna relación con la política, porque la generalidad y la universalidad no tienen nada que ver con ella. El hombre no posee nada político en su (supuesta) esencia y, por lo tanto, no podemos hablar de un *zoon politikon*. Es en el espacio que existe *entre* los hombres

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt donde nace la política. Cito a Arendt (1997): “De allí que no haya ninguna sustancia propiamente política, la política surge en el *entre* y se establece como relación” (p. 46). La política no solo surge donde hay una pluralidad de hombres sino donde aparecen hombres en concreto y, por lo mismo, está vinculada con la apariencia y lo concreto, y no con las generalidades. Lograr conformar ese *espacio entre los hombres* tampoco tiene nada de natural: no todos los hombres, por el sólo hecho de ser hombres, logran vivir en un espacio político, sino que este espacio es una posibilidad que abre el hecho de vivir en un mundo que compartimos con otros hombres.

Ahora bien, no es sólo que la política no sea natural —cuestión que, al fin, plantearía sólo un problema teórico—, es que suponer lo contrario —y esto tiene consecuencias reales— es nocivo para la política.

#### 4. Los peligros de la naturalización de la política

En *Los orígenes del totalitarismo* (2007) vemos tres motivos de por qué vincular política y naturaleza es nocivo:

1. Al tratar de develar la naturaleza humana y definir a «El Hombre», o sea, al plantear un concepto definitivo de él, limitamos la comprensión, que es fundamental para la política (p. 553).
2. Al apelar a nuestra naturaleza común para fundamentar el derecho, desvinculamos a los hombres y los dejamos desprotegidos (p. 379).
3. Al apelar al origen natural para fundar la comunidad política, distinguimos esencialmente a esa comunidad del resto de los pueblos (p. 219; p. 381).

Antes de desarrollar esos tres puntos, y para entenderlos mejor, me parece necesario dejar planteada una tesis, no porque sea novedosa, sino porque su verdad es clave para entender la lógica y el riesgo detrás del naturalismo en política; a saber: que el pensamiento occidental es esencialista<sup>8</sup>. Veamos.

Reyes Mate (2010), exponiendo el pensamiento de Rosenzweig, dice que lo que caracteriza al pensar occidental es que, en él, «pensar bien» es apropiarse de la esencia, de modo que todo lo demás es desacreditado como secundario o accidental. “Pensemos lo que ha ocurrido cuando esa esencia se ha encarnado en formas tan visibles como la raza, la sangre o la clase: todo lo demás se ha convertido en material desechable, superfluo” (Reyes Mate, 2010, p.61). Esta crítica de Rosenzweig al pensamiento occidental —expuesta por Reyes Mate— es la misma que hace Arendt<sup>9</sup>. Y también como Rosenzweig, ella, de alguna forma, pone a nuestra tradición idealista como un antecedente del totalitarismo<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> También podríamos decir que el pensamiento occidental es metafísico, representativo o platónico.

<sup>9</sup> Para ella, desde Platón, nuestra tradición de pensamiento pone a la contemplación por sobre la acción, y a la esencia por sobre las apariencias y la opinión.

<sup>10</sup> Uno de esos antecedentes que, junto con el antisemitismo y el imperialismo, fueron iluminados o adquirieron sentido por el acontecimiento del totalitarismo.

A partir de esa crítica a la tradición filosófica, Arendt se esfuerza en reivindicar la acción (y con ella a la política), además de las apariencias y la opinión. De hecho, toda su concepción de la política se centra en las apariencias y en el no-esencialismo. Reyes Mate nos dice en una entrevista:

Lo que preocupa de la deriva idealista de la filosofía son sus consecuencias prácticas (morales y políticas). El idealismo, en efecto, lleva al totalitarismo porque cuando reducimos el conocimiento de las cosas a la aprensión de un único elemento, que llamamos esencia, lo que estamos haciendo es reducir la riqueza de la realidad a un único elemento, que definimos como esencial, como privilegiado, despreciando el resto de características por «accidentales». Lo esencial puede ser la substancia, o la raza, la sangre, el Hombre, el Proletariado... cifras absolutas y excluyentes (López et al., 2008, p. 102).

Toca, entonces, desarrollar los tres motivos que explican por qué la noción de naturaleza humana es peligrosa.

### **La «naturaleza humana» como limitación de la comprensión y el juicio**

Cuando hablamos de «naturaleza», «esencia» o «sustancia humana», lo que hacemos es imponer una idea a la realidad: obligamos a que los hombres de carne y hueso se ajusten a la idea que nosotros tenemos de ser humano. Esto, obviamente, limita nuestra concepción de lo que es o puede ser un hombre, lo que también limita nuestra comprensión y nuestro juicio de la realidad.

La idea de naturaleza o esencia humana siempre se presenta como absoluta e invariable, y por lo mismo cierra la posibilidad de cambio en las acciones y en el comportamiento humano<sup>11</sup>. Esto queda en evidencia cuando en nuestra cotidianeidad consideramos ciertas acciones o crímenes como inhumanos, es decir, como inadecuados a nuestra idea de lo que es «ser humano»: “Es de bestias golpear a una mujer de esa forma”, decimos, o “nos tratan como perros”. Esta limitación para ver —juzar— las acciones de las que somos capaces los hombres trajo grandes problemas al hacer frente a los totalitarismos: como se tenía una idea fija de lo que era el hombre, las naciones, y hasta las propias víctimas, reaccionaron con incredulidad frente a los crímenes cometidos por la Alemania nazi. Era impensable o, mejor, incomprensible que un ser humano pudiera cometer crímenes como esos, pues esas eran conductas bestiales. Pero ocurrieron, y los responsables fueron seres humanos. Algo no cuadraba. Arendt nos dice:

La falacia trágica de todas estas profecías, originadas en un mundo que todavía era seguro, consistió en suponer que existía algo semejante a una naturaleza humana establecida para siempre, en identificar a esta Naturaleza humana con la Historia y en declarar así que la idea de dominación total era no sólo inhumana, sino también irrealista (2007, p.553).

---

<sup>11</sup> Esto no ocurriría cuando hablamos de condición humana, pues, tal como lo dijimos anteriormente, la condición nunca determina completamente al hombre.

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt

## **El fundamento naturalista de los Derechos del Hombre y la pérdida de realidad de los hombres.**

Cuando se tomó conciencia de que los humanos éramos capaces de crímenes atroces, que incluso atentaban contra nuestro mundo de asuntos humanos<sup>12</sup>, se tomó la decisión de declarar una serie de derechos que nos protegieran de esos crímenes, derechos que los seres humanos poseen por el sólo hecho de serlo; a saber, los Derechos Humanos o fundamentales. Sin embargo, este sostén naturalista de los derechos del hombre (es decir, que todos los poseen por el sólo hecho de ser hombres) los transforma en una solución peligrosa. Veamos por qué.

Tal como nos dice Anne Amiel (2000), según este concepto de derecho, en el mismo momento en que un individuo pierde su estatus político, debería aparecer como un ser humano, ya que nada debería haber perdido de esencial. En otras palabras, detrás de los accidentes, como son la nacionalidad, la ciudadanía, el estatus social, etc., debería revelarse la sustancia real humana (p.30). Pero lo que en realidad ocurre es lo contrario y, tal como nos dice Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, parece que un hombre que no es nada más que un hombre —sin nacionalidad, ciudadanía o estatus social— ha perdido las cualidades que les permiten a los demás tratarlo como a un semejante (p.379). En su *Trilogía de Auschwitz*, Primo Levi (2011), al narrar su vivencia en el campo de exterminio nazi, hace referencia a ese despojo de las pertenencias y las particularidades de los hombres. Dice:

Imaginaos ahora a un hombre a quien, además de sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falta de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado apoyándose meramente en la valoración de su utilidad (p. 48).

La reflexión de Primo Levi nos devuelve a la segunda parte de este artículo: lo que le entrega realidad a los hombres, y a su mundo, es la pertenencia a una comunidad, a un lugar en el mundo donde cada uno es visto. Nada político puede haber en la naturaleza, incluso podríamos decir que *la política no es natural*.

## **El origen natural de los pueblos: el origen de la dominación**

El tercer peligro que se nos presenta al naturalizar la política se basa en tratar de fundamentar la política en algo más allá de lo humano. Uno de los ejemplos de esto es apelar al origen natural al momento de conformar una comunidad política. En este caso, los pueblos recurren a la naturaleza para fundamentar y reivindicar su igualdad o identidad y, así, unirse como comunidad; o para fundamentar su diferencia y distinguirse de otros pueblos. Esto puede traer grandes vicios

---

<sup>12</sup> Y contra la misma noción de Humanidad, que Kant nos había planteado como una idea reguladora y que en el mundo contemporáneo comenzó a ser una realidad.

como son la posibilidad de justificar la dominación e incluso el exterminio a través del discurso esencialista.

Como ya dijimos, los hombres somos desiguales, y esto según nuestro origen, las diferentes organizaciones que adoptamos y nuestro destino en la historia. Pero estas diferencias, al no ser fundamentales, en ningún caso impiden que los hombres se relacionen. De hecho, las mismas diferencias nos permiten convertirnos en iguales, al ser miembros de un grupo y concedernos mutuamente derechos iguales (Arendt, 2007, p.380). Así, la igualdad no es cosa de naturaleza, sino de creación humana (Arendt, 2007, p. 306).

En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt nos explica cómo la inclusión del concepto de naturaleza en la política ha llevado a dos importantes vicios: el nacionalismo y el racismo. Y ambos, por tratar de dar una explicación sobre nuestra igualdad y nuestra diferencia, que trasciende a los seres humanos. El positivismo y el progresismo del siglo XIX pervirtieron la finalidad humana que es el derecho y trataron de probar que los hombres son iguales por naturaleza y que sólo difieren por la Historia y las circunstancias.

Los nacionalismos surgen de la perversión de la idea de la Humanidad. Si esta idea, en su origen, corresponde a la formación de una familia de naciones, ella es cambiada para establecer una jerarquía de naciones, donde las diferencias históricas y de organización que son propias de los seres humanos, pero contingentes, son identificadas como diferencias que residen en la naturaleza o en un supuesto origen natural de los hombres y, por lo tanto, como fundamentales e insalvables.

El racismo, por su parte, que no apela a la comunidad política, sino que a una raza, niega la idea de un origen común de los hombres y la de su igualdad natural, y también la finalidad común que sería la Humanidad (entendida ésta como la comunidad de los hombres). En cambio, introduce la idea del origen superior de un pueblo, otorgado por la Naturaleza o por Dios, lo que le da superioridad frente a otros, y le permite establecer igualdades naturales entre quienes poseen la misma raza, y diferencias naturales con respecto a quienes no. La consecuencia de ello es que los hombres se transforman en especies distintas: hay un hombre blanco y un hombre negro, que son tan distintos como un zorro y un lobo (Arendt, 2007, p. 307).

El racismo puede, desde luego, llevar a la ruina al mundo occidental y, lo que importa, al conjunto de la civilización humana. Cuando los rusos se hayan convertido en eslavos, cuando los franceses hayan asumido el papel de dirigentes de una *force noire*, cuando los ingleses se hayan trocado en «hombres blancos», como ya por desastroso maleficio se convirtieron en arios todos los animales, entonces esta transformación significará en sí misma el final del hombre occidental. Porque, pese a lo que cultos científicos puedan afirmar, la raza no es, políticamente hablando, el comienzo de la humanidad, sino su final; no es el origen de los pueblos, sino su declive; no el nacimiento natural del hombre, sino su muerte antinatural. (Arendt, 2007, p. 219)

El argumento natural para conformar los pueblos y justificar la dominación, no se puede contrarrestar con la realidad, pues sólo corresponde a ideas y, por lo mismo, no se puede desmentir. Cuando un pueblo considera que algo superior lo ha ungido como pueblo elegido, o cuando un

Los peligros de naturalizar la política. Una reflexión a partir de la filosofía de Hannah Arendt grupo humano se define en términos de raza, además de quitar toda la espontaneidad y la libertad a la política (pues bajo esta condición las acciones son fruto de un diseño mayor, es decir son necesarias), nos lleva preguntarnos: ¿qué puede impedir que ellos mismos quieran convertirse en la medida de todas las cosas y pretendan convertir su particularidad en «lo humano»?

Esa lógica nos recuerda eso de que “justo es lo que resulta bueno para el pueblo alemán”, y lo fácil que es pasar de «lo natural» al racismo y al nacionalismo, y desde ahí a la dominación y al crimen.

## **5. Conclusiones: la naturalización de la política y las consecuencias para el mundo de los asuntos humanos**

Nada hay de natural en que un hombre se *convierta* en un ser político. La política, en la filosofía arendtiana, no es un atributo esencial de los hombres, sino una forma en la que éstos pueden vivir<sup>13</sup>. Las generalidades y abstracciones —propias de la «esencia» o «naturaleza humana»— son contrarias al hombre político, que es concreto y particular.

Hacer una determinación absoluta de lo que es un hombre resulta peligroso, porque nos impide darnos cuenta de los riesgos a los que está expuesto nuestro mundo humano por la acción de los mismos hombres, y porque limita nuestra comprensión de estas mismas acciones, así como también la comprensión de la realidad.

La principal conclusión que podemos obtener, es que la naturalización de la política trae como consecuencia la destrucción del mundo de los asuntos humanos. El mundo político, tal como Arendt nos muestra en *La Condición humana*, es artificial, contingente, es el mundo de la opinión y de la libertad. Entonces, teniendo en cuenta la descripción anterior, podemos preguntarnos: ¿Qué ocurre con el mundo de los asuntos humanos cuando éste se fundamenta en la naturaleza humana? La respuesta es: se transforma en un mundo natural, necesario, el reino de la verdad y determinado por una esencia; esto es, se transforma en un mundo no político. De esto modo, para Arendt, por antonomasia, la política no puede ser natural ni tampoco debe ser naturalizada. Fundar la política en nuestra esencia humana de «animal político», impide comprender la realidad de los fenómenos humanos: que son impredecibles.

Confiar en una definición de hombre y en un límite claro a las acciones humanas puede tener, a mi parecer, tres consecuencias (las cuales se condicen con los peligros descritos en el párrafo anterior) que podrían conllevar la destrucción del mundo político. La primera consecuencia es la dominación: cuando los hombres tratan de naturalizar la comunidad política, y la fundamentan en una esencia humana, todo lo que no se ajusta a esa esencia debe ser mejorado, debe ser dominado o debe ser quitado del mundo. Ya en Aristóteles la naturaleza es uno de las principales justificaciones para la esclavitud. Y en el totalitarismo nazi la naturaleza superior del pueblo alemán les permitió exigir un territorio acorde a sus necesidades y seleccionar con quien podían compartir el mundo.

---

<sup>13</sup> También los hombres pueden vivir en formas no políticas, es decir en grupos que permanecen unidos por la necesidad, como son la familia y la aldea.

La segunda consecuencia es la parálisis frente a la dominación, producto de la confianza en el límite entre lo que pueden hacer los hombres y lo que no pueden hacer. Esto, como mostramos más arriba, quedó evidenciado en la inacción en la que los judíos y el pueblo alemán en general, se sumergió frente al régimen totalitario nazi. Tener un concepto definido del hombre y de la política puede impedir que hagamos frente a las catástrofes políticas, y puede llevar a que ni siquiera seamos capaces de verlas como tales.

La tercera consecuencia es la abstracción de la noción de hombre, que no se condice en ningún caso con la realidad de los hombres. El caso más clarificador de esto es la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que pretende resguardar nuestros derechos fundamentales como seres humanos, impidiendo que nuevamente se realicen crímenes como los ocurridos durante el totalitarismo nacionalsocialista. El problema es que fundar los derechos humanos —los únicos que nos pueden proteger cuando se nos quita nuestra calidad de ciudadanos— en una naturaleza humana, nos deja más desprotegidos que nunca, pues, si sólo pertenecemos a la humanidad, que es una abstracción, no aparecemos nunca como seres reales frente a los otros. ¿Qué importa realmente en un paso fronterizo, para poder cruzarlo, nuestra supuesta naturaleza humana o tener los papeles necesarios?

Finalmente, lo que nos queda decir es que, cuando naturalizamos la política, ponemos en peligro nuestro mundo, el de los asuntos humanos, porque buscamos fundamentar la política más allá de ese «entre los hombres» que es donde se forja. La política traspasa la naturaleza del hombre y el origen natural de los pueblos, porque se sitúa más allá de la teoría y del pensamiento, se sitúa en el hacer y en el aparecer, en el cambio, en la contingencia, en la realidad.

## Referencias Bibliográficas

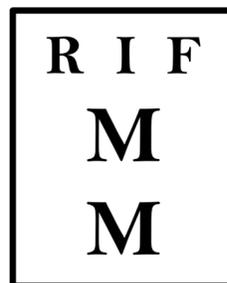
- Amiel, Anne (2000) *Hannah Arendt, política y acontecimiento*. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC.
- Anderson, Benedict (2013) *Comunidades imaginadas*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Arendt, Hannah (2009) *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2008) *Labor, trabajo y acción*. En *De la Historia a la acción*. Buenos Aires: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Los orígenes del totalitarismo*. México D.F.: Taurus.
- \_\_\_\_\_ (2005) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Qué es la política*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles (1998) *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe. Madrid: Gredos.
- \_\_\_\_\_ (2007) *Política*. Barcelona: Gredos
- Birulés, Fina (2006) *Hannah Arendt y la condición judía*. En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires: Paidós, IX - XXVII.
- Hitler, Adolf (2010) *Mi lucha*. Bogotá: Clásico digital
- Levi, Primo. (2011) *Trilogía de Auschwitz*. Barcelona: Océano.
- López, C., Seiz, D y Gurpegui, J. (2008) "Para una Filosofía de la memoria. Entrevista al profesor Reyes Mate". En: *Con-Ciencia Social: anuario de didáctica de la geografía, la historia y las ciencias sociales*, 12, 101-120.
- Prevosti, Antoni (2011) "La naturaleza humana en Aristóteles". En: *Espiritu*, LX, 141, 35-50.
- Reyes Mate (2010) "Aut lex, aut vis valet". En *Anthropos*, julio-septiembre, 228, 56-66.
- Rodríguez, Juan (2012, 18 de noviembre) Reyes Mate: "La cultura occidental es la cultura del olvido". *El Mercurio*, E12.
- Spielberg, Steven (dir.) (2012) *Lincoln* [Cinta cinematográfica]. E.E. U.U.: Dreamworks Pictures, Twentieth Century Fox y Reliance Entertainment.
- Torretti, Roberto (2014) *Estudios filosóficos 2011-2014*. Santiago de Chile: Ediciones Diego Portales
- Vattimo, Gianni (2009) *Ecce comu*. Buenos Aires: Paidós.
- Velásquez, Óscar (2006) *Documento de estudio: Introducción a la Metafísica de Aristóteles*. Seminario del Profesor Óscar Velásquez. Departamento de filosofía, Universidad de Chile. También disponible en <http://www.diadokhe.cl/media/aristotelica/metafisica06.htm>

**La “libertad política” en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico**

**“Political Freedom” in Ortega y Gasset. An Approach to his Metapolitical Thinking**

Héctor Pinto Benavides<sup>φ1</sup>

Universidad de Chile



Recepción: 12.09.14 Aceptación 09.12.14

**Resumen:** En el conjunto de la obra y pensamiento de José Ortega y Gasset (1883-1955), el ámbito político (en su más amplio sentido) está íntima y profundamente vinculado a su reflexión filosófica. De ahí que, para comprender el sentido de la *libertad política* en Ortega, se haga necesario tener siempre presente cómo ésta se inserta dentro su comprensión misma de la filosofía como una metafísica de la vida humana, según la cual, esta última constituye aquella realidad radical a la cual remiten todas las demás realidades: entre ellas, la política. A la luz de lo anterior, el presente artículo se propone exponer ciertas ideas y conceptos clave que permitan –a modo de aproximación– dar cuenta del sentido y alcance de la *libertad política* en el pensamiento orteguiano.

**Palabras clave:** Ortega y Gasset, vida humana, realidad radical, liberalismo, libertad política.

**Abstract:** In the set of work and thought by José Ortega y Gasset (1883-1955), the political field (in its widest sense) is intimate and deeply linked to his philosophical reflexion. Hence to understand the sense of the political freedom in Ortega, it becomes always necessary to bear in mind how this political freedom inserts itself into his comprehension of philosophy as a metaphysics of human life, according to which, the latter constitutes that radical reality to which all other realities are sent: politics, amongst them. With the previous facts exposed, the paper will tackle certain ideas and key concepts that allow accounting for the sense and scope of the political freedom in Ortega's thought.

**Keywords:** Ortega y Gasset, human life, radical reality, liberalism, political freedom.

---

<sup>φ</sup> Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. Magíster (c) en Filosofía, Universidad de Chile. Contacto: hpinto1789@gmail.com

<sup>1</sup> Agradezco al Prof. Jorge Acevedo G., de la Universidad de Chile, por las fructíferas meditaciones en torno a la obra de Ortega y Gasset en el transcurso de sus Seminarios de Magíster de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Expreso mi agradecimiento a los evaluadores anónimos de esta revista por sus asertivas sugerencias y observaciones que han contribuido a mejorar la versión final del artículo.

## 1. Cuestiones preliminares.

En un artículo publicado en 1953 (tan sólo un par de años antes de fallecer) titulado “El especialista y el filósofo”, escribe Ortega:

(...) resulta que, aunque cada hijo de vecino y sobre todo cada profesional tiene una filosofía –o mejor una filosofía le tiene, le tiene preso–, se irrita cuando un hombre especialmente dedicado a la filosofía toma la palabra para decir algo que tiene que ver con las cosas de su oficio. Si el ciudadano de que se trata es casualmente un político, su irritación es aún mayor. Se ve a las claras que, desde hace varias generaciones, en todo lo que va de siglo, el político se pone nervioso cuando el filósofo avanza a las candilejas para decir lo que hay que decir sobre los temas políticos. Son, en efecto, los dos modos de ser hombre más opuestos que cabe imaginar. El filósofo, el pensador se esfuerza intentando aclarar cuanto es posible las cosas, al paso que el político se empeña en confundirlas todo lo posible. Por eso, político e intelectual son el perro y el gato dentro de la fauna humana (OC. IX, p. 629).

Al tenor de estas palabras, tiende a creer uno que la política es asunto de poca monta en la obra y pensamiento de Ortega. Nada más alejado de eso.

Desde sus primeros artículos con comentarios políticos publicados en los diarios *El Imparcial* y *El Sol*, pasando por la fundación de la “Liga de Educación Política Española”,<sup>2</sup> hasta su proyecto de creación de un “Instituto de Humanidades”,<sup>3</sup> la actividad política (en su más amplio sentido) estuvo presente a lo largo de toda la vida de nuestro pensador.

A partir de la nueva edición de sus *Obras Completas* ha sido posible establecer –con cierta certeza– que la actividad filosófica de Ortega no puede comprenderse aislada de su acción y participación política, y viceversa (cf. Conill 2011; San Martín 2005).<sup>4</sup>

¿Cómo comprender, entonces, la crítica de Ortega hacia el ciudadano político?

---

<sup>2</sup> Dicha asociación, cuyo año de fundación fue 1914, estuvo compuesta –además de Ortega– por Manuel Azaña, Manuel García Morente, Antonio Machado, Salvador Madariaga, entre otros destacados intelectuales de la época (cf. Acevedo 1992, p. 27).

<sup>3</sup> En 1948, escribe Ortega el artículo “Prospecto del Instituto de Humanidades” (OC. VII, pp. 9-24), donde anunciaba la creación de dicho instituto. El instituto (en cual participaron como co-fundadores Julián Marías y la hija de Ortega, Soledad Ortega) lamentablemente, no cumplió el propósito esperado por Ortega y cerró sus puertas en 1950 alcanzando a dictar dos cursos: *Una interpretación de la historia universal* (curso inaugural, 1948) y *El hombre y la gente*, 1949/50.

