Editorial

"Cambiando lo que se deba cambiar"

Dos razones hacen de *Mutatis Mutandis* el lema de nuestra Revista de Estudiantes de Filosofía. Primero, que creemos firmemente en la labor de una filosofía crítica y de un pensamiento que se comprometa con sus propuestas, que interpele a sus lectores, al mundo, y que no se detenga sólo en la exégesis filosófica en clave académica. Si bien la nuestra es, de todas maneras, una revista académica, lo es en tanto consideramos que la academia también tiene algo que aportar (y que cambiar) en este aspecto. Es así como *cambiando lo que se deba cambiar* es además de un lema, una apuesta, pretensión a la cual queremos dar cuerpo en este proyecto editorial, al tiempo que un imperativo: en el viejo lugar que justificaba lo existente, hoy se está cambiando lo que se debe cambiar. Este será para nosotros nuestro espíritu en el trabajo editorial y el fundamento de nuestro compromiso para con nuestros autores y lectores.

La segunda razón, no por ello menos importante, es la de saludar a la distancia un proyecto editorial homónimo anterior. Nacido en la U. de Santiago, queremos reconocer con él no sólo una empresa particular, sino también la larga tradición de nuestra casa de estudios como hogar por más de ciento cincuenta años de pensamiento estricto, su compromiso con la historia y el involucramiento con su entorno. Saludamos también a los demás editoriales, revistas y grupos de estudios humanísticos con quienes desde ahora compartiremos oficio y ciudadanía.

Nos alienta que la Revista de Estudiantes de Filosofía, para la publicación de este primer número, haya recibido el espaldarazo de gran parte de la región. Nos hace sentir que el surgimiento de este proyecto significa no sólo la apertura de una nueva tribuna para la publicación de investigaciones académicas, sino también de una nueva plaza pública para la filosofía: plataforma para el debate y fortalecimiento de nuevos planteamientos. Acudieron más de medio centenar de autores de distintas universidades, desde más de veinte programas de filosofía. La afluencia de artículos de investigación y el hondo mensaje que representa el hecho que confluyan en una revista nacida en Santiago de Chile, demuestra para nosotros la importancia del pensamiento para las sociedades latinoamericanas. Pero este hecho, nos invita también a esperar que esta publicación aporte a revertir una larga deuda que arrastra Chile con la filosofía. Nos invita a contribuir para colocar a Chile al nivel de su región. Por eso es que, desde este primer número, queremos colocarnos en la más férrea posición de apoyo al rescate de la filosofía en todos los ámbitos de la sociedad chilena. Consideramos que es el momento de revertir los embates del neoliberalismo, que provocaron el actual confinamiento de la filosofía tras las paredes de las casas de estudios superiores. Sabemos que, si bien esta reclusión hace décadas dejó de ser tan

evidente (como en el tiempo en que a Jorge Millas lo desplazaban de sus cátedras), hoy se ha traducido en un trato desdeñoso contra las implicancias del pensamiento estricto.

Falta, además, la valoración social que le permita a su enseñanza, convivir con las nuevas empresas humanas, en un mundo de cambios vertiginosos donde nuestras sociedades latinoamericanas participan de manera cada día más substancial, por fin como protagonistas. Es por esto que ahora, cuando desde el gobierno se comience la discusión sobre el programa de filosofía en la educación media, creemos que la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF) no debe esperar una invitación desde el MINEDUC para sentarse a discutir, sino exigir con antelación una determinada forma de organización y contar con una propuesta específica de cambio. Esto debe ser propuesto desde el interior de la propia ACHIF, que hoy es la organización en funcionamiento más representativa de la comunidad filosófica chilena, donde conviven escuelas de universidades públicas, estatales y privadas, organizaciones gremiales como REPROFICH y organizaciones sociales estudiantiles.

Agradecemos a los departamentos de filosofía y a sus estudiantes en la Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de San Nicolás de Hidalgo en Bogotá, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de Lanús, Universidad de Santiago de Chile, Universidad de Chile, Universidad de Valparaíso, entre otras. Agradecemos a los profesores Augusto Samaniego, decano de la Facultad de Humanidades de U. de Santiago; a Wilfredo Quezada, director de su Departamento de Filosofía, por su apoyo incondicional; y a la Dra. Mónica Cragnolini, quien desde Buenos Aires apoyó esta revista, confiando en sus estudiantes e investigadores.

Editor

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 11-22

La teoría del equilibrio reflexivo en Nelson Goodman

María José Pietrini Sánchez[Φ]

Universidad Nacional Autónoma de México

majo_pisa@hotmail.com

Resumen

El presente escrito tiene como propósito mostrar la manera en la que la teoría epistémica de Nelson Goodman, descrita en su ensayo '*Fact, Fiction and Forecast*', tiene su justificación en el uso práctico del lenguaje. En él se argumenta que, si bien esta teoría nos permite alcanzar un nivel de coherencia autocorregible y autoajustable entre los enunciados generales y los juicios particulares, es insuficiente para justificar la proyectabilidad de los enunciados. Finalmente, en este artículo se plantea la necesidad de ampliar dicho equilibrio, de modo que éste no se agote en el equilibro interno, sino que abarque también el equilibrio empírico.

Palabras clave: Equilibrio reflexivo, atrincheramiento, proyectabildaidad, inducción, epistemología coherentista.

Φ Licenciada en Filosofía por la Universidad Panamericana. Colaboradora del CISAV (Centro de Investigación Social Avanzada), participante del Coloquio de Estudios de Género sobre América Latina del CEGAL (Centro de Estudios de Género sobre América Latina), participante del XVI Congreso Internacional de Filosofía: Filosofía, razón y violencia de la Asociación Filosófica de México (AFM). Línea de investigación: feminismo y políticas públicas

El trabajo de Nelson Goodman dentro de la filosofía analítica es difícil de clasificar por lo heterodoxo de su estilo y temática. Sus aportes centrales se pueden encontrar en su obra '*Fact, Fiction and Forecast*', donde se enfrenta al problema de la justificación de los condicionales contrafácticos, de la inducción y en general de toda generalización tanto normativa como descriptiva. El tratamiento que Goodman hace sobre estas cuestiones surge como respuesta al escepticismo humeano sobre la inducción, que conformará las bases para el método epistémico conocido como equilibrio reflexivo. A pesar de que el nombre de este método tiene sus orígenes en la teoría moral de John Rawls (1971), se puede estudiar desde una perspectiva exclusivamente epistémica, pues, en general, consiste en el ajuste entre nuestros juicios particulares, las normas o principios que los rigen y las consideraciones teóricas que creemos tener sobre la aceptación de dichos juicios y de sus principios rectores, de tal manera que de la revisión de cualquiera de estos elementos resulte una coherencia aceptable entre ellos que sirva a su vez de soporte o como una mejor explicación del resto de nuestras creencias.[1] A ojos de Goodman, ninguna regla de inferencia es válida como principio lógico si no es compatible con los casos particulares aceptables de razonamiento deductivo. En este sentido, nuestras creencias sobre las reglas de inferencia son aceptables siempre que no vayan en contra de los juicios particulares, los que no podemos ignorar. Asimismo, los juicios particulares son considerados siempre y cuando no contradigan a los enunciados generales con los que nos sentimos identificados. El equilibrio óptimo se logra cuando la mutua adecuación entre los enunciados generales y los juicios particulares no admite más revisión, es decir, cuando su grado de aceptación y credibilidad es muy alto. Esto es, una regla de inferencia ya inductiva, ya deductiva o una inferencia particular se justifica en la medida en la que sea coherente con el resto de nuestras creencias o deducciones correctas.

En este trabajo intentaré exponer la teoría del equilibrio reflexivo de Nelson Goodman y cómo esta encuentra su justificación en el uso práctico del lenguaje. Para lograr mi objetivo, presentaré el nuevo enigma de la inducción y la solución que Goodman ofrece. Esto me permitirá mostrar por qué su respuesta resulta insuficiente para justificar la proyectabilidad de los enunciados. En particular, considero que, a pasar de las ventajas que brinda el método del atrincheramiento, Goodman le concede demasiado peso a nuestras creencias internas, por lo que limita la proyectabilidad de los enunciados a los usos lingüísticos.

El equilibrio reflexivo en Nelson Goodman

En su ensayo '*The New Riddle of Induction*', Nelson Goodman se enfrenta al problema planteado por David Hume en '*An Enquiry concerning Human Understanding*' acerca de la validez de los juicios sobre el futuro o casos

[1] Norman, D. "Reflective Equilibrium", The Standford Encyclopedia y Philosophy. En: http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/.

desconocidos. La dificultad de dichos juicios reside en que ni la experiencia previa, ni las consecuencias lógicas que se desprenden de éstos les sirven como justificación.[2] Por ejemplo, si se consideran las siguientes predicciones:

> (1) Si los Tenessee Titans se enfrentan a los Chicago Bears, los Tenessee Titans perderán.
>
> (2) Si los Tenessee Titans se enfrentan a los Chicago Bears, los Chicago Bears perderán.

De acuerdo con Goodman, no podemos saber cuál de las dos predicciones será la correcta, ni tampoco tenemos las herramientas suficientes para distinguir entre las predicciones verdaderas y falsas. Lo más que podemos hacer es producir predicciones sobre probabilidades tomando como punto de partida experiencias previas, por ejemplo, cómo juegan cada uno de los jugadores, cómo juega el equipo en conjunto y cuáles han sido los resultados de los partidos en los que ambos equipos se han enfrentado. Sin embargo, la experiencia previa no es suficiente para validar cualquiera de las dos predicciones. Las más de las veces porque dejamos de considerar factores o variantes determinantes; pero aún así, no hay nada que nos garantice que el futuro se suscitará de la misma manera como se presentó en el pasado. Además, tampoco podríamos decir en qué medida una predicción probable estaría mejor justificada que una improbable.

Parece que estas cuestiones son irresolubles por imposibles, pues no podemos lograr un conocimiento inalcanzable, ni dar cuenta de un conocimiento que ignoramos. Sin embargo, Goodman apunta que aunque el problema de la inducción ha sido bien señalado por Hume, su solución es insuficiente.[3] Goodman piensa que dicho problema en realidad no es un problema de demostración, sino de definir la validez e invalidez de las premisas.[4] Para probar su hipótesis intenta dar una solución a este problema desde una perspectiva que le permita evitar el escepticismo humeano. Propone que para lograr una mejor comprensión del problema se debe investigar lo que implica justificar inferencias no-deductivas y hacer una analogía entre los procesos: "¿Cómo justificamos una deducción? Claramente, demostrando que se ajusta a las normas generales de la inferencia deductiva. (…) Análogamente, la tarea básica para justificar una inferencia inductiva es mostrar que se ajusta a las normas generales de la inducción".[5] Parece que la analogía es correcta en el sentido en que la validez de ambas, tanto deducciones como inducciones, descansan sobre la

---

[2] Cf. Goodman, N. *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1979, p. 59.

[3] Cf. Ibíd., p. 61.

[4] Cf. Ibíd., p. 65.

[5] "How do we justify a deduction? Plainly, by showing that it conforms to the general rules of deductive inference. (…) Analogously, the basic task in justifying and inductive inference is to show that it conforms to the general rules of induction" (Ibíd., p. 63, traducción del autor)

validez de las normas generales correspondientes. Pero, ¿de dónde adquieren éstas su validez? Para dar solución a esta pregunta Goodman apuesta por una postura coherentista para establecer un sistema que le permita distinguir entre las formas de inferencia válidas e inválidas.[6]

El método consiste en lograr un equilibrio entre los principios válidos y su conformidad o coherencia con las reglas válidas;[7] de ahí es de donde toma el nombre de "equilibrio reflexivo". Es decir, se debe dar un equilibrio entre los enunciados generales y los juicios particulares. Por un lado, las inferencias deductivas están justificadas por su conformidad con reglas generales válidas y, por otro, las reglas generales están justificadas por su conformidad con inferencias válidas. Esto, a su vez, se aplica para la inducción: una inferencia inductiva se justifica por su conformidad con reglas generales, y las reglas generales se justifican por su conformidad con inferencias inductivas válidas. Claramente, este método es circular, pero para es una circularidad virtuosa.[8]

Para explicar lo anterior se vale de un ejemplo: "si intentamos definir el término "árbol", trataremos de estructurar una expresión adecuada a los objetos a los que estamos familiarizados llamar árboles a partir de palabras ya conocidas. De modo contrario, no se aplicará tal expresión a los objetos a los que el común rechace llamar árboles".[9] La relación entre las reglas de inducción e inferencias inductivas particulares es simplemente una instancia del ajuste entre la definición y el uso, a través del cual el uso instruye a la definición, que a su vez guía a la extensión de uso. Esto pone de manifiesto dos intenciones de Goodman que posteriormente se radicalizarán: expresa que los predicados no poseen propiedades esenciales independientes de su uso y revela que la lógica inductiva no es meramente formal.

A pesar de que la teoría del equilibrio reflexivo se muestre como una solución plausible al escepticismo humeano sobre la inducción —pues las predicciones se justifican si se apegan a cánones válidos de la inducción, y los cánones son válidos si se corresponden con precisión a una práctica inductiva aceptada—[10] se presenta un nuevo problema al que Goodman llama "el nuevo enigma de la inducción".

El nuevo enigma de la inducción

Goodman formula el nuevo enigma de la inducción de la siguiente manera:[11]

---

6 Cf., Ibíd., 63.

7 Cf. Idem.

8 Cf. Ibíd., p. 64.

9 "If we set out to define the term "tree", we try to compose out of already understood words an expression that will apply to the familiar objects that standard usage calls trees, and that will not apply to objects that standard usage refuses to call trees" (Ibíd., p. 65, traducción del autor)

10 Cf. Ibíd., p. 64.

11 "Suppose that all emeralds examined before a certain time *t* are green. At time *t*, then, our observations support the hypothesis that all emeralds are green; and this is in accord with our definition of

Supongamos que todas las esmeraldas observadas hasta cierto tiempo "t" son verdes. Entonces, en el tiempo "t" nuestras observaciones soportan la hipótesis de que todas las esmeraldas son verdes; y ello está de acuerdo con nuestra definición de conformación. Nuestros enunciados de evidencia afirman que cierta esmeralda "a" es verde, que cierta esmeralda "b" es verde y así sucesivamente, y cada acaso confirma la hipótesis general de que todas las esmeraldas son verdes. Hasta ahora, todo bien.

Ahora, déjenme introducir otro predicado menos familiar que el "verde". Es el predicado "verdul" y eso se aplica a todas las cosas examinadas antes de "t", sólo en este lapso son verdes, pero en otros casos serán azules. Luego, en el tiempo "t" tendremos que para cada afirmación de evidencia afirmando que una esmeralda dada es verde, habrá una declaración paralela de evidencia aseverando que esa esmeralda es verdul. Y las declaraciones que la esmeralda "a" es verdul, que la esmeralda "b" es verdul y así sucesivamente, confirmarán cada una de las hipótesis generales de que todas las esmeraldas son verdul. Así, según nuestra definición, la predicción de que todas las esmeraldas serán verdes y también la predicción de que todas las esmeraldas serán verdul, estarán similarmente confirmadas por declaraciones de evidencia que confirmarán las mismas observaciones. Pero si una esmeralda recientemente examinada es de color verdul, entonces será azul y por lo tanto no será verde. De esta manera, aunque estemos bien advertidos sobre cuál de las dos predicciones está genuinamente confirmada, resulta que según nuestra actual definición, ambas están igualmente confirmadas.

Para explicar su argumentación, toma como punto de partida que la regularidad con la que las esmeraldas se nos aparecen como verdes nos lleva a inferir que todas las esmeraldas observadas y no observadas son verdes. Esta inferencia se justifica porque no hay contradicción entre el enunciado general "toda esmeralda es verde" y los casos particulares. Pero el asunto se complica al considerar el predicado "verdul" (*grue*). Un objeto es verdul si y sólo si ha sido examinado antes de un tiempo futuro específico *t* y es verde, o no ha sido examinado antes de *t* y es azul. Parece indiscutible pensar que todas las esmeraldas examinadas antes de *t* son verdules, por lo que cualquier evidencia a favor de que las esmeraldas futuras sean verdes también es una evidencia para decir que son verdules.

---

confirmation. Our evidence statements assert that emerald *a* is green, that emerald *b* is green, and so on; and each confirms the general hypothesis that all emeralds are green. So far, so good.
Now let me introduce another predicate less familiar than green. It is the predicate *grue* and it applies to all things examined before *t* just in case they are green but to other things just in case they are blue. Then at time *t* we have, for each evidence statement asserting that a given emerald is green, a parallel evidence statement asserting that that emerald is grue. And the statements that emerald *a* is grue, and that emerald b is grue, and so on, will each confirm the general hypothesis that all emeralds are grue. Thus, according to our definition, the prediction that all emeralds subsequently examined will be green and the prediction that all will be grue are alike confirmed by evidence statements describing the same observations. But if an emerald subsequently examined is grue, it is blue and hence not green. Thus although we are well aware which of the two predictions is genuinely confirmed, they are equally well confirmed according to our present definition" (Ibíd., p. 73, traducción del autor)

Aunque Goodman se muestra claramente inclinado a pensar que la hipótesis que sostiene que las esmeraldas son verdes es válida, no puede ignorar el problema de que no hay ninguna razón para preferir esta hipótesis sobre su contraria. Con el nuevo enigma de la inducción pretende explicar por qué preferimos proyectar hacia el futuro unas hipótesis en vez de otras, es decir, por qué consideramos que ciertas inferencias inductivas son válidas y otras no si todas son compatibles con la evidencia recolectada hasta el momento. Lo más preocupante de esta paradoja consiste en que no hay ningún criterio que permita estructurar una norma que le dé validez a alguna de las predicciones sobre cualquier otra.[12] Esto es un problema grave, pues sin norma, la definición de validez incluiría no sólo a los casos indeseados, sino que es absolutamente ineficaz e intolerable, pues cualquier cosa confirmaría lo que fuera.[13]

Parece que una solución para tal paradoja puede ser aludir a lo arbitrario del término verdul. Se podría alegar que el predicado verdul no es legítimo y, por lo tanto, no puede formar parte de ninguna inferencia inductiva válida. Aunque ésta es la misma refutación que utiliza Goodman para resolver el problema de los cuervos y de la conductibilidad del cobre,[14] considera que esta aparente solución sólo subestima el problema,[15] la artificialidad del término verdul no es el problema, sino que el problema radica en por qué el término verdul no es genuino. Goodman entiende que los términos genuinos no deben ser disyuntivos y tampoco contener una referencia particular del tiempo. Argumentar lo anterior nos trae más problemas que soluciones: si se toman el verde y el azul como términos primitivos, entonces se puede hablar de verdul en relación con ellos y con referencia a un punto determinado en el tiempo. Asimismo, si tomamos el término verdul como primitivo, se podría hablar del término verde o azul con relación al verdul y con relación a un punto determinado en el tiempo. Argumentar que el término verdul es ilegítimo por ser disyuntivo y por depender de un punto determinado en el tiempo, es un argumento inválido, pues lo mismo pasaría con los términos verde o azul si se toma como término primitivo al verdul.

El propósito de Goodman consistirá en ofrecer un criterio que nos permita distinguir entre las inferencias inductivas que poseen la misma forma lógica las que

---

[12] Cf. Ibíd., p. 74.

[13] Idem.

[14] La paradoja de los cuervos consiste en lo siguiente: De la premisa "Todos los cuervos son negros" se sigue la inesperada conclusión de que de la afirmación de "un objeto dado que no es ni negro ni cuervo" se confirma la hipótesis que "todos los cuervos son negros", y a su vez confirma tácitamente tanto que "todo lo que no es un cuervo no es negro" como "todo lo que no sea negro no es un cuervo" contradiciendo a la también posible hipótesis de que "ningún cuervo es negro". El error está en no considerar la evidencia establecida (Cf. Ibíd., p. 71).
En cuanto a la inferencia sobre la conductibilidad del cobre, Goodman advierte atinadamente que es verdadera toda vez que se haga una distinción entre los enunciados legales o genuinos y los accidentales (Cf. Ibíd., p.72).

[15] Cf. Ibíd., p. 75.

son válidas y las que no lo son. La intención de Goodman, en última instancia, será determinar por qué es válido proyectar el predicado verde y no el verdul. Su solución se sostiene en la noción de atrincheramiento (*entrenchment*), que permite determinar qué predicados son proyectables en una inducción y cuáles no.[16] La proyectabilidad del predicado no depende del predicado en sí mismo, ni de la validez *per se* de la inferencia inductiva, sino que tanto la proyectabilidad de los predicados como su validez depende de la frecuencia con la que hayan sido utilizados en predicciones pasadas y del uso que tenga dentro de un lenguaje.[17] Es así como la hipótesis de que todas las esmeraldas son verdes se justifica como válida, excluyendo a cualquier otra, pues el predicado "verde" está mejor atrincherado en nuestro lenguaje que el predicado "verdul". Es decir, la validez de una inferencia inductiva no sólo depende de su forma lógica y de su concordancia o adecuación con la evidencia disponible, sino también del lenguaje con el que nos aproximamos a tales observaciones.

Si bien, Goodman reconoce que su respuesta no es la única viable para resolver el problema de la inducción, sí subraya que cualquier respuesta posible debe estar en concordancia con nuestras prácticas inductivas cotidianas y científicas. Gracias al método del atrincheramiento, Goodman es capaz de distinguir entre las clases genuinas y las artificiales poniendo de manifiesto dos aspectos importantes sobre predicados del lenguaje y la lógica de la inferencia inductiva:

> (1) Los predicados no poseen propiedades esenciales independientes de la forma en la que son usados. Es decir, los predicados no son por sí mismos disyuntivos o no disyuntivos, legítimos o ilegítimos.
> (2) La lógica inductiva no es puramente formal. La lógica formal no nos es suficiente para determinar la validez de una inferencia inductiva. Es necesario tener el tipo de predicados que usamos en ella.

Alcances y límites del equilibrio reflexivo

A pesar de que Goodman acierte en tomar como extensión del predicado proyectable la clase genuina, parece que es insuficiente acudir a las prácticas lingüísticas vigentes en una comunidad determinada para determinar la distinción entre las clases genuinas y las no genuinas. Es decir, al preferir proyectar al futuro el predicado "verde" sobre el "verdul" o sobre cualquier otro se debe a que se ajusta mejor a las convenciones sociolingüísticas con las que estamos familiarizados que a

[16] Cf. Ibíd., p. 95.

[17] "The entrenchment of a predicate results from the actual projection not merely of that predicate alone but also of all predicates coextensive with it. In a sense, not the word itself but the class it selects is what becomes entrenched, and to speak of the entrenchment of a predicate is to speak elliptically of the entrenchment of the extension of a predicate. On the other hand, the class becomes entrenched only through the projection of predicates selecting it; entrenchment derives from the use of language" (Ibíd., p. 95, traducción del autor).

las propiedades intrínsecas de las esmeraldas. Al parecer, dentro del equilibrio, Goodman le da más peso a nuestras creencias que a la evidencia empírica.

Esto se complica al querer hacer proyecciones sobre predicados igualmente atrincherados. Para ilustrar este punto, me parece interesante tomar en cuenta el ejemplo de Putnam sobre la Tierra Gemela. En este ejemplo intenta mostrar cómo dos hablantes o dos comunidades lingüísticas pueden tener los mismos estados psicológicos o compartir creencias idénticas y, sin embargo, sus términos pueden diferir en su extensión. La Tierra Gemela es un planeta idéntico al nuestro, donde incluso se hablan los mismos idiomas. Pero a pesar de lo idéntico que es a nuestro planeta, se distingue en que a lo que nosotros llamamos "agua" no es H_2O para ellos, sino XYZ. Lo complicado de este asunto es que XYZ no se distingue del agua: sabe como el agua, apaga la sed como el agua, está en los océanos, lagos y mares de la Tierra Gemela, etc. Parecería entonces que tanto los habitantes de la Tierra Gemela como nosotros poseemos creencias idénticas, a pesar de que la extensión de los términos sea diferente.[18]

Putnam subraya que la extensión de los términos de un lenguaje no está determinada por las creencias de los usuarios del lenguaje, sino que está fijada por el mundo. Con este ejemplo, se pone de relieve que la distinción entre las clases genuinas y las artificiales que propone Goodman se puede disolver fácilmente, tal y como lo señalan Thomas Kelly y Sarah McGrath. Kelly & McGrath acusan a Goodman de perder contacto con la realidad,[19] pues sostienen que un sistema de creencias perfectamente coherente y justificado mediante el equilibrio reflexivo no considera los cambios del mundo externo, sino que privilegia las creencias previas del individuo sobre la indagación epistémica.[20] Esto termina siendo insatisfactorio para quien entiende a la justificación de las creencias desde una perspectiva tradicional, donde una creencia justificada lo será en la medida en la que provea de conocimiento verdadero.[21] Por esta razón concluyen que el tipo de justificación que brinda el equilibrio reflexivo tal como lo expresa Goodman es un método de justificación insuficiente que no garantiza el acceso al conocimiento inductivo y, por lo tanto, que no sirve como método de para explicar el funcionamiento del mundo.[22]

Ahora bien, Goodman no parece haber sido tan ingenuo respecto a este punto. De alguna manera sí le concede importancia a las propiedades de los objetos. Esto se puede ver claramente en la solución que ofrece a la paradoja de la conductibilidad de los metales:

---

[18] Cf. Putnam, H. *El significado de "significado"*. México, IIF UNAM, 1984, p. 17-23.
[19] Cf. Kelly &McGrath, "Is reflective equilibrium enough?". *Philosophical Perspectives, Epistemology* N°24, 2010, p. 333.
[20] Cf. Ibíd., p. 326.
[21] Cf. Ibíd., p. 331.
[22] Cf. Ibíd., p. 333.

La evidencia sobre la hipótesis de que todo metal conduce electricidad aumenta la *legaliformidad* de la hipótesis de que todo zirconio conduce electricidad, pero no afecta igualmente la hipótesis de que todo objeto en mi escritorio conduce electricidad. ¿Dónde está la diferencia? Las primeras dos hipótesis caen bajo una hipótesis más amplia –llamémosla "H"- donde cada clase de cosas del mismo material tiene la misma conductividad; el primero y el tercero caen sólo bajo algunas de esas hipótesis que llamaremos "K" donde cada clase de cosas que sean o todas del mismo material o todas estén sobre mi escritorio tienen la misma conductividad. Claramente, la diferencia importante es la evidencia del enunciado que afirma que una de las clases envueltas en "H" tiene la propiedad en cuestión que incrementa la credibilidad de cualquier enunciado que afirme que cualquier otra clase tiene tal propiedad; mientras que nada de eso es cierto con respecto a "K". Pero esto es sólo decir que "H" es *legaliforme* y "K" no lo es.[23]

El que el zirconio esté mejor atrincherado se debe a que sus propiedades materiales se ajustan con la regla general sobre la conductibilidad de electricidad, independientemente del uso lingüístico del que forma parte. Tanto en este caso como en el de las esmeraldas se pude encontrar que de alguna manera la experiencia atrinchera a los usos lingüísticos. En el caso de las esmeraldas, la frecuencia con la que se nos aparecen como verdes nos permite preferir este predicado sobre cualquier otro, mientras que en el caso de la conductividad de los metales, son sus propiedades intrínsecas y los experimentos científicos que se hayan realizado para probar su conductividad lo que le da mayor grado de credibilidad y, por lo tanto, de proyectabilidad. Si comienzan a aparecer esmeraldas azules o verdules, y si el zirconio comenzara a cambiar de propiedades materiales, entonces cambiaremos nuestro uso lingüístico respecto a ellos.

A pesar de la crítica de Kelly & McGrath, Catherine Z. Elgin apunta que la intención de Goodman no es dar un método que asegure la certeza de las predicciones o casos desconocidos, así como tampoco la probabilidad con la que acontecerán, sino brindar un sistema coherente, reflexivo, autoajustable y autocorregible que permita justificar racionalmente nuestras creencias.[24] Lo interesante de este sistema es que no se compromete con mantener las creencias iniciales, sino que tiene la capacidad de ser crítico y de eliminarlas si estas no se

---

[23] "Evidence for the hypothesis that all iron conducts electricity enhances the lawlikeness of the hypothesis that all zirconium conducts electricity, but does not similarly affect the hypothesis that all the objects on my desk conduct electricity. Wherein lays the difference? The first two hypothesis fall under the broader hypothesis –call it "H"- that every class of things of the same material is uniform in conductivity; the first and third fall only under some such hypothesis as call it "K" that every class of things that are either all of the same material or all on a desk is uniform in conductivity. Clearly, the important difference here is that evidence of a statement affirming that one of the classes covered by "H" has the property in question increases the credibility of any statement affirming that another such class has this property; while nothing of the sort holds true with respect to "K". But this is only to say that "H" is lawlike and "K" is not" (Goodman, Op. cit., p. 77, traducción del autor).

[24] Cf. Elgin, C.Z. *Considered Judgment*. Ewing, NJ, Princeton University Press, 1996, p. 110.

ajustan a las normas racionales aceptadas o a las demás creencias del sistema. Este proceder dialéctico reconcilia nuestros principios teóricos con la práctica y viceversa. Es así como, de acuerdo con Goodman, los predicados no poseen propiedades esenciales independientes de la forma en la que son usados. El uso es lo que les da el tipo al que pertenecen. Sin embargo, señala que la coherencia no es suficiente para garantizar la justificación de nuestras creencias.[25] El recurso del atrincheramiento que utiliza Goodman para sostener su preferencia a proyectar el predicado "verde" para las esmeraldas en lugar de cualquier otro no se reduce a la coherencia entre el predicado "verde" y la frecuencia con la que es utilizado con éxito en el lenguaje, sino que el predicado "verde" es por sí mismo más defendible que cualquier otro, pues concuerda con nuestras creencias iniciales (a pesar de que éstas puedan ser modificadas), mientras que cualquier otro predicado no tiene ninguna razón para ser igualmente considerado.[26]

Aquí surge un nuevo problema, pues el tomar a nuestras creencias iniciales como parámetro para distinguir entre un predicado mejor atrincherado sobre cualquier otro no garantiza la racionalidad del proceso. Edward Stein es muy agudo al analizar este punto. A ojos de Stein, no es suficiente lograr una coherencia entre nuestros principios normativos de razonamiento, la intuición que tenemos sobre ellos y nuestra capacidad racional, pues esto no nos asegura evitar caer en un falso razonamiento.[27] De acuerdo con los experimentos de psicología del razonamiento humano, podemos darnos cuenta que estamos inclinados a hacer inferencias válidas que son incorrectas.[28] Es decir, nuestro razonamiento es falible.

Haría falta tomar como parámetro reglas o razonamientos externos que nos indiquen qué tan correctas son nuestras intuiciones. Aunque fue Aristóteles el primero en introducir una serie de reglas para el razonamiento correcto, Stein apunta que no sólo hay que considerar a las reglas correctas, sino que hace falta lograr un equilibrio entre las reglas correctas y las intuiciones de los expertos para que del mutuo ajuste resulte una regla de inferencia válida.[29] Sin embargo, este equilibrio sigue siendo insuficiente y problemático, pues no está claro quiénes serán considerados como expertos ni garantiza que efectivamente estemos razonando correctamente.

Stein sugiere que se debe buscar un equilibrio amplio y de expertos que considere las reglas de razonamiento, las intuiciones de los expertos y los consensos entre

[25] Cf. Ibíd., p. 105.
[26] Cf. Ibíd., p. 110.
[27] Cf. Stein, E. Without Good Reason: The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science. Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 138.
[28] Cf. Idem.
[29] Cf. Ibíd., p. 153.

ciencia y filosofía, de tal manera que del ajuste de dichos elementos resulten creencias coherentes y más confiables.[30]

Me parece que es posible integrar la propuesta de Stein al planteamiento de Goodman para ampliar el equilibrio. Esto es importante porque abre la posibilidad de que los predicados proyectables no se limiten a las convenciones sociolingüísticas. Sin embargo, de acuerdo con lo que señalan Kelly & McGrath aún queda por integrar o, por lo menos, por darle más peso a la evidencia empírica.

Conclusión

A lo largo del ensayo se intentó mostrar la manera en la que la teoría epistémica de Nelson Goodman sobre el equilibrio reflexivo encuentra la justificación de las creencias en el uso práctico del lenguaje. Esto es interesante porque, por un lado, expresa que las propiedades esenciales de los predicados no son independientes de su uso lingüístico y, por otro, señala que la lógica inductiva no es sólo formal, sino que hace falta conocer el tipo de predicados que usamos en ella. La primera conclusión se demuestra claramente en la solución que propone para la paradoja de las esmeraldas, mientras que la segunda encuentra su respaldo en la explicación del ejemplo de la conducción de los metales.

Sin embargo, como se argumentó durante el presente, es necesario ampliar el equilibrio reflexivo de Goodman e integrar otros elementos como las intuiciones de los expertos, los consensos entre filosofía y ciencia, tal como lo propone Stein, y darle mayor peso del que Goodman indica a la evidencia empírica, como lo señalan Kelly & McGrath.

Esta consideración nos permite dar cuenta de que el equilibrio reflexivo de Goodman es un buen método para resolver el problema humeano de la inducción, pero requiere ampliarse para no sólo justificar un equilibrio interno, sino también el empírico y así poder dar una descripción más adecuada del mundo y al mismo tiempo ampliar la proyectabilidad de los enunciados.

[30] Cf. Ibíd., p. 167.

Bibliografía

- Elgin, C. Z. (1996), *Considered Judgment* (Ewing, NJ: Princeton University Press)
- Goodman, N. (1979), *Fact, Fiction and Forecast* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press)
- Kelly & McGrath (2010), *Is reflective equilibrium enough?* (Philosophical Perspectives, 24, Epistemology)
- Norman, D. "Reflective Equilibrium", *The Standford Encyclopedia y Philosophy (Spring 2011)* URL= http://plato.stanford.edu/entries/reflective-equilibrium/ (última fecha de consulta: 19/12/11)
- Putnam, H. (1984), *El significado de "significado"* (trad. Jorge Gabriel Flematti Alcalde, en IIF UNAM)
- Stein, E. (1996), *Without Good Reason: The Rationality Debate in Philosophy and Cognitive Science* (Oxford: Clarendon Press)

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 23-34

Los argumentos antinaturalistas de Moore

Jorge Oseguera[Φ]

Universidad Nacional Autónoma de México

jpogml@gmail.com

Resumen

En este artículo defiendo al naturalismo ético de los argumentos que G. E. Moore presenta en su *Principia Ethica*. Utilizo la distinción fregeana entre sentido y referencia para argumentar que el naturalismo ético no necesariamente comete la llamada falacia naturalista. Sobre el argumento de la pregunta abierta sostengo que lo más que podría mostrar es que 'bueno' y cualquier definición que se dé de este concepto no son sinónimos, mas no demuestra la imposibilidad de definir 'bueno'. Por último señalo que si 'bueno' no fuera un objeto natural se entraría en contradicción con la tesis de la clausura causal, causando graves problemas ontológicos y epistemológicos. Concluyo que los argumentos de Moore no afectan al naturalismo ético.

Palabras clave: falacia naturalista, argumento de la pregunta abierta, Moore, bueno, naturalismo, ética

[Φ] Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Education Abroad Program University of California Berkeley (2010), Diplomado en Bioética por la UNAM (2011), Miembro del Comité de Ética de la Investigación del Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán. Líneas de Investigación: Metaética, Ética Normativa, Bioética, Ciencias cognitivas, Psicología evolucionista.

George Edward Moore acuñó el término "falacia naturalista" en su libro *Principia Ethica* (*PE*) publicado en 1903, que junto con su *argumento de la pregunta abierta* constituyen unos de los ataques más fuertes al naturalismo ético. En este ensayo indagaré sobre si dicha falacia es en realidad una falacia lógica y sobre si se puede concluir la autonomía ontológica de la ética a partir del argumento de la pregunta abierta. Ambas respuestas serán negativas.

Para Moore, el propósito central de la ética consiste en definir qué es 'lo bueno'. Así lo expresa en su *PE*:

> "la interrogante acerca de cómo definir 'lo bueno' es la más fundamental de toda la ética. Lo que se entiende por 'lo bueno' es, de hecho, exceptuando su opuesto 'malo', el *único y simple objeto del pensamiento* que es peculiar de la ética. Su definición es, por ende, punto esencial en la definición de la ética; y, además, un error en esta definición implica un mayor número de juicios éticos errados que cualquier otro. A menos que esta primera pregunta se entienda plenamente y se reconozca su respuesta correcta, de modo claro, el resto de la ética sería inútil[1]

El tipo de definiciones que Moore busca es el de aquellas que "describan la naturaleza real del objeto o noción denotado por una palabra, y que no digan simplemente qué es lo que usualmente significa la palabra"[2]. Ahora bien, este tipo de definiciones acerca de la naturaleza real "sólo son posibles cuando el objeto o noción de que se trate sea algo complejo". Para él, 'bueno' "no puede definirse"[3], pues "es una noción simple"[4] y no compleja. Para aclarar la distinción entre nociones simples y complejas Moore utiliza como ejemplos la noción de 'amarillo' y la de 'caballo'. Lo bueno, para Moore, es simple en el mismo sentido en que lo es 'amarillo', dado que es un concepto que no se puede explicar a alguien que no lo conozca[5]. 'Bueno' sería definible si fuera un concepto complejo como 'caballo', el cual se puede descomponer en nociones menos complejas hasta llegar a nociones que ya no se pueden definir: las simples. En ese sentido la bondad es "simple, [y por lo tanto,] inanalizable e indefinible"[6].

Moore parece entrar en conflicto aquí: Si el objeto central de la ética es definir qué es lo bueno y 'bueno' es indefinible, entonces ¿cómo puede la ética cumplir su objeto central? Para aclarar esto, Moore introduce la distinción entre 'bueno' y 'lo bueno'. La primera noción es un adjetivo, el cual se predica de algo; y la segunda un sustantivo, de manera que 'lo bueno' "debe ser la totalidad de aquello a lo que se

[1] Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Londres, Cambridge University Press, 1903, § 5.
[2] Ibíd., § 7.
[3] Ibíd., § 6.
[4] Ibíd., § 7.
[5] Parece que lo bueno es algo que sí se puede explicar, pues es algo que varía de cultura a cultura, por lo que parece que es algo que se enseña, no que se experimenta.
[6] Moore, Op. cit., § 24.

aplica el adjetivo" 'bueno', es decir, la extensión del concepto 'bueno'. Por lo tanto 'bueno' y 'lo bueno' son cosas distintas. Así, la totalidad de eso a lo que se le aplica el adjetivo 'bueno' debe de ser la definición de *lo* bueno, de manera que 'lo bueno' es la noción definible y 'bueno' la noción indefinible.[7] Esta distinción será la que le permita a Moore sostener que 'bueno' es indefinible y que, a pesar de ello, tiene sentido hacerse preguntas éticas. A partir de aquí me referiré a 'bueno', como predicado, con la abreviatura B.

Con esta distinción en mente, Moore nos dice que es posible que al conjunto de cosas a las que se les puede aplicar el adjetivo B –es decir, a *lo* bueno- se le puedan aplicar también otros adjetivos como 'útil', 'evolucionado' o 'placentero'. Según Moore, esto ha llevado a muchos filósofos a concluir que aquellos otros adjetivos o propiedades son lo que realmente definen 'bueno' y que no son sino absoluta y enteramente iguales a la bondad. A ese flagrante "error" es a lo que nombra "falacia naturalista".[8] La manera en que Maximiliano Martínez parafrasea a Moore nos ayuda a entender mejor este punto: "Esta identificación entre la bondad y otras propiedades no es legítima, pues una cosa es la co-extensividad de dos propiedades, y otra muy diferente la identidad de las mismas: uno puede descubrir que dos propiedades van siempre juntas, mas esto no significa que sean las misma" [9].

¿Falacia formal?

El nombre que Moore le da a este "error" (falacia naturalista) ha sido, según Bernard Williams[10], el nombre equivocado (*misnomer*) más utilizado en la historia de la filosofía. Este nombre es equivocado, según Williams, por la manera en que utiliza ambas palabras que lo componen. Primero, al utilizar el adjetivo 'naturalista', parece estar atacando sólo a las teorías naturalistas, cuando también está atacando a las teorías metafísicas, a las cuales los naturalistas se oponen radicalmente. Segundo, hay teorías naturalistas, como la de Aristóteles, que no cometen ese error, pues nunca identifican lo bueno con algún otro predicado. Y tercero, no es claro en qué sentido se está utilizando el término 'falacia', pues nunca habla de una invalidez de tipo lógico. Moore incluso acepta este último punto en el prefacio a la segunda edición a su *PE* (prefacio que utiliza en gran parte para aclarar confusiones y enmendar errores que se derivaron de utilizar el término "falacia naturalista") al aceptar que:

> *sostener*, con respecto a [...] dos predicados, que son idénticos y *confundir* a ambos no parece ser exactamente el mismo tipo de operación psicológica; [...] me parece dudoso que realizar alguna de las dos pueda llamarse correctamente

[7] Cf. Ibíd., § 9.
[8] Ibíd., § 10.
[9] Martinez, "La Falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta", en *Universitas Philosophica*, N. 40, 2003, p. 5
[10] Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press. 1985, p. 121-122.

> incurrir en una falacia, por la sencilla razón de que incurrir en una falacia parece significar más apropiadamente llevar a cabo cierto tipo de *inferencia*, mientras que la mera confusión de dos predicados o la afirmación de un punto de vista con respecto a ellos no parecen ser en modo alguno un proceso de inferencia. De modo que en apariencia, caí en la falta de utilizar mal el término "falacia"[11]

Ahora bien, dejando los asuntos terminológicos a un lado ¿cometen los naturalistas el error de confundir dos propiedades distintas? Si recordamos la famosa distinción que hace Frege[12] entre sentido y referencia veremos que no. Tomemos el clásico ejemplo de Venus, planeta que es el astro visible más brillante de la mañana (después del sol y la luna, claro) y también de la tarde. Por mucho tiempo se creyó que eran dos estrellas distintas, una de la cual se predicaba ser la estrella más brillante de la mañana y otra de la cual se predicaba ser la estrella más brillante de la tarde. Un gran descubrimiento en la astronomía fue la identidad entre la referencia de ambos predicados, es decir, el descubrir que la estrella más brillante de la mañana *es* la estrella más brillante de la tarde, y que por lo tanto se trababa de un solo astro (Venus) y no de dos. Con esta identidad no se están confundiendo dos propiedades distintas, no se está afirmando que 'la estrella más brillante de la mañana' y 'la estrella más brillante de la tarde' tengan el mismo sentido, pero sí que tienen el mismo referente. De la misma manera, el naturalista puede sostener que B ('bueno') y X (ya sea 'placer' o cualquier otra noción natural) refieren a una misma propiedad, aunque el sentido de B sea distinto al sentido de X (sin ser propiedades distintas). Este punto es señalado por Frankena cuando dice que los naturalistas "no están identificando dos propiedades; lo que están diciendo es que dos palabras, o conjuntos de palabras, denotan o refieren a una y la misma propiedad"[13]. (Al igual que 'estrella matutina' y 'estrella vespertina'). Por lo tanto no se comete el error que señala Moore

Como lo hace notar Eduardo Rivera López en su artículo "Naturalismos éticos", la cuestión podría entenderse como una cuestión ontológica, pues parece ser que la disputa es sobre qué propiedades *existen*; si, como sostiene el naturalista, hay una sola propiedad a la cual refieren dos términos distintos (i.e. B y 'placentero'), o si, como sostiene Moore, hay dos propiedades distintas[14]. Parece que Moore tiene la carga de la prueba, pues postula más entidades que el naturalista, siendo así más parsimoniosa la postura naturalista que la mooreana. Moore tendría que darnos razones para creer

[11] Moore, Op cit. p. 57.
[12] Cf., Frege, Gottlob, "Sobre sentido y referencia", en Valdés, L. M. (comp.) *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1999.
[13] Frankena, William K., "The Naturalistic Fallacy", en Foot, P. (comp.), *Theories of Ethics*, Estados Unidos, Oxford University Press, 1967, p. 58. Esta misma idea se puede encontrar en Rabossi, *Estudios Éticos*, p. 93.
[14] Un caso interesante sería las éticas emergentistas, cuya tesis es que las propiedades éticas "emergen" o "supervienen" de propiedades naturales.

que existe la propiedad no natural B y si lo logra, el naturalismo ético sería falso (al menos el ontológico).

Un término equívoco

Moore no usa el término "falacia naturalista" unívocamente. Como él mismo señala, podemos encontrar que con él se refiere a tres tesis diferentes:

- B no es idéntico a ningún predicado que no sea B
- B no es analizable
- B no es un predicado natural o metafísico[15]

Según Moore, "quienquiera que incurra en la falacia naturalista en uno de estos tres sentidos, también incurre en ella en los otros dos, ya que los únicos predicados que las personas confunden efectivamente con B son *tanto* analizables *como* naturales o metafísicos"[16]. Lo que intentaré mostrar ahora es que no hay motivos suficientes para sostener dichas tesis, y por lo tanto no se comprueba la inviabilidad del naturalismo.

Como lo señalé en la sección anterior, la primera tesis parece insostenible debido al argumento esgrimido arriba: el naturalista no hace una errónea identificación de propiedades co-extensivas, pues indicar que dos predicados refieren a lo mismo no implica identificar o confundir dos propiedades. Veamos ahora si hay algún argumento para defender las otras dos tesis.

La tesis de que B no es analizable está estrechamente relacionada con las tesis de que es simple e indefinible, pues para Moore, como ya vimos, toda definición implica un análisis, es decir, la descomposición en conceptos más simples[17]. De manera que podríamos utilizar los términos 'no analizable', 'simple' e 'indefinible' como términos intercambiables al igual que los términos 'analizable', 'complejo' y 'definible'. Así, si tenemos razones para creer alguna de esas caracterizaciones de B, tendremos razones para creer en las otras dos.

El argumento que tiene Moore para sostener que B es simple es el siguiente:

1. Si B no es simple, entonces es complejo o no tiene sentido[18]
2. B no es complejo y sí tiene sentido

∴ B es simple

[15] Moore, Op. cit., p. 53-4
[16] Moore, Op. cit., p. 56
[17] Cf. Rivera López, Alejandro, "Naturalismos Éticos", en Perez, D. (comp.), *Los Caminos del Naturalismo: Mente, conocimiento y moral*, Buenos Aires, EUDEBA, 2002, p. 55-56.
[18] Esas son las dos opciones del naturalista: o es complejo, lo que nos llevaría a un cognitivismo; o no tiene sentido, lo que nos llevaría a un no-cognitivismo como el emotivismo.

No es claro cómo Moore argumenta que B tiene sentido, pero parece estar relacionado con el argumento que da en contra de la complejidad de B, que veremos a continuación.