<sup>4</sup> Esta nueva edición, de 10 tomos, estuvo a cargo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón (a través del Centro de Estudios Orteguianos) y la editorial Taurus. Iniciada en el año 2004, el último tomo fue publicado en el año 2010. El aporte más significativo de esta edición ha sido el criterio cronológico que ha dado a la publicación de las obras de Ortega, permitiendo con ello, una lectura de conjunto de sus escritos. Una visión general respecto a la trayectoria de la edición, se encuentra en el artículo de Jesús Conill Sancho, El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset (2011). *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 22, pp. 7-22. Para efectos de este ensayo, no obstante, he utilizado la antigua versión de la *Obras Completas* editada por Alianza Editorial/Revista de Occidente (7ª edición de 1966).

La crítica esbozada por Ortega debe, ante todo, ponerse en contexto. Sin entrar en profundidad en el tema (pues no es propósito de este ensayo) se debe tener presente que el artículo mencionado está escrito en relación a la conferencia “El mito del hombre allende a la técnica”, en donde Ortega lleva a cabo una profunda crítica al fenómeno de la técnica moderna y su despliegue.<sup>5</sup> En esa dirección, Ortega advierte que la filosofía –por lo pronto, aquello a lo que la filosofía apela– parece ya no ser tomada en consideración por las otras áreas del conocimiento (o, al menos, parece existir cierta antipatía respecto a los alcances que una reflexión filosófica pueda tener) ahí donde la inmediatez de la técnica es lo fundamental e imperativo. El político (aquí en su sentido restringido) representa la figura extrema de aquel profesional que impera en dicho ámbito: el especialista.<sup>6</sup> Especialista que en este caso, *más que aclarar las cosas tiende a complicarlas lo máximo posible*; todo lo contrario del filósofo.

Mas, ¿no señalaba hace un instante que la reflexión filosófica orteguiana no puede desvincularse de su acción política y viceversa? ¿No hay aquí una evidente contradicción? Nada más errado pensar de esa manera. La contradicción es sólo aparente.

Si bien Ortega tuvo una participación política concreta (con resultados poco afortunados),<sup>7</sup> dicha participación sobrepasa los intereses de su acción particular.

La dimensión política de Ortega es pensada desde su comprensión misma de la filosofía como una *metafísica de la vida humana*, según la cual, la vida humana constituye aquella realidad radical a la cual remiten todas las demás realidades: entre ellas, la política.

Ortega piensa, así, en una *metapolítica*: una política que rebase los límites de una acción política individual. La crítica de Ortega hacia los políticos y la política que ellos ponen en marcha (sobre todo en el contexto de la técnica moderna) apunta hacia esa dirección. No puede existir una verdadera política si no es pensada desde la dimensión radical que es la vida humana.

---

<sup>5</sup> Para una profundización al respecto invito a una lectura de la conferencia misma y de los artículos asociados (OC. IX); además, y de sobre manera, remito a *Meditación de la técnica* (OC. V, p 317-378).

<sup>6</sup> En su libro *La rebelión de las masas*, dice Ortega respecto al *especialista*: “El especialista nos sirve para concretar enérgicamente la especie y hacernos ver todo el radicalismo de su novedad. Porque antes los hombres podían dividirse, sencillamente, en sabios e ignorantes, en más o menos sabios o más o menos ignorantes. Pero el especialista no puede ser subsumido bajo ninguna de esas dos categorías. No es un sabio, porque ignora formalmente cuanto no entra en su especialidad; pero tampoco es un ignorante, porque es un ‘hombre de ciencias’ y conoce muy bien su porción de universo. Habremos de decir que es un sabio-ignorante, cosa sobremanera grave, pues significa que es un señor el cual se comporta en todas las cuestiones que ignora, no como un ignorante, sino con toda la petulancia de quien en su cuestión especial es un sabio” (1930, pp. 179-180). Respecto a este mismo tema, véase de Ortega: “El intelectual y el otro”, en *Ideas y Creencias* (1977). Madrid: Editorial Espasa-Calpe (Colección Austral), pp. 195-208.

<sup>7</sup> Nos dice Acevedo al respecto: “Su paso por la política no fue suficientemente ‘afortunado’, como suele ocurrir con los intelectuales que incursionan en su ámbito. No obstante, aunque la república española que resultó fue muy distinta de la que él anhelaba y por la que lucho, las vivencias que obtuvo de un campo diametralmente opuesto al que le era propio, fueron fructíferas. Su ‘fracaso’ dentro de la política, decantó en una serie de meditaciones sociológicas e históricas –y, por cierto, políticas– que son de la mayor importancia. Experiencias desdichadas se tradujeron en teorías de gran significación. Ortega, fiel a su ética, sacó provecho inclusive –y muy especialmente– de lo insatisfactorio, obstaculizador, negativo y aporético” (1990, pp. 19-20).

## 2. Metafísica de la vida humana.

### La realidad radical de la vida.

En su libro publicado póstumamente (1958) *La idea de principio en Leibniz*, afirma Ortega: “La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta idea del Ser” (1979, p. 19). No hay duda que Ortega comprendió su proyecto filosófico como un proyecto innovador respecto a las ideas acerca del Ser que lo precedieron. En ese sentido, Ortega interpreta al ser como *vida humana*.<sup>8</sup> Lo innovador de esta nueva idea del ser que aporta Ortega, como vida humana, es que dicha comprensión no se lleva a cabo teoréticamente (suscrita a una paradigma, dogma o teoría, o al menos, no tan sólo a ese nivel), si no que, por el contrario, dicha comprensión se hace desde la realidad misma que ella abre (cf. Conill 2011, p. 19 y ss.). La filosofía de Ortega, se comprende así, como una *metafísica de la vida humana*, esto es, como una descripción de la realidad primordial y radical que es la vida. ¿En qué sentido, la vida es una realidad radical?

En *Historia como sistema* (1935), señala Ortega: “La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella” (1981, p. 13).

La vida humana aparece –en primer término– como una realidad *extraña* de la cual lo más característico es su *radicalidad*: radicalidad en el sentido de raíz. Ortega:

Al llamarla ‘realidad radical’ no significo que sea la única ni siquiera que sea la más elevada, respetable o sublime o suprema, sino simplemente que es la raíz –de aquí, radical– de todas las demás en el sentido de que éstas, sean las que fueren, tienen, para sernos realidad, que hacerse de algún modo presentes o, al menos, anunciarse en los ámbitos estremecidos de nuestra propia vida (OC. VII, p. 101).

La vida humana surge, de este modo, como el ámbito en donde todas las demás realidades deben aparecer o anunciarse para constituirse como tales. La vida humana es la raíz desde donde debe partir todo horizonte de comprensión de las demás realidades. Lo anterior no significa que en dicha comprensión orteguiana de la vida humana, ésta se entienda como el fundamento y origen de las demás realidades: la vida es sólo “el ámbito de comparecencia del resto de lo que hay” (Acevedo 2010b).

Ahora bien, advierte Ortega:

Siempre que digo ‘vida humana’, sea lo que fuere, a no ser que haga yo alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse ésta presente. Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*. Para comodidades de lenguaje la llamaré a veces ‘nuestra

---

<sup>8</sup> La expresión *vida humana* puede conducir, a veces, a errores de interpretación en la obra de Ortega. Es por ello que el mismo Ortega, no se compromete totalmente con dicho concepto (concepto que además debe comprenderse como una *expresión terminológica* en el lenguaje filosófico de Ortega). Vida humana no debe pensarse en el sentido biológico o antropológico, si no más bien, en el sentido *biográfico*. Para una profundización al respecto, remito de Ortega: §§s 28 y 29 de *La idea de principio en Leibniz* (1979) y *Sobre la razón histórica* (OC. XII). También remito a Acevedo (2005), pp. 35-37, en donde se refiere extensamente a la problemática acerca del concepto de vida humana en Ortega.

vida', pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la vida de cada cual y no a la de los otros ni a una supuesta vida plural y común (OC. VII, pp. 99-100).

Ortega nos previene ante lo primero que podríamos pensar: que la vida humana es un fenómeno colectivo y común. Todo lo contrario, la vida humana es *mi vida*: única e individual. La vida *de los otros*, nos aparece –dice Ortega– como *mero espectáculo en el escenario de mi vida* (ibíd., p.100).

Esta concepción individual de la vida no debe leerse en Ortega como una suerte de subjetivismo idealista predominado por un *yo que existe y percibe* las demás realidades. Que la vida humana como realidad radical, sea *mi vida*, significa que “el hombre, que es siempre yo –el yo que es cada cual–, es lo único que no existe, sino que *vive* o es viviendo. Son precisamente todas las demás cosas que no son el hombre, yo, las que *existen*, porque aparecen, surgen, saltan, me resisten, se afirman dentro del ámbito que es mi vida” (ibíd., p.101).

A esta extraña realidad radical que es nuestra vida otorga Ortega, a lo largo de su obra, una serie atributos de importantísimo carácter, entre los cuales podemos mencionar –sin ser exhaustivo: *drama, naufragio, acontecimiento, proyecto, soledad*.<sup>9</sup> No obstante, existe un atributo que es primordial: la vida humana es *quehacer*. Dice Ortega:

La nota más trivial, pero a la vez más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto sin saber como. Pero la vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros mismos, cada cual la suya. La vida es *quehacer* (1981, p. 13).

De la cita en cuestión, se desprenden –en principio– dos ideas clave. 1) Nuestra vida no es algo que nos demos a nosotros mismos, si no que por el contrario, nos encontramos así de repente viviendo; lo primero y radical que nos sucede es, precisamente, *vivir*: la vida nos es, en una expresión muy reveladora, “*disparada a quemarropa*” (Ortega OC. VII, p. 102). Nos encontramos, utilizando un lenguaje coloquial, sin saber cómo ni cuando con nuestra vida. 2) Esta vida nos es dada *vacía*: debe uno “*hacérsela*, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: *un faciendum* y no un *factum*” (Ortega 1981, p. 37).

La vida humana tiene en Ortega, por tanto, un carácter *transitivo* (el encontrarse viviendo) y un carácter eminentemente *ejecutivo* (el tener que hacerse uno la vida) (cf. Yáñez 2005). La vida “consiste precisamente en su ejecución, en ser efectivamente vivida y hallarse siempre inconclusa, indeterminada” (Ortega OC. IV, p. 402).

---

<sup>9</sup> Ortega: “La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse (...) La conciencia del naufragio, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación” (...) “La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto” (OC. IV, pp. 397/400); “La filosofía es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo” (1979, p. 263); “La vida *sensus stricto* por ser intransferible resulta que es esencialmente *soledad, radical soledad* (OC. VII, p. 105).

En el carácter ejecutivo de la vida humana, que sea constante quehacer, se juegan para Ortega una serie de otros atributos, no menores, que se derivan de este carácter de la vida: por lo pronto, *la elección* y *la decisión*. ¿Por qué?

Al declarar que la vida humana es quehacer Ortega no supone que éste esté resuelto de antemano. Más bien, no existe un quehacer determinado que se fuerce a hacer en, tal y tal, situación. Ortega indica: “no nos es impuesto este o el otro quehacer, como le es impuesta al astro su trayectoria o a la piedra su gravitación” (1981, p. 14). Así, “antes de hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su *cuenta y riesgo*, lo que va a hacer” (ibíd.; lo cursivo es mío).

La vida humana abre –afirma Ortega– un abanico de posibilidades, ante las cuales, el hombre debe decidir que hacer o no hacer. El hombre “no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a hacer*” (Ortega 1981, p. 34).<sup>10</sup>

Esto último, va a ser de suma importancia en esta descripción metafísica que hace Ortega de la realidad radical de la vida humana, pues, se abre aquí, la posibilidad de pensar y comprender la dimensión y manifestación del fenómeno de la libertad. Libertad que en el ámbito del quehacer que es la realidad radical de la vida se concibe como una *libertad personal*.

### **La libertad en el ámbito de la vida humana**

El hombre debe –sostiene Ortega– llegado el momento, tomar la decisión de hacer o no hacer determinada acción. Dicha decisión lo enfrenta a un sinnúmero de posibilidades que le presenta la vida. No obstante, en dicha decisión de *lo que va a hacer*, se juega también aquello que el hombre va a ser: “la vida, que es ante todo lo que podemos ser, vida posible, es también, y por lo mismo, decidir entre las posibilidades, lo que en efecto vamos a ser” (1930, p. 68). Ortega:

Las posibilidades, tampoco me son regaladas, sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres, incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vistas de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia (...) Entre esas posibilidades tengo que elegir. Por tanto soy libre. Pero entiéndase bien, soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no (...) (1981, p. 39).

Estas posibilidades de ser y hacer que despliega el quehacer de la vida humana conducen hacia lo que Ortega llamará el *programa* o *proyecto vital* del hombre (cf. Ortega 1981, p. 38-47 y ss.). Las decisiones que se han de tomar en dirección del proyecto vital, están condicionadas por la *circunstancia* en la cual el hombre se ve forzado a elegir y, en consecuencia, a ser forzosamente libre.

---

<sup>10</sup> Dicha decisión estará supeditada –de acuerdo a Ortega– a cierto *sistema de creencias o convicciones* que es la base desde donde se pueda tomar. Ortega: “toda vida de un hombre parte de ciertas convicciones radicales sobre lo que es el mundo y el puesto del hombre en él parte de ellas y se mueve en ellas” (1959, p. 21). El desarrollo de este asunto –de carácter central en Ortega– puede desviar el propósito de este ensayo, es por ello que sólo me limito a mencionarlo, más no restándole importancia. Para una profundización acerca de este asunto en Ortega, remito en lo medular a su libro *Ideas y Creencias* (1977).

Es, pues, necesario realizar unos breves alcances acerca de lo que entiende Ortega por circunstancia. En su primer libro publicado, *Meditaciones del Quijote* (1914), escribe Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (1975a, p. 30), expresión que condensa y es base de todo su pensamiento. En una apretada lectura de esta fórmula, se puede decir: el primer *Yo* se refiere a la vida humana (tal como la hemos venido describiendo); el segundo yo, al hombre (el que cada uno es), finalmente la circunstancia es el contorno, el orbe, *el mundo* en que el hombre (el yo) vive. A propósito de ésta última, aclara Ortega:

El hombre, pues, al encontrarse viviendo se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo. Si estos tres vocablos van a ir diferenciando ante nosotros su sentido, es cosa que ahora no interesa. En este momento nos significan lo mismo; a saber, el elemento extraño al hombre, foráneo, el ‘fuera de sí’, donde el hombre tiene que *afanarse* en ser. Ese mundo es una gran cosa, una inmensa cosa, de límites borrosos, que está lleno hasta los bordes de cosas menores, de lo que llamamos cosas y que solemos repartir en amplia y gruesa clasificación, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres (OC. VII, p. 107-108).

La circunstancia es –para Ortega– *el mundo*: ese elemento extraño al hombre, en donde tiene que *afanarse*, *esforzarse*, por ser. Este afán, este esfuerzo por ser, le es inherente al hombre, pues, ese mundo (extraño y foráneo) es “estorboso, negativo, hostil” y le “opreme, comprime y reprime” (ibid., 108).

Pues bien, el hombre debe decidir *que hacer* y *que ser* frente a este cúmulo de posibilidades que abre la vida, posibilidades que se encuentran condicionadas por la circunstancia, esto es, el mundo que le oprime, comprime y reprime. La circunstancia, entonces, por un lado, ofrece las posibilidades de entre las cuales el hombre debe elegir y decidir, pero, por otro, plantea una serie de dificultades y límites a dicha decisión. Ortega:

Circunstancia y decisión son los dos elementos radicales de los que se compone la vida. La circunstancia –las posibilidades– es lo que de nuestra vida nos es dado e impuesto. Ello constituye lo que llamamos mundo. La vida no elige su mundo, sino que vivir es encontrarse, desde luego, en un mundo determinado e incanjeable: en este de ahora. Nuestro mundo es la dimensión de la fatalidad que integra nuestra vida. Pero esta fatalidad vital no se parece a la mecánica. No somos disparados sobre la existencia como la bala de un fusil, cuya trayectoria está predeterminada. La fatalidad en que caemos al caer en este mundo –el mundo es siempre éste, este de ahora– consiste en todo lo contrario. En vez de imponernos una trayectoria, nos impone varias y, consecuentemente, nos fuerza... a elegir. ¡Sorprendente condición la de nuestra vida! Vivir es sentirse *fatalmente* forzado a elegir la *libertad*, a decidir lo que vamos a ser en este mundo. Ni un solo instante se deja descansar a nuestra actividad de decisión. Inclusive cuando desesperados nos abandonamos a lo que quiera venir, hemos decidido no decidir (1930, p. 68-69).

Desde éstas últimas palabras, es posible desprender que el fenómeno de la libertad en Ortega (en su sentido más metafísico, esto es, en su descripción de la realidad radical que es la vida) tiene el carácter de una *condena trágica* –de ahí la fatalidad– ante la cual el hombre (inmerso

en su circunstancia) no tiene más remedio que *habérselas responsablemente*, quiera o no, con ella. Ortega lo expresa claramente:

El hombre, en cambio, cuando empieza a existir no trae prefijado o impuesto lo que va a ser, si no que, por el contrario, trae prefijada e impuesta la libertad para elegir lo que va a ser dentro de un amplio horizonte de posibilidades. Le es dado, pues, el poder elegir, pero no le es dado el no poder elegir. Quiera o no, está comprometido en cada momento a resolverse a hacer esto o aquello, a poner la vida en algo determinado. De donde resulta que esa libertad para elegir, que es su privilegio en el universo de los seres, tiene a la vez el carácter de *condenación y trágico destino*, pues al estar condenado a tener que elegir su propio ser está también condenado a hacerse responsable de ese su propio ser, responsable, por tanto, ante sí mismo, cosa que no acontece con la piedra, la planta ni el animal, que son lo que son inocentemente, con una envidiable irresponsabilidad (1980b, pp. 12-13; lo cursivo es mío).<sup>11</sup>

En definitiva. Es desde esta dimensión de la libertad –que en el ámbito del quehacer de la vida se concibe como libertad personal–<sup>12</sup> que pueden pensarse otras dimensiones de ella: por lo pronto, la libertad *política*.

### 3. Hacia la idea de libertad política.

#### Liberalismo y democracia.

Si bien –aún hoy– existe un extenso debate respecto a la postura política de Ortega, en lo que no parece haber duda es que su pensamiento se movió siempre en los terrenos de la tradición liberal española: desde un *liberalismo social* en su juventud a un *liberalismo conservador* en su madurez (con todos los bemoles que dicha transición puede tener) (cf. Fonk 2011; Zamora s.a.p; Pallottini 1995). Liberalismo que, debe advertirse, Ortega comprende y asume de una forma bien concreta y particular. En su conferencia de 1914, “Vieja y nueva política”, dice Ortega:

Por liberalismo no podemos entender otra cosa sino aquella emoción radical, vivaz siempre en la historia, que tiende a excluir del Estado toda influencia que no sea meramente humana, y espera siempre, y en todo orden, de nuevas formas sociales, mayor bien que de las pretéritas y heredadas (OC. I, p. 302).<sup>13</sup>

En una rápida lectura de tales palabras, se desprende que el liberalismo (aquella emoción radical y vivaz) tiene en Ortega –como principio fundamental– una suerte de diferencia sustancial con el

---

<sup>11</sup> Se abre aquí, en cuanto la libertad es responsabilidad, la dimensión ética de la vida humana. Ortega: “Mi vida es, pues, constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo. Es menester que lo que hago –por tanto lo que siento y pienso– tenga sentido y buen sentido para mí” (Ortega OC VII, p. 114).

<sup>12</sup> Libertad personal, pues, corresponde al segundo yo de la expresión “yo soy yo y mi circunstancia”, esto es, el hombre.

<sup>13</sup> Un estudio que permita abordar el liberalismo político de Ortega, en toda su amplitud y profundidad, está fuera de mi alcance en este momento y no es el propósito esencial de este ensayo. Para mayor profundidad y visión general al respecto, remito a la bibliografía que pone a disposición el sitio de la Fundación Ortega Gasset- Marañón (<http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/33/jose-ortega-y-gasset/bibliografia-esencial>).

La libertad política en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico

alcance de la influencia del Estado (el poder público) en cuestiones de orden público y social. ¿Cómo se entiende esta diferencia?

En “Notas del Vago Estío”, artículo publicado en 1926 en el volumen V del *Espectador*, Ortega –a propósito de un comentario sobre los castillos– lleva a cabo una reflexión que pone en juego, precisamente, la relación antagónica que existe entre las nociones de liberalismo y el poder público (en este caso, la democracia).

La imagen que representan los castillos, sirve a Ortega para dar cuenta, en primera instancia, de la diferencia entre el modo de vida que se da en ellos y la vida moderna actual. En esa dirección, Ortega distingue tres formas de vida: una vida antigua (aludiendo a la antigua Grecia y Roma), una vida medieval (de los castillos) y una vida moderna (actual).<sup>14</sup> En un segundo momento, Ortega afirma que en dicha distinción la vida moderna tiende, pese a la cercanía del tiempo, a distanciarse de la vida medieval y a asemejarse más a la vida antigua. La vida de los castillos se interpone –indica Ortega– como un *tertium comparationis* entre lo antiguo y lo moderno: “Nuestra vida pública –la intelectual y la política– sabe más a ágora y a foro que a patio de armas” (OC. II, p. 421).

El antagonismo existente tiene, no obstante, una diferencia radical: tanto la antigüedad como la modernidad poseen un carácter *impersonalista*; el medioevo y sus castillos un carácter *personalista*. Ortega:

Un hombre de hoy no es nada –no tiene derechos ni calidades– si no es ciudadano de un Estado. Pero el Estado es una colectividad previa a cada individuo (...) El extracto primario de nuestro ser es, pues, un tejido hecho de colectividad. Lo propio acontecía en el mundo antiguo (...) El señor medieval, por el contrario, no conocía propiamente Estado. Poseía derechos desde su nacimiento o los ganaba con su puño. Estos derechos le atañían por ser él quien era y previamente a todo reconocimiento por parte de una autoridad (ibíd., p. 422).<sup>15</sup>

De lo que se trata, entonces, es que al hombre medieval le resulta inconcebible someterse a las leyes de una autoridad que regule sus derechos privados disolviéndolos en la esfera de lo público y coactando su libertad. En la antigüedad la libertad estaba referida al *imperio* de las leyes: ser libre es usar la ley, vivir de ella; para el hombre medieval la libertad personal es lo primero, luego

---

<sup>14</sup> Respecto al concepto de moderno, señala Ortega: “Moderno es lo que está según el *modo*; se entiende el modo nuevo, modificación o moda que en *tal* presente ha surgido frente a los modos viejos, tradicionales, que se usaron en el pasado. La palabra ‘moderno’ expresa, pues, la conciencia de una nueva vida, superior a la antigua, y a la vez el imperativo de estar a la altura de los tiempos. Para el ‘moderno’ no serlo equivale a caer bajo el nivel histórico (1930, p. 43; en nota).

<sup>15</sup> Si bien Ortega no se pronuncia respecto a la naturaleza de los derechos –al menos en el artículo en cuestión– en la *Rebelión de las masas*, escribe: Los derechos privados o *privi-legios* no son, pues, pasiva posesión y simple goce, sino que representan el perfil adonde llega el esfuerzo de la persona. En cambio, los derechos comunes, como son los ‘del hombre ciudadano’, son propiedad pasiva, puro usufructo y beneficio, don generoso del destino con que todo hombre se encuentra, y que no responde a esfuerzo ninguno, como no sea el respirar y evitar demencia. Yo diría, pues, que el derecho impersonal se tiene, y el personal se sostiene” (Ortega 1930, p. 96). En mi opinión, estas palabras resultan orientadoras respecto a la naturaleza de los derechos. Remito, también, al capítulo IX de *Una interpretación de la historia universal* (1980b), pp. 199 y ss. Allí, Ortega –en alusión al concepto de derecho romano– se refiere brevemente al ámbito jurídico del derecho.

crea la ley. Pero –pregunta Ortega– ¿no es precisamente, esto último el principio del liberalismo moderno?

En esta diferencia radical, entre las vidas antiguas y modernas, respecto al modo en que se concibe la libertad y su relación con el Estado; Ortega, sutilmente, advierte un problema de fondo para el hombre moderno: el liberalismo moderno coincide sólo aparentemente con las democracias antiguas a las que constantemente apela. Democracia y liberalismo, suelen –sostiene Ortega– confundirse en las cabezas de hoy (cf. OC. II, p. 423).

Democracia y liberalismo son dos respuestas a dos cuestiones de derecho político completamente distintas y (se infiere) tanto lo uno como lo otro se mueven sólo y únicamente en ese ámbito, Ortega:

La democracia responde a esta pregunta: ¿Quién debe ejercer el poder público? La respuesta es: el ejercicio del Poder público corresponde a la colectividad de los ciudadanos.

Pero en esa pregunta no se habla de qué extensión deba tener el Poder público. Se trata sólo de determinar el sujeto a quien el mando compete. La democracia propone que mandemos todos; es decir, que todos intervengamos soberanamente en los hechos sociales.

El liberalismo, en cambio, responde a esta otra pregunta: ejerza quien ejerza el Poder público, ¿Cuáles deber ser los límites de éste? La respuesta suena así: el Poder público, ejérsalo un autócrata o el pueblo, no puede ser absoluto, sino que las personas tienen derechos previos a toda injerencia del Estado. Es, pues, la tendencia a limitar la intervención del Poder público” (OC. II, pp. 424-425).<sup>16</sup>

Ortega, pues, reduce a su sentido restringido los conceptos de democracia y liberalismo. Mientras la democracia *sólo* refiere a la forma de ejercer el poder público (la forma de gobierno), el liberalismo refiere a la forma en que se ponen límites a la acción del poder público sobre los derechos de las personas. Así cabe la posibilidad de “ser muy liberal y nada demócrata, o viceversa, muy demócrata y nada liberal” (ibíd., p. 425).

Es más, Ortega sostiene que la democracia puede llegar a convertirse en el poder más absoluto y autoritario que existe (de hecho, piensa Ortega, así lo fue en la antigüedad) limitando los derechos personales de los individuos:

El Poder público tiende siempre y dondequiera a no reconocer límite alguno, Es indiferente que se halle en una sola mano o en las de todos. Sería, pues, el más inocente error creer que a fuerza de democracia esquivamos el absolutismo. Todo lo contrario. No hay auto-cracia más feroz que la difusa e irresponsable del *demos*. Por eso, el que es verdaderamente liberal mira con recelo y cautela sus propios fervores democráticos y, por decirlo así, se limita a si mismo (OC. II, p. 425).

El liberalismo, frente al poder público que representa la democracia, significa, para Ortega, un derecho *privado*, un privilegio exento de la intervención del estado. Esta idea fundamental fue

---

<sup>16</sup> Observación: cuando Ortega refiere a Poder público, con mayúscula, esta aludiendo al Estado.

La libertad política en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico

traída al mundo –sostiene Ortega– por los hombres del medioevo. Fueron éstos quienes trajeron al mundo el *principio de libertad* que se resiste a la disolución de lo privado en lo público.<sup>17</sup>

Pues bien, es posible comprender desde esta perspectiva, que el liberalismo de Ortega sea pensado más allá de los límites de una determinada forma de gobierno. Lo primordial para Ortega, no es cómo se va a organizar el Estado (que, por cierto, hay que hacerlo), sino cómo éste respetará y se mantendrá al margen del ámbito de los derechos privados de las personas. El resguardo de los derechos privados es –concluye Ortega– el ámbito de la libertad en su sentido político.

### **Vida como libertad y vida como adaptación.**

En *Del Imperio Romano* (publicado en 1941), es posible observar en mayor profundidad –a partir de la *libertas* romana– el sentido y alcance de esta libertad política.

Ahora bien, lo primero que hay que precisar –señala Ortega– es que la libertad romana (la *libertas* de Cicerón) en nada tiene que ver con la libertad o las libertades del liberalismo actual. De acuerdo a Ortega, el liberalismo europeo no hacía más que canjear “la magna idea de la vida como libertad por unas cuantas libertades en plural” (OC. VI, p. 72).<sup>18</sup> Ortega:

a la *libertas* romana es esencial ser entendida en singular y como un todo, al paso que el liberalismo fragmenta la libertad en una pluralidad de libertades determinadas, esto es, que sólo considera políticamente al hombre cuando este puede comportarse a su albedrío en ciertas dimensiones de la vida muy precisas y prefijadas de una vez para siempre (OC. VI, p. 75).

A juicio de Ortega –en mi opinión lo más relevante– esto último es un error, un grave error, ya que no existe una determinada libertad de la cual el hombre no pueda prescindir y, sin embargo, puede seguir sintiéndose libre. Resulta interesante esta lectura de Ortega, pues, supone que, eventualmente, en un determinado ámbito de la vida o en algún aspecto en particular de la convivencia humana, se puede ver obstruido el ejercicio de la libertad, mas no por eso, se pierde la condición de ser libre. Ortega lo expresa de mejor manera:

No existe ninguna libertad concreta que las circunstancias no puedan un día hacer materialmente imposible; pero la anulación de una libertad por causas materiales no nos mueve

---

<sup>17</sup> De acuerdo a Pallottini (1993), Ortega desde sus primeros escritos políticos hasta sus últimas conferencias, mantuvo siempre una crítica a la democracia como forma de gobierno. Una crítica que siempre estuvo cruzada por la constatación de los fracasos de los proyectos democráticos; Pallottini cita de Ortega “Meditación de Europa” (texto ampliado de una conferencia dada en Berlín, 1949): “La palabra democracia era inspiradora y respetable cuando aún era siquiera como idea, como significación algo relativamente controlable. Pero después de Yalta esta palabra se ha vuelto ramera porque fue pronunciada y suscrita allí por hombres que le daban sentidos diferentes, más aún, contradictorios: la democracia de uno era la anti-democracia de los otros dos, pero tampoco estos dos coincidían suficientemente en su sentido” (OC. IX, pp. 249-259; en p. 147).

<sup>18</sup> Es importante mencionar que durante el desarrollo del estudio, Ortega dialoga y hace referencia a Cicerón y su escrito *Sobre la república* (*De republica*). En ese sentido, es también importante señalar, que *Sobre la república* la escribe Cicerón cuando la república romana (como forma de gobierno) se encuentra en plena crisis y se acerca la instauración del Imperio. Al respecto remito a: *Sobre la república*, 1984. Traducción de Álvaro D’Ors, Madrid: Editorial Gredos; en especial a la introducción del traductor, pp. 7-31.

a sentirnos coartados en nuestra libre condición. Viceversa: dimensiones de la vida en que hasta ahora no ha podido el hombre ser libre, entrarán alguna vez en la zona de liberación, y algunas libertades que importaron tanto en el siglo XIX no le interesarán nada andando en el tiempo. La libertad humana –y se trata solo de la política– no está, pues, adscrita a ninguna forma determinada de ella (...).

No, no; la cuestión de la vida como libertad es más honda y más grave que la cuestión de estas o las otras libertades” (OC. VI, p. 76).

La cuestión, de este modo, no pasa por el hecho de que la libertad política esté determinada por alguna circunstancia determinada, sino más bien, la libertad política –piensa Ortega– es un asunto de vital condición en el hombre, la cual no puede ser reducida a una situación particular: esta forma de entender la libertad no da cuenta de ella en su radical sentido.

Resulta, sin embargo, que la *libertas* romana es muy distinta la libertad europea. Por tanto, *la vida como libertad* es concebida de distinta manera en ambos mundos.

Sin entrar en mayores detalles al respecto, Ortega señala:

La libertad europea ha cargado siempre la mano a poner límites al poder público e impedir que invada totalmente la esfera individual de la persona. La *libertas* romana, en cambio, se preocupa más de asegurar que no mande una persona individual, sino la ley hecha en común por los ciudadanos. Esto último es lo que representaban para Cicerón las instituciones republicanas tradicionales de Roma, y a vivir dentro de ellas llamaba *libertas* (OC. VI, p. 85).<sup>19</sup>

Se reitera, aquí, la idea expresada con anterioridad respecto a las formas de concebir la libertad. Por una parte, existe la libertad que se preocupa de poner límites al poder público, y por otra, una libertad que se preocupa de asegurar que no mande una persona, sino el pueblo (los ciudadanos). En ambos casos –afirma Ortega– no tiene sentido negar que haya libertad. De lo que se trata, entonces, es de cómo se concibe la vida como libertad (en su sentido político) en sus respectivas instituciones (Poder público). “La cuestión –dice Ortega– queda, así, contraída a qué sea eso de preferir o no una institución” (ibíd.).

*Eso de preferir o no una institución*, dice relación con el hecho de que en un estipulado momento el hombre puede preferir o no una determinada forma de poder público a fin de evitar que dicho poder reprima u oprima el ejercicio de sus libertades. No obstante, Ortega postula que el poder público, esto es, el Estado es “siempre y por esencia presión de la sociedad sobre los individuos que la integran” (OC. VI, p. 88). El hombre nace y existe en un ‘mundo social’, el cual en cuanto ámbito de su circunstancia, constantemente ofrece presión sobre él mediante, por lo pronto –indica Ortega–, los usos, las costumbres, las normas vigentes, etc. De este modo, el hombre no

---

<sup>19</sup> En *Sobre la república* se lee: “Pero cuando los pueblos conservan su derecho, niegan que pueda haber algo mejor, más liberal y más feliz, ya que son entonces señores de la leyes, de los juicios, de la guerra y de la paz, de los tratados con otros pueblos, de la vida de todo ciudadano, y del dinero. Sólo ésta creen ellos que se puede llamar propiamente república, precisamente por la gestión pertenece al pueblo” (Cicerón 1984, p. 67-68). Remito a una lectura, respecto a este tema, al libro I de texto citado, en donde Cicerón expone argumentos, según los cuales, la monarquía, la aristocracia y la democracia, no son la mejor forma de gobierno para preservar las libertades del ciudadano romano.

La libertad política en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico

tiene más remedio que vérselas con ellos. El Estado es, por tanto, sólo una más de aquellas presiones sociales, no obstante, la más fuerte de ellas (cf. *ibíd.*). Ortega:

El hecho, pues, de la compresión estatal es nativo al hombre y tiene que ser descontado previamente cuando buscamos la diferencia entre una vida pública con carácter de libertad y otra que no la posee. O, dicho en giro todavía más claro: *la libertad política no consiste en que el hombre no se sienta oprimido*, porque tal situación no existe, sino en la forma de esa opresión (OC. VI, p. 88; lo cursivo es mío).

Más aún:

No es, por tanto, la presión misma que el Estado representa, sino la forma de esa presión, quien decide si nos sentimos libres o no. Porque la compresión estatal se manifiesta siempre en una forma concreta que llamamos 'instituciones'. (...) El hombre no es libre para eludir la coacción permanente de la colectividad sobre su persona que designamos con el inexpresivo nombre de 'Estado', pero ciertos pueblos, en ciertas épocas, han dado libremente a esa coacción la figura institucional que preferían *–han adaptado el Estado a sus preferencias vitales*, le han impuesto el gálbo que les proponía su albedrío–. Eso y no otra cosa es 'vida como libertad'. Pero hay épocas en que, por causas múltiples, desaparece, aun para esos mismos pueblos, *la posibilidad* de preferir unas instituciones a otras; antes bien, sobrevienen ineluctablemente, sin margen para la opción, impuestas por una necesidad mecánica e inexorable. Nadie las quiere propiamente, si por querer se entiende algo que implique el preferir. (...) En tiempos tales, lejos de fluir la vida humana a sabor por cauces institucionales forjados a su medida y con su anuencia, o ser el esfuerzo entusiasta y, al cabo, siempre jocundo para adaptar la dureza del Estado a sus gustos -sean estos los llamados 'ideales', sean los llamados 'conveniencias'-, se vuelve todo lo contrario: *pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado*, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto. Esto y no otra cosa es 'vida como adaptación' (OC. VI, p. 89).

En suma, el hombre enfrentado a la presión connatural del Estado no es libre de poder evitarla, debe enfrentarse a ella, quiera o no. El asunto de la vida como libertad (entiéndase, política) no pasa entonces por limitar o no el poder del Estado. El asunto es más complejo, pues, se trata de que el hombre pueda libremente preferir cierto modo de *asumir* dicha presión del Estado. Si ha adaptado el Estado a sus *preferencias vitales* (pienso, en el sentido que remiten a la realidad radical de su vida) la *vida como libertad* queda expresada en todo su sentido: la libertad política, es esto y no otra cosa.

No obstante, puede ocurrir que desaparezca la posibilidad de poder preferir una forma u otra de asumir la opresión de estado. En tal caso, es el Estado quien impone su modelo no quedándole al hombre nada más que adaptar su existencia a dicho modelo. La libertad política queda reducida a mera *adaptación*. Ortega desliza, así, subrepticamente, la posibilidad de que en determinado momento una sociedad que se concibe como *libre*, esto es, que haya adaptado el Estado a sus preferencias, pueda en algún momento de su historia tomar como única forma de vida, la adaptación. Incluso, sin darse cuenta de ello.

#### 4. Consideraciones finales.

José Ortega y Gasset es, probablemente, uno de los filósofos de habla hispana más importante e influyente del siglo XX. Aún cuando, en las últimas décadas su obra ha sido poco atendida y tomada en consideración, es innegable que su pensamiento ha sido uno de los más sobresalientes, creadores y profundos en la historia de la filosofía del último tiempo.<sup>20</sup> Quizás, como ha dicho alguna vez quien fue su discípulo más connotado, Julián Marías, si Ortega hubiese dejado una obra de la envergadura de *Ser y tiempo* de Heidegger, su figura tendría otro tinte. Tal vez. En esa misma dirección, como más de una vez se ha escuchado en los círculos intelectuales, si Ortega hubiese sido alemán o francés, su obra sería más estimada y leída de lo que hoy es. Sólo basta ver como ideas que coinciden en el pensamiento de Ortega, Heidegger y Sartre, han sido más consideradas y estudiadas en los dos últimos que en el primero.<sup>21</sup> Quién sabe. Lo único cierto, es que su obra está ahí y habla por sí sola.

Ortega –no hay duda– fue un pensador de su circunstancia. En un prólogo a una edición de sus obras, señala:

Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mi la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido al servicio de España (OC. VI, pp. 350- 351; citado en Acevedo 1992, p. 23).

Es por ello que Ortega abocó gran parte de su reflexión filosófica a asuntos históricos, sociológicos y políticos, mediante los cuales buscó pensar y servir a su país.

Su reflexión política (en su más amplio sentido) fue de vital importancia, tanto así, que –como señalaba al comienzo del ensayo– sus exegetas no dudan en afirmar que su reflexión filosófica no puede desvincularse de su acción política y viceversa. Pese a haber fracasado (fracaso que tiene, por cierto, algo de grandeza) en los intentos de contribuir a los cambios políticos que creía necesario para sacar a su país de la crisis en que se encontraba, su reflexión política fue tan profunda y adelantada a los tiempos, que aún hoy, nos parece de la total actualidad y vigencia. Muestra de ello es su meditación acerca de la libertad política.

A lo largo del ensayo he intentado seguir un camino que permitiese una aproximación a dicha meditación. En él he dado cuenta que el ámbito de la libertad, en su sentido político, para Ortega no pasa necesariamente por limitar o no el poder del Estado sobre las libertades personales de los hombres. De acuerdo a Ortega, en cuanto el Estado forma parte de la circunstancia que el ‘mundo social’ es para el hombre, es siempre opresión: no hay forma de evitarlo. La libertad

---

<sup>20</sup> Acevedo, J., en su ensayo, Ortega y Chile. Reflexiones en el Bicentenario del surgimiento de Chile como nación, 2010 (en *MAPOCHO*, N° 67, pp. 155-190), lleva a cabo un interesante diagnóstico del despliegue de la influencia de la obra de Ortega (sobre todo en nuestro país). Remito a su lectura.

<sup>21</sup> Para los alcances de estas coincidencias, remito a: de Acevedo, J (1992). *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*. Santiago: Editorial Universitaria.

política, la entenderá Ortega, como aquella libertad que tiene el hombre para adaptar el Estado a sus preferencias vitales. Sólo, y exclusivamente, en ese sentido corresponde hablar de libertad política; llevar ésta a otras dimensiones de la vida humana es un verdadero despropósito y sinsentido.

Evidentemente las cuestiones aquí expuestas ameritan y exigen una mayor profundización, comprensión e interpretación crítica de la propuesta metapolítica de Ortega, de tal modo que, se pueda poner en juego y *tensión* los alcances y/o vigencia de ella en nuestro actual contexto político y social.

En este último sentido, mi propósito se ha volcado a la exposición diáfana y sistemática de las afirmaciones centrales y las formulaciones orteguianas sobre los temas enunciados precedentemente, en especial, el intento de dar una idea de *libertad política*. Con ello, se espera abrir un camino de diálogo y *re-encuentro* con la obra y pensamiento de Ortega, pues, éste –a mi juicio– nos propone, invita y urge a una reflexión profunda acerca del sentido esencial y originario de la libertad, tanto en su dimensión política como en la radical dimensión del quehacer de la vida humana.

### Referencias bibliográficas.

- Acevedo, Jorge (1990). “La sociología de Ortega”. En: *Revista de Sociología: Universidad de Chile*, N° 5, pp. 19-33.
- Acevedo, Jorge (1992). *Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual* (3ª. Edición). Santiago: Editorial Universitaria.
- Acevedo, Jorge (1994). *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Acevedo, Jorge (2005). “Ortega: Contribuciones a la Filosofía. Homenaje en el cincuentenario de su muerte”. En: *Revista de Filosofía*, Vol. 61, pp. 33-42.
- Acevedo, Jorge (2010a). “Ortega y Chile. Reflexiones en el Bicentenario del surgimiento de Chile como nación”. En: *MAPOCHO. Edición conmemorativa Bicentenario de la Nación*, N° 67, pp. 155-190.
- Acevedo, Jorge (2010b). “Acerca de la Libertad Personal, según Ortega y Gasset”. Recuperado el 18/07/2014 del sitio: [http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=251:acerca-de-la-libertad-personal-segun-ortega-y-gasset-jorge-acevedo-guerra](http://www.plumaypincel.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=251:acerca-de-la-libertad-personal-segun-ortega-y-gasset-jorge-acevedo-guerra).
- Bardet, Anne (2014). “Le concept de décision chez José Ortega y Gasset”. En: *Journées Transphilosophie de Lille*. Recuperado el 18/07/2014 del sitio: [www.academia.edu](http://www.academia.edu).
- Cicerón (1984). *De la república*. Traducción de Álvaro D’Ors. Madrid: Editorial Gredos.
- Conill Sancho, Jesús (2011). “El acontecimiento de las nuevas Obras completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset”. En: *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 22, pp. 7-28.

- Fonk, Béatrice (2010). “Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera a la luz de los inéditos del tomo VII de las Obras Completas”. En *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 20, pp. 7-19.
- Fresnillo, Javier (2004). *Concordantia Orteguiana*. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia. Alicante: Universidad de Alicante. CD.
- Ortega y Gasset, José (1930), *La rebelión de las masas*. Madrid: Editorial Revista de Occidente (Colección El Arquero).
- Ortega y Gasset, José (1959). *En torno a Galileo*. Madrid: Editorial Revista de Occidente (Colección El Arquero).
- Ortega y Gasset, José (1975a). *Meditaciones del Quijote* (9ª. Edición). Madrid. Editorial Revista de Occidente (Colección El Arquero).
- Ortega y Gasset, José (1975b). *El tema de nuestro tiempo* (13ª. Edición). Madrid: Editorial Espasa-Calpe (Colección Austral).
- Ortega y Gasset, José (1976). *Ideas y creencias* (8ª. Edición). Madrid: Editorial Espasa-Calpe (Colección Austral).
- Ortega y Gasset, José (1979). *La idea de principio en Leibniz*. Madrid. Editorial Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1980a). *Qué es Filosofía*. Madrid: Editorial Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1980b). *Una interpretación de la historia universal*. Madrid: Editorial Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1981). *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Editorial Alianza/Revista de Occidente.
- Ortega y Gasset, José (1966). *Obras Completas* (7ª. edición). Madrid: Editorial Alianza/Revista de Occidente. De esta edición se citan:
  - “Vieja y Nueva Política” (OC, I)
  - “Notas del Vago Estío” (OC, II).
  - *Pidiendo un Goethe desde dentro* (OC, IV)
  - *Del Imperio Romano* (OC, VI).
  - *El hombre y la gente* (OC, VII).
  - “En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951” (OC, IX).
  - “Sobre la razón histórica” (OC, XII).
  - “Unas Lecciones de Metafísica” (OC, XII).
- Pallottini, Michele (1995). “Liberalismo y democracia en Ortega y Gasset”. En: *Revista de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid*, N° 13, pp. 129-164.
- Salas, Jaime de (2014). “Las *Meditaciones del Quijote* y el problema identitario”. En: *Revista de Occidente*, N° 396, pp. 50-61.
- San Martín, Javier (2005). “Reseña al tomo III de la nueva edición de las Obras Completas de Ortega y Gasset”. En: *Revista de Estudios Orteguianos*, N° 10/11, pp. 311-317.
- Yáñez, Samuel (2005). “La idea de vocación en Ortega”. Ponencia presentada en el *Coloquio Internacional sobre la vida y obra de José Ortega y Gasset y su influencia en Chile*,

## La libertad política en Ortega y Gasset. Una aproximación a su pensamiento metapolítico

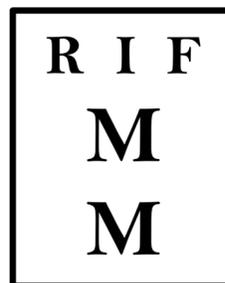
en el 50° aniversario de la muerte del maestro. Santiago, 28 y 29 de noviembre. Recuperado el 18/07/2014 del sitio: [www.academia.edu](http://www.academia.edu).

- Zamora, Javier (s.a.p), "Ortega y Gasset. Una metafísica de la vida humana". En: Semblanza. Fundación José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón. Recuperado el 18/07/2014 del sitio: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/32/jose-ortega-y-gasset/semblanza>

RESEÑA

**Badiou, Alain. *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. Traducción de Irene Agoff. Primera edición, 2014. LOM: Santiago de Chile. 187 pp.**

Fabián Ignacio Videla Zavala<sup>φ</sup>  
Universidad de Chile



Recepción: 12.10.14 Aceptación 02.12.14

El presente volumen editado por LOM, publicado originalmente el 2012 por *La fabrique éditions*<sup>1</sup>, se encuentra inmerso dentro de una empresa mayor constituida por el *Petit Panthéon potatif* (2008)<sup>2</sup>, la cual se perfila como una tentativa del autor a reflexionar sobre los índices de valoración y reconocimiento propios de un determinado momento filosófico espacio-temporal, denominado “pensamiento francés contemporáneo”, comprendido por la filosofía escrita en francés de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI. En este sentido, la articulación de la obra se ve bifurcada en dos direcciones. Por una parte, el prólogo opera como marco teórico sobre las condiciones que permiten pensar la consistencia histórica e intelectual de dicho momento filosófico. Por otra, una serie de textos que datan sobre pensadores que pueden ser incluidos en los deslindes efectuados por el primer análisis (Deleuze, Kojève, Canguilhem, Ricoeur, Sartre, Althusser, Lyotard, Proust, Jean-Luc Nancy, Barbara Cassin, Jambet y Lardreadau, Rancière). No obstante, dicha compilación —como deja expresado el mismo Badiou— no pretende formalizarse como una selección racional ni una antología. En vista de lo anterior, podemos afirmar que lo central de la obra es “adentrarse” en dicho momento filosófico figurado por la aventura de la filosofía francesa, motivo por el cual Badiou constantemente intenta pensar el *qué* del programa filosófico francés, desvinculándose de cualquier intento por establecer un canon académico de interpretación. Al mismo tiempo, apela a desmitificar los calificativos —existencialismo, estructuralismo, deconstrucción, posmodernismo— pertenecientes a la academia norteamericana. En este sentido, las acepciones propuestas por Badiou apuntan, específicamente, a cuestiones de comprensión en vez de un esclarecimiento de condiciones propedéuticas.