El argumento de la pregunta abierta

Para sostener su tesis de que B no es complejo, analizable o definible, Moore utiliza un argumento semántico por reducción al absurdo, mejor conocido como "el argumento de la pregunta abierta". Para entender mejor este argumento veamos el siguiente ejemplo. La definición de 'soltero' es 'hombre no casado' de manera que si sé esto y alguien me dice que x no está casado, yo no podría contestar "Sé que no está casado ¿pero es soltero?". Esa sería una pregunta cerrada la cual no tiene sentido preguntar pues es tautológica, lo que nos indica que 'hombre no casado' está contenido en 'soltero'. Así, si proponemos una definición de 'bueno' y hacemos una pregunta similar, entonces el resultado tendría que ser una pregunta cerrada, de lo contrario no podría ser una definición. Por ejemplo, si se define B como lo que es placentero y se nos señala algo que es placentero tendría sentido contestar "Sé que es placentero ¿pero es bueno?". Lo que Moore argumenta es que sin importar qué definición demos de B, siempre tendrá sentido preguntar si lo que se define como bueno es en realidad bueno. En el ejemplo señalado, la pregunta no es tautológica, puesto que 'placer' no está contenido en B, lo que nos indica que 'placer' no es la definición de 'bueno'. Lo mismo sucedería con todas las definiciones que diéramos de 'bueno'.[19]

De este argumento se ha concluido la autonomía semántica de la ética, es decir que, al no significar lo mismo los términos éticos y los no-éticos, el discurso ético es autónomo respecto del discurso no-ético. Pero, como señala Maximiliano Martinez[20], la distinción fregeana introducida en la sección anterior nos puede ayudar a contestar a este argumento. A continuación explicaré cómo.

Lo que las preguntas abiertas nos indican es que los términos involucrados no son sinónimos, esto es, que entre B y 'placer', por ejemplo, existe una autonomía semántica. Pero lo que las preguntas abiertas no nos muestran es que entre los términos involucrados haya una autonomía ontológica, pues el hecho de que dos términos no sean sinónimos no implica necesariamente que las propiedades a las que refieran sean ontológicamente distintas. Así, 'la estrella más brillante de la mañana' y 'la estrella más brillante de la noche' no son sinónimos, pues tienen un sentido diferente, de manera que son lógica y semánticamente autónomos, mas esto no nos indica que sean ontológicamente autónomos, de hecho refieren a la misma entidad.

[19] Sam Harris, en su libro *The Moral Landscape*, define 'lo bueno' como lo que lo que maximiza el bienestar. Él acepta que si bien tiene sentido preguntarse si maximizar el placer en una circunstancia determinada es "bueno", no tiene sentido en lo absoluto preguntarse si maximizar el bienestar es "bueno", por lo que dar esa definición de bueno nos lleva a una pregunta cerrada.
[20] Martinez, *op. cit.*, p. 16

Del mismo modo, un defensor del hedonismo podría argumentar que cuando identifica 'bueno' y 'placer' no está sosteniendo que ambos términos sean sinónimos, sino que simplemente aluden a la misma propiedad.[21]

Pasar por alto la distinción fregeana entre sentido y referencia lleva a Moore a asumir que si dos términos refieren a lo mismo, entonces son necesariamente sinónimos. Esto es bastante problemático, pues dos términos pu*ed*en referir a lo mismo pero tener sentidos distintos, de manera que no sean sinónimos. Así, lo que el hedonista diría es que 'bueno' y 'placer' refieren a lo mismo, mas no tienen el mismo sentido; 'bueno' tiene un sentido ético y 'placer' un sentido natural. De tal modo que lo que el hedonista propone no es una identidad semántica, sino una identidad teórica.

El antinaturalista podría contraargumentar que aunque dos términos tengan sentidos distintos, son necesariamente sinónimos si refieren a lo mismo pues así sucede con las identidades entre términos como 'agua' y 'H_2O'; el primer término se utiliza en un sentido cotidiano y el segundo en un sentido químico. Pero cualquier persona competente en el uso de ambos términos los utilizaría como sinónimos, de manera que la pregunta "¿es el agua H_2O?" se considera una pregunta cerrada, lo que no sucede con la pregunta "¿es bueno lo que es placentero?". Por lo tanto 'bueno' y 'placentero' no se refieren a la misma cosa.

A esto, el naturalista podría responder lo siguiente. Ambos términos, 'agua' y 'H_2O', se volvieron sinónimos una vez que la propuesta de su identidad teórica fue ampliamente aceptada, pero antes no eran sinónimos, lo que no significaba que no tuvieran la misma referencia. Lo mismo podría suceder con la identidad teórica entre 'bueno' y cualquier otra definición naturalista, de manera que la pregunta "¿es bueno lo que es *X*?" (donde *X* es la definición naturalista) se convertiría en una pregunta cerrada, solucionando así el problema que el argumento de la pregunta abierta le pone al proyecto naturalista en la ética. Así, para el naturalista, la investigación empírica podría demostrar la identidad de la referencia entre B y X, promoviendo su sinonimia con el paso del tiempo.

Siguiendo una línea de razonamiento similar, Pigden[22] señala que nuestros conceptos no son transparentes. Aunque seamos usuarios competentes del lenguaje podemos aún formular preguntas abiertas sin que los términos involucrados signifiquen cosas distintas. De manera que es posible formular preguntas abiertas en las que B signifique X.

[21] Pigden señala que aunque el naturalismo semántico sea falso puede haber un naturalismo sintético, que pueda identificar las propiedades morales con propiedades naturales por medio de la investigación empírica más que del análisis conceptual. Cf. Pidgen, Charles R., "El Naturalismo", en Singer, P. (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 574.
[22] Cf., Ibíd., p. 575

Tenemos entonces que, dado lo anterior, el argumento de la pregunta abierta implicaría la tesis de que para que un análisis sea correcto debe de ser trivial, tesis difícil de aceptar, pues que un análisis sea trivial no significa que sea correcto. Seguramente el análisis "el agua es H_2O", no parecía trivial en la época en la que se propuso, y hoy en día no diríamos que es un análisis incorrecto.

Con esto, y con las críticas presentadas anteriormente, se neutraliza el argumento más poderoso que Moore tenía contra el naturalismo ético: Moore no nos prueba que la bondad sea un concepto simple, indefinible o inanalizable. Lo único que nos muestra el argumento de la pregunta abierta es que hay una brecha conceptual entre los términos involucrados, mas no una brecha metafísica.[23] Es decir, los términos éticos no están tan estrechamente ligados a algún o algunos términos naturales, mas esto no implica que sus referencias sean ontológica o metafísicamente distintas.

Como señala Pigden[24], aunque B no pudiera ser definido o no pudiera darse un sinónimo o una paráfrasis de él, esto solamente implicaría la autonomía semántica de la ética, mas no la ontológica, por lo que el naturalismo ontológico se mantiene intacto.

La retractación de Moore

En 1921 Moore escribe a la Cambridge University Press: "finalmente abandoné la idea de tratar de preparar una segunda edición de mi *Principia Ética*, puesto que las correcciones necesarias para que la obra refleje mis opiniones actuales serían tan numerosas que requeriría un libro completamente nuevo para dejarme satisfecho"[25]. Lo que el fragmento de esa carta indica es que para ese entonces Moore había cambiado sustancialmente sus opiniones con respecto a los temas tratados en su *PE*. A pesar de que abandonó la empresa de una segunda edición, se conserva un prefacio que escribió para tal propósito y en donde podemos ver cuáles fueron esos cambios de opinión.

Entre estos cambios de opiniones podemos apreciar su arrepentimiento de utilizar el término "falacia", como ya mencionamos anteriormente. Además confiesa que cometió una confusión sobre si B es on no analizable: "Me parece claro que confundí esta proposición de que B no es analizable *en un sentido particular* con la proposición de que no es analizable *de ningún modo*"[26]. Con esto, Moore se refiere a que B no es analizable en *un sentido* particular, es decir, en términos naturales o metafísicos –lo cual todavía sostenía-, pero eso no significa que no sea analizable *de ningún modo*.

[23] Cf. Ridge, Michael, "Moral Non-Naturalism", [en línea: http://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/], sección 2.
[24] Pigden, op. cit., p. 575
[25] Moore, Op. cit., p. 6. Según el editor, la carta se conserva en el archivo de la Cambridge University Press, en la biblioteca de esta casa de estudios.
[26] Ibídem., p. 51.

Esto deja abierta la posibilidad de analizar B y de que este predicado sea complejo y definible.

La bondad como objeto natural y la clausura causal

Ahora bien ¿ofrece Moore algún argumento a favor de que B no puede ser identificado con una propiedad natural? Este punto también es cuestionable. De hecho, el ejemplo con el que equipara 'bueno' por ser un objeto simple, indefinible e inanalizable –esto es, "amarillo"-, es natural. Para Moore, una propiedad es natural cuando se trata de una "propiedad de la que se ocupan las ciencias naturales o la psicología, o que puede ser definida enteramente en esos términos."[27]. Pero lo que no es claro es cómo pasa Moore de la tesis de que lo bueno sea un objeto simple a que sea un objeto no natural. ¿Tal vez porque no es perceptible como lo es el amarillo?

En contra de la tesis sobre la bondad como un objeto no natural, el naturalista puede argumentar que si B no es una propiedad natural, entonces los hechos morales son distintos a los hechos naturales, lo que entra en conflicto con la tesis de la clausura causal. Dicha tesis de la física nos dice que todos los efectos físicos se deben a un rango limitado de causas naturales, pero si los hechos morales están fuera de este rango -como lo implica la tesis de que B no es una propiedad natural-, entonces las propiedades morales no pueden tener efecto alguno en el mundo físico[28]. Esto podría no ser problemático, pues tal vez las propiedades morales de hecho no tienen efectos en el mundo físico. Pero si nuestro conocimiento del mundo es mediado por procesos físicos relativos a nuestros órganos y sistemas cognitivos, lo anterior tendría la consecuencia epistemológica de que no podríamos obtener un conocimiento moral. Lo que contestaría a esto un intuicionista, como Moore, es que los humanos poseen un "sentido especial" o "intuición moral", con la que accedemos directamente al "reino moral". Pero esta facultad moral no resuelve el problema, pues aún así dicha facultad tendría que poder tener efectos en el mundo físico, lo mismo que en lo que la gente dice o hace, siendo el problema similar al que enfrenta el interaccionismo en filosofía de la mente.[29]

Moore y la ética del siglo XX

Mark Johnson, coincidiendo con Geoffrey Warnock, señala el efecto que los argumentos de Moore tuvieron en la ética del siglo XX:

> Al sostener que la evidencia empírica sobre quiénes somos y cómo funcionamos es simplemente irrelevante a las preguntas fundamentales de la filosofía moral, Moore inició un serio declive en la ética (y en la teoría del error

[27] Ibídem., p. 50. "o que puede ser definida enteramente en esos términos" es añadido en el prefacio a la segunda edición.
[28] Harman, "Moral Explanations of Natural Facts", citado en Papineau, David, "Naturalism". [En línea: http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/]
[29] Para esta sección me basé en gran parte en Papineau, Op. cit., en la sección titulada "Normative Facts".

> en general) en este siglo[30], del cual apenas nos comenzamos a recuperar. Tan fácilmente empobreció y marginalizó a la razón que su único rol en la ética era la determinación de medios eficientes para fines y de probables conexiones causales. Como Warnock lo resume, Moore nos deja con un reino de cualidades morales sui generis indefinibles, sobre las que la razón no puede decir nada. Estamos confrontados con un "vasto corpus de hechos morales sobre el mundo, los cuales conocemos, pero que no podemos decir cómo; están relacionados a otras características del mundo, pero no podemos explicar de qué manera; son abrumadoramente importantes para nuestra conducta, pero no podemos decir porqué"[31]

Los argumentos, aunados a la Ley de Hume, estimularon la idea de que existe una tajante división entre la ética y la ciencia, entre los hechos y los valores, afectando enormemente ciertos senderos muy productivos de investigación en la ética. Sin embargo, también es cierto que debido a múltiples análisis de tales argumentos hechos desde diversos flancos, así como a prominente evidencia empírica de las últimas décadas, tal división ha venido haciéndose cada vez más tenue.

Conclusiones

Como mostré, es posible argumentar que Moore, al intentar atacar al naturalismo, asume ciertas tesis profundamente cuestionables:

1. Pasa por alto la distinción fregeana entre sentido y referencia.
2. Asume que si dos términos se refieren a lo mismo, entonces son necesariamente sinónimos.
3. Asume que cualquier análisis correcto debe de ser trivial
4. Con su argumento de la pregunta abierta apela a definiciones verbales que él mismo había desdeñado.

Al señalar esos errores hemos neutralizado los argumentos que tiene Moore en contra del naturalismo ético, de manera que se da via libre a este tipo de investigación. Asimismo, con el análisis aquí expuesto hemos dado un paso adelante encaminados a eliminar la cuestionable división tajante entre ciencia y ética, promoviendo más bien un diálogo fructífero entre ambas.

[30] Léase siglo XX.
[31] Johnson, M., Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics. Chicago, University of Chicago Press, p. 140.

Bibliografía

- Frankena, William K., "The Naturalistic Fallacy", en Foot, P. (comp.), *Theories of Ethics*, Estados Unidos, Oxford University Press, 1967, pp. 50-63.
- Frege, Gottlob, "Sobre sentido y referencia", en Valdés, L. M. (comp.) *La búsqueda del significado*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 24-45.
- Harman, Gilbert, "Moral Explanations of Natural Facts", *Southern Journal of Philosophy*, 24, 1986, pp. 69-78.
- Harris, Sam, *The Moral Landscape*. Nueva York, Free Press, 2010.
- Johnson, M., *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Martinez, Maximiliano, "La Falacia naturalista y el argumento de la pregunta abierta". *Universitas Philosophica*, N. 40, 2003
- Moore, George Edward, *Principia Ethica*, Londres, Cambridge University Press, 1903.
- Papineau, David, , "Naturalism". En línea: http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/ [último acceso: agosto 2012].
- Pidgen, Charles R., "El Naturalismo", en Singer, P. (ed.), *Compendio de Ética*, Madrid,Alianza Editorial, 1991, pp. 567-580
- Ridge, Michael, "Moral Non-Naturalism". En línea: http://plato.stanford.edu/entries/moral-non-naturalism/ [último acceso: agosto 2012].
- Rivera López, Alejandro , "Naturalismos Éticos", en Perez, D. (comp.), *Los Caminos del Naturalismo: Mente, conocimiento y moral*, Buenos Aires, EUDEBA, 2002, pp. 47-66
- Warnock, Geoffrey J., *Contemporary Moral Philosophy*. Nueva York, Oxford University Press, 1967.
- Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press. 1985.

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 35-48

Realismo científico y referencia directa

Bruno José Borge[Φ]

Universidad de Buenos Aires

brunojborge@gmail.com

Resumen

Pese a que la controversia entre realistas y antirrealistas científicos atañe principalmente a la cuestión de la existencia de las entidades inobservables postuladas por nuestras mejores teorías científicas, algunos de los argumentos más relevantes a favor de una y otra posición trascienden el plano metafísico: importantes batallas pretenden decidir la controversia en el plano epistemológico, semántico e incluso pragmático. Particularmente en la arena semántica se juega la cuestión de la continuidad/discontinuidad referencial de los términos que denotan inobservables a través del cambio teórico. En el presente trabajo pretendo, en primer lugar, mostrar que tanto las teorías de la referencia directa (o teorías causales de la referencia), como las teorías descripcionistas resultan inconvenientes a la posición realista. En segundo término, intentaré explorar la viabilidad de la formulación de una teoría mixta adecuada a las intuiciones realistas a través de la exposición crítica de la posición que S. Psillos (1999) denomina *descriptivismo causal*, procurando asimismo consignar las dificultades más relevantes que el desarrollo de una teoría de esa índole debería enfrentar.

Palabras clave: Realismo científico, Referencia directa, Descripcionismo, Antirrealismo, Teorías de la referencia, Descripcionismo causal.

[Φ] Estudiante avanzado de la carrera de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, adscripto a la cátedra de Filosofía de las Ciencias. Sus áreas de trabajo son el debate realismo/antirrealismo científico y la filosofía de la mecánica cuántica.

1.

Los debates en torno al problema del realismo vs. antirrealismo científico han cobrado, durante los últimos años, singular protagonismo en la arena en que los filósofos de la ciencia sacan a relucir sus nuevos argumentos acerca de viejas disputas metafísicas. Esto último se vincula con el hecho de que la discusión es, en primera instancia, una controversia de orden metafísico: el realista científico afirma que las entidades inobservables[1] postuladas por nuestras mejores teorías científicas existen (en el mismo sentido en que lo hacen las piedras o las sillas), mientras que el antirrealista, por su parte, vendrá a cuestionar este punto, sea negándolo o permaneciendo agnóstico respecto de dicha afirmación. Pero, como es de esperar, la contienda ha tenido diversas implicaciones (a favor de uno u otro contrincante) en los planos epistémico, semántico, e incluso pragmático. Uno podría sostener, por ejemplo, que la mejor explicación del innegable éxito que la ciencia ha tenido en su tarea de manipular la naturaleza reside en que nuestras mejores teorías nos brindan un relato verdadero (o aproximadamente verdadero) acerca de cómo es el mundo (lo que se conoce como el *argumento del no milagro).* O, por el contrario, que es presumible inferir que los postulados teóricos de nuestras mejores teorías son falsos, del hecho de que lo han sido los postulados de muchas de las teorías que en el pasado consideramos como las mejores disponibles (lo que se conoce como argumento de la *metainducción pesimista*). La apelación a la noción de verdad, en ambos casos, deriva en la cuestión acerca de si los términos teóricos presentes en las actuales teorías refieren o no. Pero eso no es todo: un realista científico quisiera no sólo dar cuenta del hecho de que las construcciones teóricas aceptadas describen acertadamente la realidad (al menos de modo aproximado), sino de que el conocimiento científico ha sido acumulativo a lo largo de los múltiples cambios que su historia evidencia. De ese modo el realista cumple un doble objetivo: mientras que por un lado construye un relato coherente en el que el progreso científico se da en un proceso de acumulación de conocimiento, de aproximación paulatina a la verdad (es decir, no es instantáneo), por el otro, bloquea las objeciones antirrealistas vinculadas a la metainducción pesimista, dado que ella necesita que las teorías pasadas sean falsas, y no "menos verdaderas" o "menos exactas" que las actuales. A ese respecto la noción de referencia que un realista adopte para dar cuenta del modo en que los términos teóricos se vinculan con las entidades inobservables que designan (y lo que, de acuerdo a dicha noción, pueda contar como un caso de referencia exitosa), será central tanto para articular su propia posición, como para alzar un escudo contra los embates antirrealistas.

[1] Omito intencionalmente el uso de la popular expresión 'entidades teóricas' por considerarla un claro error categorial, frecuente, pero error al fin. Argumentos en favor de este punto pueden ser encontrados en van Fraassen, B.C. *The Scientific Image,* Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 14.

En el marco que torpemente he intentado trazar, emprenderé en las secciones siguientes el camino hacia dos objetivos: el primero, central para este trabajo, será mostrar que tanto una teoría puramente descripcionista (al menos en una versión simple), como una teoría causal o de la referencia directa (al menos en una versión simple) resultan inconvenientes a los propósitos del realista científico; el segundo, secundario para este trabajo, será sugerir los contornos mínimos de una teoría de la referencia adecuada a los fines realistas, evaluando tanto sus posibles ventajas, como las dificultades inherentes a su formulación. Como podrá observarse, dichos objetivos adolecen de dos notables defectos: son pedantes y vagos. Pedantes en cuanto a su excesiva pretensión de generalidad, pues las formulaciones de las teorías descripcionistas y de la referencia directa que serán tenidas en cuenta pasan por alto buena parte de las polémicas relevantes que abundan en los debates filosóficos, muchas de las cuales podrían tener interés para las cuestiones aquí tratadas. Vagos, por atenerse al relevamiento de alternativas problemáticas que no encontrarán solución aquí. Me permito entonces abusar del lector pidiéndole la indulgencia que sea necesaria para considerar que, a pesar de los objetivos que el presente trabajo se propone, emprenda la lectura de estas páginas dispuesto a recorrer, con flagrantes omisiones, un itinerario ilustrativo por algunas de las dificultades que el realista científico ha de enfrentar en busca de una teoría de la referencia que haga justicia a sus intuiciones.

2.

La posición descripcionista respecto de la referencia sostiene que una expresión referencial (por ejemplo un nombre propio, o un término singular) obtiene su referencia (denotación) a partir de la mediación de una descripción (o, en una versión más sofisticada, un *cúmulo* de descripciones), normalmente entendida como especificando el *sentido* de dicha expresión. Así, si una cierta entidad x satisface la descripción (o el *cúmulo* de descripciones, o las descripciones relevantes de ese *cúmulo*, según lo quisquillosos que seamos a este respecto) asociada a un cierto término y, entonces y refiere a x, si en cambio ninguna entidad satisface esa descripción (o el *cúmulo* de descripciones, o las descripciones relevantes de ese *cúmulo*) asociada a y, entonces y no refiere.

No es difícil ver en qué sentido este relato resulta altamente problemático para el realista científico. Cómo sugerí anteriormente, una de metas propias del realismo es poder brindar una reconstrucción del fenómeno de la referencia de los términos teóricos que garantice una cierta continuidad referencial a lo largo de los cambios teóricos, es decir, que pueda dar cuenta del carácter (al menos parcialmente) acumulativo del conocimiento científico. El descripcionismo no parece poder cumplir dichas expectativas: un cambio de teoría, aun cuando el uso de ciertos términos se preserve, conlleva un cambio sustancial en muchas de (si no todas) las descripciones asociadas a los términos teóricos que se incluían en la teoría abandonada, y tenidas

esas descripciones por falsas, no hay modo en el que la continuidad referencial pueda sustentarse. Si bien esto puede ser plausible en el caso de *algunas* entidades postuladas por teorías pretéritas (esferas concéntricas que sostienen los planetas, por mencionar un caso extremo), no parece ajustarse a buena parte de las pretensiones realistas. Las descripciones que Dalton asociaba al término 'átomo' eran sustancialmente diferentes a las que la teoría atómica contemporánea aceptaría suscribir, por tanto cuando Dalton hablaba de 'átomos' no refería a los átomos, sino más bien a nada. Estas consideraciones no sólo no parecen acomodarse a los principios realistas, sino parecen coincidir con algunos argumentos que típicamente se les oponen, como la tesis de la inconmensurabilidad postulada por T. Kuhn (1970).

Por su parte, como es ya es bien conocido, Saul Kripke (1980) ha sostenido que una expresión referencial (nombre propio, o un término singular) puede referir exitosamente a un individuo aun cuando muchas de las descripciones (incluso *todas* las descripciones) que los hablantes asocian a dicha expresión resulten ser falsas; del mismo modo que, inversamente, un individuo puede satisfacer una clase de descripciones asociadas a un nombre, y aun así no ser la referencia de ese nombre. El satisfacer muchas o todas las descripciones que se asocian a cierto término no resulta condición suficiente ni necesaria para ser el referente de ese término. El relato positivo acerca de cómo un término adquiere su referencia sería algo similar a lo siguiente: en un 'acto de bautismo' un hablante *etiqueta* a una cierta entidad con un nombre, y esa conexión, ese *pegamento metafísicamente indestructible* que une palabra y objeto, mediante el cual la referencia queda fijada, se trasmitirá al resto de los hablantes por medio de una cadena causal que remitirá (trazando el camino inverso) a ese acto de bautismo inicial. Puede que muchas, o incluso todas las descripciones que los hablantes asocien al nombre sean erradas, pero en cualquier caso eso no altera el vínculo original entre un nombre y su referente, en tanto éste es un vínculo causal directo, no mediado por descripción o sentido alguno. Puede inclusive suceder que el acto de fijación de la referencia sea efectuado *mediante* una descripción, pero aun así esa descripción agota su rol en el de un instrumento que permite establecer el vínculo, quedando luego fuera de esa relación.

Kripke ha sugerido que la referencia de los términos de clases naturales puede ser explicada de modo análogo. Dada una muestra de cierta sustancia, puede por ostensión dársele un nombre quedando fijada la referencia para todas las muestras posibles de esa sustancia, es decir, para todas las instancias de esa clase. La referencia se transmite entonces de hablante en hablante mediante una cadena causal que remite al acto de bautismo, por el cual el nombre queda fijado para toda muestra o ejemplar que comparta la misma naturaleza (esencia) con la muestra o ejemplar presente en ese acto. Una estrategia semejante, cabe agregar, podría seguirse para dar cuenta de la referencia de los términos teóricos: ante la presencia de ciertos fenómenos (por ejemplo, una estela fotografiada en una cámara de burbujas) un

científico bien podría verse en la necesidad de postular alguna entidad inobservable que sea causalmente responsable de ellos (por ejemplo, un electrón). Obviamente, el acto de bautismo no involucra aquí una fijación ostensiva de la referencia (en tanto lo que es manifiesto no es aquello que quiere nombrarse, sino algún fenómeno causalmente vinculado a ello), sino mediada por una o varias descripciones (en principio, que es la entidad causante de *esos* fenómenos).

Las consideraciones anteriores parecen muy promisorias para el realista científico. La razón de ello radica en que ellas recogen una intuición que le es bastante conveniente, principalmente en lo respectivo al plano de lo inobservable: que uno *puede* referirse a cierta entidad sin conocer cuál sería una descripción completa o suficientemente adecuada de ella, y aun cuando algunas (o muchas) de las cosas que crea acerca de esa entidad estén erradas[2]. El resultado de la investigación empírica acerca de una entidad inicialmente postulada como principio explicativo de la ocurrencia de ciertos fenómenos, seguramente será una serie de modificaciones de (y adiciones a) las descripciones teóricas originalmente ensayadas, pero eso no nos impide suponer que se trata de descripciones de *la misma* entidad. Hasta aquí las teorías de la referencia directa parecen brindar un panorama ideal al realista científico: uno que da cuenta tanto de sus compromisos ontológicos fundamentales, como de su creencia acerca de que la ciencia se despliega a lo largo de un camino de atesoramiento acumulativo de conocimiento, brindando descripciones cada vez más exactas de la realidad.

Sin embargo las teorías de la referencia directa presentan algunos problemas que –al menos en principio– parecen insalvables para el realismo científico, tanto respecto de la referencia de los términos de clases naturales, como de los términos que pretenden referir a entidades inobservables. Ambos puntos serán, respectivamente, expuestos en las secciones siguientes.

3.

Reconstruyamos brevemente el relato que describe el modo en el que un término de clase natural adquiere su referencia. Ante un ejemplar *x*, que ostenta las propiedades manifiestas (observables) *o*, un hablante asigna ostensivamente un nombre *t*, que se relaciona, no con esas propiedades manifiestas, sino con un conjunto de propiedades ocultas (subyacentes a las manifiestas) *s*, que le son

[2] Una intuición similar queda plasmada en algunos de los usos teóricos –ciertamente, no en todos– de las llamadas oraciones de Ramsey como expresión de los compromisos ontológicos de las teorías científicas, tanto en defensa de un realismo de corte tradicional (por ejemplo, Psillos, S. (2006)), como de la posición denominada 'realismo estructural' (por ejemplo, Maxwell, G. (1970) o Worrall (2001)). Esta última propuesta, en resumidísimas cuentas, sostiene que nuestro conocimiento teórico (acumulativo a pesar de los reemplazos de las viejas teorías por otras) sobre las entidades inobservables, se agota en un conocimiento acerca de sus propiedades y relaciones estructurales (de segundo orden), y que ello puede ser explicitado por las oraciones de Ramsey de las teorías correspondientes. Creo que explorar la posible relación entre esos tópicos y las teorías de la referencia aquí esquematizadas puede ser una tarea por demás interesante, aunque –lamentablemente– se localiza por fuera de los límites de este trabajo.

esenciales. Eso no representaría problema alguno si ese término se restringiese a designar meramente *esa* muestra (constituyendo así un caso idéntico al de los nombres propios o términos singulares). Pero el punto interesante en dicho contexto es que el término pasa a designar allí a toda una clase de individuos. La pregunta crucial es: ¿en qué sentido (que pueda resultar relevante para el realista científico) ese acto de bautismo reúne a todos los miembros de una clase bajo el mismo nombre o expresión referencial? Si *t* forma parte de una teoría T que pretenda dar cuenta de ciertas (descripciones de) observaciones $o_1 \ldots o_n$, es esperable que *t* tenga un *rol explicativo* respecto de $o_1 \ldots o_n$, y no meramente que esté ligado contingentemente a ellas. Es decir, se requeriría que, dentro de la teoría de la que nos valemos para determinar empíricamente cuáles son las propiedades ocultas *s* en torno a las cuales se agrupa la clase de individuos en cuestión, *s* constituya el principio causal a partir del cual somos capaces de explicar *o*. No exigir eso sería arrojarse a los brazos del empirismo constructivo: mientras las muestras que presenten las propiedades *o* no entren en conflicto con nuestros postulados teóricos acerca de *s*, T será empíricamente adecuada –"salvará los fenómenos"–, quedando abierto el camino hacia un agnosticismo respecto del estatus ontológico de *s*[3].

El realismo requiere, por tanto, un tipo de necesidad que la teoría causal de la referencia no puede ofrecerle, una necesidad nomológica que vincule a *o* con *s*. Con todo, podría pensarse que esa necesidad bien podría postularse paralelamente, como un principio independiente de la teoría de la referencia que se adopte.

Aun así, resta una cuestión más problemática. La teoría de la referencia directa es (entre otras cosas) una teoría acerca de la relación entre nombres y esencias. Sus resultados pueden ser semánticamente impecables, pero en lo que atañe al provecho que el realismo científico pueda sacar de ella, eso no es suficiente. El hecho de que un término de clase natural esté atado a ciertas propiedades esenciales que determinan su referencia se vuelve relevante para el realista en la medida en que: (a) esas propiedades que constituyen su estructura interna son descriptas (al menos de modo aproximadamente adecuado) en los términos de nuestras mejores teorías disponibles, y (b) estén relacionadas a ciertas *capacidades* teóricas de reconocimiento, o, lo que es decir lo mismo, sea posible identificar a los miembros de una clase natural a través de ciertos procedimientos vinculados a esas teorías. Y el caso es que ambos requisitos, indispensables para el realista, son ajenos a las teorías de la referencia directa. *Podríamos*, en un futuro, llegar a descubrir que el agua no es en realidad una sustancia cuya composición química es H_2O, sino otra, o tal vez que aquello que llamamos 'muestras de agua' no son sino ejemplares de varias clases naturales diferentes; y luego, en un futuro aún más lejano, *podríamos* llegar a saber que

[3] Aunque creo que es perfectamente posible mostrar que las teorías de la referencia directa son (bajo ciertos supuestos) compatibles con el empirismo constructivo requiere mucho más que las torpes y poco justificadas afirmaciones que motivan esta nota a pie de página. Siéntase libre el lector de no concederme ese punto, del que no depende el resto de la argumentación.

identificamos erróneamente a muchas de las propiedades subyacentes constitutivas de esas otras clases, que correspondían a una taxonomía errónea tras la que se ocultaba una nueva y más compleja estructura de clase. Quizás nosotros tengamos tantas o más creencias erradas acerca del agua que las que Tales de Mileto tenía. Pese a todo, ese es un relato al que el defensor de la referencia directa puede acomodarse: le bastará con afirmar que *cualesquiera sean* las propiedades subyacentes presentes en *aquella muestra* de cierta sustancia a la cual se le asignó el término de clase natural 'agua' en el bautismo inicial, todas aquellas muestras de la misma sustancia (es decir, que compartan las mismas propiedades esenciales, *cualesquiera sean*) será agua[4]. Pero el realista científico no puede hacer lo propio. Si todas sus concepciones teóricas respecto del agua *pudieran* ser falsas, la afirmación de propiedades constitutivas de la clase no trasciende la mera postulación existencial: '*existen ciertas propiedades tal que…*', sin asumir que *de hecho* se tiene algún conocimiento sustantivo de lo que esas propiedades son. Peor aún: la pregunta crucial con la que se inauguró esta sección no parece encontrar una respuesta satisfactoria, en tanto es difícil ver en qué sentido relevante para el realista científico el acto de bautismo reúne a todos los miembros de una clase bajo el mismo nombre o expresión referencial, siendo que las mencionadas condiciones (a) y (b) *podrían perfectamente* no cumplirse. Así las cosas, nos encontramos de nuevo en las fauces de la metainducción pesimista.

4.

El caso de la referencia de los términos teóricos parece todavía más problemático, en tanto la ostensión –a diferencia de lo que ocurre respecto de los términos de clases naturales manifiestas– no cumple aquí ningún papel en la fijación de la referencia. Ésta, por el contrario, se realiza únicamente mediante una descripción teórica. Dado un fenómeno (o conjunto de fenómenos observables), se identifica a éste como el efecto de alguna causa subyacente (una cierta entidad o magnitud física) que recibe su nombre en ese acto de bautismo efectuado mediante la descripción causal correspondiente. Según Putnam (1975) todas las ocurrencias de un mismo término teórico (incluso en teorías diferentes) remiten por una cierta cadena causal a

[4] Putnam (1975), ofrece una respuesta diferente al problema: si llegásemos a descubrir que lo que llamamos 'agua' no es en realidad una única sustancia cuya composición química es H_2O, sino un compendio de muestras con diversas propiedades estructurales ocultas, lo que resultaría determinante como criterio de identificación para muestras pertenecientes a la clase (o, dicho de otro modo, como elemento metafísicamente constitutivo de la clase misma) serían aquellas propiedades *manifiestas*, contingentemente vinculadas a la variedad de propiedades subyacentes. Al respecto me parece pertinente señalar dos cosas: en primer lugar (y tómese esto como muestra de prudencia), la sugerencia de Putnam no nace de una teoría pura de la referencia directa para los términos de clase natural, sino de de una que apela a la noción de 'estereotipo', por lo que sus implicaciones no ameritan un análisis demasiado cuidadoso aquí. En segundo lugar (y tómese esto como muestra de una audaz imprudencia), creo que esa respuesta debería completarse con la especificación de criterios precisos de selección entre propiedades *superficiales* constitutivas de clase y propiedades *estructurales* constitutivas de clase, si no quiere convertirse en una salida *ad hoc* a casos de fallas en la identificación propiedades teóricamente relevantes.

la circunstancia en que la descripción causal de la entidad fue dada, asignando a los fenómenos observables como sus efectos. La entidad postulada no puede serlo sino como aquel *agente causal* responsable de los efectos observados, es decir, su postulación es meramente existencial. Si los lineamientos sugeridos son adecuados, el problema salta inmediatamente a la vista: una teoría de la referencia directa se vería trivialmente satisfecha para cualquier fenómeno observable bajo la sola asunción de que éste tiene una causa. Dicho de otro modo, no es posible dar cuenta de cómo la referencia de un término teórico podría fallar. Y este resultado es, aun para el realista más ortodoxo, poco satisfactorio. El término 'flogisto', por ejemplo, fue introducido para nombrar a aquella entidad que cumple de hecho el mismo rol causal que el oxígeno en la combustión, pero el caso es que el flogisto no existe. Aceptado lo anterior, no podemos menos que concluir cosas tales como que 'flogisto', en lugar de no denotar, refiere al oxígeno, o que 'acción gravitacional a distancia' refiere a la curvatura espacio-temporal. Y en el caso de querer escapar de esas conclusiones, parece que no tenemos otra opción que admitir que al menos *algunas* descripciones teóricas están involucradas no sólo en la fijación de la referencia de los términos teóricos, sino también en el modo en que esa referencia se determina.

5.

Esta última sugerencia decanta en la posibilidad de intentar esquematizar una teoría mixta de la referencia. La mera postulación existencial de una entidad inobservable como causalmente responsable de un conjunto de fenómenos hace trivialmente exitosa la referencia de cualquier término teórico; se requiere por tanto una teoría en la cual la referencia a un agente causal responsable de ciertos efectos observables esté sustancialmente determinada por descripciones teóricas acerca de los mecanismos por los cuales efectivamente cumple su rol causal. Psillos (1999) llama a esta posible posición *descriptivismo causal*. Sus lineamientos podrían dibujarse del siguiente modo: como ya se ha dicho, la referencia de un término teórico *t* no puede ser fijada ostensivamente, sino por medio de una o varias descripciones teóricas. Dado que lo que hace necesaria la postulación de la entidad denotada por *t* es la aparición de ciertos fenómenos *f*, parte de una descripción completa de (la entidad) *t* consistirá en la afirmación de que ella es causalmente responsable de la ocurrencia de *f*. Pero, como también se ha hecho notar, eso resulta insuficiente. Lo que ha de fijar la referencia de un término teórico, será un *núcleo de descripciones causales* (de aquí en más NDC) que den cuenta del modo efectivo en que la entidad cumple su rol causal respecto de *f*. Así, dos términos *t* y *t' (*que formen parte de dos teorías incompatibles) tendrán el mismo referente si, y sólo si existe un solapamiento entre las propiedades de su NDC. El premio por devolverle a las descripciones su perdido protagonismo es poder reconstruir un relato racionalmente aceptable acerca de la continuidad y discontinuidad en la referencia de algunos términos. Por ejemplo, en el NDC de 'flogisto' ha de incluirse no sólo su carácter de condición necesaria para la combustión, sino el hecho de que es 'la sustancia liberada en la combustión', y

esa especificación de su rol causal asegura que nunca pudiera compartir referente con 'oxígeno', en cuyo NDC no se incluye dicha descripción.

Dos cuestiones se alzan como problemáticas para esta posición: en primer lugar, cómo es que se llega a constituir ese NDC adecuadas, es decir, qué criterios han de ser utilizados para incluir o excluir descripciones de él, teniendo en cuenta, además, que la búsqueda de continuidad o ruptura referencial a lo largo de la historia de la ciencia requiere de una reconstrucción (casi inevitablemente realizada a la luz de las nuevas teorías) de las descripciones relevantes involucradas en la postulación de una entidad novedosa. En segundo lugar, cómo (si es que cabe esa posibilidad) una teoría de tal naturaleza escapa a los argumentos esgrimidos por los defensores de la referencia directa contra las teorías que sostienen que la referencia se determina por un cúmulo de descripciones.

Respecto de la primera cuestión, cabe destacar que la reformulación de las descripciones teóricas asociadas a una entidad forma parte del desarrollo mismo de la ciencia. No todas las descripciones que formen parte del NDC tienen que permanecer incólumes ante los resultados de la investigación empírica, pero mientras el criterio que se use para identificarlas como componentes del NDC de un término teórico sea meramente el hecho de son indispensables para comprender el modo en que la entidad postulada juega el rol causal que se pretende que tenga, puede suponerse que su elección no es arbitraria, aun en una reconstrucción *post hoc* de las condiciones de introducción de un término.

La segunda de las cuestiones previamente señaladas requiere de mayor atención. Si pretendemos que la simple expresión *descriptivismo causal* no sea tomada por un oxímoron, ha de aclararse suficientemente que una teoría de la referencia de la índole que ella encarna será una teoría eminentemente descripcionista, cuyo componente causal tendrá escasa o nula relación con lo que 'causal' implica en el contexto de las teorías de la referencia directa (a las que incluso suele llamarse *teorías causales de la referencia*). Es por ello que, en tanto teoría descripcionista, el *descriptivismo causal* deberá enfrentar a las objeciones alzadas por los defensores de la referencia directa para mostrar, no ya que se trata de una teoría de la referencia adecuada a los fines del realista científico, sino que se trata, simplemente, de una teoría de la referencia adecuada. Al abrigo de las excusas que adelanté en la primera sección, me limitaré a considerar el llamado 'argumento modal' de Kripke (Ibid.), el cual no agota las objeciones que han intentado socavar al descripcionismo, pero representa cabalmente el espíritu de aquellas que se congregan bajo las teorías de la referencia directa. Dado que ya he mencionado sus lineamientos generales, intentaré exponerlo brevemente de un modo alternativo: si el referente de un término *t* está determinado por una descripción D que los hablantes competentes asocian a *t* (o una clase de descripciones, o la mayoría de las descripciones de esa clase, o descripciones relevantes de esa clase), resultaría imposible que en un mundo posible (o situación contrafáctica) existiese una entidad que satisfaga D y sin embargo no sea el referente

de *t*, o inversamente, que existiese una entidad que no satisfaga D y así y todo sea el referente de *t*. Puesto en términos ya casi folclóricos, si 'el maestro de Alejandro' es la descripción que determina el referente de 'Aristóteles', necesariamente en todo mundo posible en el que Aristóteles haya existido, él hubiese sido el maestro de Alejandro. Pero resulta obvio que eso no es necesario, Aristóteles bien podría haber sido un campesino estagirita sin por ello dejar de ser Aristóteles; o bien podría ser el caso que quien de hecho fue el maestro de Alejandro resultara ser Xenócrates, sin que ello implique que cuando decimos 'Aristóteles' estemos en realidad refiriéndonos a Xenócrates. En términos de nuestro problema, podría existir una entidad que satisfaga el NDC asociado a un término teórico, sin ser el referente de ese término, lo que barre con las pretensiones de continuidad referencial a través del cambio teórico: si la satisfacción de las descripciones asociadas no resulta condición necesaria ni suficiente para ser el referente de un término, los NDC de dos términos teóricos *t* y *t'* podrían solaparse según las exigencias que quieran imponerse, sin ello garantizar la identidad de sus referentes. Así la teoría *descriptivista causal* no sólo corre la misma suerte que sus primas fregueanas ante el argumento modal, sino que se muestra estéril para cumplir con aquellas condiciones que en primer término justificaron su adopción.

La posibilidad de supervivencia del *descriptivismo causal* está ligada a recoger de la teoría de la referencia directa un aspecto más que la mera inclusión del término 'causal': el hecho de que la identidad referencial sólo puede ser garantizada por vía de las propiedades esenciales de un individuo/clase. A diferencia de la predicación de cualquier propiedad contingente a Aristóteles (por ejemplo, ser el maestro de Alejandro), aquellas descripciones que den cuenta de sus propiedades esenciales (pongamos por caso, de su estructura genética) seleccionarán al mismo individuo en todo mundo posible. Si bien la propiedad de 'tener la estructura genética *g*' no interviene en la fijación de la referencia del nombre 'Aristóteles', el enunciado de identidad que lo vincula con aquella propiedad determinará su referente haciéndolo verdadero en todo mundo posible y, por ende, necesario. Si esta precaria analogía entre nombres y términos teóricos de clase nos ha llevado a buen puerto, ha de reconocerse que las si las descripciones que componen el NDC asociado a un término *t* (que nombra una cierta entidad postulada), se limitan a caracterizar el modo en que esa entidad cumple su rol causal en relación a sus manifestaciones fenoménicas, resultará siempre lógicamente posible[5] suponer que, aun cuando un término *t'* comparta buena parte (o incluso todas) las descripciones componentes del NDC de *t*, el referente de *t' podría* no ser idéntico al de *t*. Así, el único modo de garantizar esa

[5] Tal vez para algunos las cuestiones de posibilidad lógica son demasiado amplias como para ser consideradas seriamente como restricciones a las posiciones teóricas acerca de la referencia cuando se trata de la ciencia, ya que el campo de la indagación empírica sobre la naturaleza parece estar acotado a lo que resulte *factualmente* posible. De cualquier modo, como ya he remarcado, tanto la postulación como la defensa de una suerte de *necesidad nomológica* representan cuestiones independientes, que quedan por fuera de la teoría de la referencia que se adopte.

identidad, será el exigir como condición a la formulación del NDC de un término *t*, que éste incluya la descripción de algún aspecto de su naturaleza que le sea esencial, y que se encuentre ligado de manera indisoluble a (al menos algunos de) los demás componentes de su perfil causal. Reforzando los eslabones de la cadena 'propiedades esenciales – propiedades causales – referente', la continuidad de la referencia de términos teóricos cuyos NDC se superpongan parece quedar asegurada, tornándose el *descriptivismo causal* inmune al argumento modal.

¿Pero es este relato teóricamente posible? En principio debe tenerse en cuenta que lo que "causal" significa en este contexto es que las descripciones teóricas que dan cuenta del rol que la entidad postulada cumple –i.e. de las propiedades reunidas en su NDC–, deben tener su *origen causal* en las propiedades esenciales constitutivas de la clase en cuestión. Esas descripciones deben incluir, claro está, una explicación sobre cómo dicha entidad se vincula con sus manifestaciones observables, lo que requiere a su vez la postulación independiente de una necesidad nomológica que asegure esa vinculación. Pero eso no es todo. Según se dijo, las descripciones que constituyan el NDC deben dar cuenta de las propiedades de la entidad postulada tales que (i) sea en virtud de esas propiedades que la entidad cumple su rol causal, y (ii) sean esenciales, es decir, constitutivas de esa clase. Sin embargo en modo alguno es obvio que las propiedades que cumplan con (i) y con (ii) para una entidad inobservable cualquiera (inclusive para una observable) *tengan* que ser una clase coextensiva. Una clase de entidades C puede tener exactamente el mismo perfil causal que una clase C', siendo clases diferentes constituidas (por obvias razones) por diferentes propiedades esenciales; puede pensarse incluso que el perfil causal de ambas se define por exactamente las mismas propiedades *x*, *y* y *z*, toda vez que estas últimas se tengan por propiedades no esenciales. Así, el defensor del *descriptivismo causal* se enfrenta a una compleja encrucijada: o bien el NDC describe a las propiedades esenciales de la entidad postulada, o bien a las que constituyen su perfil causal, o bien a ambas, puesto que son las mismas. La primer opción es a todas luces inviable, si el NDC recogiese a las propiedades esenciales resultaría imposible dar cuenta de lo que sería una referencia fallida, en otras palabras, el carácter exitoso de la referencia sería trivial. Por si fuera poco, es claro que una teoría de la referencia así delineada no podría cumplir con su propósito de explicar la estabilidad de la referencia a lo largo del cambio teórico en la ciencia real: todo reemplazo de los términos que refieren a inobservables pertenecientes a una teoría por los de otra ha traído aparejado un cambio en el conjunto de las propiedades esenciales a clases que se supone caen bajo su extensión. Si, en cambio, el NDC describiese las propiedades que trazan su rol causal la teoría se enfrenta a dos problemas: en primer lugar, al de brindar un criterio de inclusión/exclusión de descripciones en el NDC que no haga de la identidad referencial una decisión arbitraria. En segundo lugar, no podría dar cuenta a ciencia cierta de lo que sería una referencia exitosa, en tanto (por las razones que consigné más arriba al exponer el argumento modal) una clase de

entidades podría satisfacer todas las descripciones reunidas en el NDC asociado a un término y aun así no ser su referente. Por último, si se pretendiera identificar a las propiedades causales privilegiadas que conforman el perfil causal de la entidad postulada con sus propiedades esenciales, el promotor del *descriptivismo causal* nos debe un argumento acerca de cómo es eso posible. Incluso si fuese posible formularlo, ha de destacarse que implicará la postulación independiente de una nueva relación de necesitación entre propiedades esenciales y propiedades que definen el perfil causal de una entidad o clase.