Ahora bien, dada la naturaleza y extensión de la obra, centraré la atención en la primera directriz que constituye el texto, para así comentar posteriormente sus ramificaciones, materializadas en

---

<sup>φ</sup> Estudiante Licenciatura en Filosofía, Universidad de Chile. Editor a cargo revista estudiantes pregrado filosofía. Contacto: fabianvidela.z@gmail.com

<sup>1</sup>Alain Badiou. (2012). *L’Aventure de la philosophie française*. Paris. La fabrique éditions.

<sup>2</sup>Alain Badiou. (2008). *Petit panthéon portatif*. Paris. La fabrique éditions. Una traducción al español es: Alain Badiou. (2009). *Pequeño panteón portátil*. Buenos Aires. Fondo de cultura económica.

la segunda. Lo esencial en ella es dar respuesta a la pregunta por el establecimiento de las condiciones que permitan pensar una "universalidad" contextualizada dentro de un régimen (específico) espacio-temporal, porque dicha empresa siempre correrá el riesgo de perfilarse, dentro de sus propias pretensiones, como dislocada. ¿Qué es la filosofía francesa contemporánea? ¿Son medidos sus índices de valoración y reconocimiento, simplemente, por escribir en una determinada lengua? ¿Cómo es posible establecer una unidad, que por lo cierto, dada la diversidad de medios, pensadores y conceptos, inevitablemente siempre terminará constituyéndose más como un fuera que un dentro? Badiou opera dichas discordias con el establecimiento de un *programa* de pensamiento que fundamente toda pretensión de esclarecer un momento filosófico determinado -con intenciones de universalidad-, de modo tal que la sustancialidad en cuestión es aprehendida en tres grandes formas de entender sus modos y soportes de producción filosófica. La primera, apunta a la cuestión del *origen* del programa, vinculada al surgimiento del sujeto moderno con la figura del *cogito* cartesiano; la reflexión filosófica francesa es dispuesta en torno al sujeto, específicamente, en los deslindes que metamorfosean la vida y el concepto. Según Badiou, la relación de ambos pares resulta el problema central de la filosofía francesa y desde aquí comienza su unidad programática. En este sentido, la preocupación filosófica deviene preámbulo de la herencia cartesiana que da tratamiento, ya sea alineando o "superando", la división categorial del sujeto como animal-máquina y teórico conceptual. La segunda, es constituida por sus *emplazamientos teóricos-prácticos* dentro de las oposiciones filosóficas clásicas: 1) superar la oposición entre el conocimiento y la acción, perfilando así al conocimiento mismo como una práctica; 2) dejar de mostrar el concepto como algo ajeno a la existencia, comprendiendo su vivacidad, proceso de construcción y acontecimiento singular; 3) y, justamente en razón de lo anterior, implicar a la filosofía en la cuestión política, pretendiendo no subyacer a la mera reflexión académica, sino que también a una suerte de *performatividad* que constituya una nueva subjetividad política. Respecto a este punto, son vistas las consecuencias políticas y teóricas del Mayo francés en cuanto al sujeto mismo de producción filosófica. La tercera forma es concerniente a la búsqueda y creación de *nuevas formas filosóficas* vinculadas a nuevo régimen de escritura, uno rupturista, en consideración del régimen de producción filosófica anterior y visto en la relación entre filosofía y literatura. Para Badiou se marcó un punto de inflexión en el ejercicio de la operación de escritura filosófica, evidenciado en una nueva escritura, la cual tendría como objetivo, justamente, la configuración del nuevo sujeto desde el cual se produzcan las simbiosis entre el concepto y la experiencia de vida, su dimensión racional y vivencial.

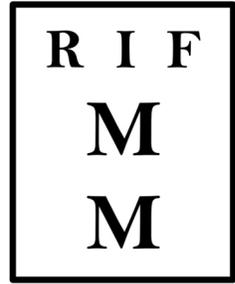
Con respecto a la segunda parte, por razones obvias de espacio y extensión, me remitiré a comentar brevemente algunas vistas generales de dichos ensayos. Badiou da un tratamiento monográfico a Deleuze en relación a su texto *El pliegue. Leibniz y el barroco* (1988, París, Minuit), en donde lo central es esclarecer las interpretaciones de Deleuze en torno al concepto de pliegue a partir de tres perspectivas: 1) El pliegue como representación de lo múltiple en su verdadera multiplicidad, o sea, no reductible a Una composición elemental; 2) El pliegue como forma anti-dialéctica, operante en una nivelación del pensamiento y el individuo; 3) El pliegue como concepto anti-cartesiano, en donde, la matriz teórica del sujeto como interioridad absoluta permite un conocimiento sin objeto, o enunciación sin enunciado. En el ensayo sobre Alexandre Kojève, Ba-

RESEÑA: Badiou, Alain. *La aventura de la filosofía francesa. A partir de 1960*. Traducción de Irene Agoff. Primera edición, 2014. LOM: Santiago de Chile. 187 pp.

dou, piensa la influencia de Hegel en el periodo del pensamiento francés contemporáneo, pasando desde la figura de Hyppolite al movimiento surrealista. Respecto a Rancière, Badiou presenta su texto más reciente dentro de la compilación, y apunta al ejercicio teórico efectuado por Rancière, en tanto restablece las condiciones de inteligibilidad de la discusión en torno a la dialéctica poder y saber, después de los progresos efectuados por Foucault, haciendo un recuento desde *La lección de Althusser* hasta la fecha.

Para finalizar, a modo de conclusión, en el momento de adentrarse en *La aventura de la filosofía francesa* no deben dejarse de lado las observaciones preliminares, pues, por lo demás, los intentos de Badiou por establecer una tentativa de programa sobre el mencionado momento filosófico, si bien corren la suerte de estar trabajados *desde* el mismo medio contextual al que intenta dar comprensión, no por ello dejan de ser un muy buen cuadro inacabado, donde predomina la comprensión sobre la sistematización. En calidad de aquello, todo el intento de establecer dicha consistencia en cuestión, para Badiou se remite a la matriz teórica del sujeto, particularmente, a los modos en que el pensamiento francés contemporáneo fue emplazando los deslindes entre la vida y el concepto. Desde esta línea aparentemente se estructurarían y justificarían la diversidad de medios, formas, soportes y materialidades con los cuales ha ido operando el pensamiento francés.

TRADUCCIÓN  
**Las condiciones intelectuales del conocimiento humano:  
Deducción metafísica de Kant**  
**The Intellectual Conditions of Human Cognition: Kant's Metaphysical Deduction**  
Henry E. Allison



Traducción de

Héctor Muñoz<sup>♠</sup>

P.U. Católica de Valparaíso

Recepción: 13.10.14 Aceptación 02.12.14

Por las “condiciones intelectuales del conocimiento humano” se quiere decir los conceptos puros del entendimiento. Siguiendo a Aristóteles, Kant también las llama categorías. La demostración de su *status* como condiciones necesarias de la posibilidad de la experiencia es la tarea de la Deducción trascendental y será la preocupación del siguiente capítulo. Pero antes de que esto pueda ser emprendido, Kant tiene la preliminar, pero indispensable, tarea de mostrar que hay tales conceptos y de especificarlos. Esta es la preocupación de la “Guía para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento” y el tema del presente capítulo. En la segunda edición, Kant también refiere a esta sección como la “Deducción metafísica,” y exige que en ésta “se mostró el origen *a priori* de las categorías, en general, mediante su completa concordancia con las funciones lógicas universales del pensar” (B159).<sup>2</sup>

---

♠ Profesor de Filosofía y alumno de Doctorado en Filosofía de la P.U. Católica de Valparaíso, beneficiario de la Beca de Postgrado PUCV, 2013. Áreas de investigación: Filosofía Moderna, Filosofía Crítica de Kant. Contacto: hector-munozvaldes@gmail.com

<sup>1</sup> La traducción pertenece al Capítulo 6 del libro *Kant's Transcendental Idealism* (Yale University Press, New Haven and London, 2004) de Henry E. Allison titulado “The Intellectual Conditions of Human Cognition: Kant's Metaphysical Deduction”

<sup>2</sup> Puesto que el mismo Kant nunca nos lo dice explícitamente, hay alguna disputa con respecto a la ubicación precisa de la Deducción metafísica. En particular, se piensa a menudo que está contenida completamente en el §10, que es la tercera sección del capítulo “Guía”. Ver por ejemplo, Horstmann, Rolf P., “The Metaphysical Deduction in Kant's Critique of Pure Reason,” *Philosophical Forum* 13, 1981, pp. 32-47. En la lectura apoyada aquí, el capítulo “Guía” completo puede ser visto como una deducción metafísica en un sentido amplio, dado que proporciona el análisis del juicio y sus funciones, análisis que es esencial para la determinación de las categorías. Sin embargo, el §10 aquí será considerado como la “deducción metafísica propiamente dicha,” ya que es aquí donde Kant argumenta a favor de la correspondencia entre las funciones del juicio y las categorías.

Al conectar las categorías con las funciones lógicas del pensar, Kant intentó dos cosas: establecer sus credenciales como las formas fundamentales del pensamiento discursivo y demostrar la completitud de su lista. La clave para ambas partes del proyecto está en la identificación del pensar discursivo con el juzgar, lo que hace posible entender el *status* especial de estos conceptos viendo su conexión con el acto de juicio, y garantizar su completitud proporcionando una explicación exhaustiva de las formas del juicio.

Desafortunadamente, a pesar de la importancia que Kant atribuye a ésta, la Deducción metafísica está entre las partes más ampliamente rechazadas de la *Crítica*. Aunque las críticas son variadas, se centran, en su mayor parte, en dos puntos principales. Uno concierne a la completitud de la tabla de las formas lógicas desde las cuales las categorías son supuestamente derivadas. Irónicamente, mucho de la misma crítica que Kant plantea contra Aristóteles en relación con las categorías, a saber, que él llegó a ellas de una manera *ad hoc* (A81/B107), es aplicado a la presentación de Kant de las formas del juicio sobre las cuales su derivación de las categorías está basada. De este modo, es frecuentemente acusado de que no hay principio sistemático en términos del cual la completitud de estas formas puede ser entendida; que Kant simplemente las tomó como él las encontró en los textos de lógica de su tiempo; y, aún peor, que “adulteró” la tabla de las formas lógicas para hacerla concordar con su tabla de las categorías.<sup>3</sup>

La otra principal línea de crítica concierne al movimiento de Kant desde las formas del juicio a las categorías. Aquí la objeción es que el intento de Kant de derivar categorías o conceptos ontológicos desde formas lógicas está profundamente equivocado. Entre las críticas contemporáneas este cargo es a menudo justificado apelando al desarrollo de la lógica moderna. Independientemente de cuán plausible el proyecto de Kant podría parecer dentro del contexto de la lógica aristotélica clásica, es considerado como un obvio sinsentido cuando es visto a la luz de la moderna lógica veritativo-funcional y de predicado.

Otra vez, Strawson puede servir como portavoz para este punto de vista. Apelando a la concepción moderna de “forma lógica,” Strawson argumenta que, para producir una categoría, una forma lógica debe expresar, no simplemente una forma *posible*, sino una forma necesaria y fundamental. Esto refleja la perspectiva de que las formas consideradas como primitivas en un sistema lógico son un asunto de elección y que las únicas dos ideas que son verdaderamente fundamentales desde el punto de vista de la lógica moderna son la composición veritativo-funcional y la cuantificación. Pero, como Strawson señala, estas “formas lógicas” probablemente no son las fuentes de las categorías, puesto que aparte de la distinción entre particulares y clases, no hay ningún modo en que nosotros debamos concebir los objetos a fin de razonar acerca de ellos bajo estas formas. Además, dado que las últimas pueden ser inferidas ya desde la distinción concepto-intuición, Strawson concluye que la empresa completa de Kant en el dominio lógico está fuera de propósito.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Esta crítica, que ha sido reiterada incontables veces, fue agudamente expresada por Hegel. Para una discusión de ésta ver Reich, Klaus, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, Stanford, Stanford University Press 1992, pp. 1-2.

<sup>4</sup> Strawson, *The Bounds of Sense*, London, Methuen, 1996, pp. 81-82.

Con estos problemas en mente, yo he dividido este capítulo en tres partes. La primera discute el problema de la completitud a la luz de importantes trabajos recientes sobre el tópico.<sup>5</sup> La segunda y la tercera se ocupan del problema de la derivación en dos pasos. Primero, basando el análisis sobre la explicación kantiana de juicio en el §9, se argumenta que para Kant toda forma de juicio necesariamente implica un cierto modo o manera de conceptualización (función lógica). Segundo, examinando el denso argumento del §10, se exige que, aunque distintas de las categorías, aquellas funciones proporcionan la “guía” requerida para el descubrimiento de las categorías, a causa de que las dos son expresiones isomórficas de una forma singular del entendimiento operativo en dos dominios (discursivamente en el juicio y pre-discursivamente con referencia a la intuición).

### 1. El problema de la completitud

En el §9 Kant presenta su críptica explicación de lo que él llama la “función lógica del entendimiento en los juicios.” La exigencia subyacente es que

Si hacemos abstracción, en general, de todo contenido de un juicio, y sólo atendemos, en él, a la mera forma intelectual, encontramos que la función del pensar, en él, puede ponerse bajo cuatro títulos, cada uno de los cuales contiene bajo sí tres momentos (A79/B95).

Esta es la desprestigiada tesis de la completitud, que, como yo ya he notado, ha sido el tema de mucha crítica despectiva.

Antes de tratar el problema mismo, tenemos que considerar la exigencia de que el esfuerzo entero es mal interpretado, ya que el mismo Kant negó tanto la necesidad como la posibilidad de algo como una “prueba de la completitud.”<sup>6</sup> En efecto, el soporte para tal exigencia parece ser proporcionado por un número de textos, más notablemente el siguiente bien conocido pasaje en la Deducción B:

Pero de la peculiaridad de nuestro entendimiento, de producir *a priori* unidad de la apercepción sólo por medio de las categorías, y sólo por medio de esta precisa especie y de este preciso número de ellas, no se puede dar ulterior fundamento, tal como [no se puede darlo] de por qué tenemos precisamente estas funciones para juzgar, y no otras, ni de por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición posible (B145-46).<sup>7</sup>

Sin embargo, hay al menos dos razones convincentes de por qué esto no debería ser leído como descartando el proyecto de establecer la completitud de la tabla de las funciones lógicas. Primero,

---

<sup>5</sup> Estos incluyen Brandt, Reinhardt, *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76 ; B92-101*, trad. por Eric Watkins, North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 4, 1995; Wolff, Michael, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1995; y Longuenesse, Béatrice, *Kant and the Capacity to Judge*, Princeton, Princeton University Press, 1998. Todos estos autores están respondiendo al pionero, aunque extremadamente controversial, tratamiento de Reich del tópico. (ver nota 2).

<sup>6</sup> Esto es argumentado por Krüger, L. en “Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?”, *Kant-Studien* 59, 1968, pp. 333-56. En la primera edición de este trabajo yo estaba en básico acuerdo con la posición de Krüger.

<sup>7</sup> Ver Pro 4:318; y la carta de Kant a Marcus Herz del 26 de mayo de 1789, Br 11: 51.

el texto mismo no requiere tal conclusión. Este no habla de *algún* fundamento sino de algún fundamento *ulterior*.<sup>8</sup> En el caso de las categorías, con las que Kant está principalmente preocupado en el pasaje, lo que es negado es la posibilidad de proporcionar un fundamento ulterior, aparte de uno ofrecido recientemente, a saber, la unidad sintética de la apercepción. En el caso de las funciones lógicas, la exigencia paralela sería que ningún fundamento puede ser proporcionado aparte del análisis de las funciones esenciales para el conocimiento discursivo esbozado en el §9.<sup>9</sup> Segundo, el mismo Kant inequívocamente indica en varios lugares que establecer la completitud de la tabla es esencial para su proyecto, puesto que sin ésta la determinación de las categorías y su completitud sistemática (que es el temario principal) serían imposibles.<sup>10</sup> De este modo, sin importar cuáles sean sus inherentes dificultades, el problema de la completitud debe ser tratado por cualquier interpretación seria de la *Crítica*.

Afortunadamente, el problema llega a ser considerablemente más tratable una vez que hacemos más estrecho su ámbito. Aun cuando Kant refiere simplemente al juicio y sus formas, es claro desde su análisis que él tiene sólo ciertos tipos de juicio en mente: aquellos que determinan un objeto a través de conceptos, que Kant generalmente llama “juicios del entendimiento,” o “juicios lógicos”.<sup>11</sup> A la luz de la conexión crucial entre juicio y pensamiento discursivo, éstos serán mencionados aquí como “juicios discursivos.” Ellos incluyen todos los juicios capaces de servir como premisas de silogismos pero excluyen, por ejemplo, los juicios matemáticos, que son no-discursivos para Kant, ya que ellos descansan sobre la construcción de conceptos más que sobre conceptos, así como también excluyen los juicios que implican *indexicals* y nombres propios.<sup>12</sup>

Para clarificar asuntos adicionales es útil descomponer el problema de la completitud en dos partes que corresponden a los dos principios organizadores de la tabla. Una trata de los cuatro títulos bajo los cuales las doce funciones son agrupadas; la otra (y más difícil parte) con los tres momentos que caen bajo cada título.

## A. La completitud de los títulos

Los cuatro títulos o encabezamientos básicos en los que Kant divide los juicios en términos de su forma son: cantidad, cualidad, relación, y modalidad. Aparte de la relación, que reemplaza la entonces estándar división de los juicios en simples y complejos, no hay nada digno de mención acerca de esta lista. Como el mismo Kant nota, el encuentra ante él “ya terminado el trabajo de los lógicos, aunque, sin embargo, no totalmente libre de defectos,” (Pro 4: 323). Lo que es nuevo,

---

<sup>8</sup> Este punto es enfatizado por Wolff (*Die Vollständigkeit*, p. 180), quien critica a Krüger. (ver nota 5).

<sup>9</sup> Sobre este punto yo estoy, de nuevo, de acuerdo con Wolff, aunque cuestiono su sugerencia de que la discursividad que es aquí “dogmáticamente” asumida, es en cierta forma vindicada en la Deducción trascendental (ver *Vollständigkeit*, pp.177 y 181). Yo volveré a este asunto en el capítulo 7.

<sup>10</sup> Ver, p. ej., Axiv, Bxxii, A80-81/B106-07, y Pro 4:322-24.

<sup>11</sup> Sobre el asunto terminológico, ver Wolff, *Die Vollständigkeit*, p.85, n. 84.

<sup>12</sup> Este importante punto es enfatizado por Wolff, *Die Vollständigkeit*, pp. 85-86, y por Brandt, *The Table of Judgments*, pp. 64-65.

sin embargo, es la importancia sistemática atribuida a este conjunto de títulos y la exigencia de que cada una de las funciones lógicas necesariamente cae bajo una sola de ellas.

Ya que Kant hace esta exigencia sin argumentación ulterior y ya que ésta es fuertemente auto-evidente, tenemos que asumir que él consideró que era una consecuencia de la explicación del juicio ofrecida en la primera sección del capítulo “Guía.” Como nosotros vimos en el capítulo cuatro, la noción de función es central para esta explicación. En efecto, dentro de un único párrafo, de densidad quizá sin paralelo, Kant exige que “los conceptos descansan sobre funciones” (en contraste a las intuiciones, que descansan sobre afecciones); define “función” como “la unidad de la acción de ordenar diferentes representaciones bajo una común”; caracteriza todos los juicios como “funciones de la unidad entre nuestras representaciones”; y sugiere que las “funciones del entendimiento pueden... ser halladas, si se puede exponer de manera completa las funciones de la unidad en los juicios” (A68-69/B93-94). Además, la siguiente sección, que supuestamente explica por qué una exhibición exhaustiva es posible, es llamada “De la función lógica de entendimiento en los juicios”; y su exigencia central es:

Si hacemos abstracción, en general, de todo contenido de un juicio, y sólo atendemos, en él, a la mera forma intelectual, encontramos que la función del pensar, en él, puede ponerse bajo cuatro títulos, cada uno de los cuales contiene bajo sí tres momentos (A79/B95).

Aunque cada una de estas menciones de “función” es importante, nuestra presente preocupación es mayormente con las cuatro últimas. Primero, por la “función lógica del entendimiento en los juicios” debe entenderse su función como ella es analizada en la lógica general, como opuesta a la lógica trascendental. La función lógica del entendimiento debe, por consiguiente, ser contrastada con su putativa “función real,” que en esta etapa del análisis está muy en duda y es, en cualquier caso, una preocupación de la lógica trascendental. Segundo, las “funciones del entendimiento,” que son lo que Kant está tratando de determinar, son precisamente las funciones lógicas del juicio, esto es, formas de conceptualización operativas en los juicios de la forma correspondiente. Correlativamente, las “funciones de unidad en el juicio” son lo que supuestamente está siendo exhibido en la tabla. De este modo, si el proyecto debe tener sentido, éstas obviamente deben ser distinguidas unas de otras.<sup>13</sup> Tercero, lo que debe ser traído bajo los cuatro títulos son las funciones del pensar en los juicios, lo que sugiere que éstas deben ser vistas como especificaciones de la función genérica del pensar en tanto manifestada en todos los juicios discursivos, independientemente de su contenido.

En contraste con la definición, todos estos usos de “función” parecen tomar el término en el familiar sentido fisiológico-aristotélico de tarea. En consecuencia, la tarea básica o función del pensamiento discursivo es juzgar, y la exigencia de Kant es que ésta puede ser descompuesta en un número de sub-funciones que caen en ciertos tipos. De este modo, los títulos refieren a los tipos de sub-función requeridos para un ejercicio exitoso de la función genérica. Apelando a una ana-

---

<sup>13</sup> Este punto es enfatizado por Wolff, *Die Vollständigkeit*, pp.40-41.

logía biológica, uno podría decir que tal como la función del ojo, a saber, ver, puede ser descompuesta en varias sub-funciones tales como color, figura, y visión de la distancia, así también la función del entendimiento, a saber, juzgar, puede ser descompuesta en cuatro (y sólo cuatro) tipos de sub-función: cantidad, cualidad, relación y modalidad.

Con el propósito de probar la aptitud de esta analogía, permítasenos de manera breve volver a examinar la explicación funcional kantiana de juicio en la primera sección del capítulo “Guía.” Como vimos en el capítulo cuatro, la exigencia básica de Kant es que la tarea esencial de un juicio (discursivo) es producir una unidad (referida a objeto) de representaciones bajo un concepto. La presuposición subyacente, que es primero hecha explícita en la deducción B (§19), es que sólo tal relación de representaciones es capaz de un valor de verdad. Y dado este resultado, es relativamente fácil ver que todo juicio necesariamente comporta al menos tres sub-funciones que corresponden a los primeros tres títulos de Kant.<sup>14</sup>

Ateniéndose al orden en la tabla de Kant, la primera de estas sub-funciones puede ser caracterizada como definiendo una extensión. De este modo, en el juicio modelo de Kant “Todos los cuerpos son divisibles,” el predicado divisibilidad es referido a toda cosa que cae bajo el concepto de “cuerpo”. Ésta es la función expresada en el título “cantidad,” y es patente que ésta es esencial para el ejercicio de la función genérica de juzgar, puesto que sin ésta, sería imposible determinar el alcance del predicado del juicio y, por consiguiente, valuar su valor de verdad.

La segunda sub-función esencial es la de hacer una exigencia (afirmación o negación) sobre la base de la determinación del alcance del predicado. Ésta es la función expresada en el título “cualidad.” Es de igual modo esencial para el juicio, puesto que sin ésta no habría nada para valuar con respecto al valor de verdad. Además, la cualidad, así interpretada, claramente presupone la cantidad, puesto que la exigencia para ser valuada necesariamente implica un sujeto cuantificado (por ejemplo, todos, algunos, o un cuerpo singular).

Esto nos lleva a la función de relación. En el caso del juicio simple de sujeto-predicado, el juicio claramente requiere una determinación de la relación entre los dos conceptos que son conectados. Y, como veremos dentro de poco, en los juicios complejos, cuyos elementos son en sí juicios más que conceptos, lo que requiere determinación es la relación entre los juicios constitutivos. En otras palabras, ya que el juicio implica una representación mediata de un objeto o una “representación de una representación” de éste, es necesario determinar qué representación es mediada por cuál o, de manera equivalente, cuál es la “condición” y qué es lo “condicionado.” Esta, entonces, es la función judicativa de relación, y ésta es también claramente esencial para el juicio. Además, tal como la cualidad presupone la cantidad, la función de relación presupone ambas, puesto que éstas conjuntamente proporcionan las condiciones de la determinación de la relación expresada en el juicio.

Más que todo, sin embargo, este análisis parece ser muy exitoso. El problema es que parece proporcionar una explicación completa de las tareas cognitivas requeridas para un juicio como

---

<sup>14</sup> Lo que sigue es esencialmente mi destilación de los análisis proporcionados por Brandt, Wolff y Longuenesse. Aunque mucha de la terminología y, hasta cierto punto, el modo de tramar el asunto es propio mío, estoy grandemente en deuda con su trabajo virtualmente sobre todo punto significativo.

“Todos los cuerpos son divisibles,” sin referencia alguna a la modalidad. Por consiguiente, si la exigencia de completitud debe ser justificada, la modalidad debe, en cierto modo, ser traída al cuento. Aquí el texto crucial es el comentario de Kant:

La modalidad de los juicios es una función muy especial de ellos, que posee el carácter distintivo de que no contribuye en nada al contenido del juicio (pues fuera de la cantidad, la cualidad, y la relación no hay nada más que constituya el contenido de un juicio), sino que sólo interesa al valor de la cópula con respecto al pensar en general. (A74/B99-100).

A primera mirada puede parecer peculiar de Kant describir la cantidad, cualidad, y la relación, que son supuestamente características formales del juicio discursivo como tal, como en sí partes del “contenido” del juicio. Sin embargo, esto llega a ser comprensible una vez que uno ve que el punto de Kant es que la modalidad, a diferencia de los otros tipos de función, no tiene ningún rol designado dentro del juicio mismo (como es evidenciado por el hecho de que “Todos los cuerpos son divisibles” es un juicio perfectamente bien formado que no hace ninguna referencia a la modalidad). Por consiguiente, uno podría decir que los primeros tres títulos son ejemplificados en el “contenido formal” del juicio, esto es, su estructura judicativa. Además, como tales, ellos son expresados en el juicio por modificadores como “todo” o “algunos” y conectivas como “si-entonces,” “o-o.”

En cambio, la modalidad, que en la explicación kantiana es “invisible” en la forma proposicional del juicio, tiene que ver con el “valor de la cópula en relación con el pensar en general.”<sup>15</sup> Esto plantea la idea de que, más que referir a una característica intrínseca de un juicio dado, visto como una unidad epistémica, la modalidad tiene que ver con la relación entre un juicio particular y un cuerpo dado de conocimiento. De este modo, ésta tiene que ver con lo que uno podría llamar el “valor epistémico” de un juicio (“el valor de la cópula”), y la función de la modalidad es integrar un juicio dentro de un sistema presupuesto de conocimiento. Esta es la razón de por qué, a diferencia de los otros tipos de función, no forma parte del “contenido” de un juicio y no tiene expresión proposicional directa en éste.<sup>16</sup>

## **B. La completitud de los momentos bajo cada título**

La segunda parte de la tesis de la completitud, a saber, que hay precisamente tres momentos que caen bajo cada uno de los cuatro títulos, es considerablemente más controversial. En efecto, William y Martha Kneale indudablemente hablan por muchos cuando comentan que “el hecho de que él [Kant] es capaz de proporcionar tres especies bajo cada título es obviamente un tema de

---

<sup>15</sup> Sobre la peculiaridad de la modalidad como un tipo de función, ver Brandt, *The Table of Judgments*, pp. 6, 62-63; Wolff, *Die Vollständigkeit*, pp. 124-29; y Longuenesse, Béatrice, *The Divisions of Transcendental Logic and the Leading Thread*, en *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Berlín, 1998, p. 147.

<sup>16</sup> Como señala Wolff, para Kant la modalidad como una forma lógica de juicio es siempre *de dicto* (*Die Vollständigkeit*, p. 126). Esto no quiere decir que Kant rechace toda modalidad *de re*, solamente que ésta no tiene lugar en un análisis del juicio desde el punto de vista de la lógica general.

accidente. Pues las especies en cualquier conjunto no son realmente co-ordinadas, y no hay principio común que requiera tricotomía”.<sup>17</sup>

Sin embargo, estudios recientes han planteado la posibilidad de una valoración más positiva de la desprestigiada tricotomía kantiana, aun cuando no han proporcionado una solución generalmente aceptada para el problema. Por una parte, Reinhardt Brandt, mientras niega que haya algo como una prueba estricta, argumenta que la explicación de la naturaleza sistemática, no arbitraria de la ordenación tricotómica debe ser encontrada en los comentarios que Kant adjunta a la tabla (A71/B96 – A76/B101).<sup>18</sup> Por otra parte, Michael Wolff toma literalmente a Kant cuando sugiere que estos comentarios pretendían meramente precaverse de ciertos malentendidos e insiste, contra Brandt, que hay una “prueba de la completitud” genuina.<sup>19</sup>

Considerando este asunto complejo, nosotros comenzaremos con la explicación de Kant de la tabla. Aquí, usualmente, se presta particular atención a los primeros dos títulos, en donde Kant parece importar consideraciones desde la lógica trascendental a fin de generar sus tricotomías. El problema obvio es que cualquier apelación a la lógica trascendental para derivar los momentos del juicio en la lógica general sería viciosamente circular, puesto que el propósito completo de la Deducción metafísica es derivar las categorías de la primera desde las funciones lógicas del juicio especificadas (supuestamente sobre fundamentos independientes) en la última.

Kant pone a la vista el fantasma de tal círculo en su explicación de los momentos de cantidad notando que los lógicos correctamente exigen que en el uso de los juicios en silogismos, los juicios singulares pueden ser tratados como universales. Esto sugiere que una consideración de la cantidad, meramente desde el punto de vista de la lógica general, proporcionaría la dicotomía: universal y particular, obviando, por consiguiente, la necesidad de reconocer el juicio singular como una forma lógicamente distinta. Uno podría también argumentar a favor de la inclusión del juicio singular sobre la base de que éste tiene una expresión lingüística distinta, pero Kant edifica su perspectiva en cambio sobre estos fundamentos inicialmente sospechosos:

Si comparamos, en cambio, un juicio singular con uno de validez común, meramente como conocimiento, según la cantidad, entonces se comporta, con respecto a éste, como la unidad con respecto a la infinitud, y por tanto es, en sí mismo, esencialmente diferente de él. Por consiguiente, si evalúo un juicio singular (*judicium singulare*) no sólo por lo que respecta a su validez interna, sino también, como conocimiento en general, por lo que respecta a la cantidad que tiene, en comparación con otros conocimientos, es ciertamente diferente de los juicios de validez común (*judicia communia*) y merece un lugar especial en una tabla completa de los momentos del pensar en general (aunque ciertamente no en la lógica, que se limita solamente al uso de los juicios entre sí) (A71/B96-97).

---

<sup>17</sup> Kneale, Williams y Kneale, Martha, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press, 1984, pp.355-56.

<sup>18</sup> Ver Brandt, *The Table of Judgments*, especialmente pp. 72-84.

<sup>19</sup> Ver Wolff, *Die Vollständigkeit*, p. 161, para la crítica de Brandt. También debe ser mantenido en mente, sin embargo, que tanto Brandt como Wolff están respondiendo al tratamiento de Klaus Reich del asunto (*The Completeness of Kant's Table of Judgments*, esp. pp. 101-09).

Lo que hace que esto parezca inicialmente sospechoso es la referencia a “conocimiento en general” como opuesto a “validez interna”. ¿No se supone que el primero es el dominio de la lógica trascendental, y no está la lógica general, que abstrae de la cuestión propiamente epistemológica de la relación del conocimiento a su objeto, limitada precisamente a la última?<sup>20</sup> Aunque la referencia a la infinitud aquí es misteriosa (¿Por qué no totalidad?), el punto principal de Kant es relativamente claro y no comporta una circularidad viciosa. Primero, la lógica general no está limitada a la silogística. Ésta también incluye una doctrina del juicio como tal (en efecto, ésta es su corazón) y está propiamente preocupada con las formas de los juicios considerados como “funciones de unidad”. Segundo, el hecho de que dos momentos puedan ser tratados como equivalentes desde el punto de vista de la silogística, no quiere decir que no pueda trazarse una distinción entre ellos. En definitiva, la posición de Kant parece ser que, mientras que la inclusión del juicio singular como un momento separado es importante en gran parte a causa de la función epistémica distinta de tales juicios, su distinción del juicio particular es, a pesar de todo, una distinción que cae dentro del dominio de la lógica general.

Un análisis similar es aplicable a los momentos de la cualidad. La dicotomía básica es entre juicios afirmativos y negativos, a los que Kant agrega el juicio infinito, que es un juicio afirmativo con un predicado negativo (“El alma es no mortal”). Al explicar esta añadidura, Kant comenta que “De la misma manera deben distinguirse también, en una lógica trascendental, los *juicios infinitos* de los *afirmativos*, aunque en la lógica general se cuenten, con razón, en el número de aquéllos y no constituyan un miembro particular de la división” (A72/B97). Ya que Kant refiere aquí a la lógica general como tal (más que meramente a la silogística), la explicación usada en el caso de la cantidad no está disponible. Además, la preocupación de circularidad es adicionalmente exacerbada por la explicación de Kant, que consiste en señalar que los juicios infinitos realizan una función limitativa que es muy distinta tanto de la afirmación como de la negación, y que por consiguiente “no deben ser omitidos en la tabla trascendental de todos los momentos del pensar en los juicios, porque la función del entendimiento aquí ejercida quizá pueda ser importante en el campo del conocimiento puro *a priori* de él”(A73/B98).<sup>21</sup>

A fin de salvar a Kant de la acusación de circularidad aquí, es necesario distinguir entre aquello con lo que la lógica general está principalmente preocupada y lo que ésta es capaz de proporcionar. En otras palabras, el hecho de que la distinción entre un juicio afirmativo y un juicio infinito pueda no servir de nada a la lógica general como tal, no significa que la distinción no pueda ser trazada dentro de ésta. En efecto, que esto puede ser es evidenciado contrastando el juicio infinito, “El alma es no mortal”, con el expresamente afirmativo, “El alma es inmortal”. Claramente, el alma no pertenece a la clase de cosas inmortales simplemente en virtud de ser excluida de la

---

<sup>20</sup> Típica aquí es la reacción de Kemp Smith, Norman, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Humanities Press, 1962, p. 192.

<sup>21</sup> Las funciones de los juicios afirmativos y negativos de acuerdo a Kant son, respectivamente, extender el conocimiento y prevenir el error (Ver A709/B737). Esta función limitativa resulta ser de particular importancia en el análisis de Kant de la determinación completa o individuación tratada en “El ideal de la razón pura,” esp. A571-80/B579-608.

esfera de lo mortal. Los objetos inanimados, tales como piedras, son excluidos también de la esfera de lo mortal, sin por eso ser incluidos entre los inmortales.

Los momentos de la relación parecen plantear lo opuesto al problema encontrado en los primeros dos títulos. Mientras que el problema allí era la inclusión aparentemente gratuita de una forma de juicio, el presente problema tiene que ver con una exclusión, a saber, ésta del juicio copulativo (*judicium copulativum*), que los lectores contemporáneos de Kant, naturalmente, esperarían que estuviese incluido.<sup>22</sup> Como el nombre sugiere, un juicio copulativo es uno en que, o dos (o más) predicados son afirmados (o negados) de un sujeto singular, o un predicado singular es afirmado (o negado) de dos (o más) sujetos (R3089 16:652).<sup>23</sup> Un ejemplo del primer tipo es “Dios ha creado todas las cosas y reglas sobre ellas,” y del segundo tipo “Dios y el prójimo [*die Nächste*] de uno deben ser amados” (R3088 16:652). De este modo, puesto que Kant estaba bien consciente de tales juicios, la pregunta es por qué los omitió de los momentos de relación.<sup>24</sup>

La respuesta está en la diferencia entre la comprensión de Kant de la función lógica de relación y la distinción entre juicios simples y juicios complejos que ésta reemplaza. La última es una distinción entre formas proposicionales, que no tiene nada que ver con las funciones distintas de pensamiento en el juicio. En otras palabras, ésta no trata la cuestión de las distintas sub-tareas realizadas por el entendimiento en un acto de juicio discursivo. En el caso de la relación, nosotros hemos visto que esta sub-tarea es conectar los elementos combinados (sean conceptos o juicios) en una relación de condición y condicionado de tal modo que la conexión, de primera instancia, constituye una unidad judicativa o epistémica, esto es, una proposición que puede ser afirmada o negada. En el caso de las formas hipotética y disyuntiva, los juicios componentes son solamente considerados problemáticamente dentro del juicio (ni afirmados ni negados) y sólo la conexión entre ellos constituye la proposición (UE 8: 194n).<sup>25</sup> Por contraste, los elementos de un juicio copulativo son ya vistos como unidades judicativas completas o proposiciones que pueden ser afirmadas o negadas independientemente de su conexión en el juicio. En consecuencia, su combinación no constituye desde el punto de vista de Kant un momento distinto de pensamiento.<sup>26</sup>

Puesto que el caso de los momentos de modalidad es relativamente no-controversial, no requiere discusión detallada. La principal preocupación es por qué Kant no incluye la imposibilidad como

---

<sup>22</sup> El problema se complica por el hecho de que la introducción de la “relación” como un título fue una innovación por parte de Kant, reemplazando la división *standard* entre juicios simples y complejos, donde los últimos incluirían, en adición a los juicios hipotéticos y disyuntivos, también juicios copulativos y quizás otras formas también. Sobre este punto ver Kemp Smith (*Commentary*, pp. 192-93), quien de forma previsible afirma que la omisión de Kant de esta forma es evidencia adicional de la naturaleza ilícita de su procedimiento al seleccionar sólo formas de juicio que producirán las categorías deseadas.

<sup>23</sup> Las adiciones entre paréntesis son mis enmiendas de la caracterización de Kant, pero ellas parecen ser requeridas por la concepción de un juicio copulativo.

<sup>24</sup> Ellos son discutidos por Georg Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, §304, que Kant usó como libro de texto para sus lecturas de lógica. El texto de Meier está reeditado en KGS, vol. 16, que contiene las *Reflexionen* de Kant que versan sobre lógica.

<sup>25</sup> Ver también R3111 16:663.

<sup>26</sup> Esto de nuevo apunta hacia el abismo que separa el análisis de Kant del juicio de la metodología veritativo-funcional de la lógica contemporánea, donde la conjunción juega un importante rol precisamente porque los elementos enlazados por las conectivas lógicas tienen valores de verdad independientes.

una modalidad distinta.<sup>27</sup> La respuesta está en su perspectiva de que la imposibilidad es simplemente la negación de la posibilidad y no una modalidad distinta. Que él vio el asunto de este modo es claro desde la correspondiente tabla de categorías modales, donde él pone el par modal: posibilidad-imposibilidad (A80/B106).

Sin embargo, aun cuando sea concedido todo esto, no equivale a algo como una prueba (o incluso una explicación sistemática) de las divisiones tricotómicas de Kant. De este modo, si tal prueba debe ser proporcionada debemos mirar en otra parte, y, como Michael Wolff ha sugerido, un buen lugar para mirar es una oscura nota a pié de página que Kant adjunta a la introducción a la tercera *Crítica*. Como Kant allí comenta:

Se ha mirado con sospecha que mis divisiones en la filosofía pura resulten casi siempre tripartitas. Pero está en la naturaleza de la cosa [*in der Natur der Sache*]. Si ha de hacerse una división a priori, ésta será o bien *analítica*, según el principio de contradicción, y entonces bipartita (*quodlibet ens est A aut non A*), o bien es *sintética*; y si en este caso debe ser llevada a cabo a partir de *conceptos* a priori (y no, como en la matemática, a partir de la intuición que corresponde a priori al concepto), la división tiene que ser necesariamente una tricotomía, con arreglo a lo que en general es requerible para la unidad sintética, a saber, 1) la condición, 2) algo condicionado, 3) el concepto que surge de la unificación de lo condicionado con su condición (KU 5: 197n).

Como Wolff señala, la nota contiene un ejercicio de análisis conceptual bastante inusual y altamente abstracto.<sup>28</sup> Lo que está siendo analizado es el concepto de una división a priori en “filosofía pura”, esto es, una que está basada completamente sobre conceptos, sin ninguna apelación a la intuición. Las divisiones matemáticas, por ejemplo, entre los varios tipos posibles de triángulo o polígonos regulares, son asimismo *a priori*; pero ellos son determinados por las formas de una figura dada construible en la intuición pura y, por tanto, pueden tener diversos números de miembros.<sup>29</sup> Por contraste, las posibilidades para las divisiones conceptualmente basadas son severamente limitadas. Al parecer viendo tal división como en sí misma siendo un tipo de juicio, Kant razona que debe ser o analítica o sintética. Puesto que la primera está basada sobre el principio de contradicción, es siempre dicotómica. Correlativamente, por una “división sintética” debe entenderse una que no es analítica, esto es, no basada sobre el principio de contradicción. En consecuencia, presumiblemente no es dicotómica.

De este modo, somos llevados a preguntar sobre qué principio podría estar basada una división sintética, asumiendo que éste no puede ser ni una intuición pura ni el principio de contradicción, pero que es en cierta forma posible *a priori* (esto es, por medio de una consideración de la relación

---

<sup>27</sup> El punto es puesto a la vista por Kemp Smith, *Commentary*, pp.193-94.

<sup>28</sup> Aunque yo adopto una estrategia en cierto modo diferente y más directa, mi análisis de esta nota está excesivamente en deuda con la discusión detallada y sistemática de Wolff. Ver *Die Vollständigkeit*, pp. 16-74.

<sup>29</sup> Kant reitera este punto en una carta a J. S. Beck, quien ha sugerido que *todas* las divisiones sintéticas deben ser tricotómicas. Ver Br 11: 394.

de los conceptos involucrados). La respuesta sugerida por la nota es que la división debe conformarse a las condiciones especificadas de unidad sintética que requieren una tricotomía.

Sin embargo, esto solamente cambia la pregunta, puesto que nosotros ahora deseamos saber por qué una división *a priori* no-analítica debe constituir una unidad sintética. Aunque Kant no trata explícitamente este asunto en la nota, su perspectiva parece ser que, en tanto *a priori*, la división debe ser completa y que ésta requiere que los disyuntos constituyan una unidad sintética.<sup>30</sup> En el caso de una división analítica, la completitud es inmediatamente patente, a causa de que los opuestos contradictorios (*A* o no *A*) agotan el dominio. Sin embargo, en el caso de una división no-analítica, donde los disyuntos (*A* y *B*) no son relacionados como opuestos contradictorios, esto no ocurre. En consecuencia, una dicotomía aquí no garantiza completitud.

Puede ser útil aquí considerar una división desde el dominio de la filosofía práctica: ésta de los actos moralmente evaluables. Aquí la división fundamental es entre lo requerido y lo prohibido. En la terminología de Kant, el primero puede ser considerado la “condición” y el último lo “condicionado” (en el sentido de que éste es definido en oposición al primero). Pero la división es manifiestamente incompleta, puesto que omite una clase de actos que no son ni requeridos ni prohibidos, a saber, lo permitido. Además, más que ser simplemente una alternativa adicional, no estando en ninguna relación discernible a las primeras dos, la última está positivamente relacionada a cada una de ellas, sin ser reducible a una u otra. Ésta incluye el primer disyunto bajo sí, ya que los actos requeridos son claramente permisibles; mientras que comparte con el segundo la propiedad de caer dentro de la clase de los actos no-requeridos (lo contrario del primer disyunto). Además, esto le permite servir como un “mediador,” produciendo, por esa razón, la unidad sintética y completando la división.

Reconocidamente, lo más que esto muestra es que las tricotomías de esta forma son *suficientes* para producir la unidad sintética requerida; no que ellas son también *necesarias* y, por tanto, que todas las divisiones sintéticas en la filosofía pura deben ser tricotómicas. Sin embargo, en esta disyuntiva Kant probablemente estaría dispuesto a argumentar (como el generalmente lo hace) por eliminación. El punto crucial es que, ya que el fundamento usual de la síntesis *a priori*, a saber, la intuición pura, ha sido descartada por la naturaleza de la división (de “filosofía pura” más que de matemática), nos quedamos con los conceptos como los únicos medios concebibles para producir la unidad sintética. Pero parece claro que esta tarea no puede ser asignada a más que un solo concepto, puesto que la cuestión de la unidad sintética se manifestaría de nuevo con relación a estos nuevos conceptos. De este modo, dados los términos de su análisis, Kant parece facultado para concluir que una unidad sintética es posible en *tales* divisiones *sólo si* los disyuntos opuestos como condición y condicionado pueden ser unidos en un tercer concepto.

Resta ver si este análisis abstracto, que Kant introdujo en un esfuerzo de justificar un conjunto muy diferente de tricotomías, es aplicable a la división de las funciones lógicas. Esto requiere mostrar que las tres funciones que caen bajo cada título constituyen una unidad sintética en el sentido señalado. Aunque ésta puede parecer una tarea intimidante, puede ser realizada de modo bastante eficiente sobre la base de lo que nosotros ya hemos aprendido.

---

<sup>30</sup> En R3030 16: 622-23 y R5854 18: 369-70, Kant conecta las divisiones tricotómicas con la unidad de la conciencia.

Cantidad. Como hemos visto, universal y particular constituyen los disyuntos iniciales, y el problema concierne a la adición del juicio singular como un “momento de pensamiento” distinto, que, no obstante, en cierto modo combina estos disyuntos. La comunidad entre el juicio singular y el universal puede ser vista desde su equivalencia funcional dentro de la silogística, mientras que la del juicio singular con el particular consiste en su común ocupación del dominio de lo no-universal. De este modo, la función de singularidad soporta las funciones de universalidad y particularidad de una manera análoga a como lo moralmente permisible soporta lo requerido y lo prohibido. Por consiguiente, esto completa la división de los momentos de cantidad permitiéndoles constituir una unidad sintética.

Cualidad. Aquí la dicotomía inicial es entre afirmación y negación (condición y condicionado), y al juicio infinito se le asigna una función limitativa distinta. De este modo, lo que se debe mostrar es que el juicio infinito combina los dos primeros, permitiendo que la división constituya una unidad sintética. Y, otra vez, es claro desde la consideración previa de esta función, que ella realiza esto. Como hemos visto, comparte con la negación la función de excluir un predicado del dominio del sujeto, pero hace esto a través de una afirmación con respecto al sujeto. En consecuencia, aquí nuevamente las condiciones de la unidad sintética son encontradas.