Permítame el lector concluir este extenso itinerario en busca de una teoría de la referencia conveniente al realismo científico con una tímida sugerencia. La formulación de una teoría mixta que aúne un componente descripcionista con uno causal comporta serios problemas, pero está dirigida por una intuición adecuada: que podemos tener conocimiento acerca del modo en que está constituida la realidad incluso cuando muchas de nuestras creencias sean falsas, y que buena parte del carácter positivo de ese conocimiento se vincula con la identificación de ciertos patrones causales, de ciertas estructuras que se mantienen (con adiciones y correcciones) aun tras los sucesivos abandonos de teorías y sus correspondientes compromisos ontológicos. En esa misma dirección los desarrollos del realismo estructural inaugurado por J. Worrall (1989) han procurado brindar una formulación teórica coherente con esa intuición, superadora de polémica entre realistas y antirrealistas científicos. Sumariamente su propuesta consiste en caracterizar al conocimiento aportado por las teorías científicas como uno acerca de la estructura del mundo, y no sobre su naturaleza. Restringida así nuestra penetración epistémica en la realidad, los cambios esporádicos y abruptos en los compromisos ontológicos de nuestras (sucesivas) mejores teorías científicas no son incompatibles con un conocimiento acumulativo acerca de los aspectos estructurales de lo real. Puesto de otro modo, la ciencia ha logrado acumular un conocimiento acerca de las relaciones causalmente relevantes que le permiten trazar un mapa de las estructuras subyacentes a los fenómenos, es decir, de aquella información encapsulada en los NDC que han permanecido tras el reemplazo de los sucesivos elencos ontológicos de nuestras teorías. Y aun cuando esa información se agote en una descripción estructural que no permita seleccionar (por apelación a propiedades esenciales) a una única clase de individuos, podría considerarse a la luz de esta sugerencia como refiriendo a aquellos aspectos de la realidad que son permeables a nuestras indagaciones.

Explorar esta alternativa requiere de mucho más que una simple insinuación. Será por tanto objeto de futuros esfuerzos, muy distantes de los límites trazados por los propósitos del presente trabajo en su primera sección. Sin embargo, tal vez marcan torpemente un rumbo posible a la búsqueda del realista de un refugio conceptual para sus intuiciones. Y no es poco abrigar las propias intuiciones: de no mucho más que eso se trata esta profesión.

Bibliografia

- Kripke, S., *Naming and Necessity*. Oxford, Blackwell, 1980.
- Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions* (1º ed.), Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- Maxwell, G., "Structural Realism and the Meaning of Theoretical Terms". *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, IV, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1970
- Niiniluoto, I., *Truthlikeness*. Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1987.
- Psillos, S., *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*. London & New York, Routledge1999.
- Putnam, H., *Philosophical Papers, Vol. 2: Mind, Language and Reality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- van Fraassen, B.C. *The Scientific Image*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- Worrall, J. (1989). "Structural realism: the best of both worlds?" *Dialectica* 43: 99-124.

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 49-58

Teoría de la justicia y metaética en John Rawls

Eduardo Magoja[Φ]

Universidad de Buenos Aires

magojaeduardo@gmail.com

Resumen

Desde la publicación de *A Theory of Justice* ha habido serias discusiones en cuanto al modelo metodológico empleado por Rawls. Una de ellas ha sido determinar cuál es la posición metaética a la que él suscribe, pues la complejidad del modelo metodológico de su teoría permite interpretar el acercamiento a diferentes concepciones metaéticas. Por ejemplo, algunos entienden que Rawls es un constructivista moral (Nino, 1988) otros, en cambio, que se acerca a una postura escepticista (Barbarosch, 2007).

Frente a esta divergencia de posturas, el propósito del presente trabajo es realizar un estudio de la obra rawlsiana con el objeto de descifrar qué postura metaética subyace en la teoría del profesor de Harvard.

Palabras claves: metaética, Rawls, teoría de la justicia, escepticismo, constructivismo moral.

[Φ] Abogado y estudiante de maestría en Filosofía del derecho por la Universidad de Buenos Aires (UBA), ayudante de segunda de Teoría General del Derecho de la facultad de derecho de la UBA. Líneas de investigación: Filosofía del derecho y literatura clásica.

Introducción

El modelo metodológico de la teoría de la justicia formulada por el distinguido profesor de Harvard, John Rawls, en la obra *A Theory of Justice* publicada en 1971, es un tema que despertó la curiosidad de juristas, politólogos, sociólogos y filósofos. Al punto tal que centenares de libros, artículos y tesis doctorales se escribieron –y aún se escriben– para discutir, criticar y enlazar las principales tesis de este autor. Ahora bien, más allá de la amplia gama de puntos que se pudieran estudiar de la teoría rawlsiana, uno de los temas más interesantes y por demás controvertidos –a mi entender– resulta ser el enfoque metaético que subyace en su postura moral.

Algunos sostienen que Rawls encuadra en una postura metaética de corte constructivista (Nino, 1988); otros en cambio afirman que el profesor de Harvard se acerca a un escepticismo moral (Barbarosch, 2007). Incluso es posible sostener que él es un realista moral, aunque a mi juicio difícilmente se pueda argumentar esta posición. Pero la mayor discusión se encuentra en determinar si Rawls es verdaderamente un constructivista o, en realidad, un escepticista moral[1], sobre todo si tenemos en cuenta el giro filosófico que dio Rawls en *Political Liberalism* y *Justice as Fairness: A Restatement.*

En este marco, el propósito de este trabajo es determinar en qué enfoque metaético se puede subsumir con mayor acierto la teoría de Rawls. A tales fines se realizará una breve explicación de las variantes metaéticas mencionadas y se brindarán los argumentos necesarios para apoyar la posición que en definitiva se adopte.

Metaética: una aproximación

Una advertencia que Miller (2003: 2) nos hace sobre la metaética es que a partir de los últimos treinta años ya no refiere exclusivamente al lenguaje ordinario. Por el contario, se suscitó un profundo cambio en el cual el papel protagónico fue ocupado por nuevas teorías que se versan sobre el realismo moral, el antirrealismo, el constructivismo… De esta manera, el autor mencionado sostiene que los problemas metaéticos actuales se dirigen a: (a) cuestiones de significado: ¿Cuál es la función semántica del discurso moral? ¿Es su función establecer hechos o tiene algún otro papel que desempeñar? (b) cuestiones metafísicas: ¿Existen los hechos o propiedades morales? Y si es así ¿a cuáles otros hechos se parecen? ¿Son reducibles a otros tipos de hechos? ¿O, en su defecto, son *sui generis*? (c) cuestiones epistemológicas o de justificación: ¿Existe algo así como un conocimiento moral? ¿Cómo podemos saber si nuestros juicios morales son verdaderos o falsos? ¿Cómo podemos justificar siempre nuestras pretensiones sobre el conocimiento moral? (d) cuestiones fenomenológicas:

[1] De hecho, esta polémica se encuentra presente en los trabajos de Nino C. S. *Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas*, España, Doxa, 1988 y Barbarosch, E. *El constructivismo moral a propósito de Nino y Rawls*, en Alegre, M., Gargarella, R. y Rosenkrantz, C. (coord.) *Homenaje a Carlos Nino*, Buenos Aires, La Ley, 2008.

¿Cómo son las cualidades morales representadas en la experiencia de un agente que hace un juicio moral? ¿Aparecen ellas como que están "ahí afuera" en el mundo? (e) cuestiones de psicología moral: ¿Qué se puede afirmar o decir acerca de los estados motivacionales de alguien que efectúa un juicio moral? ¿Qué clase de conexión existe entre hacer un juicio moral y estar motivado a actuar como el juicio prescribe? (f) cuestiones de objetividad: ¿Pueden ser calificados de correctos o incorrectos los juicios morales? ¿Podemos nosotros trabajar para averiguar la verdad moral?

Sobre esta temática existe una serie de posiciones opuestas que pueden ser agrupadas en dos grandes vertientes bien diferenciadas: por un lado los escépticos, y por el otro los realistas morales. Pero además, existe una tercera vía metaética que constituye una posición ecléctica entre aquellos dos polos opuestos, a saber: el constructivismo ético[2].

Veamos brevemente en qué consisten estas tres grandes posturas metaéticas.

Una aclaración previa que debo realizar con respecto al escepticismo moral es que aquí no es entendido como aquella postura que sostiene que toda referencia a la moral es un mero engaño. Por el contrario, cuando me refiero al escepticismo aludo a la perspectiva vinculada con el "estatus de los valores morales y con la naturaleza en general de la valoración moral"[3]. En esta línea, el escepticismo moral será entendido como la posición metaética que descree en la posibilidad de objetivar la moral. O, en palabras de Nino (2000: 30), el escepticismo moral es la creencia de que "no existen principios morales y de justicia universalmente válidos y cognoscibles por medios racionales y objetivos"[4].

En cuanto al realismo moral, su nota distintiva es plantear la existencia de valores morales externos y objetivos que escapan a la subjetividad de los individuos. Por tanto, "es una teoría que nos propone un modelo externalista de valores"[5]. Los valores (como la bondad y la maldad) son cualidades que pueden revestir los hechos materiales: se supone la existencia de hechos morales en el mundo.

Finalmente, el constructivismo, siguiendo la definición estipulada por Brian (2001), es una posición metaética que se caracteriza por la presencia de dos condiciones que necesariamente deben cumplirse. La primera condición se relaciona con la noción de justicia procesal pura y establece que todo aquello que surja de determinada situación debe valer como justo. En este orden, Barry dice que lo que sea que surja puede ser "un principio, una regla o un resultado particular. La justicia puede basarse en cualquiera de ellos y el punto es que podemos derivar su justicia a partir de que haya surgido de la situación. Una 'situación' está determinada por una descripción de los actores en ella [...] y las normas que gobiernan la persecución de

[2] Barbarosch, E. *Teoría de la Justicia y Metaética Contemporánea*, Buenos Aires, La Ley, 2007, p. 41.
[3] Ibid., p. 18.
[4] Cf. Nino, C. S. *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989, p. 50 y ss.
[5] Barbarosch, Op. cit., p. 21.

sus objetivos [...]. Y el surgimiento ha de ser de un tipo particular, a saber, el resultado de los actores en la situación de persecución de objetivos dados dentro de las restricciones dadas"[6]

La segunda condición, por otra parte, consiste en que la construcción sea realizada por un teórico y no por las personas que participan en el procedimiento[7]. En otras palabras, el resultado que se derive del procedimiento no puede ser establecido por los individuos que intervienen en éste, sino que debe ser un constructo fruto de la especulación o deducción de un tercero sobre las conductas de los partícipes.

A propósito de la metaética de Rawls

Ahora bien, bajo este panorama nos preguntamos en cuál de estas grandes posiciones metaéticas –escepticismo ético, realismo moral y constructivismo ético– es posible posicionar a Rawls. Claro que la cuestión no es simple y de hecho mereció discrepancia entre reconocidos autores. Seguramente, la dificultad de encuadrar la teoría de Rawls en alguna posición metaética, como bien sostiene Nino (1988: 87), encuentra su causa "en el hecho de que en la teoría de la justicia [Rawls] apela para fundamentar sus dos principios de justicia a prácticamente todos los recursos, excepto el teológico, que se han ensayado en la historia de la filosofía para fundamentar subjetivamente principios morales"

Más allá de esta dificultad, en este trabajo voy a sostener que la teoría de Rawls es una postura metaética constructivista. Veamos por qué razones Rawls es considerado –desde mi criterio– un constructivista moral.

En efecto, la primera condición se satisface porque los principios morales provienen del resultado de un procedimiento ideado por Rawls. En su concepción de la justicia los principios morales para la "estructura básica" de la sociedad son el objeto de un acuerdo original hipotético[8]. Rawls adopta un modelo de justicia que denomina "justicia como imparcialidad", según el cual los principios de justicia son aquellos que elegirán personas libres y racionales, que se preocupan por su propio interés en tanto estén en una situación de igualdad[9]. Para ilustrar el acuerdo mediante el cual las personas elegirán los principios morales, Rawls establece hipotéticamente una situación llamada "posición original", en la que participan sujetos libres, iguales, racionales y autointeresados,[10] bajo un "velo de ignorancia"[11] que les impide conocer las situaciones particulares respecto de sí mismos en la sociedad, como sus preferencias, su status social, sus talentos e intereses, pero no

[6] Brian, B. *Teorías de la Justicia*, Barcelona, 2001, p. 285.
[7] Cf. Ibid., p. 286.
[8] Cf. Rawls J. *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E., 2006, p. 24 y ss.
[9] Cf. Ibid.
[10] Cf. Ibid.
[11] Cf. Ibid., p. 135.

acerca de las leyes generales de índole social y los "bienes primarios"[12] (derechos, libertades, oportunidades…) que cualquier persona racional querría en su plan se vida. Así planteada la situación, todos los intervinientes deben deliberar y decidir por unanimidad los principios morales que regirán sobre las instituciones básicas de la sociedad. La deliberación en la búsqueda de estos principios culmina en un estado de "equilibrio reflexivo". Allí, es donde los principios que fueran objeto del constante deliberar coinciden y se ajustan al juicio reflexivo de los intervinientes[13].

Estas cualidades de la posición original son las que necesariamente, según el propio Rawls, determinan que los individuos elijan –de una larga lista que él propone– dos principios de justicia[14]. El primer principio seleccionado será el que disponga que "Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sean compatibles con un esquema semejante de libertades para los demás"[15]; mientras que el segundo establecerá que "Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos"[16]. Estos dos principios estarán sujetos a una relación jerárquica o una "regla de prioridad" donde el primer principio tiene una prioridad "lexicográfica" sobre el segundo: no puede satisfacerse el segundo sin antes haber satisfecho el primero.

El basamento de Rawls para que los integrantes de la "posición original" elijan los dos principios mencionados encuentra su causa en la llamada "regla maximin"[17]. Esta regla establece que sujetos racionales y autointeresados, en una situación de incertidumbre tal como se encuentran los individuos partícipes de la posición original gracias al "velo de ignorancia", optarían entre la serie de opciones las que se presenten menos gravosas de todas las que se pudieran elegir. Así, pues, la "regla maximin" llevaría indudablemente a la elección de los principios morales propuestos en la teoría de Rawls por sobre cualquier otro. En definitiva, Rawls utiliza una concepción de "justicia procedimental pura" –como pudimos apreciar de lo visto–, cuya característica peculiar es que los principios morales que rigen en la estructura de la sociedad son el resultado un procedimiento reglado.

El cumplimiento de la segunda condición, por su parte, se satisface en tanto es el propio Rawls quien deduce, luego de una serie de argumentos, que sujetos racionales y autointeresados, partícipes de la "posición original", optarían únicamente por los principios de justicia que él propone. En palabras de Rawls, "Lo que estos individuos harán [refiriéndose a la elección de los principios morales] se deriva entonces de un

[12] Cf. Ibid., p. 95.
[13] Cf. Ibid., p. 32.
[14] Cf. Ibid., p. 122.
[15] Ibid., p. 67.
[16] Ibid., p. 68.
[17] Ibid., p. 150 y ss.

razonamiento estrictamente deductivo, a partir de estas presuposiciones acerca de sus creencias e intereses, su situación y las opciones que se les ofrecen"[18].

Ahora bien, aunque a partir de lo expuesto pareciera que la obra de Rawls encuentra afinidad con el constructivismo todavía resta precisar algunas cuestiones clave para arribar a esa conclusión. Hay que dejar en claro que la postura del autor se corresponde con un constructivismo que predica una teoría objetiva de la justicia en la cual la verdad sólo es entendida bajo un criterio coherentista.

La verdad de los juicios morales está definida por el procedimiento de construcción de los principios[19]. Tal es así que en *Kantian Constructivism in Moral Theory* Rawls (1999 [1980]: 350) sostiene que la idea de una aproximación a la verdad moral no tiene lugar en una doctrina constructivista; esta concepción no es considerada como una aproximación a los hechos morales: no hay tales hechos a los que los principios adoptados (en la posición original) podrían aproximarse. Para Rawls (1999 [1980]: 355), estos principios podrían calificarse de verdaderos en el sentido de que ellos serían aceptados por las partes de la posición original si ellas tuvieran todas las creencias que son relevantes. Es decir, que esto no significa de ningún modo que los juicios morales que se deriven de aquel procedimiento tengan un status de verdad moral, sino más bien de verdad como coherencia. Justamente y en este sentido, Rawls refiere que su ideal "es mostrar que su aceptación es la única elección coherente con la descripción completa de la posición original"[20].

La teoría de la justicia esbozada por Rawls se aparta de la noción de verdad como correspondencia con la realidad y se aferra a una verdad que encuentra refugio "en un cognitivismo de carácter meramente coherentista-consensualista"[21]. Es la aceptación de un conjunto de proposiciones coherentes, por parte de los participantes de la llamada "posición original", lo que caracteriza la objetividad de la verdad en la teoría rawlsiana[22].

Por cierto, esta versión de Rawls sobre la verdad como coherencia no sólo resulta palmaria en *A Theory of Justice*, sino que en *Political Liberalism* y *Justice as Fairness: A Restatement* considero también se encuentra latente; pues mas allá de que Rawls en estas obras establece una nueva explicación en la que "el constructivismo ya no es más una doctrina ética integral, sino solo una teoría política"[23], aún subyace la idea de una verdad caracterizada por la coherencia-consensual.

En estas últimas obras Rawls (2002: 123 y 1996) sostiene, a diferencia de en *A Theory of Justice*, que las circunstancias de la justicia se circunscriben en el contexto

[18] Ibid., p. 144.
[19] Cf. Nino C. S., Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas, Op. cit., p. 89.
[20] Rawls J., *Op. cit.*, p. 289.
[21] Massini Correas, C. I. *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 94.
[22] Cf. Ibid.
[23] Ibid., p. 30.

histórico de las sociedades democráticas actuales. Así pues, existen diferentes doctrinas comprehensivas que son predicadas por los ciudadanos, las cuales son inconmensurables e irreconciliables y aún así razonables. Existe, pues, un fenómeno de "pluralismo razonable" que hace imposible alcanzar cualquier acuerdo político. No es posible establecer una base públicamente reconocida para establecer una concepción de la justicia. Por estas razones, por ejemplo, es que Barbarosch (2007) entiende que la postura metaética de Rawls, al abandonar toda idea metafísica, encuentra afinidad con el escepticismo moral.

Sin embargo, de acuerdo a lo desarrollado más arriba sobre la teoría rawlsiana, creo que el hecho de que Rawls abandone el plano metafísico no implica que descrea de la posibilidad de objetivar la moral (en el sentido de coherencia-consensual) o de la existencia de principios morales cognoscibles por medios racionales y objetivos. De hecho, Rawls justamente ofrece una concepción política de la justicia (la justicia como equidad) destinada a un campo de aplicación bien delimitado: la estructura básica de las sociedades modernas (Rawls. 1996: 28 y 43). Su empresa se dirige precisamente a proponer principios de justicia que garanticen la realización de la libertad e igualdad mediante las instituciones básicas de la sociedad, y a aportar una concepción que se adecue mejor a los ideales de las democracias actuales (1996: 30).

Unas últimas palabras. En *Political Liberalism* Rawls se pregunta cuándo se puede decir que una concepción política de la justicia nos proporciona objetividad y su respuesta no es ni más ni menos que una objetividad moral determinada por la coherencia y el consenso. En efecto, expresamente dice que "Las convicciones políticas (que son también, por supuesto, convicciones morales) son objetivas –fundadas realmente en un orden de razones– si las personas racionales y razonables, que son lo suficientemente inteligentes y conscientes al ejercer sus poderes de la razón práctica, y cuyos razonamientos no manifiesten ninguno de los conocidos defectos de razonamiento, con el tiempo suscribirían esas convicciones…Decir que una convicción política es objetiva equivale a afirmar que hay razones, especificadas por una concepción política razonable y mutuamente reconocida (y que satisface los requisitos de esos elementos esenciales), suficientes para convencer a todas personas razonables de que en realidad esa concepción política es razonable"[24].

Por lo demás, no puedo dejar de mencionar que cuando Rawls trata la objetividad de los principios éticos determina que "una concepción moral y política es objetiva solo si establece un marco de pensamiento, razonamiento y juicio que corresponda a estos cinco elementos esenciales"[25] propios de una concepción sobre la objetividad, a saber: a) "establecer un marco de pensamiento público suficiente como para alcanzar conclusiones sobre la base de razones y evidencias"[26] ; b) "especificar un concepto del juicio correcto, hecho desde el punto de vista de la misma objetividad, y por ende,

[24] Rawls J. *Liberalismo Político*, Buenos Aires, F.C.E., 2007, p. 126.
[25] Ibid., p. 120.
[26] Ibid., p. 118.

sujeto a sus normas"[27] ; c) "especificar un orden de razones que se obtengan de sus principios y criterios, y debe asignar estas razones a agentes [...] como razones que deberán ponderar y que deberán guiarlos en ciertas circunstancias"[28] ; d) "distinguir el punto objetivo [...] del punto de vista de cualquier agente particular, en cualquier momento y circunstancia"[29] ; y e) una concepción de la objetividad "toma en cuenta el acuerdo en el juicio entre los agentes razonables"[30].

Conclusión

A lo largo de este trabajo intenté demostrar que la teoría de Rawls es afín a una posición metaética de corte constructivista: una teoría ecléctica que se encuentra entre dos polos opuestos, a saber: el realismo moral y el escepticismo.

Considero que la obra de Rawls no puede encuadrarse en la visión realista moral por cuanto no aspira a establecer valores morales absolutos y universales en el mundo. Tampoco encuentro posible subsumir aquella posición en el escepticismo, pues no existe un descreimiento en la posibilidad de objetivar la moral.

En realidad, la construcción de la justicia a partir del resultado deducido de un procedimiento ideado por Rawls representa un cognitivismo coherentista-consensualista. La posición original, la tesis de los derechos, el equilibrio reflexivo, la justificación de los principios de justicia y el consenso sobre los mismos dan cuenta de que Rawls rechaza tanto el realismo moral como el escepticismo y simpatiza por una concepción metaética constructivista.

Aunque en sus últimos trabajos ya no hay duda de que su teoría no es metafísica sino política, Rawls propone principios de justicia que garanticen la realización de la libertad e igualdad mediante las instituciones básicas de la sociedad, y pretende aportar una concepción que se adecue mejor a las democracias modernas. En definitiva, en su teoría, Rawls intenta alcanzar estándares de corrección y justicia que sean aplicables a la estructura básica de la sociedad y que reposen sobre el consenso de lo razonable.

[27] Ibid., p. 119.
[28] Ibid.
[29] Ibid.
[30] Ibid.

Bibliografía

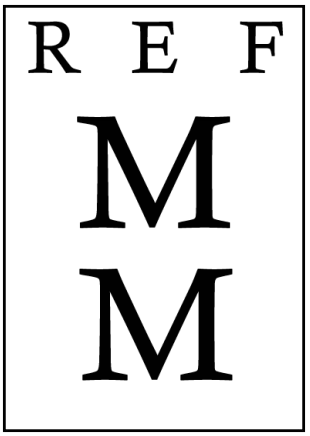
- Barbarosch, E. "El constructivismo moral a propósito de Nino y Rawls", en Alegre, M., Gargarella, R. y Rosenkrantz, C. (coord.) *Homenaje a Carlos Nino*, Buenos Aires, La Ley, 2008, pp. 73-82.
- Barbarosch, E. *Teoría de la Justicia y Metaética Contemporánea*, Buenos Aires, La Ley, 2007.
- Brian, B. *Teorías de la Justicia*, Barcelona, 2001.
- Massini Correas, C. I. *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Miller, A. *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Oxford, Polity Press, 2003.
- Nino C. S. *Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas*, España, Doxa, 1988, pp. 87-105.
- Nino, C. S. *Introducción al análisis del derecho*, Buenos Aires: Astrea, 2000.
- Nino, C. S. *Ética y derechos humanos*, Buenos Aires, Astrea, 1989.
- Rawls J."Kantian Constructivism in Moral Theory", en Freeman, S. (ed.) *Collected Papers. John Rawls*, Cambridge, Harvard University Press, 1999 [1980], pp. 303-358.
- Rawls J. *Liberalismo Político*, Buenos Aires, F.C.E., 2007.
- Rawls, J. "La Justicia como equidad: política, no metafísica", *Agora*, 4, 1996, pp. 27-50.
- Rawls, J. *La Justicia como equidad: Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Rawls J., *Teoría de la Justicia*, México, F.C.E., 2006.

Creencias, deseos y memorias sobre la disciplina y el control

Pablo Martín Méndez[Φ]

Universidad Nacional de Lanús, Argentina

pablomartinmendez@hotmail.com



Resumen

Como parte de un proceso de investigación centrado en el problema del tránsito entre las "sociedades disciplinarias" y las "sociedades de control", el presente artículo recurre a los estudios de Gabriel Tarde, Michel Foucault y Gilles Deleuze para señalar las especificidades que definen respectivamente a ambos tipos de sociedades. El recorrido propuesto comienza abordando el hecho fundamental de que toda sociedad se constituye como tal mediante la "incitación" y la "imitación" de creencias y deseos, es decir, mediante contagios psíquicos que se suscitan y propagan a través flujos y movimientos moleculares. Esta premisa conducirá a advertir entonces la posibilidad de que la disciplina y el control se presenten precisamente como dos modalidades diferentes de ejercicio y de funcionamiento del poder cuyo objetivo común consiste sin embargo en garantizar la propagación de ciertos flujos y corrientes de imitación. Ahora bien, mientras que el poder disciplinario realizará ese objetivo interviniendo primero en los cuerpos e implementando luego operaciones de moldeado tendientes a producir una memoria corporal de las creencias y deseos, el control se dirigirá en cambio hacia el nivel mismo de los contagios psíquicos y desplegará allí operaciones de modulación capaces de crear una memoria espiritual de deseos y creencias incitadas desde la distancia.

Palabras clave: imitación, incitación, cerebro, moldeado, modulación, memoria corporal, memoria espiritual

---

[Φ] Estudiante de Doctorado en Filosofía de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Argentina. Licenciado y Profesor de Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (CIC). Título del Plan de Investigación: "Foucault. Un pensamiento situado en el umbral de las sociedades disciplinarias", dirigido por la Dra. Esther Díaz. Miembro del Proyecto de Investigación: "Problemáticas educativas, económicas, políticas y existenciales que dificultan el armado y la presentación de las tesis de posgrado en la Argentina", radicado en la Universidad Nacional de Lanús y dirigido por la Dra. Esther Díaz

Introducción: entre las moléculas, las vibraciones y los flujos

No debería producirnos culpa alguna el haber permanecido demasiado aferrados a una costumbre y una creencia tenaz y persistente, una costumbre que durante mucho tiempo nos permitió descuidar los pequeños detalles para inclinarnos más bien en favor de los inmensos procesos que se instalaban por encima o por debajo de las sociedades. No debería pues producirnos culpa alguna, aunque resulte inevitable sentir cierto estremecimiento ante el hecho de que las grandes representaciones o las estructuras económicas de la más diversa índole hayan llegado a ocupar toda la capacidad de atención y todas las posibilidades del pensamiento. Nosotros diremos que ese estremecimiento indica en cualquier caso un problema fundamental, a saber: que la persistente costumbre, o si se quiere la creencia que definió y marcó a una época reciente, tiende a quedar atrás; y ello es así porque lo molecular y lo infinitesimal invade nuevamente nuestras convicciones y nuestras ideas, porque nos hace entender que gran parte de nuestra existencia obedece al detalle y la puntillosidad. Siguiendo el legado de Michel Foucault y Gilles Deleuze, hemos intentado precisar en varias oportunidades las modalidades de ejercicio y de funcionamiento del poder que definen respectivamente a las "sociedades disciplinarias" y a las "sociedades de control". En cada ocasión pudimos advertir que tales modalidades se encuentran constituidas por engranajes y procedimientos moleculares, en cada ocasión intentamos señalar también la serie de operaciones infinitesimales que recorren y diferencian a una sociedad y otra. Ahora bien, nuestra investigación nos condujo al encuentro de un extraño sociólogo de finales del siglo XIX, un sociólogo que no deja de privilegiar las minúsculas imitaciones de creencias y deseos. Se trata de nada más y nada menos que de Gabriel Tarde, se trata de un pensamiento que nos empuja a mirar los problemas abordados desde un ángulo tan diferente como complementario a las indagaciones que veníamos desarrollando hasta el momento. Tarde realiza una apuesta arriesgada y ciertamente insólita para su tiempo: internarse en el devenir de los flujos y las corrientes moleculares, sumergirse con el cuerpo y con el pensamiento en las profundas vibraciones que anulan todo trecho insalvable entre lo individual y lo social, y desde allí postular no sólo una nueva concepción, sino también una nueva experiencia de eso que llamamos sociedad. Hay que decirlo otra vez y repetirlo sin cansancio: el pensamiento de Tarde es mucho más que una simple elaboración de categorías y conceptos, es toda una manera de *experimentar* y de *vivir* la sociedad, es el punto en donde los conceptos cobran dinamismo y vitalidad. De ahí que aquel pensamiento se haya olvidado y relegado en favor de formulaciones más sólidas e inamovibles; de ahí también que sólo actualmente adquiera vigencia, precisamente cuando las vibraciones y los flujos moleculares no hacen más que atravesar y resquebrajar cualquier cosa sólida y estable que aparezca en su camino. Era necesario que se produjese una acumulación de conmociones menores, que la resistencia de las moléculas se desbordase en un caudal irresistible, que se suscitasen deseos y creencias novedosas, y que las marchas y contramarchas diesen paso a un tipo social diferente; era necesario, en una palabra,

que las sociedades de control cubriesen las posibilidades y las tendencias latentes para percatarnos de que, al fin y al cabo, siempre somos el resultado de emisiones y propagaciones de flujos.

1. Las imitaciones, los cerebros y las memorias colectivas

Hacia finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la biología sostenía que el fenómeno vital más elemental pasaba por la repetición celular de ciertos modos de nutrición y actividad, así como también la física y la astronomía entendían que el éter, y en última instancia la materia misma, se encontraban compuestos por vibraciones atómicas transmitidas y reproducidas a través de ondulaciones. Pues bien, la osadía de Tarde consistía en aplicar dichos principios a la explicación de los fenómenos de asimilación e igualación propiamente sociales –y por supuesto, la aplicación en cuestión equivalía a dañar la hermosa totalidad del individuo y a atentar contra las consagradas leyes universales de desarrollo social en solo y único movimiento. Digamos enseguida que toda sociedad se constituye como tal cuando ciertas ideas y juicios, usos y maneras de proceder, costumbres y modas, tienden a circular entre un individuo y otro; más específicamente, toda sociedad siempre está hecha de "creencias" y "deseos" que se propagan en una infinidad de movimientos y corrientes moleculares: "La energía de tendencia psíquica, de avidez mental, que yo llamo deseo, es como la energía de avidez intelectual, de adición y constricción mental, que yo titulo creencia, la corriente homogénea y continua bajo la cual la variable coloración de los tonos de la afectividad propia de cada individuo circula idéntica, una veces dividida, desparramada, otras encauzada, comunicándose de uno a otro individuo como también de una percepción a otra percepción sin alteración alguna".[1] Mientras que las vibraciones atómicas y los procesos celulares se propagan respectivamente a través de la ondulación y la herencia, las creencias y deseos, que después de todo son también vibraciones y energías, fluyen mediante un modo de transmisión que Tarde denominará como "imitación". Cada vez que el individuo habla y actúa, que escucha conversaciones e interviene en discusiones, cada vez que participa en eventos de la más diversa índole y tamaño o que se desplaza a lo largo de un medio social determinado, no hace otra cosa más que recibir y transmitir flujos de creencias y deseos.

La imitación es el flujo mismo, es la creencia y el deseo en movimiento. Quizá convenga señalar que aquí se trata de una sola cosa, dado que no existe diferencia alguna entre la imitación, las creencias y deseos, y los flujos o movimientos. En efecto, toda propagación de creencias y deseos implica una impresión o una reproducción de la articulación verbal escuchada, del acto observado, de la idea admitida y, más generalmente, del modelo que el individuo copia. Entre un lado y otro, entre el polo que emite y el polo que recibe, hay una infinidad de pequeñísimos movimientos que quedan impresos y vuelven a propagarse. Pero a pesar de que en

[1] Tarde, Gabriel, *Estudios Sociológicos*, Córdoba, Ediciones Assandri, 1961, p. 35.

todo momento contemple agitaciones y vibraciones infinitesimales, este modo de propagación o de contagio jamás se reduce a las ondulaciones y las interacciones celulares; antes bien, la imitación mantiene una especificidad fundamental, una especificidad que se observa en el hecho de que aquellas emisiones e impresiones son siempre mentales o espirituales.[2] A nosotros no nos llevaría demasiado esfuerzo advertir que precisamente por allí, por el nivel de las relaciones mentales o los contactos de un espíritu con otro, transitan y fluyen las creencias y deseos. Agréguese además que esas relaciones y contactos remiten en principio a un entramado de procesos cerebrales y tendremos entonces una comprensión más clara y más completa sobre los movimientos y las corrientes imitativas. Tarde ha querido concebir al cerebro como un órgano que se imita a sí mismo, es decir, como un órgano en donde los movimientos y flujos recibidos tienden a repetirse y propagarse siguiendo caminos y conexiones diversas; así también, ha señalado que tal imitación da lugar a la memoria mental y al hábito o memoria muscular.[3] Dos postulados simples que a primera vista no encierran más que una doble correspondencia de movimientos: la correspondencia entre el cerebro y la imitación de flujos, y la correspondencia entre la imitación cerebral y la memoria y el hábito adquiridos. Sin embargo, todo ello se vuelve más prodigioso, pero no por eso menos sencillo y concreto, cuando apreciamos que los movimientos imitados constituyen flujos de creencias y deseos, y que la imitación cerebral genera consecuentemente una memoria y un hábito de los flujos en cuestión: "si la idea o la imagen recordada ha sido originariamente depositada en la mente por una conversación o una lectura, si el acto habitual ha tenido por origen la visión o el conocimiento de una acción análoga de otro, esta memoria y este hábito son hechos sociales a la vez que psicológicos".[4] No hay, ni puede haber, memoria y hábito que aniden en algún rincón oculto del cerebro o que supongan una misteriosa función suya; por el contrario, bastaría entender que el cerebro imita deseos y creencias propagadas entre los espíritus para admitir inmediatamente que la memoria y el habito, en tanto imitaciones cerebrales, se convierten en componentes de índole social y colectiva. De modo tal que la equivalencia indicada más arriba adquiere un nuevo término, puesto que a la imitación de creencias y deseos viene a sumarse ahora una memoria y un hábito que también tienden a fluir y propagarse. Dicha equivalencia es la condición que posibilitará el recorrido del camino que sigue, el camino que nos permitirá precisar la manera en que la disciplina y el control intervienen en los flujos de creencias y deseos. Ha llegado entonces el momento de desplegar los términos y nociones que acabamos de plegar.

[2] Cfr. Ibíd., p. 141.
[3] Cfr. Tarde, Gabriel, ¿"Qué es una sociedad?, en Tarde G., *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus, 2011, pp. 51-52 y pp. 65-66.
[4] Ibíd., p. 52.

2. Las disciplinas, los moldeados y las memorias del Panóptico

¿Cuál puede ser el principio y el resultado de los mecanismos disciplinarios sino la propagación, imitación y adquisición de un hábito o memoria corporal? ¿En qué consiste, decimos nosotros, la descomposición y la analítica del cuerpo sino en cierto modo de acción entre molécula y molécula, en cierto modo de propagar flujos de creencias y deseos? Foucault no se equivocaba cuando sostenía que la disciplina *tiende* hacia lo incorpóreo, cuando subrayaba el hecho, ya indicado por Bentham, de que en última instancia la disciplina otorga al espíritu un poder sobre el espíritu.[5] Se trata, evidentemente, de un modo de propagación muy especial, un modo cuya mecánica interviene primero en el cuerpo para dirigirse después a las virtualidades del espíritu. Se trata de ingresar en el nivel de los pequeños movimientos, los gestos apenas observados o las desviaciones nacientes, y actuar aún antes de que los errores y las faltas alcancen a cometerse. Se trata de que el cuerpo reciba una presión tan infinitesimal como ininterrumpida, de que los efectos tiendan a encadenarse y sucederse unos a otros hasta el punto en que el poder no tenga la necesidad de intervenir directamente.

De alguna manera, la imitación y la propagación de deseos y creencias, o más precisamente la vivacidad que ambos adquieren en las concentraciones multitudinarias, ha sido uno de los problemas que desde el comienzo animaron y movilizaron a los mecanismos disciplinarios. Según Tarde, la multitud se define como un haz de contagios psíquicos producidos fundamentalmente por contactos físicos.[6] Esta clase de contactos garantiza que cualquier idea, que cualquier acción o intensión propagadas a través del cuerpo amorfo de la multitud, cobren una fuerza y una intensidad de proporciones desmesuradas e impredecibles. Al ilustrar las "emociones del patíbulo" suscitadas durante los rituales de suplicio, Foucault da cuenta por su parte del importante papel que las concentraciones multitudinarias jugaron en todo el proceso de transformación de las estrategias punitivas.[7] Si bien es cierto que el objetivo de semejantes rituales consistió siempre en atraer y aterrorizar a las multitudes, en hacerlas partícipes de las condenas y en brindarles el ejemplo de aquellas acciones e ideas que no debían imitar ni llevar a cabo, también lo es que a partir del siglo XVII los suplicios fueron cada vez menos tolerados y que incluso llegaron a producir efectos contrarios a los esperados. En otras palabras, los rituales de suplicio, que debían manifestar a un tiempo el horror del crimen y el invencible poder punitivo del soberano, no hacían más que acercar a las multitudes expectantes y a los condenados: "La solidaridad de una capa entera de la población con quienes podríamos llamar pequeños delincuentes –vagabundos, falsos mendigos, indigentes de industria, descuideros, encubridores, revendedores– se había manifestado muy

[5] Cfr. Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 209; Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 97; Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2011, p. 103.
[6] Cfr. Tarde, Gabriel, *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 43-44 y p. 64 y ss.
[7] Cfr. Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 62 y ss.

persistente: la resistencia al rastreo policiaco, la persecución de los soplones, los ataques a la ronda o a los inspectores lo atestiguaban".[8] Desde su misma indefensión y sufrimiento, los condenados demostraban una extraordinaria fortaleza ante un poder amenazante y carente de mesura; como menciona Foucault, ellos se convertían en héroes que acarreaban detrás de sí a la memoria de las luchas y los enfrentamientos, en ejemplos de la grandeza que ningún poder lograba doblegar. Todo un flujo de creencias y deseos que demostraba y acrecentaba la necesidad de dirigirse al basamento mismo de la sociedad, todo un flujo que conducía a intervenir el nivel de los contactos físicos y casi microscópicos para evitar así la imitación y propagación de esos ilegalismos moleculares y corrosivos, de esas peligrosas corrientes de imitación cuya marcha arrasadora disolvía a un pilar elemental del poder soberano. Pero tenemos aquí tan sólo un caso, porque resulta obvio que diferentes problemas y conflictos puntuales derivaron gradualmente en la implementación, el desarrollo y extensión de los mecanismos disciplinarios.[9] Sea como fuere, la cuestión fundamental consiste en observar el hecho de que las disciplinas garantizan ciertas imitaciones y contrarrestan otras tantas. ¿Cómo es esto posible? ¿Cómo es que las disciplinas permiten el influjo de un espíritu sobre el espíritu actuando primero en el nivel de los contactos y microcontactos físicos? La pregunta nos empuja a indagar rápidamente la modalidad de funcionamiento que define al poder disciplinario.

Más arriba señalábamos que la disciplina separa, analiza y deferencia a los movimientos y gestos minúsculos del cuerpo, que ejerce en él una presión infinitesimal e ininterrumpida mediante la cual los efectos tienden a encadenarse y sucederse entre sí; agreguemos ahora que dichos procedimientos son propios de las "operaciones de moldeado", de las operaciones que conducen hacia la adquisición de un hábito o memoria corporal.[10] El molde ejerce presión en el cuerpo, produce el intercambio recíproco de sus movimientos, contribuye a que la acción y la relación molécula a molécula alcance gradualmente un equilibrio capaz de reproducirse en el transcurso del tiempo. Por lo demás, la arquitectura y el funcionamiento del Panóptico de Bentham demuestran que no estamos intentando aplicar ningún tipo de metáfora. Allí se advierte de inmediato que aspectos tales como la distribución de

[8] Ibíd., p. 68.

[9] Cabe añadir aquí que los mecanismos disciplinarios se implementaron también bajo la imperiosa necesidad de proteger una riqueza que ya no se acumulaba en forma monetaria, sino que más bien tendía a distribuirse en el espacio como capital industrial y agrícola: "Los sectores pobres de la población, gentes sin trabajo, tienen ahora una especie de contacto directo, físico, con la riqueza. (…) y justamente el gran problema del poder en esta época es instaurar mecanismos (…) que permitan la protección de esta nueva forma material de fortuna". Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, op. cit., p. 119.

[10] Para una aproximación a las nociones de "moldeado" y de "modulación", véase Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, La Cebra y Cactus, 2009, pp. 47 y ss.; Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007, p. 143-145 y p. 151 y ss.; Méndez, Pablo M., "Deleuze: ¿qué es la modulación?", en *I Jornadas "Gilles Deleuze". Pensar con y desde el arte*, Mar del Plata, Grupo de Investigación Escritura y Productividad, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, junio de 2011.

los cuerpos en celdas o compartimentos separados, el establecimiento de la verticalidad y la anulación de las posibles lateralidades entre las miradas, la creación de todo un juego de visibilidades y, en fin, las puntuales y sucesivas tareas que acompañan el diseño mismo del Panóptico, obedecen siempre al objetivo de impedir que las creencias y deseos tienden a imitarse y propagarse de una manera horizontal. Que el niño no imite al mal alumno, que el obrero no repita las distracciones de sus compañeros poco capacitados o adopte las ideas de los más rebeldes, que el detenido no aprenda nuevas maneras de delinquir durante el cumplimiento de su condena: he aquí el principio básico que orientaba la aplicación del esquema panóptico en las escuelas, las fábricas y las prisiones. Los espacios reducidos de ese esquema ejercen una presión continua en el cuerpo, funcionan como moldes sobre cuyos bordes se produce el choque y el rebote de los movimientos emitidos, hacen que las moléculas reverberen y entren en un estado de resonancia interna o en una relación consigo mismas. Podemos servirnos de nuestros términos y concebir al proceso en cuestión del siguiente modo: choque y rebote, reverberación y resonancia interna, son precisamente imitación cerebral de la presión ejercida por los espacios del Panóptico, son adquisición gradual de un hábito o memoria corporal de las operaciones de moldeado. Podemos concentrarnos en los problemas anteriormente señalados y decir también que los moldes o espacios reducidos se montan con el objetivo de detener los flujos o contra-imitaciones siempre latentes, siempre posibles, que aparecen tanto dentro como fuera de las instituciones.[11] Podemos retomar nuestras afirmaciones iniciales y percatarnos finalmente de que el hábito alcanzado pertenece a un espíritu dispuesto a recibir y a ejecutar sin demora los preceptos y mandatos, las creencias y deseos, emitidos por otro espíritu. Así pues, la modalidad de funcionamiento del poder disciplinario queda demarcada y precisada en cada una de sus etapas: hay que apuntar primero hacia el nivel de los contactos físicos que generan contagios psíquicos, cortar de inmediato esos contactos, introducir después a los cuerpos en el sistema de presión infinitesimal provisto por los espacios reticulares del Panóptico, y obtener luego una imitación cerebral que reproduzca las diferentes instancias del proceso. Si nos detenemos a observar que el hábito resultante se compone de aptitudes y disposiciones muy particulares, como la costumbre de sentirse continuamente observado, la idea de que las tareas deben realizarse de una manera gradual y pautada, la intención de que los esfuerzos emprendidos confluyan en el equilibro y la estabilidad, la fe en el progreso y la certidumbre de que las cosas marcharán por su propio cause, entenderemos también que la disciplina no es algo que viene a imponerse desde afuera, sino más bien una creencia y un deseo que

[11] "La seguridad del interior está perfectamente establecida, ya por el principio mismo de la inspección, ya por la forma de las celdillas, ya por el aislamiento de la torre de los inspectores, ya por lo estrecho de los pasillos, y por otras mil precauciones absolutamente nuevas, que deben quitar a los presos la idea misma de una sublevación y de un proyecto de evasión (…). La seguridad de fuera se establece por una especie de fortificación que da a esta plaza toda la fuerza que debe tener contra una insurrección momentánea y contra un movimiento popular". Bentham, Jeremy, *El Panóptico*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1979, pp. 40-41.

tienden a imitarse y propagarse mediante la aplicación del Panóptico. Más aún, al ubicarnos en el límite de todo ello, advertimos que el Panóptico aparece pronto como un esquema o modelo trasferible e imitable: "El esquema panóptico, sin anularse ni perder ninguna de sus propiedades, está destinado a difundirse en el cuerpo social; su vocación es volverse en él una función generalizada".[12] La difusión y generalización del Panóptico, la conformación y extensión de una red más o menos densa de espacios reducidos y reticulados, el encadenamiento y la articulación entre los mismos, se corresponde punto por punto con la emergencia de las sociedades disciplinarias. Convendría parafrasear a Deleuze y finalizar entonces este apartado sosteniendo que las sociedades disciplinarias llegan a constituirse como tales cuando las operaciones de moldeado transportan ciertas relaciones de similitud que gradualmente darán lugar a una analogía común de creencias y deseos.[13] Hemos recorrido un trecho bastante largo del camino, ahora resta sumergirnos en los flujos y corrientes que erosionaron a aquellas sociedades y desde allí precisar el carácter de los dispositivos y las operaciones que constituyen a las sociedades de control. Fue tal vez Tarde, y seguramente más adelante Foucault, quienes a su modo nos brindaron las pautas para iniciar todo ese movimiento.

3. Los controles, las modulaciones y las memorias de las incitaciones

Preguntémonos qué ocurriría si la imitación se desprendiese de los contactos físicos y las aglomeraciones humanas, tratemos de intuir durante algunos instantes a una "multitud virtual" por cuyo cuerpo a-orgánico y etéreo fluyen creencias y deseos que se propagan a grandes velocidades y distancias, pensemos certeramente en semejante suceso y estaremos vislumbrando, junto con Tarde, al problema que anima y moviliza el desarrollo y la aplicación de los dispositivos de control. Pero de momento, resulta necesario observar los procesos específicos y sostener que la multitud virtual se encuentra en verdad más al final que al comienzo de una tendencia que ya estaba presente en las sociedades disciplinarias y que tanto llamó la atención de Tarde, una tendencia que define a aquellas interacciones o asociaciones espirituales que suelen ser denominadas bajo el nombre de "público": "Se ha hecho la psicología de las multitudes; queda por hacer la psicología del público entendido en este otro sentido, es decir, como una colectividad puramente espiritual, como una diseminación de individuos, físicamente separados y cuya cohesión es por completo mental".[14] El surgimiento del público implica que las corrientes de creencias y deseos se transporten a distancia, mientras que el transporte a distancia requiere a su vez del desarrollo de tecnologías que emitan vibraciones y flujos en espacios amplios y abiertos. Se trata primero de la prensa escrita y después de la radio, el cine, la televisión, la telefonía y la *net*. Se trata también de concebir al público y a las

[12] Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, op. cit., p. 211.
[13] Cfr. Deleuze, Gilles, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en Deleuze, G., *Conversaciones*, Madrid, Editorial Nacional, 2002, p. 196; Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, op. cit., p. 133.
[14] Tarde, Gabriel, *La opinión y la multitud*, op. cit., p. 43.

tecnologías que lo vuelven posible como tendencias latentes que sólo cobran fuerza cuando las sociedades disciplinarias entran en crisis.