Relación. Aquí la situación es más compleja, ya que el problema inicial no era tanto la inclusión de la función disyuntiva, sino más bien la exclusión de la función copulativa. Sin embargo, se puede sostener que las condiciones de la unidad sintética se aplican aquí también.<sup>31</sup> La oposición básica es entre las funciones categórica e hipotética. En la primera algo es afirmado (o negado) incondicionalmente, y en la última sólo bajo una condición. Pero la función disyuntiva comparte con la categórica la función de afirmar (o negar) algo incondicionalmente - para citar el ejemplo de Kant, “el mundo existe por ciego azar, o por necesidad interna, o por una causa externa” (A74/B99) - mientras que comparte con la hipotética la función de hacer su exigencia sobre la base de una relación de proposiciones, que, consideradas individualmente, son meramente problemáticas.

Modalidad. La oposición primaria es entre los juicios meramente problemáticos y asertóricos. Se estima que los primeros (que sirven como componentes de juicios hipotéticos y distintivos) son capaces de un valor de verdad, aunque, en tanto problemáticos, este valor es indeterminado. Por contraste, el valor de verdad de los últimos es determinado por su conexión con los principios del entendimiento. Sin embargo, los juicios apodícticos, son aquellos cuya verdad es determinada simplemente sobre la base de su capacidad para ser verdaderos, que es lo que les da su estatus como verdades necesarias. Como Kant expone el tema en su discusión de las categorías modales, “*necesidad* no es sino la existencia que está dada por la posibilidad misma” (B111). De este modo, aquí otra vez, la tercera función combina las características esenciales de las otras dos, produciendo, por tanto, una unidad sintética.

---

<sup>31</sup> Yo estoy aquí siguiendo a Wolff, *Die Vollständigkeit*, pp. 172-73.

## 2. Formas y funciones del juicio

Sin embargo, por sí misma, la demostración de la completitud de la tabla de los juicios no nos permite entender la conexión entre las formas del juicio contenidas en ella y las categorías. Además, hemos visto que los críticos como Strawson, apelando a la concepción de forma lógica operativa en la lógica moderna, cuestionan no sólo el catálogo kantiano de estas formas, sino también, y principalmente, el proyecto entero de moverse desde ellas a algo como las categorías kantianas.

La respuesta a esta línea de objeción, que es también intentada como una explicación del procedimiento de Kant, se subdivide en dos partes. En primer lugar, debe insistirse en que la concepción moderna de forma lógica no puede ser vista simplemente como un sustituto para la concepción kantiana y, por tanto, no puede apelarse a ella con el fin de socavar la viabilidad del proyecto propio de Kant. En segundo lugar, veremos que la crítica de Strawson está basada sobre una seria incompreensión de la relación entre formas lógicas (en el sentido de Kant) y las categorías.

Con respecto al primer punto, vimos en el capítulo cuatro que Kant entiende por “formas de juicio” las formas básicas o modos del pensamiento discursivo. Como Béatrice Longuenesse señala, esto refleja la concepción más bien tradicional kantiana del tema de la lógica como las reglas universales del pensamiento discursivo.<sup>32</sup> Ella además enfatiza que el foco principal de Kant está sobre las formas de *juzgar* como una actividad mental más que sobre las formas de los *juicios* que resultan de esta actividad.<sup>33</sup> Aunque las formas de los juicios proporcionan el punto de partida de la explicación kantiana en el capítulo “Guía,” ésta está realmente dirigida a descubrir las formas de juzgar. Además, esto nos permite apreciar el radical abismo que separa la concepción kantiana de “forma lógica” de la que opera en la lógica moderna, donde ésta, como Longuenesse nota, generalmente refiere a las constantes lógicas y a las reglas para su derivación y combinación asumidas en un cálculo lógico dado.<sup>34</sup>

Otra vez siguiendo a Longuenesse, podemos ver que este abismo también nos permite apreciar la irrelevancia de una crítica del procedimiento kantiano basada sobre la última concepción de forma lógica. Aunque Strawson esté indudablemente en lo correcto al negar que *esta* noción de forma lógica pueda plausiblemente ser tomada para proporcionar una guía para el descubrimiento de un conjunto privilegiado de conceptos, difícilmente se sigue que la concepción kantiana, propiamente entendida, no pueda proporcionar una. Ni puede ser argumentado, como a menudo se hace, que el gran poder formalizante de la lógica moderna por sí mismo invalide totalmente la estrategia kantiana. Este gran poder no debe ser negado; el punto es más bien que la lógica veritativo-funcional y la teoría de la cuantificación tienen poco que agregar al análisis del pensamiento discursivo *per se*. Además, esto no es accidental, puesto que los lógicos desde Frege

---

<sup>32</sup> Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, p. 5.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 5.

hasta el presente tienden a desechar cualquier consideración psicológica y, por consiguiente, como no constituyendo parte de la lógica adecuadamente interpretada.<sup>35</sup>

Sin importar cuán pasado de moda pueda ser esto, es una premisa fundamental de este libro que la preocupación de Kant con actos mentales no debe ser interpretada en un sentido psicológico. O, si uno insiste en que *cualquier* explicación de actos mentales es por definición psicológica, entonces la exigencia es que la explicación no es psicológica en un sentido peyorativo. Por la última (en el sentido peyorativo) se quiere decir no sólo una que ve a Kant como comprometido en alguna forma ilegítima de reflexión metafísica acerca de un yo noumenal y sus actividades supra-empíricas (el “sujeto imaginario de la psicología trascendental” de Strawson),<sup>36</sup> sino también una que ve a Kant como ofreciendo una psicología cognitiva empírica, naturalizada que socava la naturaleza esencialmente normativa de su explicación de la actividad mental.<sup>37</sup> Como filósofo trascendental, la preocupación de Kant es con las condiciones del conocimiento discursivo como tal. En consecuencia, si, como Kant sostiene (y Strawson aparentemente concuerda), el conocimiento humano es discursivo, parece cuando menos plausible mirar a la naturaleza del juicio con el fin de descubrir las condiciones intelectuales de tal conocimiento.

Asumiendo esto, junto con la distinción previamente notada entre formas de juzgar y formas de juicio, la indicación es que las últimas proporcionan una guía para la asimilación de las primeras y éstas, a su vez, son la clave para descubrir las categorías. Esencial para esta explicación es la relación entre las nociones de “forma” y “función” de juicio. Aunque íntimamente relacionadas (en efecto, Kant a menudo usa estos términos de manera intercambiable), hay, como Longuenesse señala, una importante distinción que puede ser trazada entre ellas, que es esencialmente una distinción entre proceso o actividad y producto.<sup>38</sup> En otras palabras, las “formas” específicas del pensamiento o juicio surgen desde las varias expresiones de la “función” genérica de pensar o juzgar, las cuales Kant describe como “la unidad de la acción de ordenar diferentes representaciones bajo una común” (A68/B93). De este modo, con debida apología a Frank Lloyd Wright, uno podría decir que para Kant “la forma sigue a la función”.

Con el fin de ver la relevancia de esto para nuestras presentes preocupaciones, es importante recordar la definición de Kant de “función” como “la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común” (A68/B93). La “acción” en cuestión es el juicio, y su “unidad” es la regla subyacente de acuerdo con la cual las diferentes representaciones son conectadas en un juicio.<sup>39</sup> Ya que esta regla es en sí un concepto o modo de conceptualizar, esto sugiere la

---

<sup>35</sup> El asunto del psicologismo es notado por Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 6-7.

<sup>36</sup> Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 32.

<sup>37</sup> Un ejemplo de primera de esta estrategia es Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*. Para mi crítica de Kitcher ver *Idealism and Freedom*, pp. 53-66.

<sup>38</sup> Longuenesse, “The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread,” p. 143, y *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 3-6 y *passim*.

<sup>39</sup> En la medida que Kant entiende una función como una regla unificante, él está claramente interpretando el término en su sentido matemático como la ley subyacente a una operación. (Este sentido del término es enfatizado por Reich, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, p. 27.) Sin embargo, como ya hemos visto, Kant usualmente entiende el término en el sentido aristotélico o fisiológico.

posibilidad de que pueda haber tal regla implantada en cada forma judicativa, regla que especifica la manera en que las representaciones deben ser conectadas, en la medida que uno juzga bajo esta forma. Tal regla conceptual no sería una categoría, ya que no es un “concepto de un objeto en general”; pero podría apropiadamente ser caracterizada como “pre-categorial” o incluso “prolépticamente categorial”, en casi el mismo sentido como nosotros vimos en el capítulo 4 que una intuición no conceptualizada podría ser vista como prolépticamente una representación de un individuo.

Aunque un análisis similar puede ser extendido a todas las doce formas del juicio de Kant, nosotros limitaremos nuestra consideración a las tres relacionales: las formas categórica, hipotética, y disyuntiva. Puesto que Kant explícitamente conecta a éstas con las tres categorías más importantes (substancia, causalidad, y reciprocidad o comunidad), un análisis del modo en que estas formas “siguen” o encarnan a funciones conceptuales debe ser suficiente para los presentes propósitos.

Para comenzar con la menos controversial, parece claro que el ejercicio de la función categórica requiere el concepto de un sujeto del cual las propiedades pueden ser o afirmadas o negadas y, por tanto, una capacidad para distinguir entre un sujeto y sus propiedades. Correlativamente, el sujeto de un juicio categórico (el objeto juzgado) es siempre concebido como un portador de propiedades. Por ejemplo, en el juicio “Sócrates es mortal,” el sujeto (Sócrates) es concebido como el poseedor de una propiedad (mortalidad), lo cual requiere la distinción entre un sujeto y sus propiedades. A menos que uno pudiera hacer esto, uno no podría formar el juicio.

Sin embargo, no se sigue de esto que uno deba poseer o aplicar el concepto puro de substancia, que, en un solo lugar, Kant define como el concepto de algo que puede ser concebido sólo como sujeto, y nunca como predicado de otra cosa (B129),<sup>40</sup> con el fin de hacer juicios de la forma categórica. Éste no es meramente el concepto de algo que *puede* servir como portador de propiedades, sino de algo que *debe* siempre ser concebido con esta capacidad, esto es, de algo que debe siempre ser considerado sustantivamente. Pero obviamente no es el caso que este concepto sea requerido a fin de juzgar categóricamente, puesto que nosotros podemos hacer perfectamente buenos juicios categóricos sobre propiedades y objetos abstractos, así como también sobre los usuales candidatos de la substancia.<sup>41</sup>

Sin embargo, esto no tiene las implicaciones negativas que los críticos de Kant tienden a asumir. La función lógica es una regla para la conceptualización del contenido de un juicio categórico. Expresa la necesidad de concebir el sujeto de tal juicio como un portador de propiedades y, por consiguiente, no como, él mismo, una propiedad de otra cosa. Esto equivale a exigir que, para juzgar categóricamente, es necesario considerar el sujeto *como si* fuera una substancia, no, para que no quepa duda, en el sentido ontológico desarrollado (*full-blown*), sino en el sentido lógico

---

<sup>40</sup> En un pasaje de la primera edición, que también está contenido en la segunda, Kant define este concepto como la relación de subsistencia e inherencia (A80/B106). Sin embargo, ambas definiciones son meramente nominales, ya que Kant niega la posibilidad de una definición real de cualquiera de los conceptos puros. Sobre este último punto, ver A240-41/B300-01.

<sup>41</sup> Esto es enfatizado por Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 183.

de que dentro del juicio éste debe ser tomado sustantivamente. La regla “nunca un predicado de otra cosa” de este modo se aplica *dentro de* un juicio dado.

Por contraste, el concepto ontológico o categoría de sustancia puede ser caracterizado como el pensamiento de alguna entidad que debe ser concebido como sujeto en *todo* contexto judicativo. Aunque ciertamente se sigue de esto que la función lógica o “concepto judicativo” operativo en el acto de hacer juicios de la forma categórica no debe ser considerada equivalente con el concepto ontológico o categoría, también se sigue que los dos están íntimamente relacionados. En efecto, si este análisis es correcto, el último surge de la primera a través de una manera de hipostasiar, por decirlo así, un objeto (o una proyección sobre éste), que puede o no ser legítima en una instancia particular.<sup>42</sup>

El análisis de la forma hipotética del juicio requiere un tratamiento algo diferente, pero proporciona una conclusión similar. En primer lugar, esta forma no debe ser interpretada en términos veritativo-funcionales como el condicional material.<sup>43</sup> Juzgar hipotéticamente, en el sentido en que tal juicio es relevante para el argumento de Kant, es afirmar una conexión entre dos proposiciones, de tal manera que la suposición de la verdad de una, justifica la inferencia de la otra. Cada una de estas proposiciones, tomadas individualmente, es vista como meramente problemática; el juicio afirma sólo la conexión conceptual entre ellas. Kant expresa esto comentando: “Lo pensado en este juicio es sólo la consecuencia [*Konsequenz*]” (A73/B98).

Se sigue de esto que el ejercicio de la función hipotética presupone lo que uno podría llamar una “regla de orden” para la secuencia de proposiciones conectadas en el juicio. Además, esta regla puede ser definida como la relación de fundamento y consecuente. Tal como es necesario en el caso del juicio categórico determinar qué elemento debe ser considerado como sujeto y qué como predicado, así también es necesario en el caso del juicio hipotético determinar cuál de las proposiciones debe proporcionar el fundamento o base (“pase de inferencia” [*inference ticket*] en el sentido de Ryle) para la afirmación (o negación) de la otra.<sup>44</sup> En consecuencia, la exigencia es que el concepto de la relación de fundamento y consecuente es la regla implantada en los juicios de la forma hipotética. La justificación para esto es que juzgar hipotéticamente es precisamente enlazar los elementos conectados en el juicio de acuerdo con esta regla.

El punto es bellamente ilustrado por el propio ejemplo de Kant de un juicio hipotético: “si existe una justicia perfecta, el malvado obstinado será castigado” (A73/B98). Primero, este juicio expresa una conexión entre los pensamientos de dos estados de cosas, ninguno de los cuales es estimado en el juicio como siendo real. Como tal, calza bien en la caracterización previa de la forma hipotética. Segundo, estos dos estados de cosas problemáticamente concebidos son pensados como conectados de tal manera que la afirmación del primero proporciona un fundamento

---

<sup>42</sup> Como veremos en el capítulo 12, Kant explora la proyección ilícita del concepto ontológico de sustancia en conexión con el alma o el yo en los Paralogismos.

<sup>43</sup> Esto es señalado por Melnick, Arthur, en *Kant's Analogies of Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1973, p.39.

<sup>44</sup> Melnick (*Kant's Analogies*, p. 51) sugiere la idoneidad de la noción ryleana en este contexto.

para la afirmación del segundo. En fin, el juicio expresa el pensamiento de la dependencia de un estado de cosas en que los obstinadamente malvados son castigados sobre uno en que hay una justicia perfecta.

Sin embargo, esta dependencia no necesita ser entendida en términos causales. La razón de por qué nosotros asumimos que los obstinadamente malvados serán castigados en un mundo en que hay justicia perfecta no es que presupongamos que el último debe contener algún mecanismo causal capaz de lograr esta tarea (aunque éste pudiera), sino simplemente que el castigo para el obstinadamente malvado constituye parte del concepto o descripción de un mundo en que hay justicia perfecta (al menos esto constituye parte del concepto de Kant de tal mundo). En definitiva, el juicio es analítico; el concepto de tal mundo proporciona el fundamento lógico (aunque no el “real”) del castigo del obstinadamente malvado.

Esto muestra que podemos desechar como desorientada la preocupación de Guyer cuando él comenta: “Es difícil ver por qué debemos ser capaces de hacer juicios hipotéticos –esto es, ‘si... entonces...’– sólo si podemos detectar conexiones causales entre objetos...”<sup>45</sup> Al igual que comentarios similares en Strawson y otros críticos despectivos, esto es correcto pero irrelevante. Pues, contrariamente a esta suposición ampliamente compartida, la exigencia de Kant no es que nosotros podamos juzgar hipotéticamente sobre el mundo sólo en la medida que poseemos y aplicamos el concepto de causalidad; es más bien que el ejercicio de la función hipotética necesariamente implica (en efecto, consiste en) un ordenamiento de juicios problemáticos por medio de la relación de fundamento y consecuente.

Sin embargo, esto no socava el movimiento desde la forma judicativa al concepto puro, que es la preocupación de la Deducción metafísica como un todo. Muestra en cambio que este movimiento es indirecto, mediado por el análisis del juicio en el cual juzgar bajo una forma dada es ejercitar una cierta función lógica. Aunque la relación lógica de fundamento y consecuente no es equivalente a la relación causal (éste fue el error de los racionalistas, tales como Spinoza, así como también de los ocasionalistas quienes limitaron la causalidad genuina a Dios), es plausiblemente una condición necesaria de la posesión de la relación causal. Puesto que este concepto es precisamente el de la relación de un fundamento *real* (más que uno meramente lógico) con su consecuente, uno no podría tener el concepto en esta forma a menos que uno ya tuviese el concepto genérico de la relación. Además, esto iguala exactamente la conexión entre la forma categórica del juicio y el concepto puro de sustancia. En ambos casos, el movimiento desde la forma judicativa a la categoría pone en marcha una aplicación ontológica de la función lógica implantada en todos los juicios de la forma correspondiente.

Desafortunadamente, las cosas no son tan claras con respecto a la correlación entre la función disyuntiva y el concepto puro de comunidad. En efecto, el mismo Kant reconoce que la correlación en este caso está lejos de ser obvia, y en la segunda edición él agrega una defensa explícita de ella. (B111-13). Sin embargo, tal como están las cosas, esta defensa no es completamente con-

---

<sup>45</sup> Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 1987, p. 99. En la continuación de la misma sentencia él hace notar algo similar acerca de la conexión entre juicios disyuntivos e interacción.

vincente a causa de una falta de claridad con respecto a la naturaleza de la función lógica implicada. Kant comienza notando que en un juicio disyuntivo los elementos combinados (juicios problemáticos) son vistos como constituyendo un todo (en el sentido de que ellos agotan las posibilidades), y él sugiere una analogía entre esto y el pensamiento de una colección de cosas que constituyen un todo. Pero esta analogía se destruye porque en el caso de un juicio disyuntivo, que Kant entiende como una disyunción excluyente, la afirmación de un elemento implica la negación de los otros, mientras que en el caso del concepto puro, que implica el pensamiento de conexión recíproca, la afirmación de un solo elemento implica la afirmación de los otros. En fin, la función lógica parece ser la de exclusión, mientras que la categoría correspondiente es el concepto de una conexión recíproca.

Sin embargo, una conexión entre ellas puede ser conservada, si consideramos que la función lógica implicada en un juicio disyuntivo es la coordinación más bien que la exclusión. Además, hay soporte para esta lectura en el hecho de que Kant contrasta la relación de coordinación expresada en el juicio bajo esta forma con la de la subordinación operativa en los juicios hipotéticos. Como Kant sugiere, ésta es análoga a la coordinación (ontológica) de elementos pensados bajo la categoría de comunidad. En consecuencia, aquí también puede darse una correspondencia entre forma de juicio y categoría, siempre y cuando nos focalicemos en la función lógica subyacente.<sup>46</sup>

### **3. La deducción metafísica “propiamente dicha”: desde la lógica general a la trascendental**

El análisis precedente cae dentro del dominio de la lógica general, aunque al discutir la conexión entre función lógica y categoría yo lo orienté hacia la lógica trascendental. La meta de lo que aquí es llamado deducción metafísica propiamente dicha es fundamentar la conexión entre las dos “lógicas” sobre la base de un principio, justificando, por consiguiente, la exigencia de que las formas judicativas de la lógica general proporcionan la “guía” para el descubrimiento de los conceptos básicos de la lógica trascendental.

El principio subyacente es que es uno y el mismo entendimiento, gobernado por el mismo conjunto de reglas o funciones, el que opera en ambos dominios. En otras palabras, el argumento pone en marcha un asumido isomorfismo entre lógica general y trascendental y entre las funciones de pensamiento analizadas en cada una de ellas. O, más precisamente, pone en marcha un isomorfismo entre el uso lógico y real del entendimiento, esto es, entre su uso en el juicio, en el cual éste conecta representaciones pre-dadas trayéndolas bajo conceptos, y su uso al determinar la intuición sensible, generando, por tanto, un contenido determinado de pensamiento.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> El asunto es discutido en detalle en conexión con la Tercera Analogía por Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, pp. 375-87.

<sup>47</sup> Esto vuelve al menos al contraste trazado en la Disertación inaugural entre el uso lógico y real del intelecto (*intellektus*), donde Kant negó que el intelecto tiene un uso real en conexión con el conocimiento sensible (*Diss* 2: 394). En la *Crítica*, donde la principal preocupación de la Analítica Trascendental puede ser descrita como demostrar que el entendimiento tiene un uso real, si bien limitado a la experiencia posible, él no usa esta expresión. Sin embargo, el contraste entre el uso lógico y real del entendimiento está ciertamente implícito en la explicación completa, puesto que

Esta estrategia envuelve dos inconvenientes estrechamente relacionados y significativos. El primero es un inoportuno nivel adicional de oscuridad. Al introducir la tesis radicalmente nueva de que el entendimiento tiene un uso real (como una condición de conocimiento), Kant es forzado a apelar en los primeros cinco párrafos del §10 a algunos de los aspectos centrales y más difíciles de su explicación trascendental del conocimiento, incluyendo la doctrina de la síntesis y las respectivas funciones trascendentales de la imaginación y el entendimiento. La primera sintetiza nuestras representaciones y el último “lleva esta síntesis a conceptos” (A78/B103). Puesto que Kant prepara poco al lector para esto, mucho de lo que él dice en aquellos párrafos parece como una serie de afirmaciones vacías, que son sólo inteligibles a la luz de su subsiguiente discusión en la Deducción trascendental.

El segundo problema tiene que ver con la aparente circularidad de esta estrategia. Aun cuando las discusiones preliminares de las funciones trascendentales de la imaginación y el entendimiento fueran suficientemente inteligibles en sus propios términos, permanece el hecho de que Kant no ha mostrado aún que estas facultades tienen un uso real o trascendental o, más generalmente, que hay una materia para una lógica trascendental. Una vez más, Kant sólo pretende establecer esto en la Deducción trascendental. En consecuencia, La Deducción metafísica presupone los resultados de la Deducción trascendental, mientras que la última, a su vez, presupone los resultados de la primera, ya que comienza con la suposición de que un conjunto definitivo de conceptos puros o categorías ya ha sido establecido como una cuestión de hecho (el *quid facti*) y procede a tratar la cuestión de su validez (el *quid juris*).<sup>48</sup>

Sin embargo, ninguno de estos problemas crea una dificultad insuperable. Primero, aun cuando la oscuridad de muchos de los detalles de la explicación de Kant en los primeros cinco párrafos del §10 es innegable, no impide una apreciación del punto básico que él está tratando de hacer en la sección como un todo. Segundo, la circularidad no es viciosa, ya que la explicación de Kant de la función real o trascendental del entendimiento, que debe ser contrastada con su función lógica explicada previamente en el juzgar, es claramente intentada como anticipatoria o provisional en naturaleza.<sup>49</sup> En otras palabras, podemos considerar que Kant está argumentando condicionalmente que *si* el entendimiento tiene una función real o trascendental, esto es, si hay tal cosa como una lógica trascendental (algo que sólo se establecerá subsiguientemente), entonces estamos facultados para asumir que sus conceptos puros o categorías corresponderán a las funciones lógicas operativas en la actividad del juicio en tanto analizadas en la lógica general. El centro de este argumento está contenido en el crucial sexto párrafo, donde Kant escribe:

La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una intuición; [función]

---

a la primera sección del capítulo “Guía” es dada el título: “Sobre el uso lógico del entendimiento en general” (A67/B92). Además, en la Introducción a la Dialéctica Kant distingue entre el uso lógico y el uso “puro” (real o metafísico) de la razón en un modo que sugiere que la misma distinción es aplicable al entendimiento (A303-09/B359-66).