La década de 1960 asistió sin duda a toda una irrupción de movimientos moleculares marcados por el desencanto y el rechazo ante la disciplina y la simultánea formulación de nuevas creencias y deseos. Tal como señalan Antonio Negri y Michael Hardt, el régimen disciplinario no lograba contener los deseos de los jóvenes, las exigencias de los trabajadores del Tercer Mundo, las críticas de las agrupaciones feministas y de un sinnúmero de sectores que hasta ese momento permanecían ocultos e invisibilizados. Emergía así toda una serie de prácticas, de ideas y de resistencias que se propagaban rápidamente y que confluían en una lucha común de colectividades espirituales propensas a imitarse entre sí: "La resistencia y la iniciativa del proletariado de los países subordinados resonaba como un símbolo y un modelo, tanto para las autoridades como para el proletariado de los países capitalistas dominantes"[15]. De modo que se hacía necesario intervenir en el nivel de los procesos e interacciones que permitían y posibilitaban el transporte a distancia de creencias y deseos; se hacía necesario, una vez más, garantizar ciertas corrientes de imitación e impedir al mismo tiempo la propagación de otras tendencias incipientes. El problema de aquella época era por demás evidente: la acción de los mecanismos disciplinarios resultaba ineficaz y ciertamente inútil toda vez que la cohesión espiritual partía de contagios psíquicos que llegaban a prescindir de todo contacto corporal. Las palabras de Maurizio Lazzarato expresan el problema antedicho en un sentido similar: "El 'público' no es un hecho social estático reducible a un organismo, sino una variación, una tendencia, un devenir. No podrá ser adiestrado en un espacio cerrado como sucede con una multiplicidad poco numerosa (obreros, enfermos, prisioneros). La multiplicidad, en el público, tiende a volverse simultáneamente molecular e inmediatamente colectiva y a asumir la forma del flujo, de la variación, de la velocidad".[16] Y bien, ¿cómo controlar a un público o colectividad espiritual que adquiere devenires impredecibles e imposibles de disciplinar? ¿Cómo impedir que sus interacciones y contagios susciten una multitud virtual, una multitud que incluso puede hacerse efectiva en cualquier momento y lugar? Si el primer procedimiento de la disciplina consistía en separar a los cuerpos y distribuirlos en espacios reticulados, el primer y principal instrumento del control reside en implementar y desplegar técnicas de estadística y de sondeo que distribuyan las tendencias de una gran cantidad de espíritus dispersos en espacios abiertos. Tarde menciona que la estadística busca y aclara cantidades verdaderas en la mezcolanza de los sucesos sociales, que reúne diferentes actos para apreciar sus creencias y deseos.[17] De igual manera, Lazzarato agrega que la estadística y el sondeo traducen actos e

[15] Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*, Buenos Aires, 2003, p. 234.
[16] Lazzarato, Maurizio, "Por una redefinición del concepto «biopolítica»", trad. Marcelo Expósito, 1997, § 5. En: http://consejistanarkista.blogspot.com.ar/2011/03/por-una-redefinicion-del-concepto.html [marzo 2011]
[17] Cfr. Tarde, Gabriel, *Estudios Sociológicos*, op. cit., p. 36.

intensidades con el objetivo de definir tendencias y variaciones sociales que serán utilizadas a la hora de regular lo aleatorio.[18] Asimismo, y atendiendo a una serie de procesos más recientes y concretos, Foucault advierte el desarrollo de todo un sistema general de información que ya no apunta hacia la vigilancia de cada individuo, sino más bien a la necesidad de determinar tanto las tendencias que se consideren peligrosas como también el momento y el lugar en donde se debe intervenir.[19] A nosotros nos queda por indagar el hecho de que la implementación y el despliegue de la estadística y el sondeo obedecen a una nueva modalidad de ejercicio y de funcionamiento del poder, una modalidad que implica fundamentalmente la puesta en marcha de "operaciones de modulación". Estas operaciones no intervienen en el nivel de los contactos físicos ni ejercen presión alguna sobre los cuerpos; por el contrario, ellas se deslizan a través de las colectividades espirituales y actúan de un modo tal que las energías de cada espíritu tiendan a mantenerse en una controlada y continua variación. Intentemos describir el proceso de acuerdo a nuestros términos: antes que rebotes y reverberaciones, antes que resonancias internas y adquisiciones de un hábito corporal, hay aquí emisiones de vibraciones y movimientos moleculares que se propagan a grandes distancias, emisiones que sustituyen a la presión sobre el cuerpo por un sinnúmero de incitaciones dirigidas hacia las interacciones espirituales. De donde se sigue también una particular concatenación de efectos: en lugar de imitar aquella presión directa, el cerebro imita las emisiones a distancia; en lugar de un hábito o memoria corporal de las operaciones de moldeado, nos encontramos más bien con una memoria espiritual de las modulaciones y las incitaciones. Los datos y las mediciones estadísticas no sólo señalan las tendencias que las incitaciones propagan o repelen, sino que además se vuelven pronto incitaciones mismas, muestras variables y efímeras de las creencias y deseos que momentáneamente están en boga. Los dispositivos tecnológicos no sólo permiten la mera interacción y comunicación entre un espíritu y otro, sino también, y sobre todo, la emisión de consignas y modos de vida que gobernarán las fuerzas y las diferentes disposiciones de la memoria.

Tarde señalaba que la acción debe entenderse como la prosecución de una idea o como la adquisición de una fe estable.[20] Si semejante afirmación es cierta, convendría decir entonces que la memoria resultante de las operaciones de modulación implica que ninguna idea y que ningún deseo pasen completamente a la acción, que sus tendencias propias conducen a que los espíritus permanezcan atrapados en proyectos, objetivos e intenciones que nunca terminan de cerrarse. Y por su puesto, de allí no puede surgir una fe estable ni nada que se le parezca, porque la variabilidad de las incitaciones equivale a la variabilidad de las creencias y deseos, y la

[18] Cfr. Lazzarato, Maurizio, "Por una redefinición del concepto «biopolítica»", op. cit., § 4.
[19] Cfr. Foucault, Michel, "Nuevo orden interior y control social", en Foucault, M., *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1991, pp. 165-166.
[20] Cfr. Tarde, Gabriel, ¿"Qué es una sociedad?, *op. cit.*, p. 52.

variabilidad de las creencias y deseos a un espíritu agobiado y carente de criterio. Ese espíritu abraza el valor de la flexibilidad, la adaptación al cambio y el oportunismo, él quiere probar todo al mismo tiempo y no soporta quedar rezagado o perder velocidad, no tiene paciencia para las cosas graduales o sucesivas y vive en la promesa de alcanzar la estabilidad y el equilibrio de un solo salto, no cree recibir las órdenes de nadie y sin embargo se encuentra continuamente dispuesto a ser incitado y sobreexcitado.

Bibliografía

- Bentham, Jeremy, *El Panóptico*, Madrid, Las ediciones de La Piqueta, 1979.
- Deleuze, Gilles, "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en Deleuze, G., *Conversaciones*, Madrid, Editorial Nacional, 2002, pp. 195-201.
- Deleuze, Gilles, *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007.
- Foucault, Michel, "Nuevo orden interior y control social", en Foucault M., *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1991, pp. 163-166.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2011.
- Lazzarato, Maurizio, "Por una redefinición del concepto «biopolítica»", trad. Marcelo Expósito. En: http://consejistanarkista.blogspot.com.ar/2011/03/por-una-redefinicion-del-concepto.html [marzo 2011]
- Méndez, Pablo M., "Deleuze: ¿qué es la modulación?", en *I Jornadas "Gilles Deleuze". Pensar con y desde el arte*, Mar del Plata, Grupo de Investigación Escritura y Productividad, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, junio de 2011.
- Negri, Antonio y Hardt, Michael, *Imperio*, Buenos Aires, 2003.
- Simondon, Gilbert, *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, Buenos Aires, La Cebra y Cactus, 2009.
- Tarde, Gabriel, *Estudios Sociológicos*, Córdoba, Ediciones Assandri, 1961.
- Tarde, Gabriel, *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus, 1986
- Tarde, Gabriel, *Creencias, deseos, sociedades*, Buenos Aires, Cactus, 2011.

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 71-84

Una aproximación fenomenológica a la noción de verdad en Heidegger[*]

Carolina Eugenia Llanos Arriagada[Φ]

Universidad de Chile

llanos.caro@gmail.com

Resumen

El presente trabajo intenta realizar una aproximación a lo que Heidegger entiende por verdad a partir de la consideración fenomenológica de la misma y en relación algunas interpretaciones anteriores. Debido a la magnitud de la obra heideggeriana, este ensayo intentará enlazar las conexiones de las siguientes ideas propuestas por el autor, que podrían señalarnos los distintos modos en que se aproxima a la noción de verdad: la reducción de la concepción tradicional de la verdad, la búsqueda de su sentido originario en el contexto ontológico, la verdad como libertad en tanto dejar-ser y finalmente la relación entre verdad y Dasein.

Palabras claves*:* verdad, concepción tradicional, aletheia, libertad, Dasein, dejar-ser, ocultamiento, desocultamiento.

[*] El siguiente ensayo no pretende proponer ideas originales sino que tiene un carácter de difusión en tanto presenta una interpretación sobre las ideas del autor en relación al concepto de verdad.

[Φ] Licenciatura en Educación en Filosofía en Universidad de Santiago de Chile, Magister en concurso de la Universidad de Chile

La pregunta por la verdad atraviesa transversalmente todo el pensamiento de Heidegger, así que aunque no se la mencione en específico, siempre nos movemos en un ámbito que al sustentarse en una pre-comprensión, nos permite una aproximación a ella. Por consiguiente todo análisis que el autor realiza, está en conexión con la verdad y es un paso previo y necesario para acceder a ella.[1]

A primera vista podría pensarse que la verdad para Heidegger corresponde a algo que se encuentra ante el hombre y que éste no hace más que descubrirla en su trato con los entres intramundanos, en cuanto la considera un desocultamiento. Sin embargo, para Heidegger no se trata de que exista una verdad en un mundo objetivo o en un lugar externo y contrapuesto a un sujeto donde este sólo tenga que relacionarse con ella de modo pasivo o puramente receptivo. La verdad para Heidegger no puede entenderse bajo los conceptos e ideas tradicionales, por lo que verdad no corresponde a una propiedad de los juicios que el hombre pueda emitir, sino que más bien la verdad es entendida en su sentido originario como *áletheia* en tanto desocultamiento o develamiento, y este develamiento lejos de ser algo que esté bajo el completo dominio del hombre y que se pueda manifestar en los juicios que este realiza, obedece a una "necesidad" aún mayor, que se encuentra en directa relación con el modo de la existencia del hombre y su estar-en-el-mundo, permitiendo y fundamentando el que en los juicios pueda manifestarse la verdad, aunque estos no correspondan a su lugar único ni menos aún, al lugar originario de ella.

De esta manera Heidegger realiza un análisis fenomenológico de la verdad en la medida que deja de lado las concepciones tradicionales acerca de ella, para tener una aproximación a lo que esencialmente es verdad, donde la pregunta por la esencia de la verdad no es entendida de un modo particular ni se la considera cada vez que esta ocurre en una situación aislada, sino que se busca entender lo que ella es en un sentido universal y abstracto, para así clarificar la verdad en el ámbito de lo real, aquello que caracteriza a toda verdad como tal.

En el parágrafo 44 de *Ser y Tiempo* Heidegger propone que hay tres tesis que caracterizan la esencia corriente de lo que entendemos por verdad: *"1. El lugar de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la concordancia del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como concordancia"*[2]

Tradicionalmente se ha pensado la verdad como correspondencia en la medida que lo dicho en el juicio dice algo que es efectivamente verdadero de la cosa a la cual se refiere. Si bien, Aristóteles afirma que las representaciones o vivencias del alma

[1] En el texto no se acepta la distinción radical entre un primer, segundo e incluso tercer Heidegger como lo señalan algunos autores. Si bien hay giros en su pensamiento, cada uno de ellos refleja la necesidad de una búsqueda que finalmente puede observarse como parte de un proyecto unitario.
[2] Heidegger, M., *Ser y Tiempo*. Ed. Universitaria, Santiago, 2005.

son adecuaciones a las cosas, nunca plantea explícitamente lo afirmado más arriba, pues su modo de entender la verdad es mucho más originario que la simple concordancia, pero es a partir de esta idea, que posteriormente se infiere y formula que la verdad necesariamente es una relación entre estos dos ámbitos diferentes: el intelecto y la cosa.

En el pensamiento medieval la verdad fue definida principalmente retomando los términos de concordancia y adecuación. Se afirmaba que la verdad es todo aquello que hace que algo sea verdadero, mientras que lo verdadero es lo real, pero esta caracterización se presta para confusión, pues así como hay cosas falsas y verdaderas, decimos de ambas cosas que ellas existen, por lo que la verdad no puede definirse en términos de realidad. Para evitar esta confusión se afirma que lo verdadero tiene que ser auténtico necesariamente, en contraposición a lo no auténtico; así tanto las cosas verdaderas como las falsas son reales y su carácter de verdad no está dado por la realidad, sino que más bien por la autenticidad. En el caso de las cosas auténticas decimos de ellas que lo son, cuando lo que pensamos de ellas coincide con su realidad. Aquí aparece la idea de concordancia entre lo que se piensa o se concibe como una cosa y la cosa misma. La cosa es auténtica y con ello verdadera, cuando se presenta tal y como *debe ser*.

Pero además de esto existe otro tipo de concordancia, pues también llamamos verdaderas o falsas a las aserciones o enunciados que hacemos sobre lo ente. Aquí ya no se habla de la autenticidad de las cosas sino que más bien decimos que un enunciado, que es la emisión de un juicio, es verdadero cuando lo que dice y significa coincide con la cosa sobre la que se enuncia algo, es decir, nuevamente hay una concordancia, pero esta vez es en relación a la proposición.

A partir de esto, se entiende que lo verdadero es siempre concordancia pero tiene un doble sentido, en tanto se la considere como concordancia de una cosa con lo que se entiende por ella o la concordancia de la cosa con lo dicho en el enunciando sobre esa cosa. Este doble sentido, que se manifiesta en la concepción tradicional de la verdad, generalmente se piensa como la adecuación del intelecto a la cosa o lo que es lo mismo, como la verdad de la proposición, pero se olvida que esta caracterización sólo puede ser posible sobre el fundamento de la verdad como adecuación de la cosa al intelecto y esto sucede porque en el pensamiento medieval se toma la idea de verdad como concordancia y se la pone en relación con la idea de creación, propia de la fe teológica.

En la concepción medieval, se cree que las cosas existen en la medida que hay un ente creador, Dios, que las crea en correspondencia a la idea pensada en su espíritu, en este sentido son conformes (la cosa y lo que se piensa de ella) y verdaderas, pues hay una adecuación de las cosas con el intelecto divino. A su vez, el hombre como ente creado debe adecuarse a la idea de Dios y lo hace en la medida que la proposición adecúa lo pensado por el hombre a las cosas, por lo que la posibilidad de

verdad en el conocimiento humano queda en última instancia reducida al hecho de que tanto la cosa como la proposición son conformes a la idea divina, pues la adecuación de la cosa creada por el intelecto creador garantiza la adecuación del intelecto humano con el ente creado.

Posteriormente esta idea de la verdad es aceptada en la modernidad, pues aunque dejemos de lado la idea de creación que se consideraba en la Edad Media, aparece la idea de un orden del mundo como la posibilidad de planificación de los objetos por medio de la razón humana, que intenta imponerse a través de un orden lógico. Aquí adquiere importancia la esencia de la verdad de la proposición entendida como la conformidad del enunciado en tanto coincidencia entre la cosa presente con el concepto racional de su esencia.

Pero aunque esta interpretación de la esencia de la verdad se muestre como independiente de la interpretación de la esencia del ser de lo ente, por lo que el hombre aparece como portador y ejecutor del intelecto y sea por ello equivocada, adquiere validez universal, por lo que tanto la verdad, como aquello de lo cual podemos decir una verdad, se vuelven cosas obvias. De este modo, queda claro que la caracterización de verdad como concordancia es muy general y no dice nada acerca de lo que esencialmente sea la verdad y a pesar de esto se ha mantenido persistentemente en la historia; ¿a qué se debe esto? Sin duda la esencia de la verdad ha estado oculta en el transcurrir del tiempo, siendo la primera manifestación que ella ha tenido, el carácter relacional entre los entes y los juicios que emite un determinado ente, por lo que se hace necesario buscar más a fondo, y Heidegger plantea que el camino adecuado es la consideración del contexto ontológico en donde se sustentan las relaciones en las que se pone la verdad.

Pero ¿cómo se puede llegar a este contexto ontológico? Si la verdad está dada por una relación entre cosa y juicio, el conocimiento entonces consiste en juzgar, y aquello que da al conocimiento la certidumbre de estar en la verdad es la puesta en evidencia o constatación; lo que hace que el enunciado sea verdadero es así el poder descubrir al ente en cuanto tal.

El enunciado hace ver al ente en su estar descubierto, por lo que el ser verdadero, o la verdad del enunciado, debe entenderse como un ser descubridor. A partir de esto se comprende que en la verdad no es originaria la estructura de concordancia entre el conocer y el objeto al cual se conoce, en el sentido de que en la verdad haya una adecuación de un ente, en este caso el sujeto, a otro, que correspondería al objeto. No hay una adecuación sustancial entre distintos entes en la relación de conformidad atribuida a la verdad.

Entonces y a partir de esto, el ser-verdadero, es un ser-descubridor de la verdad, el que solamente es ontológicamente posible a partir de la estructura del estar-en-el-mundo, lo que es propio de la constitución del Dasein, por lo que Heidegger afirma que la constitución del Dasein es el fundamento originario de la verdad en la medida

que ella se mueve entre un ocultamiento y un desocultamiento, y el estar al descubierto del ente intramundano se funda en la aperturidad del mundo que es el modo fundamental como el Dasein es en su ahí[3].

En el Dasein está como su constitución más propia el entenderse a sí mismo y a los entes intramundanos desde su posibilidad, por lo que siempre se encuentra en un estado de aperturidad, que se relaciona de modo directo con la verdad. Así, Dasein es esencialmente aperturidad y por estar abierto abre y descubre; en palabras de Heidegger, el Dasein es *en* la verdad. A partir de esto, la verdad como adecuación se funda en su modo más originario en esta aperturidad del Dasein, donde primariamente descubridor, es decir verdadero, es el Dasein y verdad en sentido derivado, entendida como lo descubierto, corresponde al resto de los entes.

A partir de esta distinción, es importante delimitar los dos aspectos que se presentan en el desocultamiento de los entes, pues para que ellos se den en la manifestación, que es la forma de mostrarse de los entes tal y como son, es necesario que haya tanto la manifestación de un ente en su verdad, lo que corresponde al estar descubierto o al desocultamiento del ente, así como también aquello que permita tal manifestación y esto es la apertura. Entonces lo que Heidegger quiere decir es que hay un hacerse patente de los entes en su verdad y que esto es posible gracias a la existencia humana en tanto el Dasein es existencia descubridora, lo que permite el develamiento del ser como forma primaria de la verdad.

A partir de esto existe una necesidad de apropiarse de lo abierto de parte del Dasein, por lo que la verdad debe ser arrebatada al ente sacándolo de su ocultamiento. De todo esto se pueden hacer dos afirmaciones con respecto a la esencia de la verdad, a saber, que, por una parte, la verdad en un sentido originario no se encuentra en una relación de concordancia entendida al modo habitual, mas bien, corresponde a la aperturidad del Dasein y de los entes intramundanos, y por otra parte, el Dasein siempre se mueve en la verdad y la no verdad. De este modo queda "demostrado" que la verdad como concordancia es una modificación del sentido originario de la verdad que radica en la aperturidad del Dasein. Esta modificación en el modo de ser de la verdad se explica por su propia esencia, pero para comprenderlo tenemos que explicar porque no se considera a la verdad en su ser, sino que por medio de esta modificación, y porque esto se ha mantenido así durante tanto tiempo.

La verdad se presenta primeramente bajo la forma de una relación entre la proposición y la verdad de la cosa: ¿de qué tipo es esta relación? Los entes intramundanos siempre se encuentran en relaciones, un juicio corresponde a un pensamiento materializado en un enunciado, por lo que dicho enunciado pasaría a ser un ente intramundano que tiene el carácter de útil, de ser a la mano en el sentido de

[3] Este modo de ser se constituye por la disposición afectiva, el comprender y el discurso, los que como unidad corresponden al anticiparse a sí, estando ya en un mundo, es decir, al cuidado.

que el Dasein lo utiliza para un determinado fin. Pero un enunciado no es jamás del mismo modo como los otros útiles, pues su existencia no se reconoce propiamente como material, entonces, ¿en qué relación con las cosas se podría situar?

Cuando en la concepción tradicional de la verdad se habla de una concordancia entre el enunciado y la cosa, se hace referencia a una relación de coincidencia, pero esta coincidencia puede entenderse de distintas maneras. Cuando tengo dos cosas que son iguales en su aspecto, ellas tienen este elemento en común y por lo tanto decimos que son iguales y en este sentido coinciden. Aquí coincidencia se refiere a la relación de igualdad entre una cosa y otra. Por otra parte, cuando decimos algo de alguna cosa también encontramos una coincidencia, pero no en la relación cosa- cosa, más bien la coincidencia se da cuando decimos que algo *es* de determinada manera o le atribuimos alguna característica. Aquí la relación es entre la cosa y el enunciado sobre ésta.

Ahora bien, el modo de concordar responde a una adecuación, pero como dijimos anteriormente la esencia de la cosa es completamente distinta de la esencia del enunciado, sin embargo, la adecuación no se produce porque alguno de ellos cambie su esencia para adecuarse al ser de la otra, no existe una igualación real y concreta entre cosas de naturaleza distintas, más bien cada uno, la cosa y el enunciado, se mantienen en su propia esencia y a partir de la relación entre ellos se determina el carácter de la adecuación.

Esta adecuación se produce por el carácter representador del enunciado, donde representar corresponde a hacer que una cosa se presente ante nosotros como objeto, hay un aparecer de la cosa representada que se hace patente cuando atraviesa un enfrente y para que esto suceda se necesita de un ámbito abierto cuya apertura no es creada por el representar, sino que ocupada y asumida por él, como ámbito de referencia.

El enunciado toma esta conformidad del carácter abierto del comportarse para que así lo manifiesto llegue a ser, conforme a la adecuación representadora[4]. Pero si la conformidad del enunciado solo es posible por este comportarse, lo que hace posible la conformidad o verdad entre cosa y enunciado no obedece sólo a esta relación, sino que a algo más originario, por lo que la esencia de la verdad no puede limitarse a la consideración superficial de la relación representadora de enunciado-cosa. Equivocadamente y a partir de Aristóteles se ha asignado la verdad al enunciado como el único lugar esencial donde ésta habita, pero la verdad no se encuentra originariamente en la proposición, sino que se manifiesta en ella.

[4] Hay una conexión donde primariamente se pone en movimiento un comportarse como detenerse en el lugar que permite el desocultamiento. Así toda relación que se mantenga en lo abierto es un comportarse que se distingue en cada caso según el tipo de ente y el modo de comportarse. Debido a esto el ente mismo se hace presente en el enunciado representador y el enunciado se adecúa a lo ente, es conforme a él y con ello verdadero.

¿Qué hace que el enunciado deba ser conforme a la cosa, es decir, verdadero en tanto hay una adecuación entre ambos? En el ensayo ***De la esencia de la verdad*** Heidegger explica claramente de donde recibe el enunciado representador la indicación de que debe conformarse a los objetos en orden a lo que dicta la conformidad y entramos a la idea de la libertad como dejar-ser.

Esta conformidad produce que en la relación entre ambos se pueda ver la verdad, pero esto sucede siempre y cuando haya un darse anterior de una directriz o guía hacia esa concordancia, donde este darse con anterioridad debe haber sido dado libremente en lo abierto, para que un elemento manifiesto vincule el representar, donde tal vinculación se produce sólo si es libre para aquello que se manifiesta en lo abierto. Es el carácter abierto del comportarse lo que hace internamente posible la conformidad y que tiene su fundamento en la libertad; por lo tanto, la esencia de la verdad como conformidad del enunciado, así como todo modo de entender la verdad, tiene su fundamentación en la libertad que se encuentra en directa relación con el Dasein.

Pero el que la libertad sea reconocida como la esencia de la verdad no es una afirmación ligera que signifique que para enunciar algo haya que ser libre, sino que ontológicamente la libertad es el fundamento de la interna posibilidad de aquello que en principio y en general se muestra como algo conocido, esto es, de toda manifestación que se da en un ente desocultado.

Por la misma razón no podemos pensar que la esencia de la verdad como libertad es confiada por completo a la disposición del hombre, si bien ha sido recurrente poner al hombre como centro de las cosas y con ello como dueño de la verdad, esto ha sido así porque nuevamente no se ha aclarado con exactitud la esencia de la libertad. Ella no radica en la subjetividad humana ni tampoco en una objetividad, que finalmente sigue siendo humana.

En la metafísica se tiende a hablar de la verdad como lo imperecedero y eterno, por lo tanto ella no podría jamás construirse sobre la fragilidad del ser humano, pues como dijimos anteriormente este se encuentra en la no verdad. Pero esta afirmación de verdades eternas e independientes del Dasein no tiene sentido para Heidegger, puesto que antes de que hubiera Dasein y después de que no haya ningún Dasein no podrá jamás haber verdad ni no-verdad, porque no podría darse la verdad como aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto, y este es el modo originario de su ser. Es en virtud del esencial modo de ser del Dasein que toda verdad es relativa a él, pero nunca considerada desde la subjetividad arbitraria, pues el descubrir del Dasein con su sentido más propio, aleja la arbitrariedad de él haciéndolo enfrentarse con el ente mismo. Por otra parte, el hecho de que comúnmente se piense que el hombre se mueve en el plano de la no-verdad, de la falsedad o inautenticidad, no hace más que reafirmar la idea de que el fundamento de la verdad está situado en el Dasein en

tanto este siempre se encuentra en la verdad entendida como *áletheia*, la que implica una permanente movilidad entre verdad y no-verdad.

Entonces, la verdad como conformidad y la libertad, se encuentran en una relación esencial que necesariamente nos lleva a la pregunta por la existencia del hombre, la cual siempre debe ser planteada desde una perspectiva que nos traslade al ámbito originariamente esencial de la verdad.

La libertad recibe su esencia de la de única y más originaria verdad esencial y por eso, es el fundamento de la interna posibilidad de conformidad. A partir de esto la libertad corresponde a un dejar-ser, pero no tomado en el sentido negativo de la indiferencia, ni el pasar por alto ni mucho menos el desinterés. Este dejar-ser hace referencia a un permitir, a un conceder y salvaguardar lo ente, es simplemente dejar-ser a lo ente, dejando a lo que se presenta estar presente sin añadir ni interponer nada, es dejar-ser a lo ente como aquello que es. Este dejar-ser implica un meterse en lo abierto y en su apertura, dentro de la cual se encuentra todo lo ente.

Este ámbito abierto en el que se sitúa lo ente corresponde a la *áletheia*, lo que significa desocultamiento pero que se traduce como verdad. Esto nos lleva nuevamente a considerar una reconducción en la concepción de la verdad entendida como conformidad del enunciado y orientarla hacia el ámbito no comprendido ni aclarado aun del desocultamiento o descubrimiento de lo ente. Por lo tanto, meterse en el desencubrimiento no significa perderse en medio de lo ente, sino que implica un retroceder ante lo ente que se manifiesta en lo que es.

La esencia de la libertad considerada desde la esencia de la verdad es siempre un exponerse en el desocultamiento de lo ente, donde el desocultamiento se preserva al meterse en lo existente por el que la apertura de lo abierto, el aquí, es lo que es. La libertad ante todo es meterse en el descubrimiento del ente en cuanto tal. De este modo ocurre que el ser aquí, devuelve al Dasein el fundamento esencial sobre el cual este puede existir, él necesita del ente que comparece en el dejar-ser, por lo tanto la existencia tiene sus raíces en la verdad como libertad, como la exposición en el desocultamiento de lo ente, que permite la fundamentación de lo ente en totalidad y dialécticamente de la existencia humana, lo que nos permite reconocer un ente como verdadero y así mismo, al Dasein como descubridor.

Si el Dasein existe, éste se libera para su libertad en la medida en que ésta le ofrece la posibilidad de elección. Entonces no podemos decir que el Dasein dispone arbitrariamente de la libertad, sino que la libertad, el ser aquí existente y descubridor, posee al hombre de un modo originariamente tal que ella es la única que le da humanidad, puesto que la relación con lo ente en totalidad es la que fundamenta y caracteriza al Dasein y con ello a la historia.

La libertad es el dejar-ser a lo ente que permite que se consume y lleve a cabo la verdad como desocultamiento de lo ente. Por lo tanto la verdad no es una característica de una propiedad dada por un sujeto acerca de un objeto. La verdad es

el desencubrimiento de lo ente mediante el cual se presenta una apertura, donde se expone todo comportarse humano, puesto que el Dasein es, al modo de la existencia, y porque éste existe, la historia de las posibilidades de la humanidad histórica está preservada para él en el desocultamiento del ente en totalidad[5].

La esencia de la verdad es la libertad y la libertad es el dejar-ser que trae consigo la interna indicación de adecuar el representar a lo ente, es decir, la proposición a la cosa.

Pero si la esencia de la verdad es la libertad en tanto dejar-ser existente que desoculta a lo ente ¿cómo se relaciona la verdad con el Dasein? ¿En qué medida el Dasein posee libertad? Ya se dijo con anterioridad que la libertad no puede ser sinónimo de arbitrariedad manipulada por el Dasein, no es que él la posea.

Se debe considerar que al relacionarse la libertad con el desocultamiento de lo ente en totalidad, ésta determina y destina todo comportarse a un estado de ánimo del Dasein relativo al ente en totalidad. Este estado de ánimo no es un mera vivencia ni un sentimiento, cada vez que sea considerado así, estará siendo privado de su esencia y será interpretado a partir de lo que aparenta ser esencial.

De este modo la determinación del estado de ánimo sólo puede ser vivida y sentida, porque el hombre que la vive siempre está implicado en ella aunque nunca la piense. El Dasein siempre se encuentra en esta determinación del estado de ánimo que descubre a lo ente en totalidad sin ser consciente de ella y del mismo modo, todo comportarse histórico tiene determinado su ánimo a partir del cual se incorpora al ente en totalidad.

El dejar-ser predispone un ánimo que penetra y a la vez precede a todo permanecer en lo abierto, por lo tanto el comportarse del hombre está predispuesto en su ánimo por el carácter abierto de lo ente en totalidad, pero esta totalidad se muestra como lo indeterminado, como aquello que no se puede comprender a partir de algo manifiesto en cada caso, por lo que finalmente aquello que predispone al ánimo es el encubrimiento de lo ente en totalidad, es decir, el ocultamiento.

El dejar-ser es entonces el desocultamiento y además el oculto encubrir. El encubrimiento impide a la *áletheia* desencubrir, pero esto no quiere decir que encubrimiento sea equivalente a privación, más bien lo que sucede es que el encubrimiento preserva para sí lo que le es más propio: el misterio.

Por lo tanto, si se piensa el encubrimiento desde la verdad entendida como desocultamiento, este corresponde al no-desocultamiento y con ello a la no-verdad. Esta no verdad no es el producto del conocimiento parcelado que el Dasein tiene de

[5] Según Heidegger, cada momento de la historia se determina a partir de la concepción metafísica del ser, por eso es importante comprender los cambios en la manifestación y modo como el Dasein entiende esto. En la medida que el Dasein tenga una existencia autentica y se apropie del desencubrimiento de lo ente en totalidad, saldrá del olvido de sí mismo.

lo ente por algunos desocultamientos aislados, sino que esta no verdad es anterior a todo desocultamiento. Cuando se habla de no verdad se dice que la verdad aún no se ha presentado, cuando se habla de inesencialidad de la verdad esta se ha presentado pero estamos ante una desfiguración de ella que se produce por la caída[6]. En este sentido la no verdad corresponde al ámbito no experimentado de la verdad y no a su distorsión.

Entonces lo que preserva para sí el encubrimiento, corresponde al misterio en tanto encubrimiento de lo oculto en totalidad, pues la libertad en su dejar-ser oculta y desoculta, y este ocultamiento del ente en totalidad es lo que primero se encuentra oculto y determina el estado de ánimo del Dasein, obligándolo a dirigirse a un desocultamiento[7]. Por eso este misterio penetra y domina la existencia del hombre, pero en la medida que él se instala en lo habitual le resulta imposible ver el encubrimiento de lo oculto, toma todo por verdad perdiéndose en una verdad inesencial, en una realidad desfigurada.

El insistente entregarse a lo accesible y el apartarse del misterio son inseparables y se dan en el sentido de un giro propio del Dasein en tanto ir dando vueltas de un lado a otro, buscando la aperturidad. Así el Dasein se inquieta por llegar a la verdad y esta inquietud lo hace buscar permanentemente lo abierto pasando de una cosa accesible a otra, y con ello, pasando por alto el misterio.

Este ir de un lado a otro sin ver el misterio es el errar. El Dasein anda errante en tanto esto es constitución del ser del Dasein histórico, pues el errar es el contexto donde se produce el giro en que el Dasein insiste, donde da vueltas y se vuelve a olvidar de sí, confundiéndose cada vez que se acerca a lo ente como aquello abierto. Por lo tanto mientras no reine el ocultamiento de lo oculto habrá un errar, pues para llegar a la verdad se necesita de lo abierto, así como también del misterio.

El errar es la instancia contraria a la esencia inicial u originaria de la verdad. Por esta razón, el errar es el fundamento del error y la confusión que lleva al Dasein a tomar por abierto algo que no es tal y con ello a la equivocación. Por eso, el errar domina por completo al Dasein en tanto lo confunde y como confusión a su vez contribuye a la posibilidad de no dejarse confundir. Ya que la existencia insistente del Dasein se mueve en el errar y el errar como confusión lo oprime, esta opresión se adueña del misterio olvidado, con lo que el Dasein siempre está bajo el dominio del misterio, retorna a él.

De esta manera para Heidegger, el desencubrimiento de lo ente es también ocultamiento de lo ente en totalidad. Por lo tanto el ocultamiento de lo oculto y el

[6] El modo de vivir inauténtico del Dasein que no ha apropiado de su ser y se pierde en "lo uno", el ámbito de lo público.

[7] En palabras simples el misterio es el hecho de no saber por parte del Dasein que todo está oculto, el ocultamiento de que lo ente en totalidad se encuentra oculto, esto interpela al Dasein, lo hace intuir y buscar la verdad.

errar pertenecen a la verdad. La libertad es la esencia de la verdad porque ella nace de la esencia inesencial de la verdad, en tanto imponerse el misterio en el errar, así se considera tanto lo desocultado, como lo oculto en totalidad. Ambos interpelan el ser del Dasein y son posibles en tanto éste es apertura que se encuentra volcada hacia el mundo, y tiene la esencial necesidad de apropiarse de lo descubierto en contra de lo aparente.

Como se planteó antes, la verdad está presente en todo el pensamiento de Heidegger, por lo que su estudio sirve de punto de partida para entender la evolución del pensamiento del autor. La verdad para Heidegger es entendida al modo griego como *áletheia* en tanto una salida del olvido, es desocultamiento y no una propiedad de los juicios, sino que más radicalmente, es aquello que hace posible que la verdad se dé en los juicios en tanto ellos corresponden al modo como los fenómenos se hacen manifiestos y manifiestos de un modo determinado. Por eso la concepción de verdad como adecuación es una modificación del sentido originario de la verdad que se impone por el cambio mismo que se produce en la manera de entender la realidad en torno al Dasein (lo que está directamente relacionado con la metafísica). De este modo, la verdad es el descubrirse de los entes del mundo gracias al carácter fundamental de apertura del Dasein, puesto que la apertura corresponde a la comprensión del ser que presupone la verdad.

Entonces considerado de un modo más radical, la verdad es entendida como la patencia de los entes en el trato cotidiano que el Dasein tiene con ellos, por lo tanto la apertura de los entes que están ante el Dasein se funda también en el ser unos con otros y se da gracias a la pre-comprensión del Dasein en tanto inteligibilidad de los entes.

Así el desocultamiento de los entes es su manifestación que se da en la medida que ellos pueden mostrarse tal como son, es decir verdaderamente y en tanto el Dasein posibilita este desvelamiento del ser por medio de los entes como forma primaria de la verdad. Por lo tanto, el estar volcado fuera de sí del Dasein, le permite a éste considerar a los entes bajo una determinada pre-comprensión del ser que en cada caso orientará lo que se entienda por verdad.

A partir de esto, se puede observar claramente que para Heidegger no existen verdades eternas ni una verdad absoluta que sea independiente de la existencia del hombre, pues en la medida que éste existe, como estructura fundamental, el posibilitar la verdad y la verdad por su misma estructura de ocultamiento y desocultamiento, se manifiesta de distintos modos en el acontecer de la historia, con lo que toda verdad es siempre relativa al Dasein en tanto éste la descubre en su sentido más propio, lo que lo aleja de lo que comúnmente se entiende por subjetividad. Entonces la verdad por su propia esencia cambia en el transcurso del tiempo y se manifiesta de distintos modos, el Dasein a su vez debe cambiar la forma

de aproximarse a ella, pero siempre moviéndose en el ámbito del ocultamiento y desocultamiento.

En el análisis de la verdad encontramos la profunda relación entre ser y verdad, por eso según Heidegger la filosofía siempre ha tratado en alguna medida de la verdad. Que la verdad se haya identificado de distintos modos a lo largo de la historia es exclusivamente porque el ser se ha desocultado de esa forma, pero en ese desocultamiento siempre ha dejado algo oculto y es aquello que la metafísica no ha considerado.

Según lo expuesto anteriormente se debe considerar dos aspectos en torno a la noción de verdad en Heidegger. Uno de ellos tiene directa relación con la manera en que el arte y la técnica se presentan como modos en los que el Dasein puede tener una aproximación al desocultamiento de lo ente. El otro es que para la filosofía, es importante replantear la pregunta por la verdad y ponerla en relación con aquello que más directamente se relaciona, esto es, *la verdad de la esencia.*

Referencias

Bibliografía Primaria

- Heidegger, M. *La pregunta por la técnica.* En *Filosofía, cienia y técnica.* Ed. Universitaraia, Santiago, 2007.
- Heidegger, M. *Ser y Tiempo.* Ed. Universitaria. Santiago, 2005.
- Heidegger, M. *De la esencia de la verdad.* En *Hitos.* Ed. Alianza. Madrid, 2001.
- Heidegger, M. *La doctrina Platónica de la verdad.* En *Hitos.* Ed. Alianza. Madrid, 2001.
- Heidegger, M. *El origen de la obra de arte.* En *Caminos de bosque.* Ed. Alianza. Madrid, 2000.

Bibliografía Secundaria

- Löwith, K. Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Ed. F.C.E, México. 2006
- Abbagnano, N. Diccionario de filosofía. Ed. Fondo de cultura económica. México, 2004.
- Vattimo, G. Introducción a Heidegger. Ed. Gedisa. Barcelona, 2002
- Cordua, C. Filosofía a destiempo. Seis ensayos sobre Heidegger. Ed. Ril editores, Santiago. 1999
- Dreyfus, H. Ser-en-el-mundo. Comentarios a la sección primera de Ser y Tiempo. Ed. Cuatro vientos, Santiago de Chile, 1996
- Safranski, R. Un maestro de Alemania Martín Heidegger y su tiempo. Ed. Tusquets Editores. Madrid, 1997

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 85-94

El desinterés como problema ético, estético y ontológico

Candela Potente[Φ]

Universidad de Buenos Aires

candelapotente@gmail.com

Resumen

La crítica al desinterés que Nietzsche dirige a Kant se plantea, en una primera instancia, desde un punto de vista estético. Pero en el pensamiento kantiano hay ya una relación entre la estética y la ética dada por el concepto mismo de interés. A su vez, estas dos perspectivas presuponen una tercera, que es la ontológica, que señala una relación determinada entre sujeto y objeto. A través de un análisis de estos aspectos de la filosofía de Kant y de las objeciones que Nietzsche dirige a él, veremos que la crítica al desinterés involucra no sólo cuestiones estéticas –dónde se da el origen del arte, qué relevancia tiene el espectador, cuál es la relación entre el artista y su obra– sino también éticas –la moral de la "renuncia a sí" y la "mala consciencia"– y ontológicas –la abstracción de lo subjetivo o su recuperación mediante la figura del artista interesado–.

Palabras clave: desinterés, arte, estética, ética, ontología, Nietzsche, Kant, sujeto.

[Φ] Estudiante de la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires. Investiga la relación de los museos con las teorías estéticas. Forma parte del grupo editorial de la revista del Centro de Investigaciones Artísticas.

> [E]l arte es lo contrario de una operación «desinteresada»: no cura, no calma, no sublima, no desinteresa, no «elimina» el deseo, el instinto ni la voluntad. El arte, al contrario, es «estimulante de la voluntad de poder», «excitante del querer»
> Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*

La contemplación desinteresada en Kant ha sido fuertemente criticada por Nietzsche. Esto involucra compromisos conceptuales desde el punto de vista estético, ético y ontológico. ¿Cuál es la relación del arte con la moral? ¿Cómo se vinculan sujeto y objeto? ¿Cuál es la relación entre ética y estética? ¿Cuáles son los presupuestos ontológicos de estas dos perspectivas? Intentaremos aquí comprender la crítica nietzscheana al desinterés y encontrar su fundamento a través de un análisis de las relaciones que se pueden establecer entre estética y ética en Kant y cuáles son los presupuestos ontológicos de su tratamiento.

Del interés al desinterés: Kant

En el análisis del juicio de gusto Kant define el interés como la satisfacción vinculada a la representación de la existencia de un objeto[1], es decir que para poder determinar si algo es bello, lo único que importa es cómo se juzga a la cosa en la mera contemplación, ya que en el caso contrario el juicio de gusto no es puro. Cualquier mezcla del juicio sobre belleza con el menor interés vuelve a ese juicio parcial; es necesario permanecer indiferente con respecto a la cosa "para hacer el papel de juez en las cosas del gusto"[2].

El concepto de interés lo trae Kant a su tercera *Crítica* desde la teoría moral[3]. En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, lo define como un tipo de dependencia –diferente de la inclinación– que caracteriza la contingencia en las determinaciones de la voluntad empíricamente condicionada. Tener una inclinación por un objeto no es aún tener interés en él. El interés surge cuando, a partir de una inclinación que habitualmente se satisface, un sujeto forma una *máxima* por la cual debe satisfacer tal inclinación con cierta regularidad: es allí donde no hay meramente una inclinación sino un interés. Como seres racionales, no *tenemos* intereses, simplemente, sino que *tomamos* interés en algo a través del aval de la razón. En palabras de Kant:

> Cuando una voluntad determinada por contingencia depende de principios de la razón, llámase esto i*nterés*. El interés se halla, pues, sólo en una voluntad

[1] Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente. Madrid, Espasa Calpe, 2007, §2.
[2] Ibíd..
[3] Allison, Henry, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment.* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 86, 87.

> dependiente, que no es por sí misma siempre conforme a la razón; en la voluntad divina no cabe pensar con interés[4].

Es decir que nuestra habilidad para tomar interés en algo nos define como seres finitos –puesto que tenemos inclinaciones que pueden hacernos tomar interés en algo– y, a la vez, como seres racionales –ya que necesitamos el aval de la razón para tomar interés–. Es por este aval de la razón que es tan importante para la *Crítica de la razón práctica* demostrar que existe la acción desinteresada, y que lo que se debe *criticar* es precisamente el uso empírico de la razón práctica, la acción de la voluntad fundamentada en determinaciones empíricas, como veremos más adelante.

El juicio sobre el objeto sólo es libre en la medida en que no está vinculado con un interés, ya que éste siempre presupone una exigencia o la produce. Este carácter de libertad se establece en términos de presencia o ausencia de una necesidad[5]. El juicio de belleza es *independiente* de toda necesidad moral, del mismo modo que de toda necesidad proveniente de nuestra naturaleza sensitiva: éste es el significado del desinterés (y, a su vez, el fundamento de la autonomía del juicio puro de gusto).[6]

Kant introdujo el desinterés para diferenciar el juicio de gusto de la agencia moral, donde siempre hay intereses involucrados. Planteó un juicio en que el sujeto debe ser indiferente ante la existencia del objeto, porque si hay un interés en una cosa, la representación de esa cosa generará satisfacción y, si esto es así, esa misma cosa tendrá la posibilidad de ser objeto de la facultad de desear, por lo cual ya no puede haber juicio de gusto, pues se tratará de un juicio interesado[7].

Esta búsqueda del desinterés, si bien introduce una diferencia, como recién dijimos, con respecto a la agencia moral, aparece con otra forma en la *Crítica de la razón práctica.* Uno de los objetivos centrales de esta segunda *Crítica* es examinar si es posible fundamentar la determinación de la voluntad en la razón pura, o si sólo es posible esta fundamentación bajo condiciones empíricas, ya que "si la razón determinase la voluntad totalmente, la acción ocurriría indefectiblemente según esa regla [el imperativo que, cuando es categórico, es *ley*]"[8], puesto que "[l]a razón, en una ley práctica, determina la voluntad inmediatamente y no por medio de un sentimiento de placer y dolor que venga a interponerse"[9]. Este placer surge de la relación del sujeto con respecto a la realidad de un objeto, que es precisamente lo que se representa en un interés.

---

[4] Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. M. García Morente. México, Porrúa, 2007, p. 37, nota 3.
[5] En este caso la palabra "necesidad", apunta Allison, es usada en sentido amplio.
[6] Allison, Henry, *op. cit.*, p. 94.
[7] Esta ley moral, como Kant explica en su *Crítica de la Razón Práctica*, es un principio práctico objetivo, es decir que vale para todo ser racional, a diferencia de las máximas, que son principios prácticos subjetivos y que, en tanto tales, valen sólo para su propia voluntad.
[8] Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica.* México, Porrúa, 2007, p. 112.
[9] IbídIbíd., p. 115.