<sup>48</sup> Siguiendo la sugerencia de de Vleeschauwer y Ian Proops (en un *paper* no publicado), yo he argumentado en Allison, H., *Kant's Theory of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 67-84 y *passim*, que las Deducciones metafísica y trascendental están preocupadas, respectivamente, con el *quid facti* y el *quid juris*. Sin embargo, nada en la presente discusión pone en marcha esto.

<sup>49</sup> Ver Longuenesse, “The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread,” p. 149.

que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones por las cuales él produjo, en conceptos, por medio de la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones, por lo cual ellas se llaman conceptos puros del entendimiento que se refieren a priori a objetos, lo que la lógica general no puede llevar a cabo (A79/B104-5).

Aunque frecuentemente ha sido pensado que tiene lugar lo contrario, la exigencia central de este párrafo es la identidad del entendimiento y su actividad (función) tal como es considerada en la lógica general y en la lógica trascendental.<sup>50</sup> De este modo, la primera sentencia habla sin ambigüedad de la “misma función” produciendo unidad tanto en el juicio como en la intuición, y la segunda sentencia refiere al “mismo entendimiento” así como también a las “mismas acciones” de éste. Nosotros ya hemos considerado en alguna extensión la operación lógica del entendimiento y hemos visto que implica la unificación de representaciones bajo conceptos. También hemos visto que esta unificación tiene lugar en ciertos modos determinados, que pueden ser llamados “formas” o “funciones” de unidad. Una vez más, asumiendo que el entendimiento tiene un uso real así como también un uso lógico, lo que Kant está ahora exigiendo es que esta misma función unificadora también tiene lugar en el nivel de la intuición, proporcionando, por lo tanto, el contenido representacional presupuesto por el entendimiento en su actividad lógica.

Uno de los factores que frecuentemente ha confundido a los comentaristas aquí es el contraste de Kant entre unidad analítica y sintética, que algunas veces se considera como si indicase que él está contrastando la actividad del entendimiento al formar juicios analíticos, que supuestamente es la preocupación de la lógica general, con su actividad en los juicios sintéticos, que es la ocupación de la lógica trascendental.<sup>51</sup> Pero tal lectura no es garantizada por el texto. Primero, “unidad analítica” refiere a los conceptos que son unidos en juicios. En ninguna parte Kant sostiene que los juicios mismos son unidades analíticas.<sup>52</sup> Segundo, como hemos ya visto, los conceptos son unidades analíticas a causa de que ellos unen en una representación singular una serie de marcas que pertenecen a una diversidad de objetos. En efecto, es precisamente a causa de que los conceptos son tales unidades que ellos pueden ser combinados unos con otros en juicios, por lo cual “muchos conocimientos posibles son recogidos en uno” (A69/B94). Otra vez, esto se mantiene verdadero ya sea que el juicio sea analítico o sintético. Tercero, por la “forma lógica de un juicio” Kant quiere decir un juicio de una forma lógica dada. Así, la crítica exigencia de Kant de que por medio de una unidad analítica el entendimiento “produjo, en conceptos, la forma lógica de un juicio” quiere decir simplemente que el entendimiento produce un juicio de una forma lógica específica combinando sus conceptos (unidades analíticas) en una manera determinada. En la

---

<sup>50</sup> En la literatura más antigua, esto fue enfatizado por Reich y siguiéndole a él, Paton, H. J., *Kant's Metaphysics of Experience*, vol. I, New York, Macmillan, 1936, pp. 281-302.

<sup>51</sup> Ver Kemp Smith, *Commentary*, pp. 178-80, y Wolff, R. P., *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963, pp. 68-77.

<sup>52</sup> Ver Reich, *The Completeness*, pp. 8-10.

medida que el entendimiento produce juicios, o juzga, también produce las formas de juicio.<sup>53</sup> La tabla de las funciones lógicas, supuestamente, contiene la especificación completa de estas formas.

Kant además sostiene que el “mismo entendimiento” también “introduce un contenido trascendental en sus representaciones por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general.” La expresión “contenido trascendental” es oscura y está sujeta a una variedad de interpretaciones. Sin embargo, lo más plausible es considerar que ésta refiere a la recién mencionada unidad sintética de lo múltiple.<sup>54</sup> Esto es así aun cuando el texto indica que el contenido trascendental es introducido *por medio de* la unidad sintética, no que éste es esta unidad. Estrictamente hablando, un contenido trascendental es un contenido objetivo, extra-lógico, esto es, uno que implica relación a un objeto. El punto clave aquí, que Kant sólo desarrolla en la Deducción trascendental, es que la unidad sintética de lo múltiple efectuada por las categorías es la forma del pensamiento de un objeto en general. En consecuencia, en tanto que el entendimiento produce tal unidad sintética, también refiere sus representaciones a un objeto, introduciendo, por tanto, un contenido trascendental. Puesto que la determinación de esta unidad sintética es isomórfica con el acto discursivo del juicio, esto permite a Kant hablar de las “mismas operaciones” o, más generalmente, presentar una descripción del entendimiento como comprometido en una actividad fundamental de unificación ocurriendo en dos niveles. Finalmente, la referencia a “intuición en general” es propuesta para indicar que esta general función trascendental u objetivante del entendimiento es independiente de la naturaleza particular de lo múltiple de la intuición.

Asumiendo, entonces, que el entendimiento tiene tal función, y que las ejercita a través de las mismas operaciones por medio de las que juzga, se sigue que las funciones lógicas del juicio, que son las formas según las cuales el entendimiento une sus conceptos en el juicio, también serán las formas según las cuales une lo múltiple de la intuición a fin de determinar un objeto para el juicio. En fin, los conceptos puros del entendimiento, que introducen el contenido trascendental requerido, no son nada más que las funciones lógicas del juicio, vistas en conexión con lo múltiple de la intuición. Además, esto permite a Kant concluir en el paso final de la Deducción metafísica,

De esta manera surgen precisamente tantos conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos de la intuición en general, como funciones lógicas había en la tabla precedente, en todos los juicios posibles; pues el entendimiento se agota enteramente en las mencionadas funciones, y su facultad queda con ellas enteramente mensurada. Siguiendo a Aristóteles, llamaremos *categorías* a estos conceptos, pues nuestro propósito es, en su origen, idéntico al de él, aunque en la realización se aleja mucho de éste (A79/B105).

Esta “deducción” pone en marcha la cuasi-identificación de las funciones lógicas y los conceptos puros. En vez de constituir dos conjuntos distintos de conceptos –uno que pertenece al juicio, el otro a la intuición sensible– que en cierto modo tienen que ser reunidos, hay un conjunto singular de funciones que pertenecen a un solo entendimiento operando en dos niveles. Aunque Kant no

---

<sup>53</sup> Ver Paton, *Kant's Metaphysic*, vol. I, p. 288.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 290.

se expresa precisamente así en la primera edición de la *Crítica*, él sí lo hace bastante a menudo en otras partes que eliminan cualquier duda de que ésta sea su perspectiva. Por ejemplo, en la Deducción B él escribe: “Ahora bien, las *categorías* no son nada más que precisamente esas funciones para juzgar, en la medida en que lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas” (B143).<sup>55</sup>

Esta exigencia, que es central para la comprensión de ambas Deducciones, metafísica y trascendental, pone de relieve la importancia de las funciones lógicas en la explicación de Kant del conocimiento, que es precisamente lo que nosotros esperaríamos dada la tesis de la discursividad y dado el *status* de estas funciones como formas fundamentales del pensamiento discursivo. También confirma el análisis ofrecido en la segunda parte de este capítulo, según el cual las funciones lógicas, consideradas como formas de conceptualización implantadas en las varias formas de juicio, son caracterizadas como “precategoriales”. Como podemos ver ahora más claramente, ellas son tales a causa de que expresan en el nivel del juicio la misma función de pensamiento que la categoría expresa en el nivel de la intuición. Esto es precisamente lo que las hace indispensables como “guías” para el descubrimiento de las últimas. Contrariamente a la perspectiva de Strawson, Guyer y otros críticos de la Deducción metafísica, no es que nosotros necesitemos la categoría para ser capaces de juzgar bajo una cierta forma; es más bien que podemos estar en posesión de una categoría dada sólo porque somos capaces de juzgar bajo la forma correspondiente.

Sin embargo, es igualmente importante mantener en mente la distinción entre las funciones lógicas y las categorías, que es la razón de por qué su relación ha sido caracterizada como una de cuasi-identidad. La distinción es, sin embargo, funcional más que sustantiva. Como Kant deja en claro, las categorías deben ser igualadas no simplemente con las funciones lógicas, sino con estas funciones en tanto operando en el nivel de la intuición e introduciendo un “contenido trascendental” en lo múltiple de la intuición. De este modo, una referencia a la intuición sensible (aunque no a un tipo particular de ella) es un componente esencial del mismo concepto de una categoría para Kant, mientras que es completamente ajeno al concepto de una función lógica. Esta referencia a la intuición sensible eventualmente conducirá a la necesidad de encontrar esquemas en nuestra intuición sensible para estas categorías. Pero un problema anterior y más básico es la necesidad previamente notada de mostrar que las formas del pensamiento discursivo, que encuentran su expresión judicativa en las funciones lógicas, también tienen un rol objetivante que jugar en conexión con la intuición sensible. Esta es la tarea de la Deducción trascendental a la cual ahora pasamos.

---

<sup>55</sup> Listado en orden cronológico, ver también: Pro 4: 324; MAN 4: 474; B128, y Fort 20: 272.

## Referencias bibliográficas

### Obras de Kant citadas y abreviaturas:

A/B	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (KGS 3-4)
Br	<i>Kants Briefwechsel</i> (KGS 10-13)
Diss	<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.</i> (KGS 2)
Fort	<i>Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolff's Zeiten in Deutschland gemacht hat?</i> (KGS 11)
KU	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (KGS 5)
MAN	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften</i> (KGS 4)
Pro	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können</i> (KGS 4)
R	<i>Reflexionen</i> (KGS 15-19)
UE	<i>Über eine Entdeckung nach der alle Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll</i> (KGS 8)

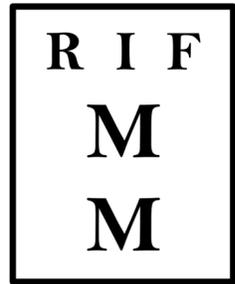
### Otras obras citadas:

- Allison, Henry E., *Kant's Theory of Taste*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Brandt, Reinhard. *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A67–76/B92–201*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991. Trad. Watkins, Eric, *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67/76–B92–201*, North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 4, 1995.
- Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge y New York, Cambridge University Press, 1987.
- Horstmann, Rolf P., "The Metaphysical Deduction in Kant's Critique of Pure Reason," en *Philosophical Forum* 13, 1981, pp. 32-47.
- Kemp Smith, Norman, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Humanities Press, 1962.
- Kneale, Williams y Kneale, Martha, *The Development of Logic*, Oxford, Clarendon Press,

Las condiciones intelectuales del conocimiento humano: Deducción metafísica de Kant  
TRADUCCIÓN: Héctor Muñoz

- 1984.
- Krüger, Lorenz: "Wollte Kant die Vollständigkeit seiner Urteilstafel beweisen?", *Kant-Studien* 59, 1968, pp. 333-356.
- Longuenesse, Béatrice: *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, trad. Charles T. Wolfe, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- -----The Divisions of the Transcendental Logic and the Leading Thread, en *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, edit. por Georg Mohr y Marcus Willaschek, pp. 131-158, Berlín, 1998.
- Melnick, Arthur, en *Kant's Analogies of Experience*, Chicago, University of Chicago Press, 1973.
- Paton, Herbert James, *Kant's Metaphysic of Experience, A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, 2 vols., New York, Macmillan, 1936.
- Reich, Klaus. *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, Berlin, Schoetz, 1932; Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986. Trad. J. Kneller y M. Losonsky, *The Completeness of Kant's Table of Judgments*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- Strawson, Peter, *The Bounds of Sense, An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1996.
- Wolff, Michael, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges "Begriffsschrift"*, Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- Wolff, Robert Paul, *Kant's Theory of Mental Activity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1963.

TRADUCCIÓN  
**El momento estoico en la *Ética* de Spinoza**  
**Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza**  
Alexandre Matheron



Traducción de

Paulo Cárdenas M.<sup>φ</sup>

Universidad Alberto Hurtado

Recepción: 12.10.14 Aceptación 12.12.14

Para un estudio completo de las relaciones de Spinoza y el estoicismo, serían necesarios dos pasos previos. Por un lado, debería censarse sistemáticamente todas las alusiones explícitas o implícitas a los autores o temas estoicos que se encuentran en las obras de Spinoza. Y por otro lado, debería compararse sistemáticamente los elementos estoicos así censados a los aspectos del spinozismo que parecen poder corresponderse. Luego de ello, el trabajo serio podría por fin comenzar. En lo que concierne al primer punto, evidentemente las alusiones explícitas son fáciles de señalar; salvo error propio, no hay más que tres: una crítica de la teoría estoica del alma (más precisamente, la de Séneca)<sup>2</sup>, una crítica de la concepción estoica del poder absoluto de la voluntad sobre las pasiones<sup>3</sup>, y una explicación del suicidio de Séneca (que implica en sí misma una crítica de la concepción estoica del suicidio del sabio)<sup>4</sup>. Pero todas las alusiones implícitas son muy numerosas y su censamiento no está más que en sus inicios. Es cierto, de una forma general, que Spinoza conocía bien a Séneca<sup>5</sup>; es muy probable que conocía también a Epicteto (cuyo *Manual* poseía) y las exposiciones del estoicismo dadas por Cicerón (al menos aquella del

---

<sup>φ</sup> Licenciado en Filosofía, Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Contacto: paulocardenas1@gmail.com

<sup>1</sup> La traducción pertenece a: Matheron, A. (2011). *Le moment stoïcien de l'Éthique de Spinoza*. En: Matheron, A. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique* (pp. 651-663). Paris: ENS Éditions.

<sup>2</sup> *Tratado de la Reforma del Entendimiento* § 74.

<sup>3</sup> E V/pref.

<sup>4</sup> E IV/20 esc.

<sup>5</sup> Cf. O. Pfoietti, "Lettres à Lucilius. Une source du *De intellectus emendatione* de Spinoza", *Travaux et documents*, n°1: *Lire et traduire Spinoza*, Groupe de recherches spinozistes, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1989, p. 39-60.

*De Finibus*, como vamos a ver). Pero sería incapaz de precisar más, a no ser que señale algunos ejemplos por aquí y allá.

Y se puede decir otro tanto en relación al segundo punto. Es cierto que, de todos los grandes filósofos clásicos, Spinoza es aquel que tiene la doctrina mejor preparada para una confrontación término a término con el estoicismo: tenemos en los dos casos una cierta identificación de Dios con la naturaleza, una teoría de la necesidad universal, una teoría de las nociones comunes, una teoría del *conatus*, una teoría de la pasión como alienación, una teoría de la salvación como autonomía y como amor del Dios-naturaleza y una teoría de la articulación entre la moral del sabio y la moral del ignorante. Pero, a partir de ahí, las dificultades comienzan a riesgo de ser ellas sin fin: cualquiera que intente establecer un parentesco entre las dos doctrinas se arriesga a verse objetado de que se trata ahí de una reconciliación superficial que recubre en realidad una oposición muy profunda, pero el objetor arriesga a su vez de verse culpado de no haber visto en qué punto esta oposición recubría en sí misma otro tipo de parentesco aún más profundo, etc. Para resolver este género de discusión sin dar motivo a la acusación de «simplismo» o de «vulgaridad», debe haber un conocimiento a la par de Spinoza y del estoicismo. Y eso es, como dijo el mismo Spinoza, cosa «tan difícil como rara».

A falta de satisfacer esta condición necesaria, no trataría entonces el asunto en su conjunto y no lo abordaré más que con un sesgo muy particular. Tomaré *un* solo texto de Spinoza: aquel que me parece el texto más estoico de toda la *Ética*. Analizaremos las influencias a que Spinoza, *en este texto*, pudo verse sutilmente sometido en ciertos temas estoicos desarrollados en las obras que podía conocer. Y concluiré sobre el rol estratégico que me parece que juega, en la *Ética* y en un punto bien preciso de la exposición, este tipo de breve recuperación del estoicismo por Spinoza.

Este texto corresponde a las tres últimas frases del último capítulo del Apéndice de parte IV de la *Ética*.

\*

Comencemos por indicar el lugar de este texto, ya que ello es también tan importante como su contenido. La parte IV de la *Ética*, como se sabe, está consagrada, a partir de la proposición 10, a *esto que sería* la vida bajo la conducta de la *razón*. Precisemos bien los dos puntos señalados. Por un lado, se trata de la vida bajo la guía de la razón, en el sentido estricto tiene en Spinoza la palabra «razón» -es decir el conocimiento del segundo género, que procede a partir de las nociones comunes, y no todavía del conocimiento del tercer género que procede a partir de la idea de Dios. Eso no quiere decir para nada que los comportamientos prácticos que nos dictan respectivamente estos dos géneros de conocimientos sean diferentes: todo lo contrario, son exactamente los mismos. Pero eso quiere decir que el género de vida en que está en cuestión en la *Ética* IV es deducido *únicamente* de los deseos que probamos por el hecho de que conocemos las cosas por las nociones comunes, haciendo abstracción de todo lo que podría resultar en un eventual cambio del punto de partida. Y por otro lado, se trata de lo que *sería* esta vida, y no todavía lo que ella es. Ya que, en el punto en el que estamos, Spinoza no se pregunta todavía cómo hacer para llegar a llevar efectivamente este tipo de existencia: él demuestra lo que son los deseos que probamos bajo la guía de la razón, supone que esos deseos son predominantes en

nuestro espíritu (suponiéndose simplemente haciendo caso omiso de todos los deseos pasionales que podrían oponerse a ellos), él deduce la forma en que nos comportaremos *en esta hipótesis*.

Recordemos brevemente en qué consiste esta deducción. Ella procede en tres tiempos. En un primer tiempo (proposiciones 19-37), Spinoza demuestra que, bajo la guía de la razón, no desearemos nada de otro que *comprende, y hacer comprender* a los otros que hemos comprendido; de donde resulta que la razón nos determina a considerar como bueno todo lo que nos conduce a comprender y a hacer comprender, y como malo todo lo que nos impide lo anterior. Luego, en un segundo tiempo (proposición 38-58), Spinoza establece cuáles son los medios para realizar las dos exigencias y cuáles son los obstáculos que se oponen a ellas, es decir *lo que es bueno y lo que es malo*. Esta deducción se basa en dos principios: en materia de vida individual, es bueno todo lo que aumenta las aptitudes de nuestro cuerpo sin comprometer su equilibrio, el contrario es malo (proposiciones 38 y 39); en materia de vida interhumana, es bueno todo lo que conduce a la concordia, es malo todo lo que engendra la discordia (proposición 40). Y como las cosas exteriores no pueden ser buenas o malas en ese sentido más que por el intermediario de los efectos que producen sobre nosotros, es decir los afectos que ellos nos inspiran, todo el resto de este segundo tiempo está consagrado a demostrar *cuáles son los buenos y los malos afectos*. Por último, en un tercer tiempo (proposiciones 59-73), Spinoza concluye estableciendo *lo que pasaría* si las exigencias de la razón fueran siempre satisfechas, es decir lo que sería el comportamiento de un hombre enteramente dominado por el deseo de comprender y de hacer comprender, y que, en consecuencia, escogería siempre lo que es bueno y evitaría siempre lo que es malo –dicho de otro modo, de un *hombre libre*. Modelo que no está jamás totalmente realizado, pero al cual nos podemos aproximar más o menos.

Todo aquello, bien entendido, está establecido demostrativamente a partir de las tres partes precedentes de la *Ética*: aquello supone conocido la teoría del *conatus* y la teoría de los afectos expuesta en la parte III, suponiendo conocidas ellas a su vez la teoría del paralelismo y la teoría del conocimiento expuestas en la parte II, suponiendo conocidas ellas a su vez la teoría de la substancia y de los atributos expuesta en la parte I. Entonces, aquello que nos procura un conocimiento del *tercer género* (puesto que él procede a partir de Dios) de lo que sería el comportamiento de un hombre dominado por el conocimiento *del segundo género*. Pero, en el Apéndice de la parte IV, Spinoza retoma las conclusiones de esta demostración separándolas de sus premisas y uniéndolas a premisas mucho más simples: haciendo abstracción de las tres partes precedentes, él *pone*, axiomáticamente, que nuestro deseo racional fundamental es el de comprender, y que de ahí se deducen los comportamientos que de ello resultan; él nos da, dicho de otro modo, un conocimiento *del segundo género* (accesible, en consecuencia, a los que no pueden sobrepasar ese estado) de lo que sería la conducta de un hombre enteramente dominado por *este mismo conocimiento* del segundo género. Y es precisamente en el fin de este Apéndice que se sitúa el capítulo 32, que puede luego ser considerado como la conclusión, ya sea del Apéndice considerado aisladamente, ya sea de la parte IV en su conjunto. Conclusión que consiste, en realidad, en plantear un nuevo problema.

El problema, es en el fondo aquel del *posible fracaso de las exigencias de la razón*. Fracaso que puede manifestarse de dos formas. Por un lado, en efecto, hemos visto que Spinoza ha simplemente *supuesto* que los deseos nacidos de la razón no encontrarían ningún obstáculo en nuestro espíritu, y que los comportamientos correspondientes resultarían inmediatamente. Pero *en realidad*, como él había establecido antes con las primeras 18 proposiciones de la parte IV, esos deseos racionales chocan en nosotros con muchos deseos pasionales que, si bien su llegada a veces nos entrena en el mismo sentido, pueden también oponerse a ellos; todo depende entonces de las relaciones de fuerza que mantienen en nuestro espíritu las ideas adecuadas y las ideas inadecuadas: según que tengamos más o menos ideas adecuadas, nuestros deseos racionales tienen mayor o menor posibilidad de vencerlos. Y *por otro lado*, suponiendo que ellos han sido superados, nada nos garantiza que seremos coronados con el éxito: puede muy bien suceder que, bajo la guía de la razón, busquemos efectivamente lo que nos puede procurar buenos afectos, es decir lo que no es *verdaderamente* útil, pero que las causas exteriores nos impide obtenerlo.

Evidentemente, por un largo periodo, estos dos tipos de fracasos dependen estrechamente el uno del otro: si las causas exteriores nos impiden el obtener lo que buscamos bajo la guía de la razón, estaremos tristes, y los afectos pasivos entonces recuperarán el terreno en nuestro espíritu; y si los afectos pasivos superaron a los deseos racionales en nuestro espíritu, tendrán aún más oportunidades de hacer de obstáculo a esos deseos. Pero, por último, en un plazo breve, podemos considerar aisladamente los dos aspectos del problema. Podemos suponer, por ejemplo, que en un cierto instante *t* hemos hecho exactamente todo lo que nos dictó la razón para obtener eso que nos era verdaderamente útil, pero que hemos fracasado por culpa de circunstancias independientes de nuestra voluntad. Y es aquel aspecto de la cuestión que registra el comienzo del capítulo 32: «pero la potencia humana es sumamente limitada e infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores. Y, por tanto, no tenemos una potestad absoluta de adaptar a nuestro uso las cosas que están fuera de nosotros». En estas condiciones, ¿Qué pasará en el caso del fracaso, para nosotros que se supone vivimos bajo la conducta de la razón? Es a eso, precisamente, que responden las tres frases siguientes.

\*

Las tres frases se suceden según una gradación sin duda intencional. La primera, dicho en una palabra, no muestra todavía más que una inspiración más o menos vagamente estoica, común a Spinoza y a muchos de los otros autores de su tiempo. La segunda, ella, parece señalar un estoicismo casi ortodoxo, pero a condición de recibir una interpretación que aislada no es posible. Y la tercera, que parece confirmar de acuerdo a esta interpretación para finalmente desmentirla, permite al fin ver con precisión de que es lo que se trata aquí.