Descartada la posibilidad de que el fundamento de la determinación de la voluntad sea material, Kant concluye que esta determinación se puede pensar sólo según la forma de la legislación universal[10]. La búsqueda de una ley universal en Kant lo lleva indefectiblemente a descartar la vía del principio material porque advierte que la materia como fundamento de la determinación de la voluntad sólo podría constituir un principio empírico o máxima, y no un principio objetivo o ley moral (distinción que aparece en la definición que da inicio a la Analítica de la *Crítica de la razón práctica* y que es la base fundamental de la argumentación). En la medida en que Kant busca pensar una ley universal que rija *a priori*, "[e]ncontrar una ley que rija todas las inclinaciones en conjunto bajo esta condición, a saber, de coincidencia entre todas, es absolutamente imposible"[11], ya que no hay ninguna inclinación que surja por obediencia a una ley *necesaria*.

En este sentido es que en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant explica que sólo tienen valor moral las acciones hechas por deber, y no por inclinación. Porque actuar por deber implica obedecer a la ley moral, al imperativo categórico, pues actuar por inclinación involucra hacerlo según una máxima, es decir, un principio empírico. Según el imperativo, no se debe obrar más que de modo que pueda querer que la máxima subjetiva se legisle *universalmente* (en concordancia con lo anterior, se ve que el principio de la ley es meramente formal). Si se actúa según una máxima que no podría ser ley universal, esa máxima se autodestruye por la contradicción que encuentra con respecto a la ley moral. Esto quiere decir que el sujeto fenoménico debe adaptar sus acciones empíricas a un principio formal no-empírico, de modo tal que lógicamente no haya tensión entre una máxima subjetiva y una ley objetiva, sino que haya entre ambas una cierta armonía o compatibilidad que se da en el obrante que actúa por deber.

Interesará aquí el hecho de que las acciones efectuadas por inclinación no tengan valor moral alguno. Kant dice:

> [el imperativo categórico] debe hacer abstracción de todo objeto, hasta el punto de que este objeto no tenga sobre la voluntad el menor *influjo*, para que la razón práctica (voluntad) no sea una mera administradora de ajeno interés, sino que demuestre su propia autoridad imperativa como legislación suprema[12]

Aunque con otros objetivos y con otras consecuencias, Kant vuelve a rechazar el interés –por rechazar las inclinaciones–, ya que si la voluntad se deja influir por éste, no estará actuando por deber, sino por inclinación. Al ser una ley formal, el imperativo categórico debe hacer abstracción del objeto, del mismo modo en que el juicio de gusto debía contemplar desinteresadamente. Por supuesto las razones por

[10] Ibíd., pp. 118, 119.
[11] Ibíd., p. 120.
[12] Kant, Immanuel, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, trad. M. García Morente. México, Porrúa, 2007, p. 58.

las que esto sucede y el contexto en que lo hace son notablemente distintas, y no se trata aquí de hacer una analogía ni un paralelismo[13], sino de, teniendo como base la procedencia del concepto de interés en la *Crítica del Juicio* –y su confirmación en los textos–, intentar comprender la crítica al desinterés que hace Nietzsche, y ver en qué medida hay en Kant elementos para que esta crítica tenga una relevancia fundamental en la relación entre ética y estética.

Kant encuentra el influjo del interés en las acciones del sujeto en la medida en que es fenoménico; busca demostrar la posibilidad de una acción desinteresada en su teoría moral y establece el desinterés como condición de la pureza del juicio de gusto. Así como el tránsito que hace es el de encontrar el interés y buscar el desinterés, Nietzsche encuentra el desinterés en la estética de Kant y busca recuperar al sujeto empírico mediante la figura del artista interesado.

Del desinterés al interés: Nietzsche

En *Genealogía de la moral* Nietzsche enuncia su crítica al desinterés, dirigida explícitamente hacia la estética kantiana. Allí dice que Kant creyó privilegiar al arte atribuyéndole características propias del conocimiento: impersonalidad y validez universal. La universalidad es algo que se ve muy claramente a partir de lo analizado en el apartado anterior: el interés sitúa al sujeto en su carácter fenoménico, pues la existencia de la cosa posibilita que ésta sea objeto de la facultad de desear. Si un sujeto tiene interés en la representación de un objeto, hay algo de lo subjetivo (en términos de sujeto empírico, fenoménico) que se manifiesta; donde puede haber una inclinación, está en juego lo subjetivo fenoménico.

Por este motivo, el juicio de gusto no puede ser interesado, porque lo subjetivo que está en juego en este juicio corresponde al sujeto trascendental. Esto se explica en el hecho de que el juicio de belleza no está fundado en un Juicio determinante (en el que lo universal es dado), sino reflexionante (donde lo dado es lo particular). Como el Juicio reflexionante debe encontrar lo universal a través de lo particular que le es dado, es en el sujeto en que debe buscar esa universalidad, del mismo modo que el Juicio determinante ya tenía la universalidad en lo que *a priori* podía determinar el múltiple sensible para constituir el objeto de conocimiento.[14] Así, puede verse claramente que en este juicio de gusto kantiano aparecen los dos elementos que mencionaba Nietzsche: la impersonalidad (en la medida en que para Nietzsche lo

[13] Más exactamente, hacer una analogía generaría muchísimos problemas. Por un lado, en el juicio de gusto no está presente la representación de una ley moral, no se trata de que la voluntad sea buena ni hay presente concepto alguno del bien. Por otro lado, la teoría moral kantiana, en tanto *metafísica* de las costumbres, involucra una consideración central del ámbito nouménico y, por lo tanto, con la razón en sentido estricto, mientras que en el juicio de belleza no hay concurso de la razón (como sí lo hay en el juicio sobre lo sublime), sino del libre juego entre la imaginación y el entendimiento. El objetivo del presente trabajo es comprender del modo más completo posible la crítica al desinterés en Nietzsche, considerando la omisión del interés desde un punto de vista no sólo estético, sino también ético y ontológico, como se verá más adelante.

[14] Cf. Kant, Immanuel, *Crítica del Juicio*, trad. M. García Morente. Madrid, Espasa Calpe, 2007, p. 103.

personal, subjetivo sólo puede tener la forma de lo que en Kant es el sujeto fenoménico[15]) y la validez universal (ya que el Juicio reflexionante busca en el sujeto trascendental un principio válido para todos los seres racionales).

Kant se ocupa del problema estético desde el punto de vista del espectador: si lo que se analiza es el *juicio* de gusto, el problema del arte se reduce al juicio sobre éste. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche dice estar en desacuerdo con Schopenhauer (incluso en la época en la que se consideraba cercano a él) respecto de la antítesis de lo subjetivo y lo objetivo: esta antítesis es inadecuada en estética, porque no permite ver al hombre como origen mismo del arte, sino sólo como su adversario[16]. En Kant también hay una antítesis entre el sujeto y el objeto, ya que el espectador no tiene ninguna relación con la creación de la obra de arte, y en la medida en que es su adversario sólo puede crear un juicio de gusto a partir de su contemplación. La crítica al desinterés muestra en este desacuerdo de Nietzsche con Schopenhauer la dimensión ontológica del problema: se trata de la relación que tiene el sujeto con el objeto y de qué de eso subjetivo está en juego en la contemplación de la obra artística. A continuación veremos el vínculo de esta dimensión ontológica con el punto de vista ético.

Nietzsche contrasta lo bello desinteresado en Kant con la definición que da Stendhal ("un verdadero «espectador» y artista"), para quien lo bello es una promesa de felicidad[17]. Esta promesa no permitiría nunca el desinterés –y, por lo tanto, el juicio puro de gusto–, ya que si lo bello promete felicidad (definida por Kant como la suma total de las inclinaciones), el sujeto no podrá ser indiferente frente a ese objeto de belleza, es decir que habrá un interés. Agamben ve que en Nietzsche hay una purificación del concepto de belleza que permite considerar al arte desde la perspectiva del creador:

> Pigmalión, el escultor que se exalta debido a su propia creación, hasta el punto de desear que no pertenezca más al arte sino a la vida, es el símbolo de esa rotación que va desde la idea de belleza desinteresada como denominador del arte, hasta la felicidad, es decir, a la idea de un ilimitado acrecentamiento y potenciación de los valores vitales, mientras que el eje de la reflexión sobre el arte se desplaza del espectador desinteresado al artista interesado.[18]

Lo que empieza a estar en juego son los "valores vitales". El discurso sobre el arte empieza a tener una relación con la vida que, en cuanto vida sensitiva, no podría nunca aceptar una estética del espectador como la kantiana, que sólo puede considerar al arte como objeto de un juicio que nada tiene que ver con el interés y,

[15] En efecto, Nietzsche reúne los conceptos de desinterés e impersonalidad explícitamente. (Cf. Nietzsche. Friedrich, *Ecce Homo*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1996, Por qué soy tan inteligente, §1.)
[16] Cf. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1980, §5.
[17] Cf. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2008, III, §6.
[18] Agamben, Giorgio, *El hombre sin contenido*, trad. E. Margaretto Kohrmann. Barcelona, Áltera, 2005, p. 11.

por lo tanto, con la vida. Toma en cuenta la creación sólo en la figura del genio, que es siempre una figura de talento innato, que crea irracionalmente y cuya obra él mismo no puede explicar. El creador se convierte en este contexto "en un oráculo, en un sacerdote, e incluso más que un sacerdote, en una especie de portavoz del «en-sí» de las cosas"[19].

La relación que el artista-genio mantiene con su obra es una relación que podría calificarse de arbitraria: no hay nada del sujeto que se manifieste en ese objeto, la naturaleza habla a través del genio para crear una obra del que él mismo no tiene consciencia, en el que no emplea un "trabajo". El genio se disuelve en el objeto porque en éste no hay nada que indique la huella de un artista en la medida en que éste es un sujeto fenoménico.

En la medida en que en la producción de una obra de arte entran en juego los valores vitales, vemos que la crítica al desinterés se empieza a desplazar del ámbito meramente estético para tomar una dimensión ética que Nietzsche mismo reconoce:

> No queda remedio: es necesario exigir cuentas y someter a juicio despiadadamente a los sentimientos de abnegación, de sacrificio por el prójimo, a la entera moral de la renuncia a sí: y hacer lo mismo con la estética de la «contemplación desinteresada», bajo la cual un arte castrado intenta crearse hoy, de manera bastante seductora, una buena conciencia[20]

No es casual que la "contemplación desinteresada" y la moral de la "renuncia a sí" sean rechazadas conjuntamente. El sujeto se desliga de lo subjetivo que lo constituye, y de este modo se crea una "buena consciencia": el problema es ontológico y ético, además de estético. Desde el punto de vista ontológico, la suspensión del interés subjetivo deja al objeto en soledad, que a su vez conduce a un "objetivismo": "El «*querer ser objetivo*» (…) en los modernos es desprecio de sí, a ellos les gustaría como a Schopenhauer «desembarazarse de ellos mismos» en el arte; perderse en el objeto, «negarse» a sí mismos. Pero no hay «cosa en sí», ¡señores míos!"[21]. Esta negación de sí también puede encontrarse en Kant, porque si bien en la ética y estética kantianas hay una afirmación de sí como sujeto trascendental, definitivamente hay una intención de negación de sí o una abstracción de sí como sujeto fenoménico, que es la dimensión de lo subjetivo en la que se puede hablar de "valores vitales".

En otras palabras, la relación que hay entre sujeto y objeto en Kant puede verse desde dos perspectivas. La primera considera al sujeto como sujeto trascendental, lo cual determinaría muy claramente que lo que se privilegia es lo subjetivo, puesto que se debe hacer abstracción del objeto y del interés del que éste pueda ser causa. La

[19] Nietzsche, Friedrich*, op. cit.,* III, §5
[20] Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2007, §33.
[21] Nietzsche, Friedrich, *Estética y teoría de las artes*, trad. A. Izquierdo. Madrid, Tecnos, 1999, §175.

segunda perspectiva considera al sujeto en términos empíricos –que es el que le interesa a Nietzsche–, con lo cual no es difícil ver que Kant hace total abstracción de lo subjetivo en estos términos para "perderse en el objeto". El intento es el de lograr desligarse de lo particular de lo subjetivo fenoménico en privilegio de una subjetividad universal que poco tiene de subjetiva si lo que está en juego en el sujeto son los "valores vitales"; es en ese sentido que se puede decir que Kant pretende ser objetivo.

Desde el punto de vista ético, pareciera que para Nietzsche esta "buena conciencia" que el "arte castrado" intenta crearse (podríamos decir "castrado de sus instintos naturales") es lo que Nietzsche caracteriza como "mala consciencia". Su origen se da en la suspensión de los instintos[22], que dejan de reclamar sus exigencias y no se desahogan hacia afuera, por lo cual se vuelven hacia adentro y *contra* él[23]. Ahora bien, si bien la mala consciencia tiene un aspecto reactivo que es el de la enemistad, la crueldad, la agresión, Nietzsche reconoce un aspecto activo que puede crear ideales, pero éstos sólo nacen de su contrario – en efecto, resurge aquí la pregunta nietzscheana "¿cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis?"[24]. Es la mala consciencia la que ha creado la belleza, pues ¿cómo reconocer la belleza sino por el *previo* reconocimiento de la fealdad?

Allí ve Nietzsche la explicación del enigma de cómo puede estar insinuada una belleza en conceptos contradictorios como el desinterés, la autonegación y el sacrificio de sí mismo[25]. Es a partir de estos tres conceptos contradictorios que podemos pensar la crítica al desinterés desde las tres dimensiones que hemos reconocido: la estética, la ontología y la ética. Estos tres órdenes que hemos elegido como perspectivas desde las que se puede analizar la crítica al desinterés parecen estar inseparablemente imbricados en el pensamiento nietzscheano, y es precisamente esta imbricación la que da sentido y relevancia a la crítica.

Estética, ética y ontología: voluntad de poder

La crítica al desinterés podría considerarse en principio como meramente dirigida a la estética del espectador, pero hemos visto que esta estética tiene compromisos ontológicos y éticos que hacen que el concepto de interés tenga un alcance mayor del que se puede ver a primera vista. Recuperar este interés implica pensar el arte desde el punto de vista del artista como también pensar una ética que no suspenda los

[22] Esta suspensión se genera en el "sortilegio de la sociedad y de la paz". No trataremos este tema para no desviarnos del enfoque ético-ontológico. (ingresar en esta discusión volvería al enfoque más bien ético-político.)

[23] Cf. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2008, II, §16.

[24] Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2007, §2. (También en Nietzsche, Friedrich, *Humano, demasiado humano*, trad. A. Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2007, §1.)

[25] Cf. Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2008, II, § 18.

instintos y una ontología en la que el sujeto no tenga que negarse a sí mismo. Una ética pensada desde la crítica al desinterés acaso deba recuperar lo subjetivo fenoménico, no para sublimarlo sino para recordar que el cuerpo mismo también es voluntad de poder, y de la misma manera en que el sujeto "yo" no es condición del predicado "pienso"[26], el sujeto como ficción lógica tiene la capacidad de pensar sus actos no como predicados que *posee* y cuyos principios de determinación controla o es capaz de controlar, sino como consecuencias de una configuración de fuerzas que reúne tanto las determinaciones racionales de la voluntad como aquellas que provienen de los instintos naturales: en efecto, los valores vitales son esta configuración en su totalidad.

Así como Cacciari reconoció que en Nietzsche la estética no es un dominio filosófico "especial" sino que el arte es un problema metafísico-filosófico[27], diremos que este problema es también ético y ontológico. La crítica al desinterés no sólo ataca al punto sobre el que se sostiene la argumentación kantiana que afirma la existencia de un juicio de gusto, sino también al motor que en cierta medida da sentido en la teoría moral de Kant a la búsqueda de un fundamento de la determinación de la voluntad que no sea material y a los presupuestos que en Kant determinan una relación entre sujeto y objeto que funciona en detrimento del primero. Al hacer esto, Nietzsche presenta mediante la crítica de la antítesis entre lo subjetivo y lo objetivo un punto fundamental de su propia propuesta filosófica, para la cual la configuración de lo real es fragmentaria y donde afirmar el desinterés implicaría una detención tajante del flujo de fuerzas que es la voluntad de poder.

[26] Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2007, §17.
[27] Cf. Cacciari, Massimo, "Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana" en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política., t*rad. Mónica B. Cragnolini y A. Paternostro, Biblos, 1994, p. 83.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *El hombre sin contenido*. Barcelona, Áltera, 2005.
- Allison, Henry, *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Cacciari, Massimo, "Ensayo sobre la inexistencia de la estética nietzscheana" en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*., Biblos, 1994.
- *Deleuze, Gilles, La filosofía crítica de Kant*. Madrid, Cátedra, 1997.
- ———., *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. México, Porrúa, 2007.
- ———., *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires, Colihue, 2009.
- ———., *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa Calpe, 2001.
- ———., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. México, Porrúa, 2007.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid, Alianza, 1980.
- ———., *Estética y teoría de las artes*. Madrid, Tecnos, 1999.
- ———., *Genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 2008.
- ———., *Humano, demasiado humano*. Madrid, Akal, 2007.
- ———., *Más allá del bien y del mal*. Madrid, Alianza, 2007.

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 95-106

El criterio de lo mental en Franz Brentano[*]

Wilson Alberto Díaz González[Φ]

Universidad de San Buenaventura, Colombia

wilsondiaz10@hotmail.com

Resumen

Este escrito tiene como propósito exponer y examinar algunos criterios de lo mental presentes en el texto *Psicología desde el punto de vista empírico* (Segundo libro; primer tomo) de Franz Brentano, a saber: la representación; la extensión; la inexistencia intencional; la conciencia interna y la existencia real; y la pluralidad de los fenómenos psíquicos. Un autor que hace explícitos tales criterios de lo mental se torna apremiante en la medida en que sienta algunas bases sobre el problema de la conciencia y sus estructuras, tema ya problemático en el pensar fenomenológico de Husserl y en la filosofía de la mente.

Palabras clave: conciencia; fenómeno físico; fenómeno psíquico; inexistencia intencional; representación; Brentano.

[*] Este texto es fruto de las búsquedas del proyecto de investigación "*De Brentano a Searle: hacia una teoría pragmática de la mente*" de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá (Colombia). Agradezco a los profesores Alejandro Rojas Benjumea y José Luis Luna Bravo por su apoyo y motivación constante para trabajar esta temática. Asimismo, les adeudo la traducción de algunos pasajes de la filosofía de Brentano hechas del francés, inglés y alemán, dada la escasa recepción y bibliografía del autor en castellano.

[Φ] Estudiante de Licenciatura en Filosofía, Universidad de San Buenaventura, Colombia. Miembro del grupo de investigación "Devenir" (COLCIENCIAS, Categoría A). Miembro activo de Revista virtual de estudiantes de filosofía Ensayo. Auxiliar de investigación de los proyectos "De Brentano a Searle: hacia una teoría pragmática de la mente", director Alejandro Rojas; y "Hermenéutica de la sospecha", directora Diana María Muñoz.

Más allá de un mero interés por abordar la filosofía de Franz Brentano (1838-1917), este texto intenta exponer y examinar algunos conceptos del pensamiento de este filósofo en lo que respecta al problema de la mente. Un pensador cuya figura y producción intelectual es poco conocida en la academia filosófica tiene, sin embargo, mucho que decirnos. Es sabido que la fenomenología de Husserl está marcada profundamente por la filosofía de este autor. No obstante, su recepción en el marco de la contemporaneidad va más allá, en el sentido en que no sólo en el pensar fenomenológico hallamos 'vestigios' del pensamiento de Brentano, sino también en la filosofía anglosajona. Dos corrientes que son, en cierto sentido, divergentes, han bebido del espíritu de dicho filósofo. Quizá esto se deba a su prolífera producción que deja ver "sus contribuciones valiosas a diversas ramas del saber tales como la psicología filosófica, la metafísica, la ontología, la teoría del valor, la epistemología, entre otras".[1] De la misma forma en que las investigaciones de Brentano apuntaron hacia diversas ramas del saber, sus temas y sus problemáticas cobran mucha fuerza en los problemas actuales de la filosofía. Así al menos lo expresa Jacquette: "[Brentano] hizo contribuciones duraderas en todos los campos de la filosofía a los cuales dedicó atención y en muchos casos estableció términos y problemas para futuras investigaciones (…) La propiedad de los métodos empíricos en filosofía, el concepto de mente y la intencionalidad u orientación objetual del pensamiento, el ideal del juicio correcto epistémico y moral, la metafísica de los individuos y las definiciones del bien intrínseco y las relaciones parte-todo en la teoría del valor que él desarrolla, han ejercido una influencia poderosa sobre las investigaciones contemporáneas en filosofía analítica. Al mismo tiempo, Brentano es justamente reconocido como el iniciador de una fenomenología científica sobre la estructura y el contenido del pensamiento en una rigurosa investigación psicológica de primera persona"[2].Dentro del abanico de temáticas y cuestiones trabajadas por este filósofo alemán, es el tema de lo mental el que nos atañe en esta reflexión. Para iniciar nuestra exposición, nos limitaremos a abordar la obra *Psicología* §1-§9, segundo libro del Primer Tomo. Valga aclarar que la psicología es definida por Brentano como la ciencia de los fenómenos psíquicos del alma, la cual se entiende, siguiendo la definición moderna, como "el sustrato substancial de representaciones, al igual que el conjunto de las propiedades que comparten con las representaciones perceptibles por la experiencia interna"[3]. Así, delimitamos nuestra temática poniendo ante nuestra mirada el asunto de la dilucidación de los fenómenos psíquicos y fenómenos físicos (aunque más de los primeros que de los segundos). Expondremos y examinaremos cinco criterios propios de los primeros fenómenos inherentes a la mente humana: la representación; la extensión; la inexistencia intencional; la conciencia interna y la existencia real; y la pluralidad de los fenómenos psíquicos.

[1] Cf. Jacquette, Dale, "Introduction: Brentano's philosophy", en Jacquette, D. (Comp.), *Cambridge companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p.1.
[2] Ibíd., pp. 2-3.
[3] Brentano, Franz, *Psychologie du point de vu empirique*. Paris, Montaigne, 1944, pp.26-27.

El criterio de la representación:

En *De la distinción entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos*[4] Brentano se encamina a establecer las diferencias entre dos fenómenos propios de la mente: los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos. Para aclararlos, él plantea la necesidad, en primer lugar, de recurrir al concepto de la *representación*, pues ésta "ofrece un ejemplo de fenómeno psíquico"[5]. A partir de ella es posible establecer las relaciones con los fenómenos físicos. En el desarrollo de la argumentación, parece que la representación se constituye en el fundamento de todos los fenómenos psíquicos. Pero ¿qué se entiende por representación *(Vorstellung)*[6]? No es lo representado, es decir, los objetos físicos y sus propiedades, sino *el acto mismo de representar*. Actos de representación como la audición, la visión, la sensación, el pensamiento, los movimientos de los sentimientos son de algo que es representado: de un sonido, de un objeto coloreado, de una sensación (calor, frío), de un concepto, de un sentimiento (alegría, tristeza), respectivamente. Mientras todo fenómeno psíquico *es el acto de representación de un algo*, los fenómenos físicos son el *qué* del acto de representación de alguien, de modo que "ejemplos de fenómenos físicos son un color que veo [yo], un acorde que oigo [yo], el calor que siento yo (*Ich*)."[7]Así, tal parece que los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos, en Brentano, están íntimamente relacionados. Ambos son fenómenos que se dan en el individuo y están presentes en él. También vale decir, de acuerdo con lo expuesto, que los fenómenos físicos son los contenidos de los actos de representación, es decir, de los fenómenos psíquicos. Sabiendo que un fenómeno psíquico es equivalente, en cierto modo, a la representación, cabe resaltar otra característica esencial de ella: la representación sirve además como fundamento de otros fenómenos psíquicos[8]. Esto se aclara siguiendo los siguientes ejemplos: «ver la puerta» es una de las representaciones más sencillas que podemos exponer de un fenómeno psíquico. Ahora, «Pensar un unicornio » también es un fenómeno psíquico; pero en el acto del pensar el unicornio aparecen diversas representaciones: pensar un caballo, pensar los cuernos. Todos estos actos se sintetizan en un único fenómeno: el pensamiento del unicornio. Pero el criterio de la representación no se limita únicamente a los actos sensitivos o a los actos teoréticos. La ampliación del concepto *representación* -el acto de representar lo representado- continúa en el momento en que Brentano sostiene que ella no sólo pertenece a los actos intelectivos sino también a los volitivos. Atendamos a las palabras del autor al respecto: "este acto de representar forma el fundamento, no del juzgar meramente, sino también del apetecer y de cualquier otro acto psíquico. Nada puede ser juzgado, nada tampoco apetecido, nada esperado o temido, si no es

[4] Brentano, Franz, *Psicología.* Argentina, Schapire, 1946, pp. 9-43.
[5] Ibíd., p.11.
[6] Brentano, Franz, *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band.* Hamburg, Felix Meiner, 1973, p. 111.
[7] Cf. Ibíd., p. 112.
[8] Cf. Brentano, Franz, *Psicología.* Argentina, Schapire, 1946, pp. 12-13.

representado"[9].Lejos de sustentar que los sentimientos y apetitos carecen de representación, -como lo sostuvo Meyer- Brentano quiere defender la presencia fundamental del criterio de la representación incluso en dichos actos. Así, dicho criterio, el de la *representación*, está presente en todo acto volitivo e intelectivo. No obstante, tal aseveración no disipa completamente la crítica hecha por otros psicólogos a Brentano, la cual afirma que los sentimientos de placer y displacer no se basan en ninguna representación. Por ejemplo en el cortarse o en el quemarse no hay ninguna percepción de contacto –el filo del cuchillo o el calor, respectivamente-, sino que inmediatamente sale a flote el sentimiento, en este caso el dolor[10]. Como respuesta a esta objeción, Brentano sostiene que sí está presente la *representación* en el cortarse o en el quemarse. Lo que suscita la confusión es la particularidad de estos actos, puesto que son reflexivos (cortar-*se*, quemar-*se*). Y en tanto que son *actos reflexivos* apuntan a una determinación local del cuerpo afectado por la cortada o la quemada. 'Quemarse la mano 'es un ejemplo claro de representación, el cual "despierta" un sentimiento de dolor. Es por eso necesario, en palabras de Brentano y en consonancia con el ejemplo dado, "distinguir del mismo modo un fenómeno físico que se ofrece como objeto de la percepción externa, y un fenómeno psíquico de sentimiento, que acompaña a la aparición de aquél"[11]. La confusión que aquí sale a flote, según Brentano, estriba en dos errores: el primero, la falta de agudeza de los psicólogos a la hora de distinguir y de delimitar ciertos fenómenos que aparecen, a primera vista, como uno solo.[12] Para hacerlo más claro sirvámonos del siguiente ejemplo: la visión de la luz eléctrica, que al ser fuerte produce la sensación de dolor. Dicha sensación es el fenómeno inmediato que sale a flote y aparece en la conciencia, desconociéndose que antes de ello subyace otro fenómeno –ver la luz eléctrica-. Ese desconocimiento del primer fenómeno es el error que señala Brentano a quienes critican su postura. El segundo error reside en la equiparación entre la cualidad en cuanto fenómeno físico (color, sonido, etc.) y el sentimiento. Desde esta perspectiva, si el dolor es un sentimiento, también sería una cualidad; mas esta última es concebida como un fenómeno físico. *Ergo*, el dolor es también un fenómeno físico. Así se expresa en el lenguaje común: *tener dolor en el pie*. Visto así, ¿no es esto equívoco si sabemos que el fenómeno físico es el pie, la determinación local tal como lo señala Brentano? Al respecto, la expresión más acorde, según nosotros, sería así: *me duele el pie*. Del anterior ejemplo se desprende que el modo incorrecto de usar el lenguaje a la hora de expresar diversas experiencias nos puede llevar a confusiones para diferenciar qué es y qué no es un fenómeno físico o psíquico. Decir, por ejemplo, que un acorde *es* un placer o que la pérdida de un amigo *es* dolorosa es, a juicio a Brentano, equívoco.[13] Allí el autor resalta el verbo *es* en itálicas. Al parecer, dicho

[9] Ibíd.
[10] Cf. Ibíd., p. 16.
[11] Ibíd., p.17.
[12] Ibíd., p. 18.
[13] Cf. Ibíd., p.20.

verbo copulativo no es el adecuado para aclarar lo que produce escuchar un acorde o perder un amigo. Sería mejor si dijéramos: un acorde produce la sensación de placer o la pérdida de un amigo produce el sentimiento de dolor. Resueltas las objeciones, Brentano termina con la siguiente definición, aún no completada, de los fenómenos psíquicos: "Por todo lo cual podemos considerar como una definición indudablemente justa de los fenómenos psíquicos, la de que, o son representaciones, o descansan sobre representaciones que les sirven de fundamento (en el sentido explicado)".[14] Y aún no completada quiere indicar que es necesario indagar con más detalle otras características de los fenómenos psíquicos, como se presenta en los siguientes parágrafos.

El criterio de la extensión

Al inicio del § 4 Brentano resalta otra distinción entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos, la cual vale citar con sus mismas palabras: Todos los fenómenos físicos, se ha dicho, tienen *extensión* y una *determinación local* ya sean fenómenos de la vista o de otro sentido, ya sean producto de la fantasía, que *nos representa objetos semejantes.* Lo contrario, se añade, pasa con los fenómenos psíquicos; pensar, querer, etc., aparecen *desprovistos de extensión y sin situación en el espacio*[15]. [Itálicas añadidas]. En los parágrafos anteriores ya Brentano expuso estas dos características de los fenómenos físicos: un árbol, un libro, una mesa poseen *extensión.* Una mano, un pie, la rodilla son *determinaciones locales* del cuerpo. Hasta aquí *extensión y determinación local* son características de los objetos. Pero llama la atención que Brentano afirme que los fenómenos físicos nos *representan* objetos semejantes, mas no aclara allí con qué se equiparan dichos fenómenos –los físicos-. De esa afirmación se desprende que los fenómenos físicos no son meros objetos tangibles. ¿Qué clase de *objetividad* propugna Brentano? Esta pregunta se responderá en el § 5 al hablar Brentano de la *objetividad inmanente.* Ahora bien, contrario a las características inherentes a los fenómenos físicos, a los fenómenos psíquicos les pertenece la carencia de extensión y la ausencia de determinación local. Un pensamiento, una idea, el placer no son extensos *per se*, aunque se refieran a magnitudes extensas, esto es, al mundo objetivo. En síntesis, todos los fenómenos psíquicos, que caen dentro de las experiencias subjetivas, son inextensos. Ahora bien, si los fenómenos físicos son extensos, ¿qué sucede con los fenómenos del sonido, del olfato y del color, por ejemplo, un acorde, el aroma de un perfume o el color azul, respectivamente? Siendo así, no todos los fenómenos de dicha índole son extensos: también los hay inextensos. Por otra parte, ¿no es el sentimiento de ira que apreciamos en un ser vivo o el pensamiento de alguien que está delante de nosotros –p.e., *Juan está pensando en comprar una botella con agua*- una suerte de *localización* de un fenómeno psíquico? Así visto, los fenómenos psíquicos también se pueden

[14] Ibíd., p.21.
[15] Ibíd.

localizar. Por ende, no necesariamente carecen de extensión. La respuesta a ambas objeciones, por parte de Brentano, no es, según nosotros, clara. En el primer pie de página de página 25 de la traducción al castellano él sostiene que tales refutaciones aún confunden la distinción entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos. Mas sólo se enuncia. Su conclusión, al respecto, es que dicho criterio –como se presentó al inicio de este punto- no es suficiente para perfilar concisamente la noción y las características de los fenómenos psíquicos. Así, podemos ver, junto con Brentano, que el criterio de la extensión de los fenómenos psíquicos es problemático. Entonces, ¿cuál es el rasgo *sui generis* que caracteriza positivamente los fenómenos psíquicos?

El criterio de la inexistencia intencional

Dentro de los rasgos fundamentales de los fenómenos psíquicos ya tematizados, exposición que ha tropezado con una y varias objeciones, Brentano resalta una característica particular de dichos fenómenos que los diferencia de los fenómenos físicos: la intencionalidad, esto es, la referencia o el dirigirse a un contenido inmanente. Al respecto afirma Brentano: Todo fenómeno psíquico contiene *en sí* algo como *su* objeto si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.[16]⌈Itálicas añadidas⌋. Las expresiones "*en sí*[17]" y "*su objeto*" se refieren a dos rasgos de los fenómenos psíquicos que sustentan la afirmación (propuesta en § 4) de que los fenómenos físicos no son objetos como tal. Recordemos también que en el § 1 ya indicamos que los fenómenos psíquicos y los físicos están íntimamente relacionados. Entonces, podemos afirmar que la representación, el juicio, el sentimiento, la sensación son todos ellos fenómenos psíquicos que están *referidos a* sus fenómenos físicos, esto es, a lo representado, lo admitido, lo amado, lo apetecido, respectivamente. Pero ¿cuál es el objeto inmanente del fenómeno del sentimiento?, ¿cuál es su 'contenido'? Esta es una de las objeciones que presenta Hamilton ante la postura de Brentano, que impugnan la intencionalidad de los fenómenos psíquicos. Tal parece que el sentimiento, según Hamilton, es un fenómeno meramente subjetivo, ya que no está referido a algo, simplemente sale a flote inmediatamente en tanto que carece de un objeto intencional al cual esté referido. Brentano, para responder a dicha objeción, resalta el papel del lenguaje, cuya función, en este caso, es 'deíctica' en lo tocante a lo que nos afecta sentimentalmente: Ciertos sentimientos se refieren, innegablemente, a objetos que el propio *lenguaje* indica, mediante expresiones de que se sirve. *Decimos* que nos alegramos por algo, que nos entristecemos o apesadumbramos por algo; y

[16] Ibíd., p.26.

[17] Dale Jacquette traduce *in sich* por *within itself*, enfatizando en cursivas estas dos palabras en su artículo. Traducido al castellano, *within itself* expresa *dentro de sí*. Así, pues, los fenómenos psíquicos contienen *dentro de sí* algo como su objeto. Cf. Dale, Jacquette, "Brentano's concept of intentionality", en Jacquette, D. (Comp.), *Cambridge companion to Brentano*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 98.

también se *dice*: esto me alegra, esto me duele, esto hace daño, etc. [18][Las itálicas son nuestras] Así, el lenguaje permite aseverar que los sentimientos están referidos a algo, que son intencionales –contrario a lo expresado por Hamilton-. Asimismo, Brentano responde a la objeción hecha por Hamilton, planteando que la intencionalidad de los fenómenos del sentimiento no está dirigida únicamente hacia un objeto externo. Al oír un acorde, por ejemplo, el sentimiento de placer no surge merced al acorde mismo, sino en el acto de la audición. En otras palabras, primero se da la representación de la audición del acorde y, luego, el sentimiento de placer. A pesar de que el modo de aparecer de los fenómenos no sea tan evidente como lo expone Brentano, el autor sostiene que la mayoría de los fenómenos salen a flote tal como se propone con el ejemplo anterior. Así, toda representación es suscitada por la experiencia que tiene el sujeto con el objeto, es decir y en palabras de Brentano, "donde no se puede hablar de *objeto*, tampoco cabe hablar de *sujeto*."[19]

El criterio de la conciencia interna y la existencia real

Siguiendo con la búsqueda de los criterios positivos de los fenómenos psíquicos, en el § 6 Brentano expone otra característica importante de los fenómenos psíquicos: ellos son percibidos únicamente en la conciencia interna (*innerem Bewußtsein*), cuya característica es la evidencia inmediata e infalible que posee a la hora de aprehender dichos fenómenos. En otras palabras, la conciencia interna es la condición de posibilidad para la aprehensión y el conocimiento seguro de las representaciones, mientras que los fenómenos físicos son percibidos por la percepción externa. Llama incluso la atención que Brentano, en el desarrollo de su discurso, reserve el término *percepción* a la conciencia interna. Conciencia y percepción, dentro de la esfera de los fenómenos psíquicos, son sinónimos en la medida en que la conciencia interna es la única que *strictu sensu* percibe dichos fenómenos, cosa que no puede hacer la percepción externa. Para aclarar ello, podríamos plantear que la conciencia interna es la que aprehende los fenómenos psíquicos, y es la única *percepción* en la medida en que constata de forma verídica la aprehensión de todos los fenómenos psíquicos. En otras palabras, la conciencia interna sirve como garante epistemológico para constatar que la aprehensión de los fenómenos psíquicos es verídica. Mientras que la percepción externa es aquella que, en sentido lato, percibe los fenómenos físicos provenientes de la experiencia. Así, son dos las características positivas de los fenómenos psíquicos ya resaltadas por Brentano: la inexistencia intencional (§ 5) y la pertenencia a la percepción interna (§ 6). Además de ello, dichos fenómenos poseen existencia real. Esto quiere decir, y a tono con la percepción interna, que de los fenómenos psíquicos hay (nos sentimos tentados a decir: 'tenemos', en tanto que sujetos) evidencia de su existencia. Al respecto, veamos este ejemplo: sé que estoy alegre o triste, y eso es real en tanto que 'yo' experimento el sentimiento de la

[18] Op. cit., p. 28.
[19] Ibíd., p.29.

alegría o la tristeza (sentimiento para mí evidente). Por eso Brentano afirma que: "un conocimiento, una alegría, un apetito, existen realmente; un color, un sonido, una temperatura, sólo existen fenoménica e intencionalmente."[20] Al atribuirles una existencia fenoménica e intencional a los fenómenos psíquicos, el autor ratifica la correlación entre estos últimos con los fenómenos físicos. Dicho de otro modo, los fenómenos físicos existen por mor de la inexistencia intencional de los fenómenos psíquicos. Empero, tal existencia de fenómenos físicos despertaría la sospecha de que a ellos no les corresponde realidad alguna. De cara a esta afirmación, Brentano no niega, de cierto modo, que a los fenómenos físicos les corresponda una realidad, quizás, externa. Al respecto, sostiene que: "(…) sea que un color sólo se nos aparece cuando nos lo representamos, no cabe concluir de aquí que un color no pueda existir sin ser representado."[21] El color azul, verbi gracia, no es una invención de la mente humana sino que, en tanto que está relacionado con un mundo externo, se lo percibe color como un 'algo' (una silla azul, un lápiz de ese color). El matiz que Brentano le brinda a la reflexión sobre los objetos es un asunto que debemos tener en cuenta, puesto que su tematización no se reduce al análisis objetivo de un conjunto de entes que están meramente presentes. Mas no es muy claro al dar el calificativo de objetos inmanentes a los fenómenos físicos, los cuales, dice él, no están fuera del espíritu.[22]

El criterio de la pluralidad de los fenómenos psíquicos

El § 8, en relación con el propósito principal de Brentano, está enfocado en la unidad o pluralidad de los fenómenos. Aunque se ha dicho que mientras los fenómenos psíquicos aparecen uno tras otro, los fenómenos físicos en cambio aparecen muchos a la vez; no obstante, según Brentano, no se ha precisado con justeza esta idea. Spencer, según el filósofo, sostiene que los fenómenos que se enmarcan en el campo de la fisiología –fenómenos físicos- son prolíferos. Basta con mirar, junto con el autor, que la noción que maneja Spencer se reduce a puras actividades corporales: la digestión, la excreción, la circulación y demás son fenómenos fisiológicos. Todos ellos están presentes en el cuerpo, actuando todos al mismo tiempo. En cambio los fenómenos propios de la psicología –fenómenos psíquicos- se presentan uno tras otro, son sucesivos. Cada actividad del pensamiento es unívoca. Por ejemplo, pensamos en un objeto, *luego* lo apetecemos, *ahora* sentimos alegría o pesar de tenerlo o no. Vemos, pues, que cada acto de la mente se da individualmente. Sin embargo, Brentano se opone en primera instancia a dicha definición de los fenómenos físicos postulada por Spencer, en tanto que ellos se reducen a meras actividades del cuerpo humano. Escuchemos las palabras de Brentano al respecto: Si preguntamos lo que Spencer entiende por los fenómenos fisiológicos, cuyas modificaciones transcurren simultáneas, en oposición a los

[20] Ibíd., p.31.
[21] Ibíd., p. 32.
[22] Ibíd., p. 34.

fenómenos psíquicos, al parecer designa con este nombre no fenómenos físicos como tales, sino las causas desconocidas en sí mismas [.][23] Análogo a Spencer, según Brentano, algunos teóricos niegan que la conciencia pueda aprehender varios objetos simultáneamente, sino un sólo objeto y de modo sucesivo. Sin embargo, afirma el autor, ¿no es posible que al representarnos algo podamos emitir un juicio sobre ello o lo que apetecemos? De ahí que se pueda contemplar la posibilidad de que los fenómenos psíquicos emerjan de modo plural, contrario a lo que sostienen Spencer y otros psicólogos. Así las cosas, los fenómenos psíquicos existen frecuentemente a la vez, pero nunca más de un fenómeno físico.[24] La precipitada conclusión a la que llegan los adversarios de la postura de Brentano consiste en la confusión de la actividad de la conciencia interna y de la conciencia externa. Dice Brentano: (…) la diversidad de los fenómenos psíquicos que se le aparecen a alguien en la percepción interna, se presenta siempre como una unidad, mientras que no sucede lo mismo con los fenómenos físicos que alguien aprehende simultáneamente, mediante la percepción externa[25] Recordemos que la conciencia interna se encarga de percibir los fenómenos psíquicos. Tal parece que la función sintetizadora de dicha conciencia es la que lleva a sostener a los psicólogos que los fenómenos psíquicos se dan de modo sucesivo. Pero en la realidad, según Brentano, cuando percibimos un fenómeno físico – un color, un sonido, el calor, un aroma- se da cada uno en especial. En cambio, las representaciones o los fenómenos psíquicos –el ver, el oír, el sentir, el oler; respectivamente- son prolíferos aunque de modo provisional la conciencia interna los 'agrupe' como un fenómeno unitario. Aquí deja ver el autor, en parte, la problemática de la unidad de la conciencia, tema de suyo complejo y debatido en su época

Conclusión

Durante la reflexión hecha de algunos pasajes de *Psicología*, llama la atención la manera pragmática como Brentano aborda el problema de la mente, tratando de identificar cómo funciona o cómo se enlazan sus actos, en lugar de tratar de definir cuál es su esencia. Pese a que el autor no rechaza categóricamente una posible indagación por el *quid* de la mente, tal parece que él se abstiene de realizar algún tipo de especulación sobre dicho asunto. De ahí que Brentano vea la necesidad, como se dijo en el primer criterio, de partir de experiencias inductivas para analizar algunos aspectos de los fenómenos psíquicos de la mente. Su camino, pues, posee un carácter empírico. La elección del estudio de la mente por medio de la vía empírica no es accidental. Por un lado, Brentano parece hacerse eco del ambiente filosófico de su época, el cual está marcado por los inicios de la crítica al pensamiento especulativo del idealismo kantiano y hegeliano, y la profundización de los métodos de

[23] Ibíd., p.36.
[24] Ibíd., p.37.
[25] Ibíd., p.38.

exploración empírica en la ciencia con grandes avances en la física y la termodinámica especialmente. Por otra parte, podemos decir que la indagación de *primera persona* que él hace, y como lo afirma Jacquette, está justificada en el hecho de que el *yo* es quien vive su propia experiencia de la mente y de la intencionalidad, es quien puede aseverar sus propias vivencias, por así decirlo. Dicho de modo negativo, otra persona no puede ver mi experiencia de intencionalidad. Así, lo empírico está en la observación de la experiencia de la conciencia. Por último, queremos resaltar la temática de los objetos en el pensamiento de Brentano. Se ha dicho que los objetos no son aquellas cosas físicas reunidas o presentes en un entorno. De ahí el calificativo del propio autor: los objetos son inmanentes. Entonces, ¿los objetos quedan reservados a la esfera de lo mental?, ¿a qué estatuto propiamente pertenecen ellos: al físico o al ontológico? Así las cosas, tal parece que en el marco de la teoría de los objetos queda expuesto a un grave problema: ¿cómo hacer para que el individuo no quede encerrado en un cierto solipsismo al permanecer únicamente con sus contenidos de la conciencia? En pocas palabras, ¿cómo sé, como individuo, que existe un mundo externo? Puede que lo sepa a través de mis representaciones; pero ¿cómo se asegura la realidad del mundo externo?

Bibliografía

- Brentano, Franz. *Psychologie du point de vu empirique*. Paris: Montaigne, 1944, p.461.
- ———. *Psicología*. Argentina, Schapire: 1946, p. 196.
- ———. *Psychologie vom empirischen standpunkt. Erster Band.* Hamburg: Felix Meiner, 1973, p.278.
- Jacquette, Dale. *The Cambridge companion to Brentano.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p.315.

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 107-120

El espejismo de la contingencia en el panlogismo de Leibniz

Camilo Silva[Φ]

Universidad de Santiago de Chile

camilof.silva@gmail.com

Resumen

En el presente ensayo se aborda descriptiva y analíticamente la doctrina de la contingencia, expuesta y profesada por Leibniz, a la luz de su concepción de los mundos posibles, la que tenía por objeto refutar el determinismo metafísico estricto que derivó directamente del monismo panteísta de Spinoza y que afectaba, por definición, la afirmación de la libertad y la voluntad humanas.

[Φ] Profesor de Estado en Filosofía y estudiante de Magister en Filosofía de las Ciencias, Universidad de Santiago de Chile. Becario Investigación FAHU-USACH (2008-2009) Título de proyecto: "Desde la Characteristica universalis hacia el logicismo. El fundamento leibniziano en la semántica de Frege". Miembro grupo de investigación Causalidad Usach (www.causalidadusach.cl) (2009-2012). Línea de Investigación: Filosofía moderna, racionalismo, filosofía de Leibniz.

La argumentación de Leibniz a favor de la contingencia está elaborada sobre una concepción puramente lógica y trascendental de la posibilidad, y guarda una estrecha conexión con la célebre distinción por él establecida entre verdades necesarias (de razón) y verdades contingentes (de hecho). Sin embargo, la doctrina de la contingencia, al estar sustentada sobre la concepción general de la verdad de Leibniz -cuyo principio rector es el del *praedicatum inest subjecto*- preserva los rasgos deterministas de los principios subyacentes, y que derivan de la analiticidad proposicional irrestricta y la inminente sujeción de todas las verdades al principio de identidad, transmitiéndose hacia toda la estructura metafísica de su sistema un determinismo metafísico universal, reivindicando ingenuamente lo que él mismo rechazaba y provocando, en consecuencia, el colapso definitivo de su doctrina a favor de la contingencia, que expresaba, para él, un rasgo auténtico de la realidad.

La tesis del presente ensayo es demostrar que la categórica distinción entre verdades necesarias y contingentes, considerando las exigencias del panlogismo leibniziano, tiene su fundamento en las limitaciones epistemológicas propias del ser humano y que, por consiguiente, al ser todas las verdades necesarias (siendo, pues, todas analíticas) el fundamento de la contingencia no es otro que un espejismo epistemológico, es decir, el resultado de nuestra intelección imperfecta de la realidad, cuyo devenir intrínseco está condicionado por la necesidad.

1.- Introducción y advertencias metodológicas preliminares.

Emprender un examen acucioso respecto de la filosofía de Leibniz constituye una tarea generalmente irrealizable en su totalidad. Si esta barrera surge, por definición, al enfrentarse a cualquier dominio teórico específico, en el caso del sistema leibniziano el desafío se amplifica y se torna desesperantemente irremontable, debido a dos condiciones: una, histórico- bibliográfica, y otra, teórica. Incluso tras una lectura poco minuciosa o de relieve de sus obras es evidente el carácter universalista de su pensamiento que tiende hacia una sistematización radical y omniabarcante del conocimiento. A juicio de Dilthey, "Leibniz es el espíritu más universal producido por los pueblos modernos antes de Goethe"[1]. El anhelo del universalismo, actitud que se proyectará hacia la ilustración, es compartido y representado excepcionalmente en la historia del pensamiento por el movimiento filosófico moderno, que encuentra su génesis en el racionalismo de Descartes y que culmina en la filosofía de Hegel. El innegable desarrollo teórico y científico durante la modernidad motivó esta concepción universalista y sistematizadora del saber. En el pensamiento de Leibniz esta visión se plasmó con singular fuerza y forma a raíz de sus múltiples contribuciones intelectuales que se extendieron desde la religión, la historia y la metafísica, hasta la física, la lógica y las matemáticas. No obstante, la *Wesengestalt* con que Leibniz impulsó el despliegue de su obra no guarda una coherencia estricta con la sistematización con que la desarrolló y divulgó. Ya Russell

[1] Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, p. 27.

en su *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* consignaba precisamente el "anecdótico" hecho de la ausencia de una *magnum opus* que contuviese sumariamente su pensamiento[2]. La abundancia de manuscritos -muchos de ellos no publicados sino recién a comienzos del siglo XX-; el dogmatismo de sus afirmaciones que resulta disuelto al contrastar sus más emblemáticas obras con muchos de sus opúsculos que no parecen dejar indiscutida tesis alguna; la prolífica correspondencia que mantuvo con pensadores, filósofos y científicos de su tiempo; y la indiscutible versatilidad de su pluma –además de otras circunstancias biográficas que lo condujeron a llevar una vida cortesana- representan las dificultades históricas y bibliográficas frente y también gracias a las cuales podemos interpretar su pensamiento. Pero, por otro lado, debemos también reconocer la presencia de un problema cuyas consecuencias son tal vez mayores y que comprometen una interpretación y comprensión radical de la filosofía leibniziana. A raíz del mismo universalismo que caracteriza y define la obra de Leibniz, son diversas las ramificaciones que confluyen en ella, como consecuencia de lo cual, resulta generalmente una labor difícil conciliar algunas tesis que se muestran en pugna en razón de un latente eclecticismo que configura su sistema. Ésta es una de las razones primordiales de la amplia discusión y la consiguiente divergencia entre los intérpretes y críticos de la filosofía de Leibniz, ya que el examen de su pensamiento no queda circunscrito en los límites de su producción filosófica positiva, sino que exige contrastar sus ideas con la de algunos filósofos directamente predecesores, como Descartes y Spinoza, los escolásticos e incluso los griegos, con un rigor genealógico que sólo su obra parece exigir. Considerando esta dificultad metodológica, el presente ensayo puede sólo ofrecer una visión parcial de la doctrina de la contingencia propugnada por Leibniz, aunque, al mismo tiempo, permitirá definir con mayor precisión el problema en cuestión y acotarlo en sus propios términos sin la necesidad, salvo alguna excepción, de extralimitar nuestro análisis fuera de los márgenes de aquél.

Nuestra interpretación está sustentada principalmente sobre los extensos y detallados comentarios críticos contenidos en la *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz* (Russell, 1900) y *La logique de Leibniz* (Couturat, 1901), los que proporcionan una visión holística consistente la que, sin embargo, ha estado sometida constantemente a diversas objeciones aunque más bien periféricas e insustanciales esgrimidas sobre argumentos que pretenden conservar la interpretación ortodoxa del pensamiento de Leibniz, renunciando a analizar crítica y lógicamente las premisas propias que él mismo elucubró y desarrolló.

Las obras de Russell y Couturat reposicionaron el interés de la filosofía de Leibniz, especialmente en lo que concierne al estudio de su lógica y la teoría analítica de la verdad que de ella se desprende, mostrando la estrecha relación que guarda la metafísica leibniziana con éstas. Al amparo de la interpretación Russell-Couturat,

[2] Cf. Russell, Exposición crítica de la filosofía de Leibniz, I, p. 20.

que mantienen una visión casi totalmente unívoca respecto de la filosofía leibniziana, se forjará nuestra descripción analítica y temática.

2.- El determinismo de Spinoza.

Junto al monadismo, la doctrina de la contingencia, desarrollada por Leibniz a la luz de su singular concepción de los mundos posibles, constituye una de las teorías más emblemáticas y representativas de su obra. Ambas están inspiradas por principios semejantes, orientados por un pluralismo ontológico y un racionalismo esencialista que pretendía reivindicar una concepción metafísica afín con la tradición y que respondiese al monismo panteísta de Spinoza. Las consecuencias de la filosofía de éste último le parecían a Leibniz inaceptables, dado que, al converger -o más precisamente, fundamentar- el determinismo metafísico estricto, clausuraba la posibilidad de conferir a la ética y a la religión un carácter genuinamente positivo, puesto que, bajo el prisma del determinismo, la libertad y, consiguientemente, la voluntad humanas se convertirían –tal y como reconoce el mismo Spinoza- en un objeto intelectual propio de la imaginación, y no de la razón, en sentido estricto[3]. Leibniz, en consecuencia, debía fundar una doctrina que legitimase y justificase la trascendentalidad de la posibilidad, es decir, que ésta no quedase reducida a la actualidad, distinguiendo, en definitiva, la región de la posibilidad respecto del campo empírico-fáctico de la realidad[4]. En otras palabras, debía extender la región de las posibilidades o esencias más allá de la actualidad y las existencias, argumento a través del cual garantizaría la trascendentalidad de la posibilidad y la fundación de la contingencia a partir de la posibilidad, siendo aquélla un caso límite de ésta. Exegéticamente, exceptuando el propósito de salvaguardar la ética y la religión, no parece haber una razón adicional que motivase el rechazo de Leibniz al determinismo spinoziano, considerando la influencia del matematicismo que penetra transversalmente su reflexión -incluso la teoría monadológica[5]-, y que coherentemente se pliega a sus propias intuiciones metafísicas[6].

De acuerdo al panteísmo de Spinoza, la contingencia es una atribución con la que se califica deficientemente el carácter de la naturaleza debido al desconocimiento o ignorancia de las causas que conforman un encadenamiento determinado y determinante de su propio devenir[7]. Concebir la realidad *qua* contingente es, a juicio de Spinoza, el resultado de la operación de la imaginación, no de la razón: "sólo la imaginación –señala Spinoza- puede hacer que consideremos las cosas, tanto en lo

[3] *Cf.* Spinoza, *Ética*, II, proposición XXXV, escolio y III, proposición II, escolio.
[4] Cf. Russell, Exposición crítica de la filosofía de Leibniz, VI, pp. 86-87.
[5] *Cf.* Belaval, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, II, "Leibniz: el hombre y la obra", p. 27.
[6] *Cf.* Couturat, *La logique de Leibniz,* VI, p. 217.
[7] Puesto que sólo existe una única substancia, la determinación de la realidad corresponde, en el fondo, a una autodeterminación. La naturaleza está determinada (*Natura naturata*) y se determina a sí misma (*Natura naturante*), distinción nominal que corresponde a una consecuencia del principio spinoziano según el cual *omni determinatio est negatio* y que dará vida posteriormente al *Aufhebung* de Hegel (*Cf.* Spinoza, *Ética*, *Op. Cit.*, I, proposición XXIX, escolio).

que se refiere al pasado como relativamente al futuro, como contingentes"[8], pues "pertenece a la naturaleza de la razón percibir las cosas verdaderamente, a saber, como son en sí mismas, es decir, no como contingentes, sino como necesarias"[9]. Puesto que "el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas"[10], es una limitación intelectual la que origina una concepción imperfecta de la realidad reflejada en la contingencia. Así, "[…] todo está en ella [la naturaleza] determinado por la necesidad de la naturaleza divina de existir y producir algún efecto de cierta manera"[11]. Sin embargo, el pasaje más claro y explícito de la *Ética* en el cual Spinoza afirma el determinismo, aparece en una de las últimas proposiciones de la primera parte de la obra:

> […] no existe en las cosas absolutamente nada por qué puedan llamarse contingentes. […] una cosa se llama *necesaria* ya con relación a su esencia, ya con relación a su causa. Porque la existencia de una cosa se sigue necesariamente, o bien de su esencia y de su definición, o bien de una causa eficiente dada. Por las mismas causas se dice que una cosa es *imposible*; o bien porque su esencia o definición encierra una contradicción o bien porque no existe causa alguna exterior que sea determinada a producir dicha cosa. […] la única razón de llamar a una cosa contingente es una falta de conocimiento en nosotros; porque una cosa de cuya esencia ignoramos si envuelve contradicción, o de la que no sabemos bien que no envuelve contradicción alguna, sin poder afirmar nada con certidumbre de su existencia, porque ignoramos el orden de las causas, una cosa tal, digo, no puede jamás aparecer como necesaria ni como imposible, y, por consiguiente, la llamamos *contingente* o *posible*[12].

En definitiva, si la contingencia es el resultado de aprehender o concebir la realidad sin que se refleje la necesidad (intrínseca) debido a la facultad de la imaginación, entonces dado que lo posible no difiere de lo actual, todo posible existe y lo que no existe, es imposible. Esta conclusión que se deriva de la filosofía de Spinoza constituye una importante concesión a lo que ha sido denominado por Lovejoy 'el principio de plenitud', y que podría formularse como la realización (plena) del conjunto de todas las posibilidades[13].

Desde luego, el determinismo metafísico estricto implica la negación de la libertad humana, y ésta se convierte en una noción que representa un espejismo ilusorio de la contingencia, esto es, la creencia de la posibilidad fuera de la región de

[8] Spinoza, *Ética*, II, proposición XLIV, corolario.
[9] Ibíd., II, proposición XLIV, demostración.
[10] Ibíd., II, proposición VII.
[11] Ibíd., I, proposición XXIX. *Cf.* además *Op. Cit.*, I, proposición XXIX, demostración.
[12] Ibíd., I, proposición XXXIII, escolio.
[13] *Cf.* Lovejoy, Arthur. "Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza" en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 281-334),

la actualidad y lo existente, debido a nuestras limitaciones epistemológicas de aprehender con certeza el necesario devenir de la realidad. Leibniz responderá a este problema a través de dos argumentos, elaborado, el primero, en la doctrina de los mundos posibles y, el segundo, en su distinción entre verdades necesarias y verdades contingentes. Si bien ambos argumentos no son independientes, dado que la concepción de la verdad en la filosofía leibniziana está estructurada sobre fundamentos modales, sólo examinaremos en detalle el que concierne a su filosofía de la posibilidad, introduciendo, sobre el final del ensayo, algunas observaciones y consecuencias paradójicas y contradictorias que se desprenden de la teoría misma y que afectan, globalmente, la consistencia interna de su filosofía.

3.- La doctrina de la contingencia de Leibniz. La concepción de los mundos posibles.

Si Spinoza sostuvo que todo posible existe, Leibniz, al introducir una sutil restricción a esta premisa, cambió completamente el sentido de ésta y representó con ella una nueva concepción acerca de la posibilidad que, por lo demás, y pese a esbozarla de manera más bien metafórica, inspiraría con impredecible fuerza, casi tres siglos después, el desarrollo y sistematización de la lógica modal. Para Leibniz no todo posible existe, sino que *exige* existir. Sin embargo, para examinar con detención esta tesis, que presupone algunas distinciones conceptuales originales y de innegable relevancia, es preciso abordar brevemente las motivaciones que condujeron a Leibniz a concebir su propia filosofía de la posibilidad.

En la doctrina leibniziana de los mundos posibles, se armonizan lógica e, incluso, estéticamente, preceptos teóricos de diversa naturaleza, que confluyen en una visión racional comprehensiva de alcances no sólo religiosos y morales, sino también metafísicos y formales. En la obra de Leibniz no se encuentra sistematizada esta concepción, pero las observaciones por él realizadas tanto en sus tratados frecuentemente citados -la *Monadología* y especialmente el *Discurso de metafísica*- como en sus opúsculos publicados póstumamente, permiten una unificación y exposición coherente que constituye una crítica al determinismo spinoziano.

No cabe duda de que la intuición de los mundos posibles es indisociable de los principios teológicos que dictaminan las directrices generales no sólo de la filosofía de Leibniz, sino también del programa del racionalismo moderno. Precisamente, en este sentido, Leibniz debió enfrentar simultáneamente dos problemas que amenazaban, a su juicio, una correcta comprensión de la divinidad y, consecuentemente, la religión misma. Por ello no resulta casual que abunden pasajes en el *Discurso de metafísica* en los que Leibniz pretende restituir una interpretación

filosófica del problema acorde sus premisas teológicas. Tales problemas eran el ya mencionado determinismo de Spinoza y el voluntarismo cartesiano[14].

Sobre la base del principio de identidad de los indiscernibles (principio de individuación) y el principio de acción individual, que conferiría autonomía a las substancias individuales (mónadas), Leibniz rechazó el monismo substancial de Spinoza. Con ello, él resguardaba los vestigios del carácter moral de las acciones humanas, que en Spinoza habían sido borrados. Pero a Leibniz le parecía igualmente absurdo suponer que la negación del determinismo implicase la aceptación del voluntarismo, profesando él, en vez de ello, que Dios, una entidad trascendental (extramundana), no impone necesidad a los hechos, aunque tampoco puede de ello deducirse que Él actuaría arbitrariamente, esto es, sin razón[15]. Esta idea está sintetizada en el postulado de la armonía preestablecida: un orden con el que Dios fijó el universo entero en el acto mismo de la creación. La voluntad de Dios, de acuerdo a Leibniz, no es la única facultad involucrada en la creación. Dios decide, *ex tempore*, crear el mundo considerando todos los modos alternativos posibles en que el mundo podría advenir a la existencia. Tales mundos, *sub ratione aeternitatis*, son pensados por la mente infinita de Dios, entre todos los cuales, Él ha de elegir uno. Estos mundos representan las infinitas posibilidades de las que Dios dispone en su elección y, por lo tanto, en cuanto meras posibilidades (*sub especie possibilitatis*) no son estrictamente creaciones de Dios, de modo tal que las posibilidades representan verdades eternas (aeternas veritas), las que "[…] no son del arbitrio de Dios, sino que constan en la naturaleza suya misma"[16]. En la *Monadología*, Leibniz explica que "aunque la verdades eternas dependan de Dios no hay que imaginar, sin embargo, como algunos, que son arbitrarias y dependen de su voluntad, según parece haberlo entendido Descartes. […] las verdades necesarias dependen únicamente de su entendimiento y constituyen su objeto interno"[17]. Por esta razón, apunta Belaval, "les vérités éternelles sont co-substantielles à Dieu"[18]. Pero, a fin de refutar el voluntarismo cartesiano, no es suficiente que las verdades eternas no sean arbitrarias, pues, es preciso además que la elección misma esté determinada por algún criterio. De acuerdo al principio de identidad de los indiscernibles (principio formal que hace posible la inteligibilidad del pluralismo ontológico), si los mundos posibles son numéricamente diferentes, entonces ellos han de diferir en su esencia misma. De lo contrario, no habría pluralidad, sino identidad (*salva veritate*)[19]. Cada

[14] Para un análisis sobre el problema del voluntarismo cartesiano *Cf.* Hamelin, *El sistema de Descartes*, XV, pp. 242-243.
[15] Cf. Leibniz, Discurso de metafísica, §§ 2-3.
[16] Leibniz, Disertación acerca del arte combinatorio, § 83 (p. 69).
[17] Leibniz, *Monadología*, §46. Russell ha destacado una dificultad al respecto. *Cf.* Russell, *Op. Cit.*, pp. 207-208.
[18] Belaval, Leibniz critique de Descartes, I, pp. 75-76.
[19] Para constatar la formulación canónica del principio, *Cf.* Leibniz, *Discurso de metafísica*, §9 y *Monadología*, §9. Para una discusión detallada sobre el principio y su fundamentación formal, *Cf.* Parkinson, *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*, §5.2 (pp. 130-137). Para una descripción y comprensión de las dificultades que

mundo posible expresa un determinado y particular grado de esencia que, por definición, lo distingue de cualquier otro. ¿En qué consiste este grado de esencia o posibilidad? ¿Cumple algún papel en la determinación de la elección? Lo que en realidad está en juego en la co-substancialidad de las posibilidades en el entendimiento de Dios, "espacio de juego de los posibles"[20] -como advierte Serres- es el paso de la esencia hacia la existencia. Siendo la región de lo posible más vasta que la de lo actual, las posibilidades "pugnan entre sí" por advenir a la existencia: "si en la naturaleza misma de la esencia no hubiera cierta inclinación a existir, nada existiría"[21]. De la infinita serie de mundos posibles uno y sólo uno de ellos se existencializará (*sit venia verbo*).

Para Leibniz, la esencia de cada mundo equivale a su propio grado de perfección. Hay mundos más perfectos que otros y de entre todos, Dios elegirá el mejor, esto es, el mundo metafísicamente más perfecto, aquél que encierre mayor esencia. Pero, una vez más, la perfección en orden a la cantidad de esencia que caracteriza cada mundo no es ni puede ser arbitraria. El grado de perfección de cada mundo corresponde a un criterio matemático de maximización: el mejor de los mundos posibles es aquel que encierra mayor composibilidad (esencia), esto es, aquél en el cual son composibles un mayor número de substancias. ¿Por qué un mundo posible en el que son composibles mayor número de substancias es un mundo más perfecto que otro en el cual un número menor lo son? Un mundo en donde coexistan más substancias es un mundo más perfecto, dado que la armonía es mayor, puesto que la variedad también lo es (*sympnoia panta*)[22]. El principio, en definitiva, que determina la elección de Dios del mundo posible existencializable es la perfección o composibilidad: *ésta* es la razón suficiente que determina la elección: "como la posibilidad –afirma Leibniz- es el principio de la esencia, de igual modo, la perfección o sea el grado de esencia (por el cual es composible el mayor número de cosas) es el principio de la existencia"[23]. Si bien Leibniz no puede responder a la pregunta –por él mismo planteada- de por qué más bien el ser y no la nada, la respuesta a la pregunta de por qué este mundo y no otro, se torna para él plenamente inteligible: Dios, siendo sumamente perfecto, contemplando la serie infinita de todos los mundos posibles, no pudo sino haber elegido el mejor de ellos. Así pues "[…] esta razón [la de la existencia] sólo puede encontrarse en la *conveniencia*, o en los grados de perfección que contienen esos mundos, puesto que cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que envuelve"[24] y "[…] como Dios posee sabiduría suprema e infinita, obra de la manera más perfecta no sólo en sentido

envuelve el principio de identidad de los indiscernibles en relación con el principio del *praedicatum inest subjecto*, *Cf.* Russell, *Op. Cit.*, V, §21 y VI, §§23-26.

[20] Serres, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, II, "Leibniz: el sistema", p. 39.

[21] Leibniz, *Escritos filosóficos*, p. 152.

[22] Cf., Leibniz, Monadología, §58. El concepto 'sympnoia panta' aparece en Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano, prefacio, p. 43.

[23] Ibíd., p. 475.

[24] Leibniz, *Monadología*, §54.

metafísico, sino además moralmente hablando"[25]. Así, Leibniz en un opúsculo intitulado "Sobre la originación radical de las cosas", explica:

> [...] debemos reconocer, en primer término, por cuanto existe algo más bien que nada, que en las cosas posibles o sea en la posibilidad misma o esencia hay cierta exigencia, o por decirlo así, una pretensión a la existencia, en una palabra, la esencia tiende por sí misma a la existencia. De aquí se sigue pues que todas las cosas posibles, es decir, todas las que expresan una esencia o realidad posible, tienden con igual derecho a la existencia en proporción a la cantidad de esencia o realidad, es decir, en proporción al grado de perfección que implican: pues la perfección no es más que la cantidad de esencia[26].

Dado, en consecuencia, que la maximización matemática (composibilidad) constituye el criterio de perfección, "[...] entre las infinitas combinaciones de los posibles y las series posibles existe aquella mediante la cual adviene a la existencia la mayor cantidad de esencia o sea de posibilidad"[27] y, por ello, "[...] las cosas existen de un modo perfectísimo"[28]. Leibniz mantiene esta concepción trascendental de la posibilidad y la composibilidad como principio de existencia en sus escritos lógicos: "I say that an existent entity is that which is compatible with most things, is the most possible entity, and so all co-existentes are equally possible"[29].

A la luz de esta concepción trascendental de la posibilidad, Leibniz pretendía proporcionar, al distinguir la esencia de la existencia o, análogamente, la posibilidad de la actualidad, una doctrina que diese espacio a la libertad humana, la voluntad y el libre albedrío, resguardando en el posibilismo el carácter contingente de la realidad y refutando con ello, el determinismo spinoziano.

En síntesis, para Leibniz, el mundo actual sería un caso límite y ejemplar del infinito conjunto de posibilidades que podrían, por definición, haber advenido a la existencia. No obstante, esta caracterización de la posibilidad en cuanto concepto trascendental entra en conflicto con los principios que subyacen en el sistema leibniziano, engendrando inconsistencias y paradojas de todo orden: lógicas, metafísicas y epistemológicas, y que alcanzan su doctrina, tal vez, más importante: el monadismo. Estos problemas nacen, fundamentalmente, a partir de la extensión

---

[25] Ibíd., Discurso de metafísica, §1.
[26] Leibniz, *Escritos filosóficos*, pp. 473-474.
[27] Ibíd., p. 474.
[28] Ibíd., p. 151. Por eso –apunta Russell- "actual is an abbreviation which is sometimes convenient to subsistitute for *best possible*" (Russell, "Recent work on the philosophy of Leibniz" en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 365-400), p. 377.
[29] Leibniz, 'General inquiries about the analysis of concepts and of truths" en *Logical papers*. Para el examen de formulaciones alternativas y aclaraciones complementarias del principio de maximización de la composibilidad (perfección), *Cf.* Leibniz, "Todo posible exige existir" y "Sobre la originación radical de las cosas" ambos en *Escritos filosóficos*, pp. 151-152 y pp. 472-480 respectivamente. Para un análisis descriptivo sobre el principio, *Cf.* Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz*, apéndice I, especialmente pp. 418 y 419.

universal del principio de razón y la supeditación de él al principio de identidad, disolviendo la conocida distinción, establecida por Leibniz, entre *verdades contingentes* y *verdades necesarias*, principio medular para defender la contingencia como rasgo genuino de la realidad. Naturalmente, en razón de las circunstancias, sólo enunciaremos algunas de estas dificultades, indicando los textos complementarios que el lector interesado puede revisar, y profundizaremos en otras, las más relevantes, que son las que provocan el colapso definitivo del propósito y consistencia de la filosofía leibniziana, debiendo, en consecuencia, renunciar a ciertas premisas. Precisamente, las obras de Russell y Couturat ya mencionadas[30] están consagradas, casi por completo, a exponer estos problemas, pero, en cualquier caso, tales interpretaciones han recibido confirmación por filósofos de distintas corrientes filosóficas, no sólo representantes de la filosofía analítica, como Hacking y Hintikka[31], sino también pertenecientes a la tradición ontológica contemporánea, entre los cuales cabe mencionar a Heidegger y Ortega y Gasset[32].

4.- El principio del *praedicatum inest subjecto* y el colapso del posibilismo leibniziano.

En esta última sección realizaremos una breve revisión y evaluación analítica de las consecuencias paradójicas que se deducen del panlogismo de Leibniz debido a la naturaleza de los principios fundantes de su metafísica, los que conducen inexorablemente su sistema hacia un determinismo metafísico estricto, tanto o más necesitarista que el del propio Spinoza. Resumamos antes la teoría analítica de la verdad, fundamento lógico de su metafísica y cómo ella repercute en la doctrina de la contingencia.

Paralelamente a la doctrina de los mundos posibles, Leibniz desarrolló con gran extensión, profundidad y minuciosidad una teoría de la verdad. El escrito más importante en este campo corresponde a sus 'General inquiries about the analysis of concepts and of truths', obra que data, al igual que el *Discurso de metafísica*, de 1686, momento histórico de inflexión en el cual los críticos han manifestado que puede situarse la madurez y consolidación de su filosofía. También a esta época corresponde otro de sus opúsculos que conciernen al problema de la verdad, 'Verdades necesarias y contingentes', pero a diferencia de éste, en las 'General inquiries' Leibniz se muestra más dubitativo e incluso su reflexión es más elusiva. Pero al margen de las cuestiones estilísticas o de detalle, tanto en uno como en otro escrito Leibniz destaca la tesis de la analiticidad. Éste es, pues, el principio fundamental que no sólo condiciona la naturaleza intensional predicativa en la lógica de Leibniz, impidiendo un progreso substancial en este campo dos siglos antes que

[30] Russell, Exposición crítica de la filosofía de Leibniz y Couturat, La logique de Leibniz.
[31] Hacking, "Individual substance" y Hintikka, "Leibniz on plenitude, relations and the 'reign of Law'", ambos artículos en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 137-153 y 155-190 respectivamente).
[32] Heidegger, Principios metafísicos de la lógica y Ortega y Gasset, La idea de principio en Leibniz.

Frege, sino que además invalida todo fundamento lógico a favor de la contingencia. Debido al alcance y a las consecuencias del principio de inclusión del predicado en el sujeto (*praedicatum inest subjecto*) y que no fueron previstas por Leibniz, es conveniente detenernos en su examen.

Leibniz afirma, por un lado, que no todas las verdades son necesarias, puesto que no todas están sujetas al principio de identidad, dependiendo, algunas de ellas, en consecuencia, del principio de razón suficiente[33], pero sostiene, por otro, que en toda proposición verdadera, universal o singular, necesaria o contingente, el predicado está contenido en el sujeto[34]: "verdadera es la proposición cuyo predicado está contenido en el sujeto"[35]. Si el principio refleja un importe universal, entonces toda proposición verdadera resulta puramente analítica y, por consiguiente, implicaría una identidad. A juicio de Couturat, la inclusión del predicado en el sujeto es la condición de demostrabilidad proposicional y, por consiguiente, no difiere del principio de razón suficiente. En palabras de este último: "the principle of identity states: every identity (analytic) proposition is true. The principle of reason affirms, on the contrary: every true proposition is an identity (analytic). Its effect is to subordinate all truths to the principle of identity. One might call it the principle of universal intelligibility, or, if one can venture this barbarism, of universal *demonstrability*"[36]. ¿En qué podría, entonces, radicar la distinción entre verdades necesarias y contingentes, si, genéricamente, todas devienen necesarias? A juicio de Leibniz, la distinción descansa en una diferencia en el análisis o demostración de las proposiciones. Las proposiciones necesarias son aquellas cuyos términos pueden reducirse, efectivamente, a una identidad, mientras que, para demostrar las proposiciones contingentes, sería necesario un análisis infinito, del cual sólo Dios es capaz:

> a true contingent proposition cannot be reduced to identical propositions, but is proved by showing that if the analysis is continued further and further, it constantly approaches identical propositions, but never reaches them. Therefore, it is God alone, who grasps the entire infinite in his mind, who knows truths with certainty[37].

La diferencia entre proposiciones necesarias y contingentes, por lo tanto, estriba en la dificultad que demanda la demostración de algunas proposiciones, y no depende de la naturaleza de la vedad en cuanto tal. Por eso "the view that propositions which are analytic may not be necessary is strangely paradoxical"[38]. Si es así, Dios concibe

---

[33] *Cf.* Leibniz, *Monadología*, §§ 31, 32 y 33.
[34] *Cf.* Leibniz, "Verdades necesarias y verdades contingentes" en *Escritos filosóficos*, p. 328.
[35] Leibniz, "De la naturaleza de la verdad" en *Escritos filosóficos*, p. 346. *Cf.* Además, *Logical papers*, p. 19.
[36] Couturat, "On Leibniz's metaphysics" en *Leibniz. A collection of critical essays*, p. 22. (El subrayado es de Couturat).
[37] Leibniz, *Logical papers*, p. 77.
[38] Russell, "Recent work on the philosophy of Leibniz" en *Leibniz. A collection of critical essays*, p. 374.

con certeza (*a priori*) la sucesión exacta del devenir universal. En el mismo sentido, según Couturat:

> les vérités de fait ne son pas moins certaines que le vérités de raison, elles ont la même evidence aux yeux de Dieu, et il les connait a priori, de la même manière que les vérités éternelles, puisqu' elles sont ègalement analytiques. [...] elles [las verdades de hecho] sont tout aussi nécessaires que les vérités éternelles, et la distinction des vérités nécessaires et contingenes disparaít. Pourtant, Leibniz la maintient avec énergie, en partie pour des raisons morales et théologiques[39].

En definitiva, no hay un rasgo objetivo y esencial de las verdades en cuanto tal que permita caracterizarlas como *per se* contingentes. Si, pues, en toda proposición verdadera el predicado está incluido en el sujeto, resultando por ello analítica, entonces todas las proposiciones están sometidas al principio de identidad (y contradicción) razón por la cual todas las proposiciones verdaderas son necesarias, y las falsas, imposibles. El fundamento de la contingencia desaparece, y en razón de nuestras limitaciones epistemológicas para determinar intelectualmente la realidad en sí determinada, la contingencia y, con ella, la libertad, pasan a constituirse en los espejismos que el panlogismo leibniziano no debió engendrar.

[39] Couturat, *La logique de Leibniz*, VI, p. 217.

Bibliografía

Belaval, Yvon. *Leibniz critique de Descartes*. Gallimard, París, 1960.

- ———."Leibniz: el hombre y la obra" en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel* (pp. 26-36). Edición dirigida por Yvon Belaval. Siglo XXI editores, México D.F, 2005.
- Burgelin, Pierre. Presses universitaires de France, Paris, 1959.
- Broad, C. D. *Leibniz. An Introduction*. Cambridge University press, Cambridge, 1975.
- Carr, H. W. *Leibniz*. Dover Publications, Nueva York, 1960.
- Couturat, Louis. *La logique de Leibniz*. Georg Olms, París 1961.
- ———. "On Leibniz's metaphysics" en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 19-45). Editado por Harry Frankfurt. Anchor books, New York, 1972.
- Curley, E. M. "The root of contingency". en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 69-97). Editado por Harry Frankfurt. Anchor books, New York, 1972.
- De Salas, Jaime. *Razón y legitimidad en Leibniz*. Editorial Tecnos, Madrid, 1994.
- Dilthey, W. *De Leibniz a Goethe*. Fondo de cultura económica. México, 1945.
- Hacking, Ian. "Individual substance" en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 137-153). Editado por Harry Frankfurt. Anchor books, New York, 1972.
- Hamelin, O. *El sistema de Descartes*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1949.
- Hampshire, S. *Spinoza*. Alianza editorial, Madrid, 1989.
- Heidegger, Martin. *Principios metafísicos de la lógica*. Editorial síntesis, Madrid 2005.
- Hintikka, Jaakko. "Leibniz on plenitude relations and the 'reign' of law" en *Leibniz. A collection of critical essays*, (pp. 155-190). Editado por Harry Frankfurt. Anchor books, New York, 1972.
- Leibniz, G. W. *Disertación acerca del arte combinatorio*. Traducción Manuel Correia. Editorial Universitaria, Santiago, 1992.
- _____.*Escritos filosóficos*, editados por Ezequiel de Olaso. Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982).
- ———., *Filosofía para princesas*. Traducción, prólogo y notas de Javier Echeverría. Alianza editorial, Madrid, 1989.
- ———., *Logical papers*. Traducción y edición de G.H.R Parkinson. Clarendon Press Oxford, 1965.
- ———., *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- ———., *Tratados fundamentales*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1946.
- Lovejoy, Arthur. "Plenitude and sufficient reason in Leibniz and Spinoza" en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 281-334). Editado por Harry Frankfurt. Anchor books, New York, 1972.

- Martin, Gottfried. *Leibniz logic and metaphysics*. Manchester University Press, Manchester, 1964.
- Mates, Benson. "Leibniz on possible worlds" en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 335-364). Editado por Harry Frankfurt. Anchor books, New York, 1972.
- Ortega y Gasset, José. *La idea de principio en Leibniz*. Emecé editores, Buenos Aires, 1958.
- Parkinson, G. H. R. *Logic and reality in Leibniz's metaphysics*. Clarendon Press Oxford, 1965.
- Pereda, Rubén. *Génesis y alcance de la noción en el pensamiento metafísico modal de Leibniz*. Editorial Eunsa, Navarra, 2009.
- Rescher, N. *The philosophy of Leibniz*. Prentice-Hall, New Jersey, 1967.
- Russell, Bertrand. *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*. Ediciones siglo XX, Buenos Aires, 1977.
- _____. "Recent work on the philosophy of Leibniz" en *Leibniz. A collection of critical essays* (pp. 365-400). Editado por Harry Frankfurt. Anchor books, New York, 1972.
- Saame, Otto. *El principio de razón en Leibniz*. Editorial Laia, Barcelona, 1987.
- Serres, Michel. 'Leibniz: el sistema'. en *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel* (pp. 26-98). Edición dirigida por Yvon Belaval. Siglo XXI editores, México D.F, 2005.
- Silva, Camilo. *El determinismo universal y el fundamento y significado de la contingencia en el panlogismo de Leibniz*. Publicación tesis de licenciatura educación en Filosofía, Usach. Santiago 2010.
- Spinoza, B. *Ética*. Acervo cultural editores, Buenos Aires, 1977

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 121-130

Justificación procesal del criterio en Sexto Empírico

Ernesto Aguilar Martínez[Φ]

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)

aguilar.ernst.1@gmail.com

Resumen:

En este texto sólo explico lo siguiente: la *justificación procesal* (JP) no soluciona el *problema del criterio* (PC), porque este tipo de justificación cae o en un círculo o en una recurrencia *ad infinitum*. En I, explico el PC como lo expone Sexto Empírico. Luego, en II, muestro que si la JP pretende solucionar el PC, cae en un círculo vicioso o en una recurrencia *ad infinitum* pues ha de solicitar un criterio para distinguirla como justificación correcta, e igualmente si se considera como criterio de verdad. Finalmente, en III, muestro la posibilidad de interpretar el método escéptico como una JP, por ende, cual presa de un círculo o de una recurrencia *ad infinitum*, compatible con la autoreferencia escéptica.

Palabras clave: Justificación procesal, escepticismo pirrónico, criterio de verdad, creencia, apariencia, tropos.

[Φ] Licenciado en Filosofía y Medalla al Mérito Universitario por la Universidad Autónoma Metropolitana, campus Iztapalapa (UAM-I); Doctorante en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), con la tesis: *Escepticismo pirrónico y «creencia racional» en Kant*. Sus áreas de investigación son: Ética y Epistemología; sus áreas de competencia: Meta-Ética, Escepticismo Filosófico Antiguo y Contemporáneo, e Historia del Feminismo Occidental. Miembro activo y fundador, tanto del Grupo Interdisciplinario Feminista (GIF) como del Círculo de Estudios Kantianos (CEK).

I. PC

En varios pasajes de los *Esbozos Pirrónicos* [*EP*, I, §11: 21-22; II, §3: 14[1]], Sexto Empírico ofrece dos sentidos de la palabra c*riterio* [*kritérion*]. La manera de exponerlos funciona, principalmente, para explicitar que el escéptico pirrónico acepta un criterio pero sin tomarlo como verdadero, y abarca cuestiones tanto prácticas como teóricas. Estos dos sentidos de la palabra *criterio* se clasifican en dos grupos: por un lado, el escéptico pirrónico considera como criterio

1) la guía para vivir, las pautas de acción para la vida [*praxis*]. Este sentido de criterio refiere a las reglas (prácticas) o las observaciones atinentes ante las exigencias vitales [*biotiké téresis*]; y, por otro lado, considera criterio

2) aquello con lo que se juzga la realidad o no realidad de algo, es decir, la apariencia [*phainómenon*] [*EP*, I: 21-22].

El primer grupo, de acuerdo con Sexto, se divide en cuatro clases o subgrupos:

1.a) la guía natural, es decir, la capacidad de sentir y de pensamiento;

1.b) las afecciones de las pasiones, p. ej., padecer hambre o sed;

1.c) la tradición de leyes y costumbres; y, finalmente,

1.d) el aprendizaje de algún oficio [*EP*, II: 14 y ss].

Dejando a un lado lo problemático que puede ser hablar de un criterio práctico, sin aceptar la verdad del mismo y sin algún compromiso epistémico al respecto[2], Sexto Empírico enfatiza lo relacionado con la verdad o falsedad de algo en torno a esta segunda acepción del criterio, es decir, lo concerniente al criterio de verdad [*kritérion tés áletheias*] [*EP*, II: 14], y expresa este criterio de verdad en tres sentidos [*EP*, II: 14-16]. El criterio de verdad puede entenderse:

2.a) en sentido general o genérico, a saber: como instrumento para valorar una aprehensión [*métron katalépseos*], referido a los órganos físicos, p. ej., el tacto; el criterio de verdad también puede considerarse

2.b) en sentido particular o específico, es decir: como instrumento técnico para valorar una aprehensión [*métron katalépseos technikón*] (p. ej., el compás); y, finalmente, el criterio de verdad puede pensarse

[1] Abrevio la obra referida de Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, con las siglas *EP*; en números romanos señalo el número del libro referido, después coloco el número de capítulo con el símbolo ∫ y con arábigos señalo la numeración canónica del texto. En la lista final de la bibliografía se encuentran las traducciones consultadas.

[2] Para la discusión acerca de si el escéptico pirrónico pone en duda todo creencia incluyendo las creencias de la vida cotidiana o tan sólo ciertos temas filosóficos, o sea, sobre si es un escepticismo global o local, rústico o urbano, *véase*: Frede, «The Skeptic's Beliefs»; en: *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, 1987, pp. 179-200; Burnyeat, «Can the Sceptic Live his Scepticism?», en: Burnyeat, M., and M. Frede (ed), *The Original Sceptics: A Controversy*, Hackett Publishing Co, Indianapolis, 1997, pp. 25-57; Barnes, J., «The Beliefs of a Pyrrhonist»; en Burnyeat (ed), *The Original Sceptics … , op. cit.*, pp. 58-91.

2.c) en sentido muy particular o aún más específico, esto es: como instrumento para valorar una aprehensión de algo no manifiesto [*métron katalépseos technikón adéloy*].

Este último sentido, dice Sexto, puede llamarse criterio lógico [*logikón kritérion*], el cual sirve para distinguir lo verdadero de lo falso, mas no para arbitrar los asuntos de la vida; es en este nivel donde se encuentra el PC –la disputa acerca del criterio de verdad al que los dogmáticos apelan para sostener sus afirmaciones como verdaderas [*EP*: II: 16]. El PC consiste, por lo tanto, en tratar de establecer un *criterio lógico de verdad*.

A fin de ilustrar cómo se articula lo anterior, pongamos lo siguiente[3]:

(1) Supongamos por caso una instanciación universal de una creencia verdadera, afirmada por el dogmático, a saber: 'el agua que sale de la regadera está tibia'.

(2) De existir una creencia verdadera (*i. e.*, 'el agua que sale de la regadera está tibia'), entonces ha de ser necesario poseer un criterio de verdad que permita aseverarla, en efecto, como verdadera. (En este caso, puesto que el escéptico pirrónico asiente el *phainómenon*, él sólo expresa la creencia en que el agua que sale de la regadera le parece tibia sin afirmar la verdad de la misma).

(3) Si hay un criterio de verdad que permita aseverar la verdad de la creencia 'el agua que sale de la regadera está tibia', entonces, quien afirme esta creencia ha de tener un dogma, o sea, una teoría no evidente con qué justificarla como verdadera [*EP*: I: 13].

(4) Toda persona que tenga un dogma no es un escéptico pirrónico.

(5) El escéptico pirrónico, aunque reporte sus afecciones al asentir los *phainómena*, no dogmatiza.

(6) De acuerdo a (5) y (3), es decir, puesto que el escéptico pirrónico no dogmatiza y puesto que, quien tiene un dogma asimismo posee un criterio de verdad, luego, el escéptico pirrónico no posee un criterio de verdad.

(7) De acuerdo con (6) y (2), esto es, ya que el escéptico pirrónico no posee algún criterio de verdad y puesto que, quien posee un criterio de verdad puede aseverar alguna creencia como verdadera, *ergo*, el escéptico pirrónico no puede tener la creencia verdadera 'el agua que sale de la regadera está tibia'.

(8) De acuerdo con (7) y (1), o sea, ya que el escéptico pirrónico no puede tener la creencia verdadera 'el agua que fluye de la regadera está tibia' y puesto que esta creencia es una instanciación universal de la noción de creencia verdadera, por lo tanto, el escéptico pirrónico no puede tener ninguna creencia verdadera, a diferencia del dogmático quien asevera poseer un criterio para tener una creencia verdadera.

[3] Argumento parafraseado de Brennan, *op. cit.*, p. 23.

Ahora bien, la argumentación pirrónica (la utilización de *tropos*, *tropoi*) particularmente está dirigida contra las aseveraciones del dogmático, quien afirma poder resolver una disputa acerca de la existencia del criterio de verdad. Pero no es una cuestión menor investigar y establecer cuál es el criterio correcto, si antes de la investigación no lo poseemos, ni tampoco es menos problemático saber cómo encontrarlo cuando no se cuenta con alguno.

Si se considera necesario resolver esta disputa planteada por el PC, hemos de suponer un criterio convenido al cual apelar para dilucidarla. Parece obvio que, en este caso, el dogmático puede no compartir este propósito, pues ya cuenta con un criterio. Pero, en caso de considerar forzoso obtener un criterio, se requiere resolver primero la disputa acerca del criterio. Intentar hallar el criterio de verdad, dice Sexto, se torna incierto.

Una vez señalada esta problemática, el escéptico pirrónico busca que el dogmático acepte que la afirmación de un criterio de verdad es problemática; lo cual, en principio, fuerza al dogmático a dar prueba de sus opiniones particulares si no quiere incurrir en un círculo —en efecto, suponiendo que el dogmático no quiere caer en un círculo al tomar la disputa como base del criterio y, a la vez, la solución de la disputa como el criterio de verdad, que es el objeto de investigación con el cual resolver la disputa del PC ⁅*EP*, I, XV: 169⁆. Esta estrategia escéptica puede encaminar al dogmático a dar prueba de sus aseveraciones incluso si no quiere caer en una recurrencia *ad infinitum* al optar éste por respaldar un criterio con otro criterio, aquello que garantiza la solución de la disputa apoyada por una nueva garantía de la misma índole, hasta el infinito ⁅*EP*, I, XV: 166⁆.

Ante el PC, cabe ahora pensar alguna opción posible que permita solucionarlo. Veamos si la JP es satisfactoria.

II. JP

Es claro que hay más de una noción de justificación epistémica. Dentro de este conjunto de nociones, existen perspectivas sobre la justificación que, en mayor o menor medida, aceptan el desafío escéptico de justificar una creencia. Sin embargo, enumerar las nociones de justificación epistémica no soluciona por sí mismo el PC, ni es mi objetivo hacer una taxonomía al respecto, antes testimonian una diversidad de significados y usos de la noción de justificación.

Al plantearse la problemática de decidir cuál es la justificación correcta o adecuada para enfrentar al escéptico, en primera instancia resalta el hecho de no haber sólo un conjunto de sentidos diversos de justificación epistémica, sino que además hay factores contextuales a considerar que influyen en la aceptación de cierto sentido de justificación; p. ej. el *interés* del evaluador epistémico en justificar creencias, regido bajo un *valor* intrínseco o sustantivo, extrínseco o relativo, a la justificación misma.

No obstante las cuestiones que plantearía resolver qué valor habría que apelar para sustentar el interés del evaluador, que en lo particular nos encaminaría a una discusión axiológica y no epistemológica, la justificación epistémica de una creencia puede considerarse un *hecho* de las capacidades intelectuales de dar razones, o sea, como producto de un proceso inferencial. Y esta estrategia no es del todo neutra a los propósitos de quien hace epistemología. Es decir, afirmar que una creencia está justificada si, y sólo si, ella está fundada o si es derivada de razones, presupone una noción previa de justificación epistémica.

Esta perspectiva no es novedosa. Ya en el *Diálogo Teeteto* [201 c], Platón exige tener razones al menos suficientes para justificar una creencia, considerada verdadera, a fin de respaldar cualquier (supuesto) conocimiento. Este es el origen de la noción tradicional de conocimiento como creencia verdadera justificada (una creencia justificada que, por ello, tenemos *derecho* a mantener como conocimiento, más allá de la subjetividad, precisamente, del sujeto cognoscente). Por otro lado, también se puede apelar a un proceso confiable, tal que permita justificar creencias. Y desde esta perspectiva, toda creencia ha de estar justificada si, y sólo si, es un producto de una capacidad intelectual confiable para brindar razones. Quiero detenerme en este punto y analizar este último tipo de justificación, pero antes es menester explicitar el sentido de justificación al que me adhiero.

Ahora bien, entiendo por *justificación epistémica* la condición *sine qua non* del conocimiento, *i.e.*, aquello que permite aseverar con *derecho* (de uso o de propiedad) alguna creencia que pretendemos tiene validez epistémica. Puesto así, el *quid* de la justificación es *iuris* y por adquisición, o sea, creado para el amparo de una legislación epistémica, sin ser innato ni tampoco natural, es una cualidad del conocimiento adquirida. Por ende, justificación y conocimiento son coextensivos y codeterminados.

De acuerdo con esta definición, una *justificación procesal* (JP) es una particular concepción de justificación epistémica[4], mediante la cual se espera *llegar* (cual proceso) a justificar creencias por lo que es siempre actual, no en potencia ni *a priori*, sino flagrante. En efecto, hablar de una JP es una perspectiva, de entre otras, de significar *justificación epistémica*. La cuestión relevante es si es también una respuesta viable para solucionar el PC.

[4] Distinta, p ej., a las coherentista, externalista, internalista, fialibilista, contextualista, dialéctica, infinitista, etcétera. Las discusiones sobre las condiciones de la justificación, o externas o internas al sujeto cognoscente, se derivaron del planteamiento hecho por Gettier [*Analysis*, No. 23, No. 6, Oxford University Press, 1963, pp. 121-123]. Un texto clave al respecto es el de Ernest Sosa, intitulado: «The raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowlwdge» [en: *Studies in Epistemology: Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5, University of Notre Dame Press, 1980, pp. 5-25]. Posteriormente se desarrollaron propuestas acerca de pensar una creencia justificada como el paralelo de un *acto justo* de las virtudes éticas [*Cfr.* Abrol Fairweather & Lina Zagzebsi,*Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsability*, Oxford University Press, 2001]. No es este el espacio para exponer cada una de las características propias de cada postura, ni sus supuestos básicos ni sus implicaciones frente al escéptico pirrónico.