La primera frase comienza así: «llevaremos, no obstante, con ecuanimidad las cosas que suceden contra aquello que pide la razón de nuestra utilidad (*contra id, quod nostrae utilitatis ratio*

---

Spinoza, B. (2005). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de A. Domínguez. Madrid: Editorial Trotta, p. 239. También: Ídem. (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de V. Peña. Madrid: Editorial Alianza, pp. 337-338. Seguiremos una y otra traducción adecuándonos lo mayor posible a las propias traducciones del original latino que realiza el autor del artículo (*N. del T.*).

*postulat*), si somos conscientes...» de tres cosas. Antes de ir más lejos, observemos los dos primeros puntos: por un lado, Spinoza nos dice que soportaremos los acontecimientos con ecuanimidad (*aequo animo feremus*), pero que no nos alegraremos todavía; y por otro lado, él nos dice: «si somos conscientes» (*si conscii sumus*), y no todavía: «si comprendemos clara y distintamente». Por supuesto, el vínculo que hay entre los dos puntos es algo que vamos a ver más adelante. Pero, mientras tanto, ¿cuáles son las tres cosas en cuestión? El resto de la frase nos lo indica.

En primer lugar, soportaremos los fracasos con ecuanimidad si somos conscientes «que hemos cumplido con nuestro oficio», o «nuestra función», o «nuestro deber» (*nos functos nostro officio fuisse*). La palabra *officium*, como se sabe, es aquella con la cual Cicerón traduce la palabra griega *kathèkon*, que designa en los estoicos la «acción conveniente». Y que Spinoza haya tenido la expresa intención de emplear la palabra del vocabulario técnico estoico, es lo que indica el hecho que la expresión *suo officio fungi* es muy rara en él: salvo inadvertencia de mi parte, no se la encuentra más que dos otras veces en la *Ética*<sup>6</sup>; y, en los dos casos, se refiere al cumplimiento por parte de nuestro cuerpo de sus funciones biológicas respectivas en el sentido del todo, conformándose en relación del movimiento y el reposo que define nuestra individualidad. Aquí, bien entendida, esta expresión designa el cumplimiento por nosotros de lo que nos había sido dictado por nuestra razón, de la misma forma de haber finalmente fracasado. La aproximación es entonces bastante precisa.

Pero la siguiente lo es mucho menos. En segundo lugar, Spinoza nos dice en efecto, soportaremos nuestros fracasos con ecuanimidad si somos conscientes de «que no hemos podido extender la potencia que poseemos hasta el punto de poder evitarlas»: la distinción estoica tradicional entre lo que depende y no depende de nosotros es evocada aquí sin ningún recurso a cualquier vocabulario técnico. Y es por lo mismo que Spinoza nos explica a continuación *cuál es la razón* de que nuestra potencia no ha podido entender más lejos.

En tercer lugar, nos dice él en efecto, soportaremos los fracasos con ecuanimidad si somos conscientes «de que somos una parte de toda la naturaleza, cuyo orden seguimos»: esto es efectivamente conforme con la explicación estoica, pero, aquí también, bajo una forma muy general y muy vaga, sin que nada sea dicho sobre la naturaleza de ese orden que estamos obligados a seguir de buen grado o por la fuerza.

En conjunto, entonces, dejando de lado la palabra técnica *officium*, esta primera frase enuncia una tesis que, en razón de su carácter todavía vago, puede ser tomada por cualquier forma de estoicismo, desde el más atenuado al más heterodoxo, y por cualquier doctrina moral más o menos inspirada en el estoicismo: cuando hemos hecho lo que nos dicta nuestra razón y hemos fracasado, nuestra tristeza será atenuada y vuelta soportable si tenemos consciencia –la misma si se trata de una consciencia inadecuada- de haber hecho todo lo que podíamos y de no deberse nuestro fracaso más que a causas exteriores insuperables. Descartes dijo poco sobre el tema, y por otro lado dijo más o menos lo mismo; y el mismo Spinoza dirá algo análogo en el

---

<sup>6</sup> E IV/60 dem; cap. 27.

escolio de *Ética* VI/6, en un contexto que sin embargo no tendrá nada de estoico. Pero precisamente, en las dos frases siguientes, Spinoza va a ir mucho más lejos.

*En la segunda frase*, en efecto, Spinoza agrega: «si entendemos eso con claridad y distinción, aquella parte nuestra que se define por el conocimiento, es decir nuestra mejor parte, se contentará por completo con ello (*in eo plane acquiescet*), esforzándose por perseverar en ese contento». Esta vez, entonces, no se trata más simplemente de *tener consciencia* de los tres puntos precedentes, sino de *comprenderlos clara y distintamente*: se trata de comprender intelectualmente en *qué sentido* hemos actuado conforme a la razón, *porqué* (más precisamente) nuestra potencia no entendió más lejos, y *en qué consiste exactamente*, al menos en sus grandes líneas, este orden de la naturaleza total al cual estamos sujetos –la respuesta a esta última pregunta es evidente, por lo menos en una primera aproximación, a que todas las cosas en la naturaleza se encuentran bajo la necesidad universal. Y esta intelección no *disminuye* más simplemente nuestra tristeza, como lo hace la simple toma de consciencia, sino que ella nos procura, o al menos procura a la parte más perfecta de nosotros mismos, una alegría total y plena.

Luego he aquí que, esta vez, no solo no puede ser rechazado por nadie, sino que a la vez está en pleno acuerdo con el spinozismo más estricto y casi en pleno acuerdo con el más ortodoxo estoicismo. El solo elemento de heterodoxia, desde un punto de vista estoico, consistiría en la alusión implícita a otra parte de nuestra alma, que, ella, no probaría el contento en cuestión. Pero, por un lado, Spinoza no dice aquí *expresamente* que esta otra parte quedara insatisfecha; y por otro lado, la misma alma, en el estoicismo ortodoxo, es racional completamente, constando de múltiples partes y la que se llama la parte «hegemónica» (*hégemonikon*) puede, si así se quiere, ser considerada como «la mejor». Literalmente, entonces, no hay en sí misma una contradicción *formal* sobre este punto.

Y sin embargo, si se lo mira más de cerca, esta convergencia aparente descansa en realidad sobre un equívoco. En efecto, en la proposición: «la mejor parte de nosotros mismos se contentará por completo *con ello*», ¿a qué nos remite exactamente el «con ello» (*in eo*)? ¿A los tres puntos que han sido mencionados en la primera frase? ¿O a la *intelección* de los tres puntos? Que encontremos contento *a la vez* en el hecho de haber actuado bien y en el hecho de *comprender* que hemos actuado bien, no pone ello problema alguno. Pero, para el resto, el problema se mantiene: ¿estamos contentos *porque* este acontecimiento que es nuestro fracaso es una consecuencia de la necesidad universal (el hecho de que es gratificante en sí mismo, aunque por supuesto debemos entender que es así precisamente por poder regocijarnos), o estamos contentos de *haber comprendido* que es así (como nos regocijamos de haber comprendido no importa qué, ya que se comprende que no hay nada en sí que nos cause regocijo)? Gramaticalmente, las dos interpretaciones son aceptables. Pero la primera es estoica mientras que la segunda es spinozista. Y es esto lo que va a mostrar la tercera frase, aunque a primera vista pueda parecer confirmar el estoicismo de Spinoza.

\*

Esta tercera frase, en efecto, está destinada a explicarnos la *razón* del contento el cual está en cuestión. La explicación es la siguiente: «Pues, en cuanto que entendemos, no podemos

apetecer sino lo que es necesario, ni descansar en absoluto sino en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que entendemos correctamente estas cosas, el *conatus* de la mejor parte de nuestro ser concuerda con el orden de toda la naturaleza (*conatus melioris partis nostri cum ordine totius naturae convenit*)»

Aquí, en primer lugar (y no teniendo en cuenta, de nuevo, la alusión implícita a otra parte de nuestra alma que puede sonar repetitiva) se tiene verdaderamente la impresión que la explicación dada por Spinoza está en línea recta con el estoicismo ortodoxo. Y la vinculación entre las dos nociones de *conatus* y la de *convenientia* también nos hace irresistiblemente pensar en dos capítulos muy celebres del *De Finibus*: los capítulos 5 y 6 del libro III, donde el estoico Catón, puesto en escena por Cicerón, rastrea el pasaje del instinto de conservación animal a la sabiduría. Al principio, dice Catón, el ser viviente está espontáneamente acorde consigo mismo y en armonía consigo mismo; le gusta naturalmente su propia constitución, se esfuerza naturalmente de conservarla, y busca naturalmente todo lo que puede contribuir a su conservación: es la *conciliatio* primitiva, forma espontánea e inmediata del *conatus*. Pues, con la aparición de la razón –si al menos no caemos voluntariamente en la alienación pasional, de la cual Cicerón por otro lado no habla aquí– continuamos buscando las cosas que sirven para nuestra conservación, pero las buscamos de ahora en adelante de forma reflexiva, consciente y deliberadamente, cumpliendo así las acciones que *ahora* se vuelven *officia*. Y en fin, en un tercer tiempo, percibimos que lo verdadero no está en las cosas que buscamos, sino en la búsqueda en sí misma, en el acuerdo de nosotros mismos con nosotros mismos que nos hace encontrar al nivel de la reflexión el acuerdo espontáneo de sí a sí que caracteriza el instinto animal: acuerdo de nosotros mismos con nosotros mismos que es precisamente la *convenientia* (traducción de Cicerón del griego *homología*). Es entonces esta *convenientia* misma, este acuerdo de nuestro *conatus* con sí, que se vuelve el fin de nuestras acciones, los objetos particulares de nuestra inclinación son simplemente, ni siquiera el medio para llegar a, sino más bien la *ocasión* para actualizarnos aquí y ahora. Pero sobre lo que Cicerón no insiste aquí, y sobre lo que al contrario insistirá muy ortodoxamente Epicteto, es que este acuerdo de sí a sí no puede ser encontrado al nivel de la razón más que a condición de pasar por el *acuerdo de nuestra voluntad* –es decir de lo que se vuelve nuestro *conatus* bajo su forma superior– con el *orden total de la naturaleza*; ya que si queremos otra cosa de la que efectivamente llega, habría desacuerdo, *en nosotros*, entre lo que viene de nosotros y los acontecimientos que soportamos y debemos de todas formas soportar. Y es porqué, precisamente, aquel que ha comprendido que no puede querer nada más que lo que es necesario: querer la realización necesaria del orden del mundo, y, como su voluntad es siempre satisfecha, es perfecta e inmutablemente feliz.

Que Spinoza conoce esta doctrina, y particularmente el pasaje del *De Finibus*, lo que tendría que probar, es que buscamos un esquema ternario análogo al nivel de las proposiciones 19 a la 27 de la *Ética* IV, las cuales están consagradas a la deducción del *conatus* de la razón. En primer lugar (proposiciones 19-22), Spinoza establece que el primer y único fundamento de la virtud es el esfuerzo por conservar nuestro ser, sin que la razón sea todavía mencionada. Luego, las proposiciones 23 y 24 nos dejan en una encrucijada: la virtud consiste en conservar nuestro

ser, no solo bajo la guía de la pasión (que, en Spinoza, es también una alienación, ya que ella evidentemente no es libre), sino bajo la guía de la razón, esta última aparece sin embargo todavía como un simple medio en la búsqueda de lo que nos es verdaderamente útil. Y en fin, en tercer lugar (proposiciones 25-27), es la razón misma que se revela como el verdadero fin: Spinoza establece que todo lo que deseamos bajo su guía, es el ejercerla, es decir comprender; de donde resulta que ella nos lleve a considerar lo verdaderamente útil lo que favorece su propio ejercicio, es decir lo que nos conduce a comprender.

Pero justamente, esta conclusión nos muestra bien que la analogía, a pesar de todas las apariencias, permanece como formal. Y eso porque, según Spinoza, nosotros *no podemos* querer, pura y simplemente, que el orden del mundo se realice. Si los estoicos piensan que podemos y debemos quererlo, es porque para ellos el orden del mundo es *amigable*: es bueno, bello y perfecto; Séneca, Epicteto, el estoico Balbus del *De natura deorum* de Cicerón, son inagotables sobre este punto. Ahora, la necesidad spinozista no es nada amigable: consiste simplemente en el conjunto de las leyes de la naturaleza, sin la menor connotación axiológica.

Entendido bien, no hay que exagerar la oposición entre necesidad spinozista y necesidad estoica. Spinoza sabe muy bien, por ejemplo, que Séneca, en la *carta 65*, reduce todas las causas a la sola causa eficiente; haciéndose manifiesto su eco en el pasaje del Prefacio de la *Ética IV* donde nos explica que, cuando dice que una casa tuvo por causa final el habitarla, esto significa en realidad que ella tuvo por causa eficiente el deseo de un hombre de alojarse en ella. Pero no evita que la causa puramente eficiente de la naturaleza, tanto en Séneca como en los otros, sea un *pneuma* divino repartido a través de todas las partes del mundo, y que, de forma perfectamente inteligente y armoniosa, los organice hasta en los menores detalles. Y la crítica que nos da Spinoza<sup>7</sup> de la concepción estoica del alma humana –crítica que, como lo ha mostrado Omero Proietii, vista muy precisamente al final de la *carta 57* de Séneca<sup>8</sup> –se mantiene bien contra la noción estoica de un alma universal; ella llega, de una forma general, a la idea misma de un *pneuma* inteligente que penetra la materia completamente. Que podamos hablar de un «anti-finalismo» de los estoicos no los aproxima por tanto a Spinoza: si ellos no admiten efectivamente ningún deber-ser en la naturaleza, es que el plan divino, según ellos, en la ausencia de toda resistencia por parte de la materia, está realizada íntegramente y de golpe, sin demora ni desfallecimiento, y que no hay ninguna distancia entre los fines de la naturaleza y su actualización<sup>9</sup>. Para Spinoza, al contrario, no hay ni plan divino ni fines de la naturaleza, y es tomarlo de forma literal; la noción de un «orden» que se define por oposición al desorden, las nociones de armonía, de belleza, de bien, etc. No corresponden estrictamente a nada en las cosas mismas<sup>10</sup>, de lo que se puede todavía llamar «el orden y conexión de las cosas» no significa nada más que el encañamiento de causas y de efectos, nada más. Esto, recordémoslo, resuena sobre todo los otros elementos de las dos doctrinas: si las nociones comunes de Spinoza se parecen a las de los estoicos, el hecho es que ellas no entiendan y no incluyan entre ellas, al contrario que los últimos,

---

<sup>7</sup> TRE § 74.

<sup>8</sup> O. Proietii, op. cit., p. 46-50.

<sup>9</sup> Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953, p. 91-99.

<sup>10</sup> E I, Apéndice.

ninguna noción; si el *conatus* de auto-conservación estoico, como aquel de Spinoza, no es más que la producción por un individuo de las consecuencias de su propia naturaleza, sin dualidad alguna entre la cosa a conservar y las acciones por las cuales ella se conserva, el hecho es que se integra *al mismo tiempo* este individuo dentro de un orden cósmico en la armonía en que tiene un rol con el cual contribuir, mientras que una tal integración no tendría ningún sentido en Spinoza<sup>11</sup>, etc. Y poco importa que Spinoza haya tomado prestada la expresión *causa sive ratio* de Séneca<sup>12</sup>: la palabra *ratio*, en este contexto, no designa en él más que de lo que de las cosas se deducen, mientras que en Séneca designa *también* la razón divina que las agencia. La oposición subsiste luego, cuales son los matices que él aporta: hay, en los estoicos, una Providencia a amar, y no la hay en Spinoza.

Así se busca el excluir la interpretación «estoicizante» de nuestro texto: la necesidad universal, según Spinoza, no tiene nada para regocijarse o afligirse. Es entonces la otra interpretación la que es correcta. El contenido el cual está aquí en cuestión nos viene *del hecho mismo de comprender*, que se vuelve el único fin del hombre libre y se vuelve aún más el del sabio. Sin duda no podríamos comprender nada intelectualmente si las cosas en sí mismas no fueran inteligibles, es decir necesarias; pero no es *el hecho mismo* de esta necesidad el que nos alegra: es la *intelección*. Lo que, bien entendido, queda como verdadero, incluso más verdadero que nunca, cuando abordamos la parte V de la *Ética*. Contrariamente, en efecto, a ciertas interpretaciones del escolio de *Ética* VI/18, ¡el amor de Dios que resulta del conocimiento del tercer género no implica en nada una adoración «masoquista» de la necesidad que nos aplasta! Ya que el *amor erga Deum* de las proposiciones 15 a 20 de aquella parte V se dirige a Dios, no simplemente en tanto que es causa de los acontecimientos que nos llegan (y que pueden ser más o menos molestos), pero en tanto que es causa –y que comprendemos que es causa– *del conocimiento adecuado (y luego alegre) que tenemos de su acción causal*. Y el *amor intelectual de Dios* de las proposiciones 32 a 36, parte eterna de este *amor erga Deum*, se dirige más precisamente a Dios en tanto que comprendemos que es la causa de *nosotros-mismos-en-tanto-que-somos-causa de este mismo conocimiento adecuado*. Pero no estaremos entonces más allá de todo lo que, en Spinoza, podría dar lugar a una eventual confrontación con el estoicismo.

Volvamos entonces a nuestra última frase, cuyo sentido está claro. La fórmula según la cual «en tanto que comprendemos, no podemos desear más que lo necesario» no es en ningún caso una invitación a «querer lo que Dios quiere», ni a «querer que los acontecimientos se produzcan tal como se produjeron»: ella significa simplemente que no podemos desear lo que sabemos que es imposible, y que en consecuencia, puesto que sabemos que todo lo que llega es necesario y que todo lo que no llega es imposible, no deseamos, bajo la guía de la razón, más que lo que pensamos poder producir necesariamente por nuestra acción con la ayuda de causas exteriores; de donde resulta que en caso de fracaso «la mejor parte de nosotros mismos» no se

---

<sup>11</sup> De donde la apreciación por Spinoza del suicidio de Séneca (E IV/20, esc.): el filósofo estoico, según él, de ninguna forma ha manifestado su libertad en su retiro de la escena del mundo después de haber comprendido que el role que a él le estaba asignado había finalizado; él, al contrario, ha sido totalmente vencido por las causas exteriores

<sup>12</sup> Sénèque, *Lettes à Lucilius* 65, 2: *Causa autem, id est ratio*.

aflige *en nada*, puesto que ha cesado de desear aquello que escapa a su dominio. Pero lo importante es lo que viene inmediatamente después, y que es la contraparte positiva: «y, absolutamente hablando, no podemos encontrar el contento más que en lo verdadero», es decir en la intelección de lo verdadero, incluyendo cuando esta intelección tiene por objeto cosas molestas. Con respecto al «acuerdo» del *conatus* de esta «mejor parte de nosotros mismos» con «el orden total de la naturaleza», su significación es la siguiente: en tanto que comprendemos, nos esforzamos de comprender todavía aún más, es decir de deducir las consecuencias de lo que ya comprendemos. Así pues «el orden y conexión de las ideas son los mismos que el orden y conexión de las cosas»<sup>13</sup>; entonces, en tanto que comprendemos, nos esforzamos en encadenar nuestras ideas en el mismo orden que aquel de la naturaleza total, cuyo conocimiento adecuado nos regocija en consecuencia siempre, de la misma forma, por otro lado, si este nos destruye. Y nos queda ver lo que significa la segunda frase de nuestro texto: lo que nos da contento, de la misma forma que en el caso de que fracasemos, es el de *comprender*, no será más que bajo una forma muy abstracta y muy general, las *razones* de nuestro fracaso; y nos esforzaremos –al menos para lo que concierne a la parte de nuestro espíritu que consiste en ideas inadecuadas- de perseverar en este contento, es decir en comprender siempre aún más las razones.

\*

Pero es verdadero también que, dentro de la medida donde no comprendemos lo bastante como para impedir los acontecimientos molestos de producirse o de reproducirse, *la otra parte* de nuestro espíritu, -la que consiste en ideas inadecuadas- *yace triste*. Es la que, muy precisamente, Spinoza llama «conocimiento verdadero del mal», y que lo asimila a un afecto de tristeza<sup>14</sup>. Ya que dentro de esta medida, las causas exteriores que nos destruyen, aunque ellas no sean ni buenas ni malas *en sí mismas* (y aunque su intelección, como tal, sea incondicionalmente buena), son efectivamente malas *en relación a nosotros* en tanto que son el fracaso de nuestros deseos racionales. Y contrariamente a lo que pensaban los estoicos, *no podemos hacer desaparecer esta tristeza*. Sin duda no es posible, dentro de los límites eventualmente muy amplios, de reducir nuestros afectos pasivos, tristes también aunque alegres, transformarlos en afectos activos siempre alegres por el conocimiento adecuado que hemos tomado<sup>15</sup>: las primeras proposiciones de la parte V son consagradas a los de medios de alcanzarlo ahí, que desembocan finalmente sobre el conocimiento y la existencia del tercer género<sup>16</sup>. Pero no podemos eliminarlos por una simple decisión de nuestra voluntad; y no los eliminaremos jamás totalmente, ya que permaneceremos siempre afectados por las causas exteriores. De donde surge, precisamente, la breve crítica que nos da Spinoza, en el Prefacio de esta misma parte V, de la concepción estoica del poder absoluto de la voluntad sobre los afectos.

Se comprende luego porqué Spinoza insiste tanto sobre el hecho de que el contento del cual habla concierne *únicamente* a la mejor parte de nosotros mismos, la que comprende. Se

---

<sup>13</sup> E II/7.

<sup>14</sup> E IV/8.

<sup>15</sup> E V/3.

<sup>16</sup> E V/14.

trataría para él, antes de llegar más lejos, de definir con precisión los límites del género de la felicidad que está en derecho de esperar aquel que vive, en el mejor de los casos, bajo la guía del *solo conocimiento del segundo género*. Y se comprende al mismo tiempo porqué él emplea aquí un lenguaje deliberadamente estoico. Ya que es en los límites un poco análogos que se chocan, no por cierto el sabio estoico «ideal» que no ha existido jamás, sino los estoicos reales, o al menos los que entre ellos que, si solo de vez en cuando, se esfuerzan *verdaderamente de vivir* según su propia doctrina: Séneca, puede ser, en sus mejores momentos; y ciertamente muchos de los contemporáneos de Spinoza. Luego, era interesante, teniendo en cuenta el contexto, de sugerirnos que en caso de fracaso de nuestros deseos nacidos del conocimiento del segundo género (y, en tanto nos mantengamos en este solo conocimiento, no solamente el fracaso es más bien la regla que la excepción, pero la parte de nosotros mismos que se aflige queda cuantitativamente muy importante), podemos *al menos*, a cambio de algo peor, beneficiarnos de un contento más o menos parecido al cual se espera generalmente de la puesta en práctica del estoicismo, aunque no sea por las razones que imaginan sus teóricos ni que sean perfectas para el que las describe.

Y he aquí porqué, en la *Ética*, hay un lugar para un momento estoico que se sitúa muy precisamente *aquí*. Su función, en definitiva, es doble. En tanto que conclusión del Apéndice considerado aisladamente, para el uso de los lectores que tienen el conocimiento del segundo género, nuestro texto, ajustándose a un género literario muypreciado por los mismos estoicos, cumple la función de *consolación*. En tanto que conclusión de la parte IV en su conjunto, para el uso de los lectores ya comprometidos en un conocimiento del tercer género de exigencias de la razón y de la necesidad de su fracaso parcial, él *explica causalmente* la necesidad de consolación, la respuesta ilusoria que pretende aportar el estoicismo, y el carácter aun insatisfactorio de lo que se puede retener de esta respuesta; por lo mismo, él inspira o debería inspirar a los lectores el deseo de acceder a la *existencia* del tercer género de la cual va a tratar en la parte V.