Ahora bien, considerando la necesidad de un proceso en la JP, la caracterización del PC afín con la JP puede ser replanteada mediante dos preguntas, a saber:

(A) ¿Qué es lo que se sabe?, y

(B) ¿Cómo se decide que se sabe algo?

Esta doble formulación del PC, particularmente defendida por R. Chisholm[5], muestra que la pregunta (A), *i.e.*, ¿qué es lo que se sabe?, versa sobre la *extensión*, alcance o límite del conocimiento; mientras que la cuestión (B), *i.e.*, ¿cómo se decide que se sabe algo?, demanda en cambio un proceso con el cual distinguir lo verdadero de lo falso[6]. Por ello, como afirma T. Pickavance[7], el PC se puede reinterpretar, luego, como un problema de metodología epistémica, donde la respuesta crucial no tiene el cometido de responder (A) ni tampoco (B), sino determinar antes cuál es el lugar correcto a partir del cual se debe empezar la investigación[8].

Inspirándome en la perspectiva inicial de Chisholm acerca del PC, aunque sin discutir su solución a este problema ni la postura de Pickavance al respecto, presento el planteamiento de la JP con cuatro casos de muta dependencia:

1. Si el dogmático da una respuesta a la pregunta (A), *i.e.*, ¿qué es lo que se sabe?, podría determinar la extensión de lo verdadero y distinguir, luego, lo verdadero de lo falso, o sea, responder la pregunta (B), *i.e.*, ¿cómo se decide que se sabe algo? Esto es, si no sé lo que sé o sé cómo distinguir lo verdadero de lo falso, entonces, si sé algo, puedo distinguir lo verdadero de lo falso: $(\neg A \vee B)=(A \rightarrow B)$
2. Si el dogmático responde a la pregunta (B), *i.e.*, ¿cómo se decide que se sabe algo?, entonces puede distinguir lo verdadero de lo falso y, por ende, responder a la pregunta (A), *i.e.*, ¿qué es lo que se sabe?, o sea, el dogmático puede determinaría la extensión del conocimiento y aplicaría el criterio de verdad a casos particulares. Es decir: $(B \rightarrow A)$
3. Si el dogmático no responde (B), no puede responder (A): $(\neg B \rightarrow \neg A)$
4. Si el dogmático no responde (A), no puede responder (B): $(\neg A \rightarrow \neg B)$

[5] Chisholm, Theory of Knowledge, op. cit., p. 120.

[6] Poston expone (*Explanationist Plasticty* …, *op. cit.*, pp. 369-402), las tres posiciones ante el problema del criterio que Chisholm desarrolla, a saber: la posición *metodista*, que apela a un proceso para decidir la verdad de la falsedad estableciendo de antemano principios generales, con los cuales juzgar casos particulares; la posición *particularista*, que comienza explicitando juicios particulares acerca de lo que uno sabe, y después desarrolla un método para determinar lo que sabe; y la *escéptica* que niega que haya un criterio que satisfaga la pregunta (B). Chisholm simpatiza con la posición particularista, y Poston se encarga de desarrollar una cuarta posición que resolvería el trilema derivado de esta triple clasificación: la *explicacionista*.

[7] Pickavance, *Skeptics can win*, op. cit., pp. 172-173.

[8] Pickavance [*op. cit*, pp. 276-387] muestra cómo colapsa la distinción entre particularismo y metodismo al ser intercambiables *afirmación* y *método*; es decir, el metodismo conlleva a un particularismo al afirmar algo particularmente (saber, que hay un método correcto) y porque el particularismo puede afirmar el método que el metodista considera correcto. No es posible sostener esta doble distinción si toda proposición depende de principios generales o si todo principio depende de juicios particulares.

Pensada así, la JP se puede expresar con un bicondicional:

(A sii B), es decir, (A ↔ B) = ⌈(A → B) & (B →A)⌋. Sin embargo, ¿es satisfactoria la JP que apela a un proceso correcto para resolver el PC?

En primera instancia, cabe la posibilidad de haber un conjunto de procesos que pretendan justificar como verdadera alguna creencia. Ahora bien, de ser insuperable la divergencia de opiniones, el escéptico pirrónico suspendería el juicio al respecto del proceso correcto, pues no podría elegir ni rechazar alguno. El dogmático puede, no obstante, afirmar que hay, en efecto, un proceso correcto. El problema es respaldar esta aseveración y explicitar las razones que la respaldan.

Ahora bien, el planteamiento de la JP supone esta premisa: ha de haber al menos un proceso correcto, o sólo uno, mediante el cual sea posible distinguir lo verdadero de lo falso. De haberlo, responderíamos a (B), y luego a (A). Sin embargo, distinguir el proceso justificatorio correcto de uno incorrecto, o al menos señalar uno como correcto de un posible conjunto de procesos, supone que dicho proceso elegido ha de satisfacer necesariamente el objetivo de distinguir lo verdadero de lo falso. De lo contrario sería éste un proceso incorrecto, por decir menos, vacuo e inútil para responder el PC.

No obstante, saber si es el proceso elegido es el correcto implica haber antes distinguido, de hecho, lo verdadero de lo falso. Lo cual significa incurrir en un círculo, por tomar dicho proceso como base del criterio de verdad y, a la vez, la garantía de la corrección del proceso como el criterio de verdad, que es el objeto de investigación con el cual se busca resolver el PC.

El dogmático puede evitar caer en este círculo, no obstante, intentando respaldar la corrección del proceso tomado como correcto (mediante el cual se piense poder distinguir lo verdadero de lo falso) sin distinguir, de hecho, lo verdadero de lo falso, sino apelando a otro proceso con el cual poder distinguir el proceso correcto de uno o varios incorrectos. Resolver ahora la cuestión de qué nuevo proceso debemos elegir no es un problema menor. Pues, respaldar un criterio con otro criterio, aquello que garantiza la solución de identificar el proceso correcto de uno incorrecto apoyado por una nueva garantía de la misma índole, conllevaría al dogmático a caer en una recurrencia potencial *ad infinitum*; con la posibilidad latente de incurrir en un círculo si se le ocurre al dogmático pensar dicho proceso como base del criterio de verdad.

Ante estas problemáticas, sin embargo, el dogmático puede apelar a un criterio de verdad sin explicitar la manera en la que llegó a la aceptación de este criterio, y ni siquiera suponiéndola por hipótesis, sino negando (1), o sea, afirmar: ¬(A → B). Es decir, el dogmático puede afirmar que no es cierto que, al determinar algo como verdadero, deba mostrar algún proceso para distinguir lo verdadero de lo falso; y, por lo tanto, decir que no es cierta la disyunción ⌈no (A) o (B)⌋, que es lo mismo que aseverar la conjunción ⌈(A) y no (B)⌋. Y lo que pasa con la negación (1) ocurre al

negar (4), que es el contrapuesto de (1): no es cierto que (¬A → ¬B); lo que equivale a decir que no es cierta la disyunción (B v ¬A), puesto que es lo mismo aseverar la conjunción [no (B) y (A)]. Con otras palabras: el dogmático puede aseverar qué es lo que sabe sin responder, de hecho, cómo decide qué es lo que sabe.

Por más audaz que parezca esta última estrategia dogmática de aseverar que no sucede (B), *i.e.*, ¿cómo se decide que se sabe algo?, aun cuando se respondiera (A), *i.e.*, ¿qué es lo que se sabe?, aún no se resolvería el PC. De hecho, esta respuesta dogmática nos regresaría al problema de distinguir lo verdadero de lo falso, al no considerar problemática la aseveración del criterio de verdad con el cual sustentar la respuesta a (A).

III. PC/JP

Una de las objeciones que se puede aducir contra el escéptico pirrónico es acusarlo de usar una JP como sinónimo de tropos; o sea utilizando un argumento *tu quoque*: expresando que la objeción pirrónica a la JP se aplica igualmente a esta objeción. Sin embargo, sobre la relación entre la JP y el PC, llegado este momento, podemos concluir que el escéptico pirrónico no puede ser partidario de la JP, pues no pretende justificar como verdadera creencia alguna.

Ahora bien, por mor a esta pretendida objeción: supongamos que los tropos buscan resolver el PC. Si los tropos son sinónimo de la JP, entonces los tropos serían presa de los problemas en los que cae la JP. Es decir: el escéptico pirrónico incurriría en un círculo, al determinar la corrección de este proceso (de los tropos) —por tomar dicho proceso como base del criterio de verdad y, a la vez, la garantía de la corrección de los tropos como el criterio de verdad, el cual se busca con el objetivo de resolver el PC. De pensar los tropos como una JP, también el escéptico pirrónico caería en una recurrencia *ad infinitum* si, al evitar incurrir en un círculo, intenta respaldar un criterio con otro criterio, o sea, lo que garantiza la corrección de los tropos apoyado por una nueva garantía de la misma índole.

Aun cuando se fuerce a interpretar los tropos como sinónimo de JP, incurriendo, luego, o en un círculo o cayendo en una recurrencia *ad infinitum*, hay evidencia de que no piensa así Sexto Empírico; antes de enunciar los diez primeros tropos de Enesidemo [*EP*, I XIII: 35], es claro el escéptico pirrónico al señalar que es posible que los tropos sean incorrectos o, incluso, que sean más de los que se enumeran.

Dejando a un lado aquella supuesta objeción *tu quoque*, y pese a no asentir dogma alguno ni ser partidario de la JP, el escéptico pirrónico supone una premisa sin la cual no corren sus argumentos, *i.e.*,: que la argumentación del dogmático, con quien racionalmente polemiza, es considerada por el dogmático mismo una herramienta que intenta ser justificatoria. No hay contradicción, luego, en que el escéptico pirrónico argumente contra las aseveraciones del dogmático sin tomar, a la vez, como verdad en sí su argumentación misma (o sea, sus tropos).

En efecto, el escéptico pirrónico se vale de tropos, mediante los cuales y en conjunto con ellos intenta suspender el juicio [*epoché*] acerca de la verdad o falsedad de al menos una creencia considerada verdadera [*EP*, I: 10]. Este tipo de argumento, los tropos con cuales el escéptico pirrónico intenta lograr la *epoché*, es, ciertamente, un procedimiento. Lo particular de este tipo de argumentación escéptica es que con ella no busca justificar alguna creencia como dogma; no es una JP. Aún más, de acuerdo con Sexto, el escéptico pirrónico no establece sus expresiones como si fueran totalmente reales [*EP*, I: 13-14]. Por lo tanto, las expresiones del escéptico pirrónico explícitamente se autolimitan al no asentir dogmas.

En suma: la JP no puede responder el PC sin incurrir en un círculo y sin caer en una recurrencia *ad infinitum*, aun cuando se (anhele) interpretar la JP como sinónimo de los tropos.

Bibliografía

- Barnes, Jonathan, «The Beliefs of a Pyrrhonist»; en: Burnyeat, Myles, and Frede, Michael (ed), *The Original Sceptics: A Controversy*. Indianapolis, Hackett Publishing Co, 1997, pp. 58-91.
- Brennan, Tad, *Ethics and Epistemology in Sextus Empiricus*. New York/London, Garlnd Publishing, 1999.
- Burnyeat, Myles, «Can the Sceptic Live his Scepticism?», en: Burnyeat, Myles, and Frede, Michael (ed), *The Original Sceptics: A Controversy*, Hackett Publishing Co, Indianapolis, 1997, pp. 25-57.
- Chisholm, Roderick, *Theory of Knowledge*, 2nd ed. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1977.
- DePaul, Michel, «Pyrrhonian Moral Skepticism and the Problem of Criterion». *Philosophical Issues*, vol. 19, 2009, pp. 38-56.
- Fairweather, Abrol & Lina Zagzebsi (ed), *Virtue Epistemology. Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford University Press, 2001.
- Frede, Michael, «The Skeptic's Beliefs»; en: *Essays in Ancient Philosophy*. University of Minnesota Press, 1987, pp. 179-200.
- Gettier, «Is Justified True Beleif Knowledge?». *Analysis*, No. 23, No. 6, 1963, pp. 121-123.
- Lammenranta, Markus, «Disagreement, Skepticism, and the Dialectical Conception of Justification». *International Journal for the Study of Skepticism 1*, 2011, pp. 3-17.
- ———., «Skepticism and Disagreement»; en: Diego E. Machuca (ed), *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Dordrecht, Springer, 2011, pp. 203-215.
- Oakley, I. Tim, «Scepticism and the Diversity of Epistemic Justification»; en: *The Philosophical Quarterly*, vol.38, No. 152, 1988.
- Pickavance, Timothy, «Skeptics Can Win (But Almost Never Will)»; en: *Philosophical Papers*, vol. 40, No. 3, 2011, pp. 371-394.
- Platón, *Diálogos I-IX*, Obra completa. Madrid, Gredos, 2003.
- Poston, Ted, «Explanationist Plasticity and the Problem of the Criterion»; en: *Philosophical Papers*, vol. 40, No. 3, 2011, pp. 395-419.
- Sexto Empírico, *Esbozos Pirrónicos*, trad.: Antonio Gallego Cao & Teresa Muñoz Diego. Madrid, Gredos, 2002.
- ———., *Outlines of Pyrrhonism*, trad.: R. G. Bury. Harvard University Press, 1933.
- ———., *Outlines of Scepticism*, trad.: Julia Annas & Jonathan Barnes. Cambridge University Press, 2000.
- Sosa, Ernest, «The raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowlwdge». *Studies in Epistemology: Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 5, 1980, pp. 5-25.

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 131-142

La franja temporal del Zarathustra

Claudio Escares Oporto[Φ]

Universidad de Valparaíso

Claudio.escares@hotmail.es

Resumen:

Según nuestra perspectiva el prólogo del Zarathustra juega un papel fundamental para su comprensión, pues aparecen en su interior ciertas imágenes que preparan el camino para lo que se dirá en las páginas posteriores. Una de estas es la metáfora inicial mediante la cual se nos dice que Zarathustra desciende hacia los hombres después de haber pasado diez años en la montaña disfrutando de su soledad. El objetivo de este trabajo es aclarar el significado de esta franja temporal esclareciendo la referencialidad de esos diez años. Según la tesis que sostenemos, esta imagen que abre las páginas del Zarathustra alude a un cambio generado a partir del anuncio-acción de la *muerte de dios* proferido por el *hombre frenético* en el parágrafo 125 de la *Ciencia Jovial*, lo que será determinante en el giro conceptual experimentado en el Zarathustra.

Palabras clave: Zarathustra, muerte de dios, hombre frenético, voluntad, discurso.

[Φ] Licenciado en filosofía y educación por la U. de Valparaíso. Magíster (c), Universidad de Valparaíso. Ha publicado "Notas preliminares sobre los conceptos Dioniso y Voluntad en el Nacimiento de la tragedia" en revista Ho legon, nº13, año 13, de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.

La franja temporal del Zarathustra

Así habló Zarathustra es sin duda alguna una obra problemática. En ella Nietzsche expone las bases teóricas de su filosofía – de por sí de difícil interpretación – utilizando un lenguaje que no tiene comparación dentro del resto de su obra. En las páginas del *Zarathustra* se habla de eterno retorno, del superhombre, de voluntad de poder y la muerte de dios, sin hacer uso del estilo metódico y ordenado de las obras pertenecientes al primer período o de *La genealogía de la moral* perteneciente al tercero, ni del estilo aforístico de sus demás obras, las referencias a estos temas son siempre bajo metáforas, bajo imágenes confusas, llenas de ambigüedad y viveza poética. El libro, además, presenta una estructura compleja: está dividido en cuatro partes, cada una de las cuales fue escrita y publicada de forma separada[1]. Cada parte contiene a su vez distintos epígrafes titulados de diferentes formas en los que se hace referencia al tema expuesto en el título que es, también, una metáfora para designar algo distinto de él. Todo esto hace difícil encontrar una linealidad en la obra ¿Cómo entonces debemos leerlo de modo que podamos hallar esta linealidad?

Una tentativa podría ser la lectura de sus páginas desde la perspectiva de las aventuras de Zarathustra y considerar cada epígrafe como un estadio dentro del viaje global de este eremita del mismo modo como consideramos cada libro de la *Odisea* como una aventura dentro de los distintos viajes de Ulises. Sin embargo, queda todavía el problema de las referencias a las bases teóricas de Nietzsche que no se resuelven, es más se agudizan, con un tipo de lectura así. Una perspectiva más adecuada parece ser tomar una de esas bases teóricas y ver el tratamiento que sufre a lo largo del libro de modo que podamos llegar a su definición. Esta última es la que intentamos. Para ello, debemos considerar el papel central que cumple el prólogo en tanto presentación de los temas que son tratados en los discursos de Zarathustra e interpretar sus diversas imágenes como una preparación para aquellos temas[2].

El prólogo abre con las siguientes palabras:

> "Al cumplir los treinta años Zarathustra abandonó su patria y los lagos de su patria, y se retiró a la montaña. Allí podía gozar de su espíritu y su soledad, y así vivió durante diez años, sin fatigarse. No obstante, al fin su corazón experimentó un cambio; y cierta mañana en que se levantó con la aurora naciente, se encaró con el Sol y le dijo:
>
> <<¡Oh, Tú, Gran Astro! Si te faltasen aquellos a quienes iluminas, ¿Qué sería de tu felicidad? Durante diez años, día tras día, has comparecido ante la boca de mi cueva: de seguro ya te habrías cansado, tanto de tu luz como de tu girar

[1] Véase: Valverde, J. "Introducción" a Nietzsche, F. *Así Habló Zarathustra.* Ed. Planeta (trad. Juan Carlos García Borrón) Barcelona 2001, pp. XI – XXX.

[2] Para el prólogo de Zarathustra como presentación de los temas del libro véase: Vattimo, G. "Zarathustra" en: Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, ensayos 1961 – 2000. Barcelona, Ed. Paidos (trad. Carmen Revilla), 2002, pp. 251 – 268.

> eterno, a no ser por mí, por mi águila y mi serpiente. Pero nosotros te aguardábamos todas las mañanas, recibíamos de ti lo que te sobraba, y te bendecíamos con agradecimiento.
>
> Pues bien: ya estoy hastiado de mi sabiduría, como lo están las abejas que han acumulado un exceso de miel. Yo necesito manos que se tiendan hacia a mí.
>
> Yo desearía otorgar y repartir mercedes, hasta que los sabios entre los hombres volvieran a gozar de su locura, y los pobres a gozar nuevamente de su riqueza.
>
> Para ello debo descender a los abismos, al igual que lo haces tú cuando cae el día [...].
>
> Bendice [...] la copa que intenta desbordarse. [...]
>
> <<Mira: esa copa quiere vaciarse, y Zarathustra quiere volver a ser hombre.>>
>
> Y así comenzó el descenso de Zarathustra."[3]

En este texto, que reproduce el primer epígrafe casi en su totalidad, encontramos, sin presentación previa, un problema concreto: qué significan estos diez años que Zarathustra vive en su cueva y al cabo de los cuales se hastía de su sabiduría del mismo modo "como lo están las abejas que han acumulado un exceso de miel" e inicia su descenso para volver a ser hombre. El problema del tiempo, como sabemos, es un tema central dentro de las páginas del Zarathustra en tanto se pretende dar una nueva concepción de éste de modo de acabar con la antigua linealidad presente en la tradición occidental[4]. Pero las referencias a este tema son siempre mediante imágenes, nunca se hace mención de una temporalidad tan específica, menos aún tan corta: diez años. Debemos suponer, por tanto, que estos diez años dicen relación con un tema distinto de aquel. Pero ¿a qué tema? ¿Qué tiene que ver esta franja temporal con el tema que nos ocupa? ¿Qué hay en ese descenso?

Las diversas cronologías existentes sobre la vida de Nietzsche dan como fecha de publicación de la primera parte de *Así habló Zarathustra* el año 1883[5]. ¿Acaso esta ubicación temporal concreta tiene alguna relación con aquella otra temporalidad también concreta de diez años? Y si es así ¿Qué cambios acontecen dentro de ese

[3] Nietzsche, F. *Así Habló Zarathustra.* Barcelona, Ed. Planeta (trad. Juan Carlos García Borrón) 2001, pp. 3 – 4.
[4] Cf. Vermal, J. La crítica de la metafísica en Nietzsche., pp. 126 – 143.
[5] Para las cronologías de Nietzsche nos remitimos a Valverde, J. "Introducción" a Nietzsche, F. *Así Habló Zarathustra*, y a Rodríguez, J. "Introducción" a Nietzsche, F. *Aurora.* Madrid, Ed. Libsa (trad. J. M. Rodríguez), 2000, pp. 3-8.

periodo de diez años para que Nietzsche decida plasmarlo en la que será una de sus obras más importantes?[6] La franja temporal indica una distancia, una distancia hacia atrás ¿Acaso indica un cambio ocurrido sobre algún suceso acaecido diez años antes? ¿Qué suceso sería este? Si tomamos como punto de partida la fecha de publicación de la primera parte del Zarathustra parece lógico ubicar el inicio de esa franja el año 1873. Pero ¿qué sucede en ese año? Aparentemente muchas cosas: Nietzsche se dedica a dar conferencias, deja inconclusos los textos *Verdad y mentira en sentido extramoral* y *La filosofía en la época trágica de los griegos*, y además publica la primera de sus *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor*. Sin embargo, toda esta actividad es la objetivación de una visión del mundo inaugurada un año antes con *El nacimiento de la tragedia*[7]. Lo que nos remite a la definición que alcanzamos del concepto de voluntad en aquella obra. Los diez años parecen indicar una variación de los conceptos nietzscheanos utilizados en su metafísica de artista. En efecto, a partir de *Así habló Zarathustra* el concepto de *voluntad* aparece como *voluntad de poder* y este giro lleva consigo un cambio tanto en la denotación del concepto como en su modo de darse. Pero ¿Qué cambio es este? Ya antes con la publicación de *Humano demasiado humano* se había producido un giro en la filosofía de Nietzsche a raíz del cual la metafísica de artista había sido reemplazada por una óptica más positivista[8], no obstante, el cambio aludido en la franja temporal del inicio del prólogo del Zarathustra parece aludir a un cambio mayor, o por qué no decirlo de esta manera, a un descubrimiento a partir del cual la filosofía de Nietzsche comienza un descenso personificado en la figura del eremita que vuelve su mirada, nostálgico, una y otra vez "hacia los hombres".

Entre *El nacimiento de la tragedia* y *Así habló Zarathustra* Nietzsche publicó y escribió una serie de obras: a las ya mencionadas deben añadirse las restantes tres *Consideraciones intempestivas*: "Sobre la utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida", "Schopenhauer como educador" (ambas en 1874) y "Richard Wagner en Bayreuth" (1876). Esta última cierra el primer ciclo de la filosofía nietzscheana y abre paso a su etapa positivista que se inicia con el ya mencionado *Humano demasiado humano* (1878) al que después se le añadirían en 1886 *Miscelánea de opiniones y aforismos* (1879) y *El viajero y su sombra* (1880) para formar su segundo volumen; seguidos de *Aurora* (1881) y *La ciencia jovial* (1882)[9]. Tenemos la intuición, la sospecha, de que el cambio aludido en la franja temporal del Zarathustra está

[6] Las dificultades de emprender una lectura biográfica de las obras de Nietzsche ha sido puesta de manifiesto por Fink en su obra *La filosofía de Nietzsche*. Concordamos plenamente con lo ahí expuesto, sin embargo, consideramos que en esta ocasión es absolutamente relevante remitirnos a la vida de Nietzsche pues de algún modo intuimos que en aquellos diez años tienen que ver con los cambios ocurridos en el concepto de voluntad que lo lleva a aparecer en, ahora, como voluntad de poder (véase: Fink, E. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid, Alianza editorial (trad. Andrés Sánchez Pascual) 1985).

[7] Cf. Fink, E. *Op. Cit.*

[8] Cf. Fink, E. *Op. Cit.*

[9] Cf. Fink, E. *Op. Cit.*, pp. 18. Véase también Valverde, J. "Introducción" a Nietzsche, F. *Así Habló Zarathustra*, y a Rodríguez, J. "Introducción" a Nietzsche, F. *Aurora*.

relacionada con un suceso acaecido en aquel libro que allana el camino para Zarathustra: *la ciencia jovial*. Entre sus tantos aforismos hay uno que destaca por la radicalidad de su anuncio. Nos referimos, por supuesto, al 125 denominado "El hombre frenético", en él se proclama un asesinato que no deja indiferente a nadie, que no puede dejar indiferente a nadie:

> [...]<< ¿A dónde ha ido Dios?>> – pregunta el hombre frenético a un grupo de hombres reunidos en el mercado, y seguidamente responde - << ¡yo os lo voy a decir! *¡Nosotros lo hemos matado* – vosotros y yo!¡Todos nosotros somos sus asesinos! [...] ¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! [...][10]

Según nuestra suposición existe una fuerte concordancia entre la "muerte de dios" proclamada en *La ciencia jovial*, la franja temporal del Zarathustra y el cambio ocurrido en el concepto de voluntad con respecto a su aparición en la primera etapa del pensamiento de Nietzsche. Nuestra sospecha, por supuesto, no es arbitraria, al contrario tiene un doble fundamento: el primero y más importante es la continuidad temática existente entre ambas obras explicitada en la repetición, casi sin cambio, del último apartado del cuarto libro de *La ciencia jovial* – Incipit tragoedia – en el texto citado perteneciente al primer parágrafo de *Así habló Zarathustra*[11]. El segundo, y esto en relación con lo anterior, el carácter de facto atribuido a "la muerte de dios", proclamada por el "hombre frenético", en el descenso de Zarathustra al punto de aparecer como condición de posibilidad del anuncio que este eremita trae a los hombres[12]. "¿Será posible? – se pregunta Zarathustra al continuar su descenso – ese santo varón, metido hay en su bosque, ¡no ha oído aun que Dios *ha muerto*!"[13]

Llegamos aquí a un momento de definiciones. Para continuar se nos presenta como un paso fundamental el aclarar los alcances y significado del asesinato proferido por el hombre frenético. Cabría preguntarse ¿A qué apunta Nietzsche al formular su discurso sobre la muerte de dios? Como es evidente este anuncio es singular desde distintas perspectivas: primero por la ya mencionada particularidad de lo que dice, el anuncio mismo, segundo por la forma en cómo dice lo que dice, vale decir, el discurso, y en, tercer lugar, por el personaje que lo dice. Lo que dice, lo contenido en el discurso, evoca cierta tendencia, en la filosofía, a probar la existencia

[10] Ibíd. § 125.
[11] Cf. Nietzsche, F. *Ciencia Jovial* § 342. Para la continuidad entre *La ciencia jovial* y *Así habló Zarathustra* véase la nota 190 del profesor José Jara a su traducción de *La ciencia jovial*.
[12] Cf. Fink, E. *Op. Cit*., pp. 79. Si estas razones no fueran suficientes podríamos esgrimir un tercer motivo: como señala el profesor José Jara el texto puesto en boca del hombre frenético correspondía inicialmente a un discurso pensado para Zarathustra, pero que finalmente terminó siendo incluido por el autor en la CJ. (cf. Jara, J. "Nietzsche, un pensador póstumo", pp. 144 y Jara, J. "Entre imágenes e ideas", pp. 33-34.
[13] Nietzsche, F. *Así Habló Zarathustra*. Pp. 6.

de dios[14], o a buscar un fundamento, una causa, más el discurso, esto es su forma, parece diferenciarse radicalmente de esa tendencia, pues Nietzsche no formula ningún argumento para plantear la "muerte de dios", al contrario, simplemente lanza esta aserción sobre la mesa y tal vez en ello radica, justamente, la fuerza de su postura[15]. La forma es la alegoría, la imagen, el "lenguaje del trueno", se utiliza la figura de un hombre frenético que irrumpe en el mercado, que quebranta la serenidad de los ateos ahí reunidos. La imagen del hombre con la lámpara nos recuerda a Diógenes buscando "un hombre", tal vez esto deba ser tomado en cuenta. El propósito cínico es borrar las cuñas de la cultura, es probable que a esto apunte Nietzsche con su muerte de dios. Pero dejemos esto a un lado. Decíamos que la forma es la alegoría, se narra la historia de un hombre frenético que irrumpe en el mercado gritando "¡Busco a Dios, busco a Dios!" lo que provoca la risa de los otros ateos que estaban ahí reunidos, ante esta situación el hombre frenético los encara y comienza su eufórico soliloquio "<<¿A dónde ha ido Dios?>>[…]<<¡yo os lo voy a decir! *¡Nosotros lo hemos matado* – vosotros y yo!¡Todos nosotros somos sus asesinos!". Si ponemos atención en lo que se dice caemos en cuenta de que se narra la muerte de Dios, lo que presupone su vida con anterioridad a este asesinato. Desde esta perspectiva debemos darle la razón a Heidegger cuando señala que el ateísmo de Nietzsche debe distinguirse del ateísmo vulgar representado por los ateos del mercado[16]. El ateísmo nietzscheano contenido en su frase "Dios ha muerto" no apunta a la no existencia del ente metafísico primero, sino a su muerte. Pero tal vez esto represente un problema mayor que la simple declaración de su no existencia, pues ¿Cómo es posible que aquello que por definición es eterno, y por ende causa de sí mismo, muera? El prejuicio cristiano nos puede llevar a pensar que dicha muerte es la consumación del fin del eterno antagonismo entre el bien y el mal que se resuelve de forma favorable para el segundo. Sin embargo, es evidente que la declamación de Nietzsche no apunta en este sentido: la resolución del conflicto antagónico sólo puede darse dentro del ámbito del mito cristiano y en cualquier caso su solución será parte de ese mito. La propuesta de Nietzsche parece apuntar a una perspectiva externa al mito religioso, a la relación del hombre con el mito: en un

[14] Cf. Anselmo. "Proslogio", cap. 2 en Canals Vidal, F. *Textos de los grandes filósofos. Edad Media*. Barcelona, Ed. Herder, 1979, p. 67; de Aquino, T. "Suma contra gentiles", libro I, cap. XI en Fernández, C. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Madrid, Ed. BAC, 1980, vol. 2, p. 331; de Aquino, T. "Suma de teología", Primera parte, cuestión 2, a. 3, en Fernández, C. *Los filósofos medievales. Selección de textos*. Ed. Madrid, BAC, 1980, vol. II, p. 484-489; Descartes, R. *Meditaciones metafísicas*. Madrid, Ed. Espasa Calpe (trad. Manuel García Morente), 1976, Kant, I. *Crítica del juicio*, § 87 "De la prueba moral de la existencia de Dios". Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1990, p. 442-443.

[15] Respecto de los argumentos sobre la existencia y la no existencia de Dios Nietzsche señala en *Aurora* §95 que "Antiguamente se trataba de demostrar que Dios no existe; hoy se demuestra cómo surgió esa fe en la existencia de Dios, y por qué dicha fe fue adquiriendo cuerpo e importancia a lo largo de la historia. Con esta última demostración dejó de tener sentido el probar la inexistencia de Dios. ¿Qué se adelantaba antes refutando *las pruebas de la existencia de Dios*, si siempre quedaba la dudade que tal vez pudieran hallarse pruebas mejores que las que acababan de ser refutadas?[…]".

[16] Cf. Heidegger, M. "La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>" en Heidegger, M. *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza Ed. (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte) 1996, pp. 190-240.

apartado posterior de la CJ Nietzsche señala con toda claridad que el "más grande y más nuevo acontecimiento – que "Dios ha muerto", que la creencia en el Dios cristiano se ha vuelto increíble – comienza ya a arrojar sus primeras cenizas sobre Europa"[17]. Esta precisión es de suma importancia, pues delimita el campo específico al cual se aboca el discurso del hombre frenético: la creencia[18], vale decir, apunta al especial desgaste de una creencia que ya no se ofrece como estado interpretativo fáctico válido en la relación del hombre – o vendría mejor decir los hombres – con el mundo.

Pero esto es sólo una parte. Habría que precisar a qué creencia se refiere Nietzsche. Aun cuando se nombra de forma específica que es la creencia en el dios cristiano la que pierde su valor da la impresión de que el "dios ha muerto" tiene un alcance que va más allá del cristianismo. ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? – se pregunta el hombre frenético y continúa - ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay aún un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No nos sofoca el espacio vacío? ¿No se ha vuelto todo más frío? ¿No llega continuamente la noche y más noche? La sola muerte de la creencia en el cristianismo abre el paso para que ocupe su lugar una nueva creencia, un cristianismo sin dios por ejemplo, pero las interrogantes planteadas por el hombre frenético ponen de manifiesto que no es la substitución de una religión por otra lo que se pretende con el anuncio, sino más bien su no substitución, un "espacio vacío"[19]. El término "dios" tiene en Nietzsche un significado bastante amplio, por un lado designa aquel dios cristiano aludido en el segundo texto citado de la CJ, pero por otro alude a conceptos distintos que según su perspectiva están estrechamente vinculados con el primero. Para Nietzsche los conceptos "Dios", "nada", "más allá" son equivalentes[20], como también lo son los conceptos "ideal", "Platón", "iglesia", "patraña superior", "cristianismo", Sócrates"[21]. El asesinato de dios arrastra tras de sí todos estos conceptos en tanto expresiones denotativas de un mundo suprasensible dominante sobre la realidad contingente de lo humano. Así lo expresa por ejemplo en el prólogo de su Zarathustra:

> "Antaño los crímenes contra Dios eran los máximos crímenes, la blasfemia contra Dios era la máxima blasfemia. Pero Dios ha muerto, y con él han muerto esas blasfemias y han desaparecido esos delitos. Hogaño el crimen más

[17] Nietzsche, F. *La ciencia jovial.* S 343
[18] Cf. Jara, J. "Nietzsche, un pensador póstumo" en Jara, J. *Nietzsche, un pensador póstumo*, pp. 146.
[19] Véase Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra.* "Del pálido criminal" y "El nuevo ídolo".
[20] Cf. Nietzsche, F. *El anticristo.* Madrid, Ed. Libsa (trad. J. M. Rodríguez), 2000, § VII.
[21] Cf. Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos.* "Lo que debo a los antiguos" § 2 y 3. Véase también Heidegger, M. "La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>".

> terrible es el crimen contra la tierra; es decir, poner por encima del sentido de la tierra las entrañas de lo incognoscible."[22]

De modo que la creencia que se desgasta es la división, propia de la filosofía especulativa, de la realidad en antítesis ontológicas irreductibles[23], a partir de la cual el mundo sensible se vuelve esclavo de la ortodoxia de la razón que rige desde su particular perspectiva inmutable la mutabilidad del hombre y sus acciones siempre cambiantes. A partir de la muerte de dios no hay ya horizontes, no existe un arriba ni un abajo, lo que queda es sólo el hombre, su materialidad, que debe crearse a sí mismo para poder interactuar de forma adecuada con el entorno que constituye su mundo "lejos de todos los soles".

Este planteamiento – resulta evidente – no puede ser realizado mediante la forma de expresión tradicional de la filosofía, pues es ella la que resulta destruida en el anuncio[24]. Utilizar su lenguaje significaría aceptar los compromisos ontológicos de aquello que se destruye, de aquello que se niega y quedar atrapado en el círculo autodestructivo del filosofar para no filosofar. Por ello Nietzsche recurre a la imagen, esto le permite la expresión de un pensamiento radical sin caer en el nihilismo especulativo de la filosofía. No se argumenta, no se siguen reglas básicas de deducción y menos aún se trata de probar lo que se dice. En cambio, mediante una metáfora alucinada se dice "dios ha muerto y nosotros lo hemos matado" y esto basta para producir una fisura que no se puede reparar.

Hay además en la imagen del hombre frenético cierto atractivo que no deja de inquietar ¿Quién es este personaje? Y ¿por qué Nietzsche escoge justamente su figura para hacer su anuncio? Como indica el profesor José Jara[25], el §125 de *La ciencia jovial* correspondía inicialmente a un texto que iba a tener lugar en *Así habló Zarathustra*, pero que Nietzsche finalmente decidió incluir en el primer libro mencionado. Es decir, Zarathustra y el hombre frenético son el mismo personaje y el anuncio de uno es también el anuncio del otro. Pero ¿por qué razón llama entonces "frenético" a Zarathustra? ¿Qué hay en ese frenesí? El vocablo *tolle* que el profesor Jara traduce por frenético tiene también el significado de locura. Así pues Zarathustra es también un loco, mas no en el sentido clínico de la palabra, lo que equivaldría a devaluar la doctrina y el anuncio de ambos personajes, sino en el sentido especial que Nietzsche le atribuye a ese concepto. En "el pálido criminal" da

[22] Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. "Prólogo de Zarathustra", pp. 7.

[23] Para un seguimiento de la historia de esta división véase Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Ed. Cátedra (trad. Jesús Fernández Zulaica) 1989. Hay en el Zarathustra de Nietzsche un pasaje muy interesante sobre este asunto: "Pero, hablad, vosotros, hermanos míos. ¿Qué os dice vuestro cuerpo sobre vuestra alma? ¿No es vuestra alma miseria, o basura, o una sucia voluptuosidad?". En él queda expresado el pensamiento nietzscheano de la disolución de las distancias que separan las realidades aparentemente contrapuestas del cuerpo y del alma, quedando esta última como una expresión de lo corpóreo. En este sentido también apuntan los parágrafos 2 y 12 de *más allá del bien y del mal.*

[24] Véase Badiou, A. *Op. Cit.*

[25] Véase notas 74.

una definición triple de la locura: por un lado, es el verse a sí mismo como autor de un hecho único, convertir la excepción en esencia; luego está la "demencia después de la acción" que es el embrujo producido una vez ocurrido el acto, y por último la locura antes de la acción, es decir la que empuja a actuar[26]. Zarathustra es un loco en este triple sentido pues es el autor de un hecho único, de un hecho sin precedentes que apunta a cambiar la historia, a partirla en dos: la muerte de dios acaba con el paradigma que ha dominado la tradición de occidente y en virtud del cual se ha interpretado al hombre desde la idealidad de su concepto. Ya no es lícita la separación entre hombre y mundo, y esto es precisamente lo que hace entrar a Zarathustra en el segundo sentido de la locura. Zarathustra es el nombre propio del desborde, de la ruptura del principio de individuación, de la *hybris*. Pero es también el nombre propio del acto que desemboca en la *hybris*. Zarathustra anuncia el acontecimiento y también lo produce, y ese acto obliga al hombre a crearse a sí mismo, a su historia y también su futuro, y esto es la tercera cara de la locura.

La radicalidad del anuncio del hombre frenético o de Zarathustra obliga a Nietzsche a replantear la óptica de los conceptos utilizados en su filosofía. La muerte de dios abre nuevas perspectivas para la argumentación y para la interpretación, pero ellas deben ser acompañadas de un lenguaje apropiado que asuma los riesgos de esta nueva tarea y que no arrastre tras de sí los compromisos ontológicos de aquello que ha quedado destruido en el anuncio. Los conceptos de su metafísica de artista tienen latente esta intuición, apuntan a ello, sin embargo, tienen todavía una deuda con la tradición filosófica de la cual han sido extraídos y a la cual apuntan a destruir. Esto les impide la objetivación clara, la explicitación que sólo encuentra lugar a partir de *La ciencia jovial*, y los hace permanecer como lo que son: intuiciones inconclusas. Sin embargo, son los primeros pasos de un largo caminar que ha de desembocar en un asesinato, por eso tampoco son abandonados: ellos son correctos en su intención, mas no en su procedencia. La metafísica de artista está cargada de las influencias de Schopenhauer y Hegel: Apolo y Dioniso, las categorías estéticas mediante las cuales quiere explicar el origen de la tragedia, y en las que se esconde la concepción ontológica de su autor, son, a pesar de su novedad, aun antitéticas: existe la oposición en tanto instintos estéticos que desembocan finalmente en la tragedia, pero existe también oposición ontológica, pues cada uno denota una realidad contrapuesta, por un lado está el substrato terrible de la existencia dionisíaca y por el otro la apariencia apolínea del mundo individualizado que reposa sobre el primero, y a pesar de que el desborde dionisíaco apunta a la ruptura del principio apolíneo de individuación persiste en la relación de estas deidades la distinción filosófica de esencia y apariencia. Por esta razón en las obras posteriores de Nietzsche son modificados: Apolo ya no se opone a Dioniso, sino que se presenta como excitación del ojo a partir de la cual el artista da vida a la obra de arte figurativa. Apolo es ahora, al igual que Dioniso, embriaguez y es remplazado en su oposición por la

[26] Cf. Nietzsche, F. *Así habló Zarathustra*. "El pálido criminal", pp. 38.

figura del socratismo[27]. No obstante, a pesar de esta nueva antítesis, la dualidad desaparece pues la nueva figura no tiene el carácter ontológico de lo apolíneo, sino que posee un carácter sintomático: el socratismo es la figura de la decadencia, del racionalismo que vuelve la mirada a un mundo suprasensible debido a que la existencia le resulta tortuosa.

En este sentido la franja temporal del prólogo del Zarathustra es la imagen denotativa del cambio en los conceptos que tiene lugar en la obra de Nietzsche con posterioridad a la muerte de dios. Los diez años – temporalidad específica de la franja – indican la toma de distancia respecto de las primeras intuiciones, que aparecían bajo la forma de consideraciones estéticas, y nos remiten a un nuevo comienzo que es inaugurado por el andar de Zarathustra, en virtud del cual los antiguos conceptos de su metafísica de artista son despojados de sus antiguas influencias para adoptar nuevas formas[28]. Como ya lo mencionamos Dioniso absorbe a la figura de Apolo, pero este no es el único cambio acontecido, pues también cambia el concepto asociado a la figura del dios báquico: el concepto voluntad ya no es explicable por medio de una referencia a la <<yoidad verdadera>> en contraposición al <<yo empírico real>>, sino que debe ser explicado en virtud del "de poder" que lo acompaña. Evidentemente, este nuevo predicado está condicionado por el anuncio del hombre frenético y debe entenderse en perspectiva con la muerte de dios, la que, como dijimos, pone fin a las distinciones entre realidad sensible y realidad suprasensible, y nos enclava en la realidad no teleológica de la vida humana.

[27] Véase Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. "Incursiones de un intempestivo".

[28] Tal vez en uno de los párrafos donde más explícito se hace este cambio es en el que Zarathustra se encuentra en su descenso con el eremita del bosque: "No me resultas desconocido, viajero – dice el anciano que vive en el bosque amando a Dios – pasaste por aquí mismo muchos años ha. Te llamabas Zarathustra y has cambiado mucho. Entonces subías hacia la montaña tus cenizas: ¿es que intentas ahora bajar tu fuego al valle? […] Zarathustra ha cambiado se ha hecho niño […] Al igual que en el mar, vivías en la soledad, y el mar te sustentaba. ¡Ay, infeliz de ti! ¡ahora quieres pisar suelo firme! ¡Ay de ti, que quieres caminar por tu propio pie!" (Zarathustra, pp. 4-5).

Bibliografía

- Anselmo. "Proslogio", cap. 2 en Canals Vidal, F. *Textos de los grandes filósofos. Edad Media.* Barcelona, Editorial Herder, 1979.
- Aquino, T. "Suma contra gentiles", libro I, cap. XI en Fernández, C. *Los filósofos medievales. Selección de textos.* Madrid, Editorial BAC, 1980
- Aquino, T. "Suma de teología", Primera parte, cuestión 2, a. 3, en Fernández, C. *Los filósofos medievales. Selección de textos.* Madrid, Editorial BAC, 1980, vol. II
- Badiou, A. "Nietzsche. Filosofía y Antifilosofía" (trad. Francisco Sazo B.) en: Jara, J. *Nietzsche, más allá de su tiempo 1844-1900.* Valparaíso, Edeval, 1998.
- Descartes, R. *Meditaciones metafísicas.* Madrid, Editorial Espasa Calpe (trad. Manuel García Morente), 1976.
- Fink, E. *La filosofía de Nietzsche.* Madrid, Alianza editorial (trad. Andrés Sánchez Pascual) 1985.
- Heidegger, M. "La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>" en Heidegger, M. *Caminos del bosque.* Madrid, Alianza editorial (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte), 1996.
- Jara, J. *Nietzsche un pensador póstumo.* Barcelona, Editorial Anthropos, 1998.
- Kant, I. *Crítica del juicio*, § 87 "De la prueba moral de la existencia de Dios". Madrid, Editorial Espasa Calpe, 1990.
- Nietzsche, F. *Así Habló Zarathustra.* Barcelona, Editorial Planeta (trad. Juan Carlos García Borrón) 2001.
- Nietzsche, F. *Aurora.* Madrid, Editorial Libsa (trad. J. M. Rodríguez), 2000.
- Nietzsche, F. *El anticristo.* Madrid, Editorial Libsa (trad. J. M. Rodríguez), 2000.
- Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos.* Madrid Alianza editorial (trad. Andrés Sánchez Pascual), 1973.
- Nietzsche, F. *La ciencia jovial.* Caracas, Monte Avila editores (trad. José Jara), 1992.
- Nietzsche, F. *Más allá del bien y del mal.* Madrid, Alianza editorial (trad. Andrés Sánchez Pascual), 1972.
- Rodríguez, J. "Introducción" a Nietzsche, F. *Aurora.* Madrid, Editorial Libsa (trad. J. M. Rodríguez), 2000.
- Rorty, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* Madrid, Editorial Cátedra (trad. Jesús Fernández Zulaica), 1989.
- Valverde, J. "Introducción" a Nietzsche, F. *Así Habló Zarathustra.* Barcelona, Editorial Planeta (trad. Juan Carlos García Borrón), 2001.
- Vattimo, G. "Zarathustra" en: Vattimo, G. *Diálogo con Nietzsche*, ensayos 1961 – 2000. Barcelona, Editorial Paidos (trad. Carmen Revilla), 2002.
- Vermal, J. *La crítica de la metafísica en Nietzsche.* Barcelona, Editorial Anthropos, 1980.

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 143-156

Movimiento estudiantil: testimonio de una herencia y un proyecto históricos

Rosemary Bruna Ramírez[Φ]

Universidad de Chile

rose.bruna.ram@gmail.com

Resumen

La mirada histórica del pasado ha sido crucial a lo largo del desarrollo del pensamiento humano, a la hora de analizar el presente y de proyectar el rumbo que la humanidad quiere atravesar en su porvenir. No obstante esta evidente relevancia que ha tenido lo histórico dentro del acontecer del hombre, como sujeto y como colectividad, se ha propuesto –por parte de varios autores, pero aquí nos centraremos en Keith Jenkins– que nos desliguemos totalmente de la historia, para dar paso a una época que sólo se mueve hacia delante. En este ensayo se discute la posibilidad de llevar a cabo tal propuesta, basándonos en un acontecimiento real, actual y contingente: el movimiento estudiantil chileno, cuyos supuestos teóricos parecen traer consigo una herencia moderna que se presenta como refutación a la posibilidad de deshacernos del pasado, en tanto que éste, querámoslo o no, influye profundamente en nuestra acción y proyección.

Palabras claves: Historia, Modernidad, Posmodernismo, Movimiento estudiantil, Proceso, Proyecto.

[Φ] Licenciada en Filosofía, U. de Chile. Ayudante de cátedra en Axiología y Ética, Universidad de Chile (2012). Parte del equipo del proyecto Fondecyt "El horizonte ético-político del perdón y la promesa: Claves para una ética del conflicto", dirigido por Humberto Giannini. Línea de investigación: ética y epistemología.

Introducción

En las entrañas del movimiento estudiantil chileno del 2011, entre sus órganos invisibles, los que no aparecieron en la prensa, los que discutían en asambleas de estudiantes y ciudadanos, o incluso en sus hogares y todo tipo de reuniones, entre actores y espectadores, era recurrente escuchar -a veces a modo de respuesta frente a acusaciones y reclamos respecto de las consecuencias menos apreciadas de las manifestaciones en las calles- que *el movimiento buscaba construir ciudadanía y consciencia social, que los beneficios prácticos resultantes no los íbamos a recibir nosotros, sino que estábamos trabajando para las generaciones que vienen después, para lograr construir la sociedad que queremos ser*. Estas motivaciones se hicieron explícitas también en distintos documentos, discursos y cartas generados por las organizaciones estudiantiles tanto secundarias como universitarias; incluso se leían implícitos detrás de las demandas más pragmáticas el afán de crear un nuevo modelo cuya beneficiaria fuera la sociedad misma y el porvenir de las generaciones que nos proseguirían. Además, las fuertes críticas por parte de los manifestantes al sistema impuesto por la dictadura militar -y perpetuado por la Concertación en los gobiernos *de transición*- aludían constantemente a la *recuperación* de ciertos valores que la educación pública había perdido, que se encuentran en plena contradicción con las políticas económicas y educacionales propugnadas por tales gobiernos; se hacía un llamado a tener en cuenta "el paradigma republicano y sus tensiones con el liberalismo" para engendrar un nuevo modelo.

Al analizar este discurso, podríamos decir, omnipresente en las movilizaciones del 2011, no parece raro que las lecturas de ciertos autores modernos -como Kant y Hegel, que son los exponentes con quienes vamos a dialogar en este ensayo- rememoren tales consignas estudiantiles. La noción de educar en condiciones de igualdad para formar ciudadanos cuyo accionar se base en el beneficio de la colectividad por sobre el individual (aun cuando también se busque con la reforma propuesta, de manera quizás secundaria, la mejora de las condiciones de vida particulares), el énfasis en la construcción de una constitución que responda a las necesidades del pueblo chileno y que refleje el proyecto de sociedad que queremos ser a través del establecimiento de la Educación como un derecho primordial, la conciencia de que somos el producto de una serie de acontecimientos históricos anteriores, y la proyección que es enarbolada por la idea de transformar tan profundamente nuestro sistema educacional, que sus repercusiones sean no meramente contingentes, sino que alcancen a la posteridad; todo ello parece encajar con ciertos postulados de autoría ilustrada y/o idealista, lo cual hace aparecer la pregunta de si acaso esas ideas lograron alcanzarnos a nosotros, si somos herederos del pensamiento moderno, continuadores de un plan histórico planteado siglos antes de nuestra aparición en el mundo, si estamos concibiendo nuestra participación histórica como lo hicieron, por ejemplo, Kant y Hegel. Para Keith Jenkins, un férreo defensor de la visión postmodernista de la historia, no; o, por lo menos, no

deberíamos, pues tenemos al alcance de la mano una nueva propuesta más apropiada para nuestros tiempos: el postmodernismo radical.

Es en este punto de colisión que vamos a enmarcar nuestra discusión: ¿Somos preservadores del pensamiento moderno? ¿En qué sentido? ¿O nos hemos –o podemos– desligarnos de él, forjando una nueva etapa *post-moderna*? Tal discusión de la tesis de Jenkins se realizará por medio del análisis de los supuestos teóricos que prevalecen (o parecen prevalecer) en un ejemplo actual y concreto: el movimiento estudiantil chileno.

1. Deshacerse del pasado: el postmodernismo radical

La noción de posmodernismo radical es expuesta por Jenkins en *¿Por qué la historia?* como salida a la crisis de las dos formas en que, según el autor, se ha encarnado la historiografía desde la modernidad: "la historia <<con mayúscula>> o metanarrativa, y la otra es la historia <<con minúscula>>, es decir, la forma académica, profesional", sin pretensiones interpretativas. En la introducción del texto -cuyo título sugiere ya bastante acerca de lo que en ésta se plantea -"Vivir en el tiempo pero fuera de la historia; vivir en la moral pero fuera de la ética"- el autor se propone adoptar una posición no neutral acerca del fracaso de los proyectos históricos modernos (del tipo marxista, por ejemplo) y de la historiografía que pretender ser indiferente a todo posicionamiento ideológico respecto de los hechos, que serían, en cambio, descritos objetivamente; fracaso que llevaría a postular el abandono de toda pretensión de *historicizar* el pasado que, aunque existió de hecho y de una forma determinada, no nos es accesible de manera *real*, objetiva.

Decimos que no es una posición neutral, porque el mismo autor sostiene que, al proponer este deshacimiento del pasado *historicizado*, no afirma estar descubriendo una verdad, ya que tal afirmación contradiría precisamente el postmodernismo que intenta promulgar, sino que postula una oportunidad, esperando que una alguna generación la tome y lleve a cabo el cambio de paradigma, que de el paso al posmodernismo radical. Ya que Jenkins no espera que su planteamiento esté exento de polémicas, discutiremos el salto que hace desde la crítica a las dos formas de historia, hacia la erradicación completa de la historia.

En primer lugar, el argumento de Jenkins en contra de las dos historias radica principalmente en la imposibilidad de una narración objetiva del pasado. En el caso de las historias con mayúscula, esta falta de objetividad se encarna en la necesidad de dar un sentido al curso histórico, que, independiente de nuestra interpretación se presentaría como una existencia dada, sin fundamentos cognoscibles. Para muchos filósofos, una salida a esta carencia de fundamento, fue la propuesta de un hilo conductor que guíe el acontecer histórico hacia una finalidad previamente determinada, conducción que, para Jenkins, es totalmente subjetiva. "La *idea* del pasado histórico puede por tanto ser considerada como un ejemplo más de los

muchos imaginarios que hemos fabricado para ayudarnos a dar cierto sentido a la aparente insensatez de la existencia….nosotros somos la fuente de cualquier cosa que el pasado signifique para nosotros"

Si bien es cierto que quizás podamos apelar a la equivalencia de validez de las distintas postulaciones a la regencia del flujo histórico, en tanto que estas son *propuestas*, o sea, si no tenemos más pruebas empíricas a favor de la Razón kantiana que a favor de la Dialéctica hegeliana, quizás podamos afirmar que ambas tienen la misma posibilidad de ser efectivamente el motor que impulsa el correr de la historia, ya que ambos son representaciones de ella, están en el mismo nivel ontológico. Pero ¿cómo es que esto nos lleva a una ruptura con el pasado? Aunque no tengamos más que relatos acerca de *lo que creemos que fue*, ¿por qué habríamos de romper con tales relatos? Dice Jenkins: "Yo sostengo que para avanzar hacia el futuro en formas radicales y emancipatorias todo lo que necesitamos son imaginarios posmodernos sans histoire". Pero, si su postura está desarraigada de todo proyecto histórico, ¿por qué habríamos de *avanzar hacia el futuro en formas radicales y emancipatorias*? Más importante aún: ¿cómo es que podríamos deshacernos de la historia? Si, aún si ésta fuera siempre un relato, las ideas que nos hereda su narración parecen influir inevitablemente en nuestro presente, como pretendemos demostrar en el sucesivo análisis del movimiento estudiantil.

2. Ideas modernas: puntos cruciales de las filosofías de la historia de Kant y Hegel

Antes de embarcarnos en la búsqueda de los elementos modernos presentes en los discursos de los estudiantes, que aparecerían como testimonio en contra de la factibilidad de llevar a cabo la propuesta de Jenkins, es necesario que especifiquemos brevemente qué nociones son las que vamos a tener en cuenta de las vastas doctrinas de nuestros filósofos, pues de otro modo la empresa sería prácticamente interminable.

2.1 La historia como proceso y proyecto: En las concepciones de ambos filósofos, la historia aparece como un plan, no como mera sucesión causal sin objetivo.

Para Kant la cuestión se fundamenta en la contradicción que sería el que la Naturaleza haya impreso en la creación ciertas disposiciones desarrollables, y que éstas no se desarrollaran, por lo tanto el curso de la historia persigue la realización máxima de ellas, disposiciones que, en el caso del hombre, alcanzarían su nivel máximo de perfección: el racional. "El destino de la especie… no consiste en otra cosa sino en *progresar* hacia la perfección". De manera que, al ser el desarrollo de la razón humana lo más perfectamente alcanzable, es la Razón el hilo conductor que impulsa el acontecer.

En el caso de Hegel, el flujo histórico se mueve en función de la realización del Espíritu Universal, lo cual se lleva a cabo de manera gradual. También aquí el

hombre alcanza una posición privilegiada frente al resto de las creaturas, por cuanto es capaz de ser consciente de sí mismo, para luego lograr una consciencia de la totalidad; realiza en sí mismo las fases necesarias para que el Espíritu se haga consciente de sí mismo: en primera instancia, es uno con la totalidad, no hay consciencia de sí mismo, por lo cual es movido por sus inclinaciones más animales; luego, en un momento de reflexión, se logra la escisión del hombre y la totalidad, engendrando la diferencia entre lo finito –sí mismo; lo particular– y lo infinito –Dios–; para finalmente, mediante el ejercicio del Arte, la Religión y la Filosofía, lograr hacerse consciente de la unidad de lo finito y lo infinito, de modo que el Espíritu coincida consigo mismo, reconociéndose conscientemente por medio del hombre. Este proceso ocurre análogamente a nivel del pueblo como unidad, mediante el desarrollo del *Volkgeist*.

Si bien los fundamentos de ambas perspectivas pueden ser discutidos (por ejemplo: ¿por qué la "Ciencia natural teleológica" de la que habla Kant es admitida como punto de partida, sin previa fundamentación?), así como sus peculiaridades (tomemos el caso del concepto y el rol de la Religión -en particular la cristiana- en Hegel), lo que queremos extraer de ellas es la idea de que el flujo histórico no es azaroso, independiente del principio rector que se proponga.

2.2 Universalidad e individuo: A partir de la concepción de la historia como proyecto, surge en ambas doctrinas la distinción clave entre lo particular y lo universal. La historia, considerada como proceso general, a nivel de pueblo y de humanidad, y no como el puro acontecer individual y contingente, parece opuesta al nivel particular del hombre como individuo; sin embargo, se trata de una contraposición ficticia, en tanto que el fin universal se realiza *mediante* la consecución de los fines particulares. "No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran"

Desde las filosofías de ambos autores, se considera al individuo no como un altruista que se propone actuar siempre en función del bien común, sino como quien persigue sus propios intereses, no obstante, ello no obstaculiza que mediante su actuar se realice el proyecto universal histórico, ya que el individuo siempre está, aunque no sea consciente de ello, aportando con su accionar al desarrollo universal, parezcan sus acciones adecuadas o contrarias a éste.

2.3 Estado y Educación: Para llevar a cabo el fin universal, es necesario, según Hegel, además de los medios –los individuos–, el material para realizarlo. Tal material es, tanto en su filosofía como en la kantiana, el Estado, en el que se concentra la cultura, la ciencia, el arte, la religión, la economía, etc. propias de la comunidad de individuos que lo constituyen, es decir, todo aquello que Hegel llamaría componentes del *Volkgeist*.

Como la realización del fin último de la historia debe llevarse a cabo *en* el Estado y *por medio* de los individuos, el rol de la educación (pública, como veremos más adelante) cobra radical importancia, ya que es por mediante ella que se forma al hombre en función del desarrollo colectivo: "El hombre educado es aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de la universalidad, el que ha abolido su particularismo, el que obra según principios universales".Ya que habíamos dicho que la concepción del individuo en las filosofías de nuestros autores no era el de uno que dejaba de lado su interés personal en pos del universal, parece que nos hemos contradicho con este nuevo rasgo de la teoría hegeliana, sin embargo, esta contradicción aparece meramente por la formulación que se realiza de la idea de que el hombre educado *abole* su particularismo: no se trata de que deje de perseguir fines particulares, sino que la educación le proporciona la consciencia de su participación en el proyecto universal, de modo que su actuar ahora se verá conscientemente inclinado a la contribución para con la realización de éste, lo cual no significa que no persiga sus propios fines particulares (el mismo hecho de querer contribuir con el desarrollo social, podría considerarse un fin propio del individuo).

Respecto de la realización del fin universal en el Estado, debemos especificar que éste se concretiza en la Constitución. "Una constitución civil perfectamente justa, constituye la tarea suprema que la Naturaleza ha asignado a la especie humana". La constitución adquiere un rol preponderante en la definición de los principios que caracterizan, en términos de Hegel, el Espíritu del pueblo; es decir, en la concretización del Espíritu. En el caso de Kant, el carácter peculiar del pueblo no es tan relevante, sino que apunta a un espíritu más cosmopolita, se trata de que la humanidad logre un gobierno mundial, cuya única constitución sea perfectamente justa, en aras de lograr una posible *paz perpetua.* Pero independiente de estas particularidades de cada una de las teorías, la verdad es que en ambas se propone que "el ente abstracto del Estado sólo adquiere vida y realidad mediante la constitución"

2.4 Igualdad y libertad: En relación a los puntos ya expuestos, se deriva la necesidad de que los individuos que constituyen el Estado, sean considerados como iguales, ya que cada uno de ellos es portador de la realización del fin último de la historia universal, por lo tanto, la educación debe ser impartida de manera igualitaria.

Además, ambos filósofos destacan la igualdad entre los hombres, ya sea por su concepción del ser humano como un fin en sí mismo, dada su racionalidad y humanidad (en Kant), o por la importancia que se les adjudica por hacer posible la autoconsciencia del Espíritu en sí mismos (en Hegel). No obstante, hay en sus obras alusiones a ciertas distinciones entre ellos: para Kant la Razón se ha desarrollado más en ciertos hombres que en otros, así como, a nivel general, en ciertos pueblos que en otros; para Hegel, el nivel de desarrollo de los pueblos y los hombres individuales también es variable. La igualdad entre los hombres, entonces, no consiste en la igualdad de condiciones que de hecho se dan, sino en la *posibilidad* de

progresar, desarrollando de igual manera el fin último universal. Esto constituye la dignidad de todo ser humano, frente a todo otro tipo de existencia.

También debemos destacar el concepto de libertad asociado a la educación. En la filosofía de Kant, la libertad está asociada al imperativo categórico, lo cual parece un tanto contradictorio, ya que éste se formula como una norma; sin embargo, para Kant la obediencia al imperativo otorga la libertad al hombre, en tanto que ésta es una obediencia a sí mismo, pues es la Razón la que dicta el imperativo en cada uno de nosotros. Por lo tanto, podríamos afirmar que, como la educación posee un rol fundamental en el desarrollo de la razón humana, es también crucial para el dictamen del imperativo categórico que hace posible la libertad del hombre en la acción moral, o sea, la educación es crucial para que el hombre se haga libre. Por otro lado, la referencia a la libertad asociada con la educación en Hegel está al descubierto, pues la ella posibilita la realización del fin del Espíritu, que es también la libertad del individuo: "Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que este tenga conciencia moral y su moralidad.… Este fin universal se alcanza mediante la libertad de cada uno". Educación y libertad quedan así ligadas.

Considerando todos estos puntos, independientes de las particularidades teóricas de cada doctrina, es que llevaremos a cabo la relación con los supuestos subyacentes al movimiento estudiantil chileno. Y lo haremos independiente de tales peculiaridades, porque sabemos que no es posible ni pertinente considerar al pie de la letra la persistencia de estos postulados modernos en nuestros discursos y acciones: no podemos decir que somos hombres ilustrados a la manera kantiana, ni que coincidimos plenamente con el idealismo dialéctico hegeliano. Mucho tiempo y muchos nuevos relatos nos distancian de estos autores, sin embargo, no podemos tampoco pasar por alto el impacto que sus ideas tienen aún hoy en día sobre nosotros; en qué sentido lo tienen es lo que debemos inquirir.

3. Educación pública e historia en el movimiento estudiantil

En su libro *De la República al mercado: Ideas educacionales y política en Chile*, Carlos Ruíz nos expone la historia de la educación en el Chile independiente, desde el siglo XIX hasta los gobiernos de la transición post-dictadura. Lo que allí se traza, es el paso de los valores republicanos a los valores de mercado respecto a las material sociales, en particular, a la educacional. Lo que nos interesa de este paso es que, si estamos postulando que en el movimiento estudiantil actual, es decir, posterior a la sustitución de los valores republicanos (en este caso, sin ahondar más en el tema, haremos equivaler este término al de *valores modernos*), se busca restituir ciertos supuestos modernos, ¿qué pasa con el periodo en que éstos valores son transgredidos y remplazados por los de mercado? ¿Por qué no prevaleció simplemente la visión mercantilista de la educación? No podemos aquí introducirnos en el asunto de la ilegitimidad de la imposición de tales valoraciones

en el contexto de la dictadura, sin embargo, consideraremos relevante este hecho en el sentido de que nos presenta una clara muestra de que la historia sí es importante en nuestras perspectivas contemporáneas, sea ésta una mera representación o no, pues de otro modo, podríamos fácilmente haber superado y desechado tales ideales modernos republicanos.

Aunque Jenkins no quiera decir que de hecho somos postmodernos radicales, sino que deberíamos serlo, dejando a un lado el pasado; nos parece que tal empresa es imposible, en tanto que "todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo", es decir, en tanto que nuestro pasado histórico, representacional o no, nos determina independiente de nuestra voluntad, aunque creemos que no de manera absoluta, pero sí hace a nuestras ideas y acciones originales hijas de las ideas y acciones anteriores. Giannini expone esta noción con más claridad: "Nacer es un acontecimiento que compromete a toda la sociedad. En virtud de cada nacimiento, una sociedad es históricamente indivisible y continua en forma de identidad", y esto es algo que no se encuentra ajeno al discurso estudiantil.

En un documento generado por la ACES (Asamblea coordinadora de estudiantes secundarios), los estudiantes se describen a sí mismos como "herederos y continuadores de luchas pasadas…. somos memoria y acumulación histórica…. es decir, los hijos y nietos del modelo". No es menor el rechazo a la propuesta de Jenkins que ofrece este auto-retrato, escrito por jóvenes que probablemente jamás hayan leído su obra, ni la de los otros filósofos a los que nos hemos referido; se trata de la percepción de sí mismos en la historia, como producto y propulsores de la misma: ¿cómo podría ser más válido una propuesta teórica como el postmodernismo radical, postulada en base a argumentos también teóricos, que lo que de hecho ocurre en el sentir de los hombres? En este extracto hay un sincero reconocimiento del peso de la historia sobre nosotros, y no sólo el de la historia pasada, sino que también el de sí mismos como sujetos históricos influyentes en el porvenir, al considerarse como *continuadores*, lo cual, además, evidencia otra cercanía específica con las doctrinas modernas, en tanto que éstas destacan la previsión y preocupación por los efectos futuros de las acciones y decisiones actuales: "El único consuelo que acaso entrevieron [los hombres, ante la perspectiva de la muerte] fue el vivir en su posteridad, que tendría mejor suerte". Podemos reafirmar aún más aquello si consideramos que estos estudiantes secundarios buscan reformas que, de realizarse, será cuando ellos ya no reciban el beneficio.

Ya establecida la relevancia histórica del pasado como proceso, en contraposición a la idea de Jenkins, observemos cómo es que incluso la noción de historia "con mayúscula" continúa persistiendo en los planteamientos actuales y pragmáticos, en tanto que proyección histórica. En una gran *Síntesis de propuestas para una gran reforma al sistema educacional chileno*, la CONFECH (Confederación de estudiantes de Chile) expone explícitamente la intención de desarrollar, mediante las exigencias

reclamadas por la ciudadanía, un proyecto histórico, que se realice por medio de la constitución política, que asegure el derecho a todos ciudadano de acceder a la educación, resguardando la igualdad entre ellos.

> "Nos une la firme convicción de que la educación es un componente esencial para alcanzar un nuevo Proyecto Histórico de Desarrollo democrático y productivo que tanto anhela el país y para superar las escandalosas brechas de desigualdad que hoy presenciamos. Es así entonces, que se ha planteado la necesidad urgente de recuperar la educación como un derecho social y universal, que debe ser garantizado por la Constitución Política de Chile, y que esté estructurado en base a un nuevo Sistema Nacional de Educación Pública, Gratuita, Democrática y de Excelencia organizado y financiado por el Estado en todos sus niveles, es decir, desde la cuna en adelante asumiendo un proceso continuo formación"

La educación como derecho garantizado constitucionalmente, no es algo a lo que se refieran explícitamente Kant o Hegel, sin embargo, concepciones de educación implican la impartición de ella a todos los ciudadanos igualitariamente, destacando su valor de *formación* de humanidad y ciudadanía, es decir, de cooperación con el fin universal, y no concibiéndola como una mera instrucción técnica, donde primen las ambiciones particulares. Desde estas posturas filosóficas podemos, entonces, desprender la exigencia de los estudiantes chilenos de una "Educación garantizada constitucionalmente como Derecho Social, entendiéndola como plataforma de construcción del conocimiento al servicio del desarrollo social, cultural y económico de nuestro país…. [la cual] no debe ser entendida como un bien de consumo".

Ya hemos especificado también cuál es el rol de la constitución en las perspectivas modernas de nuestros autores: ella refleja el progreso de la humanidad, y, particularmente en Hegel, el carácter del Espíritu del pueblo; y este es precisamente uno de los objetivos que busca conseguir este movimiento: la coincidencia del espíritu del país con sus políticas, cuestión que se ha visto imposibilitada desde que Chile ha adoptado modelos extranjeros en que prima el aspecto comercial. Organizaciones internacionales, como la UNESCO, también han aportado al movimiento estudiantil su apoyo en este asunto y sus visiones respecto de la integración de la educación en todos sus niveles como un derecho constitucional, donde no se persigue sólo el beneficio personal, sino también uno universal:

> "El derecho a la educación no se reduce al acceso a la escolarización formal y tampoco consiste en una garantía que el Estado debe asegurar únicamente a los niños, niñas y adolescentes, puesto que se trata de un derecho humano que, por definición, todas las personas, independientemente de su edad, pueden exigir. La educación es entonces, además de una garantía individual, un derecho social"

La distinción y la coincidencia entre lo particular y lo universal, propias del pensamiento moderno que estamos analizando, se hacen presente en esta esta noción del derecho a la educación como una síntesis de bien social y personal. Este doble beneficio de la educación, particular-universal, no se mide en una escala de gratificaciones económicas -como lo ha planteado, por ejemplo, el gobierno, que ha insisto en destacar el papel pragmático-económico que la educación *puede* adquirir, por cuanto *puede* permitir, según sea la especialización escogida, acceder a trabajos de mayor remuneración económica-, sino por cuanto forma a los hombres como ciudadanos libres. Tal matiz libertario que adquiere ahora la educación como derecho universal, está presente tanto en el planteamiento de nuestros autores modernos -"En la sociedad moderna, sólo el Estado puede y debe responder… con la *obligación* de proveer educación, al *derecho* del niño a la educación, el que está enraizado profundamente en su libertad y en su camino hacia la esfera política, hacia la ciudadanía",como en las demandas contemporáneas de los estudiantes, quienes buscan conseguir, con la implantación de un sistema educativo gratuito cuyo alcance sea universal, "formar ciudadanos con pensamiento crítico…. En definitiva, ciudadanos libres, preparados para el ejercicio de la democracia y la responsabilidad social"

Finalmente, podemos relacionar también la oposición a la creciente privatización de las instituciones educativas con la pretensión moderna de universalización: en la medida en que las empresas privadas posean el patrimonio educativo, éste puede no estar al servicio de los intereses universales del Estado, como se pretende que esté, según hemos visto, sino de los fines particulares de los dueños de las instituciones. La oposición a este sistema de tendencia individualista parece indicar otra coincidencia con los postulados modernistas que hemos analizado.

De esta manera ya hemos cubierto en el análisis de los documentos estudiantiles todos los puntos mínimos de las teorías modernas que habíamos establecido en el apartado 2: la noción de historia como proceso y proyección, el rol del Estado y la constitución en la educación pública, las pretensiones universalistas que no son excluyentes en relación al bien particular, y la calidad de ciudadanos libres e iguales que poseen (o pueden llegar a poseer) los hombres; si bien no pretendemos que las que hemos expuesto sean todas las relaciones posibles de establecer entre los paradigmas modernos y los discursos que actualmente recibimos desde las movilizaciones sociales, nos parece que hemos establecido suficientes para concluir una postura respecto de la propuesta postmodernista de Jenkins, en relación a las nociones que efectivamente se expresan en las manifestaciones documentadas de las organizaciones estudiantiles.

Conclusión

Estamos de acuerdo con Jenkins, en que la historia no es algo "a lo que *debamos* ser leales, algo por lo que *debamos* sentirnos culpables, ningún hecho que *debamos*

descubrir, ninguna verdad que *debamos* respetar, ningún problema que *debamos* resolver, ningún proyecto que *debamos* realizar",sin embargo, de ello extraemos dos inconveniencias: primero, que tampoco *debemos* entonces avanzar hacia un postmodernismo emancipador que se deshace del pasado (aunque creemos que esto Jenkins lo sabe bien, por ello explicita que su propuesta es sólo eso: una propuesta); por otro lado el que no tengamos ninguna deuda que saldar con la historia, no significa que la abandonemos, es decir, que no *debamos* continuar los proyectos e ideas desarrolladas en la modernidad, por ejemplo, no significa que no lo hagamos, de hecho, tras el análisis que hemos llevado a cabo, podríamos decir que sí lo hacemos. Pero esta continuidad histórica y social -a la que se refiere Giannini- no ocurre por causa de alguna voluntad consciente, no es que *queramos* o que *creamos que debamos*, sino que simplemente ocurre porque somos el producto de una serie de acontecimientos y pensamientos pasados. A pesar de ello, no parece posible tampoco que conservemos esas herencias de la historia intactas: lo que hace siglos planteó Kant, Hegel y otros pensadores, hoy lo retomamos a la luz de nuevas lecturas, descubrimientos científicos, nuevas ideas, guerras y reconciliaciones, en fin, a la luz de una época distinta, pero no ajena.

La idea de Jenkins de que es imposible una lectura absolutamente objetiva del pasado, no podemos rechazarla, a menos que queramos perseguir un objetivo muy iluso. Pero si bien, todo lo que cristalizamos como hecho histórico, está cargado de una interpretación subjetiva, no podemos afirmar tampoco que "nuestras diversas historicizaciones pueden llegar a sostenerse como un testimonio más de nuestro ingenio humano para <<crear algo de la nada>>". La sostenibilidad de los principios rectores de la historia universal propuestos en las filosofías kantiana y hegeliana, o sea, la historia como decurso racional o como una realización de un Espíritu absoluto, pueden ser criticadas, pero no podríamos decir que estas ideas se les han venido a la cabeza a los filósofos a partir de la nada; si bien podrían haber postulado otros principios, si bien los que propusieron son de su autoría y no es algo que realmente hayan *encontrado en* la historia universal, tales postulados nacieron de una observación reflexiva del devenir histórico, al que, como dice Jenkins, se intentó dar sentido.

No afirmamos que hoy en día se sostenga que hay algún *fin último* que se persiga en el acontecer histórico, dada una cierta voluntad racional y universal, tal como la Providencia divina (al menos no se afirma en el testimonio estudiantil que hemos examinado). Pero sí consideramos la historia como un factor influyente sobre los pasos que damos, tanto individualmente como a nivel de sociedad, misma razón por la cual nos preocupan los efectos futuros de nuestras decisiones y la huella que dejaremos impresa en la cadena histórica de la cual formamos parte. Los discursos estudiantiles reflejan estas nociones acerca de la historia, además de ciertas ideas determinadas que hemos preservado a través de los siglos: nuestra visión de nosotros mismos, del prójimo, de la sociedad y el Estado que constituimos, etc. Son

cuestiones que efectivamente heredamos, de las que no podemos hacer oídos sordos, querámoslo o no, por lo cual no sólo rechazamos, sino que *no podemos* aceptar la propuesta de Jenkins: no podemos ser radicalmente post-modernos en el sentido en que su planteamiento lo exige, pues ni siquiera podemos imaginarnos existiendo sans histoire; no obstante concordamos en que no somos propiamente modernos, tampoco podríamos serlo: somos sólo lo que somos, el producto de nuestra historia pasada y los gestores de la historia del porvenir.

Bibliografía

- ACES, Propuesta para la Educación que queremos (2012). Disponible en http://www.educacion2020.cl
- CONFECH, Carta al Presidente de la República (2011, Agosto). Disponible en http://confech.wordpress.com
- ———., Síntesis de propuestas para una gran reforma al sistema educacional chileno (2011). Disponible en: http://fech.cl
- Giannini, H. (2011) Acerca de *Materia y Memoria*. En C. Gutiérrez, A. Martin, C. Ruiz y P. Vermeren (Eds.) *Pasado y presente de la educación pública. Miradas desde Chile y Francia* (pp. 49-55). Santiago: Catalonia
- Hegel, G. (1999) Introducción general. En *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza
- Jenkins, K. (2006) Introducción: Vivir en el tiempo pero fuera de la historia; vivir en la moral pero fuera de la ética. En *¿Por qué la historia?* Ciudad de México: FCE
- Kant, I. (1941) Idea de una historia universal en sentido cosmopolita. En *Filosofía de la Historia* (pp. 39-65), trad. Eugenio Imaz. Ciudad de México: FCE
- ———.(1941) Comienzo presunto de la historia humana. En *Filosofía de la Historia* (pp. 67-89), Trad. Eugenio Imaz. Ciudad de México: FCE
- Ruíz, C (2011) Notas sobre el concepto de lo público y el "modelo" educacional chileno. En C. Gutiérrez, A. Martin, C. Ruiz y P. Vermeren (Eds.) *Pasado y presente de la educación pública. Miradas desde Chile y Francia* (pp. 67-80). Santiago: Catalonia
- ———.(2010) *De la República al mercado: Ideas educacionales y política en Chile*. Santiago: LOM
- Muñoz, Vernor, *El derecho a la educación: una mirada comparativa*, UNESCO (2011). Disponible en: http://unesdoc.unesco.org/images/0021/002198/219822s.pdf

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 157-168

La filosofía en la paradoja de la educación

Juan Pablo Patriglia[Φ]

juan_pp123@hotmail.com

Universidad Nacional de Córdoba

Resumen

En este breve ensayo se intentan buscar algunas claves interpretativas que la filosofía pueda brindar para pensar en la actualidad la paradoja de la educación; paradoja que es presentada por Kant en su escrito *Sobre Pedagogía* y que consiste en el carácter coactivo pero a la vez liberador de la práctica pedagógica. Para ello, se caracteriza por un lado la idea kantiana de pedagogía ligándola a sus ideas sobre la Ilustración, y, por el otro, se intenta hacer actuales estas reflexiones a través del pensamiento de Michel Foucault, particularmente de su noción de la ontología histórica de nosotros mismos que ensaya en sus análisis sobre *¿Qué es la Ilustración?* de Kant. Debe considerarse entonces este escrito como un aporte más en la relación tan compleja como estrecha que desde siempre la filosofía mantuvo con la pedagogía.

Palabras clave: pedagogía, filosofía, razón, ilustración, libertad.

[Φ] Estudiante de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba. Integrante del grupo de investigación "La pregunta por lo común en la filosofía política contemporánea. Ontología, política e historia." Director: Sebastián Torres.

La educación es necesidad de todos. La sociedad debe esforzarse al máximo para favorecer el progreso de la razón pública, y poner la educación pública al alcance de todos los ciudadanos.

Artículo 22 de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1793

El hombre sólo por educación llega a ser hombre. No es nada más que lo que la educación hace de él.

Inmmanuel Kant

Introducción

¿Cómo *pensar*, desde la filosofía, la práctica pedagógica en nuestra *actualidad*? ¿Qué herramientas, qué instrumentos, qué claves interpretativas puede brindarnos la práctica filosófica para reflexionar en torno a aquello que constituye uno de los problemas centrales para la vida individual y colectiva: la educación de la *persona* humana? En la búsqueda no tanto de una respuesta a estos interrogantes cuanto de ciertas huellas a seguir, es que este breve escrito tiene lugar. Pasaremos entonces a exponer a continuación las pistas que hemos encontrado, para luego intentar definir algún hilo conductor que nos permita ponerlas bajo un mismo horizonte de sentido: el de una posible respuesta al problema de la relación entre filosofía y pedagogía en el *presente* al cual pertenecemos.

1.

Al comienzo de tales indagaciones es que nos hemos topado con nuestra primera pista, el breve escrito que transcribe las lecciones del filósofo alemán Inmanuel Kant *Sobre Pedagogía*. Texto menor, tal vez, pero cuya importancia para nuestro problema resulta central. Aquí se esboza, a partir de finos análisis filosóficos, lo que podríamos denominar una teoría de la educación propia de la modernidad ilustrada, tiempo en el cual la educación comienza a ser considerada un derecho universal.

Kant comienza afirmando que "el hombre es la única criatura que *tiene* que ser educada,"[1] para más tarde sostener que "el hombre sólo por educación llega a ser hombre. No es nada más que lo que la educación hace de él."[2] Según el filósofo, es a través de un *arte* de la educación que sea *juicioso*[3], es decir, racionalmente planificado según principios, que el género humano llegará a su destino: la perfección o *moralización*[4] de la humanidad, y, junto con ello, la *felicidad*. A su vez, destaca que "la base de un plan de educación tiene que ser hecha desde un punto de vista *cosmopolita*."[5] Pero antes de introducirnos más profundamente en el proyecto general dentro del cual se inscribe la reflexión filosófica kantiana y comenzar a extraer conclusiones, es necesario que ahondemos un poco más en sus análisis de los elementos que constituyen a la educación, "el problema más grande y más difícil que se pueda plantear al hombre."[6]

Bajo el nombre de educación, Kant ubica el *cuidado*, la *disciplina* (o crianza) y la *instrucción* (o cultura)[7]. El cuidado incluye todo lo que hace a la conservación del hombre en sus primeros años de existencia (alimentación, vestimenta, etc.); encuentra su razón de ser, al igual que la disciplina, en el hecho de que "el hombre tiene por naturaleza una inclinación tan grande a la libertad"[8] que puede llegar a hacer aquello que sea perjudicial para sí y para los demás. Los animales, por el contrario, se guían puramente por instinto, no realizan nada que pueda perjudicarlos, "de ahí que los animales no necesiten ningún cuidado."[9]

En esta misma línea es que aparece la *disciplina*, como aquel aspecto de la pedagogía a través del cual se le impone al hombre un plan de conducta para que este, por sus impulsos naturales hacia la libertad, no "se aparte de su destino, de la humanidad. Lo tiene que reducir a ciertos límites."[10] La disciplina -que permite el paso de la animalidad a la humanidad- es la parte *negativa* de la educación: "es la acción por la cual se le quita al hombre su salvajismo", esto es, la independencia de leyes. Para ello la disciplina "somete al hombre a las leyes de la humanidad, y empieza a hacerle sentir la *coacción* de las leyes"[11], cosa que, nos dice Kant, tiene que suceder tempranamente.

---

[1] Kant, I., *Sobre Pedagogía*, Ed. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2008, p. 7. El subrayado es nuestro.
[2] Ibíd. p. 32.
[3] En palabras de Kant, "como el desarrollo de las disposiciones naturales en el hombre no se produce por sí mismo, entonces toda educación es… un arte. Tanto el origen como la continuación de este arte son, *mecánicos*, sin plan, ordenados según las circunstancias dadas, o *juiciosos*". Ibíd. p. 37
[4] La moralización en sentido kantiano debe ser concebida como el proceso de internalización de la ley moral, no tanto por los hombres particulares, cuanto por el género humano en general.
[5] Ibíd. p. 38. El subrayado es nuestro.
[6] Ibíd. p. 32.
[7] Cfr. Ibíd. p. 27.
[8] Ibíd. p. 29.
[9] Ibíd. p. 27.
[10] Ibíd. p 28.
[11] Ibíd. p. 28.

Por último, tenemos la *instrucción* o *cultura*, que es "la parte *positiva* de la educación"[12], y constituye, temporalmente hablando, la última etapa del proceso de enseñanza. A través de ésta se intenta limar la *rudeza* en el hombre, construyendo en él la *capacidad racional* en general a través de la cual pueda realizar cualquier clase de fines humanos, pero sin determinar ninguno en particular.[13] En otras palabras, la instrucción es aquella parte positiva de la pedagogía que funda la reflexión y la libertad humanas (volveremos a este respecto más adelante), que le permiten al hombre *razonar* en tanto *ser razonable*. Cabe señalar, para finalizar en este punto, que tanto la disciplina como la cultura, constituyen en conjunto el proceso general de *formación espiritual* de la *persona* humana.

Ahora bien, retomando la cuestión planteada en un principio, esto es, la perspectiva general en la cual se inscribe el proyecto kantiano de una *pedagogía juiciosa*, que lleve a la humanidad a su destino, a la moralización, a la actuación del hombre según principios *racionales* y *universales* de conducta, ¿qué conclusiones podemos extraer para nuestro presente?

Parece ser que llegamos aquí, a pesar de la riqueza del análisis filosófico de Kant, a un punto muerto. Y esto se debe, fundamentalmente, al carácter utópico del proyecto ilustrado del filósofo. Proyecto utópico análogo al ideal platónico de una república perfectamente gobernada de acuerdo con las reglas *universales* de la justicia -pero en este caso referido al arte de la educación- que se ve expresado en una serie de ideas más generales relativas al fin de la pedagogía. Producir *uniformidad* en los hombres[14], desarrollar sus gérmenes naturales para el bien[15] -careciendo los seres humanos de maldad natural-, todo esto hecho no en base a las necesidades del *presente*, "sino de acuerdo con el posible y mejor *estado futuro*, es decir, según la idea de la humanidad y todo su destino"[16], resultan hoy ideas un tanto anticuadas para nosotros, en tanto la fe ilustrada en el progreso de la razón y la moralidad humanas que sustentan la propuesta kantiana han entrado a partir del siglo XIX en una crisis irreversible.

Sin embargo, encontramos al final del primer capítulo de este escrito, un rastro que quizás nos permita salvar a Kant de esta encrucijada. En éste, el autor expone en todo su tenso contenido y de una manera más que interesante la *paradoja irresoluble* que se encuentra en el corazón mismo de la pedagogía; paradoja a partir de la cual encontraremos otra pista en nuestra búsqueda por una respuesta al problema en un principio planteado, es decir, al de la relación entre filosofía y pedagogía a la luz de *nuestra actualidad*.

[12] Ibíd. p. 28. El subrayado es nuestro.
[13] Cfr. Ibíd. p. 41.
[14] Cfr. Ibíd. p. 33.
[15] Cfr. Ibíd. p. 34.
[16] Ibíd. p. 38. El subrayado es nuestro.

> Uno de los grandes problemas de la educación es cómo unir la *sumisión* bajo la coacción de las normas con la *capacidad* de servirse de su libertad. Pues ¡se necesita coacción! ¿Cómo cultivo la libertad con la coacción? Debo habituar a mi alumno a que *soporte* una coacción de su libertad; y al mismo tiempo debo *guiarlo* para que *use bien* de su libertad. Sin esto, todo resulta un mero *mecanismo*; y el que ha recibido la educación no sabe servirse de su libertad.[17]

2.

Con estas últimas palabras, Kant nos deja abierta una puerta para ir en busca de nuevas pistas. Ya que si bien los mecanismos coactivos puestos en juego en la práctica pedagógica tienden a *limitar* la libertad humana en sus múltiples aspectos, esto no constituye sino un medio para un fin más importante: el *buen uso* de la libertad. Empero, aun carecemos de un agudo análisis que nos permita pensar en qué consistiría, en la *actualidad*, este buen uso de la libertad frente a las formas de ejercicio de poder hegemónico hoy instauradas que la limitan y la constriñen.

Continuando con nuestra búsqueda por algunos rastros que permitan una reflexión filosófica en torno a la práctica pedagógica, ahora apuntando a encontrar análisis más interesantes sobre nuestro presente que llenen el hueco dejado por Kant y que se enmarquen dentro del problema de cómo *fundar* la libertad humana, es que hemos encontrado nuestra segunda pista. Más que un texto, más que una persona, hemos hallado, como lo llamaba Deleuze, a una "máquina de interrogar la cultura": el filósofo francés Michel Foucault.

Los análisis de Foucault sobre la libertad y el presente al cual pertenecemos se caracterizan por una agudeza sin igual. Sus reflexiones en torno a la *razón de Estado* -producto de la secularización del *poder* pastoral cristiano y su inscripción en múltiples instituciones puestas bajo la gestión del aparato estatal-, con sus efectos individualizantes (*poder disciplinario* de los cuerpos) y totalizantes (*biopolítica de* las poblaciones)[18] nos brindan ricas claves interpretativas para entender nuestra presente, más precisamente, para comprender las formas hegemónicas en que se constituyen las subjetividades. Los tres ejes de su reflexión filosófica sobre las relaciones entre sujeto y verdad, esto es, la *arqueología*, como análisis crítico de las prácticas discursivas que nos constituyen como *sujetos* (y objetos) de conocimiento

[17] Ibíd. p. 48. El subrayado es nuestro.

[18] Cfr. Foucault, M, *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, última clase. Es interesante destacar que el biopoder, que incluye a la biopolítica de las poblaciones y al poder disciplinario de los cuerpos, se basa en el hacer vivir y dejar morir, en estimular, producir, alentar la vida más que en anularla. En este sentido, es que se contrapone con el poder soberano de hacer morir y dejar vivir, el cual se aplicaba sobre las tierras y los productos de los hombres más que sobre sus cuerpos y sobre lo que éstos hacen, suponía la existencia física de un soberano más que una cuadriculación disciplinaria y una vigilancia continua, más económica, sobre el cuerpo social como lo supone el biopoder.

(como sujetos que viven, hablan, trabajan, como sujetos de sexualidad, etc.); la *genealogía*, como reflexión histórica en torno a las prácticas divisorias (y sus pares de opuestos: loco-normal, sano-enfermo, delincuente-buen ciudadano, etc.) que nos constituyen como *sujetos* que actúan o sufren relaciones de poder; y la *ética*, como las investigaciones en torno a las relaciones del yo consigo mismo que nos constituyen en tanto *sujetos* morales de nuestras acciones, son puestos bajo un mismo objetivo práctico: el ejercicio de la libertad, la práctica de la *resistencia*. Su intención siempre ha sido, como el mismo no se ha cansado de señalar, captar las líneas de fuga, los intersticios donde es posible realizar una ruptura dentro de las redes de poder establecidas -ya sea en lo que respecta a lo que decimos, hacemos o pensamos- para criticar e inventar nuevas formas de subjetividad.

No obstante la riqueza de este análisis para nuestro presente y su intención profundamente transformadora, nos sucede con el autor lo mismo que sucedía con Kant, sólo que ahora desde el otro punto de la reflexión, no referido al análisis de las formas de sujeción que se nos imponen en el presente, sino a la pedagogía misma. Cuando nos preguntamos qué conclusiones podemos sacar a partir de sus análisis sobre el presente para la relación entre pedagogía y filosofía, llegamos nuevamente a un punto muerto. Analizando su obra, encontramos que esta carece de una reflexión explícita en torno a la relación entre pedagogía y filosofía. Más precisamente, podemos encontrar en ciertos pasajes algunas referencias en torno a esta relación, pero siempre puesta en términos *negativos*.

> Fijémonos por ejemplo en la institución pedagógica, que ha sido objeto de críticas, con frecuencia justificadas. No veo en qué consiste el mal en la práctica de alguien que, en un juego de verdad dado y sabiendo más que otro, le dice lo que hay que hacer, le enseña, le transmite un saber y le comunica determinadas técnicas. El problema está más bien en saber cómo se van a *evitar* en estas prácticas (…) los *efectos de dominación* que pueden llevar a que un niño sea *sometido* a la *autoridad arbitraria* e inútil de un maestro, o a que un estudiante esté bajo la *férula* de un profesor *abusivamente autoritario*.[19]

Ante esta encrucijada, es decir, ante un filósofo que formula en términos más que interesantes los elementos y los problemas fundamentales de la pedagogía pero cuya perspectiva general en la cual enmarca su proyecto pedagógico resulta más que anticuada en nuestra actualidad (Kant), y otro que piensa los problemas del saber, el

[19] Ibíd. p. 121. El subrayado es nuestro.

poder y la ética en el presente con una agudeza sin igual y en miras del ejercicio de la libertad, pero que nunca ha realizado una reflexión filosófica en torno a la pedagogía sino es en términos negativos (Foucault) , ¿con qué alternativas contamos? ¿Debemos acaso frenar nuestras indagaciones a falta de un hilo conductor que nos permita unir ambas reflexiones en una perspectiva de conjunto?; ¿o existe acaso algunos puntos de contacto que nos permitan establecer una continuidad entre ambos y de esta forma extraer nuevas conclusiones para pensar la relación entre pedagogía, filosofía y nuestro presente, junto con las formas instauradas de ejercicio de poder que le son coetáneas?

3.

En la búsqueda de tal punto de contacto, en la pesquisa de una clave que permita unir ambas reflexiones es que hemos encontrado dos nuevas pistas para nuestra problemática. Y lo hemos hecho a través de dos escritos cuyos títulos coincide y cuya distancia temporal es de dos siglos: *¿Qué es la Ilustración?* (1784) de Kant, y *¿Qué es la Ilustración?* (1984) de Michel Foucault; dos escritos que nos servirán de clave de bóveda para extraer ricas reflexiones en torno a la relación entre filosofía y pedagogía y su función crítica para *nuestra actualidad.* Empecemos, entonces, por el primero.

Es a pedido del periódico alemán *Berlinische Monatschrift*, que Kant intenta, en su breve opúsculo *¿Qué es la Ilustración?*, dar una respuesta a esta pregunta. Y comienza su escrito respondiendo de forma directa, frontal, sin ningún temor, a tal cuestión: "*Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoridad*"[20], siendo la *minoridad* caracterizada como "la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la *guía* del otro."[21]Ahora bien, tal autoculpable minoridad de edad -que es producto, fundamentalmente, de la cobardía y la pereza de la mayoría de los hombres por servirse autónomamente de su razón- es ejemplificada por Kant a partir de tres situaciones. "Si posee un libro que se hace cargo de mi entendimiento, un padre espiritual que se hace cargo de mi conciencia, un médico que me recomienda mi dieta (…), no necesito entonces *preocuparme* yo mismo."[22]

De esta forma, la Ilustración es caracterizada por Kant como un proceso -en marcha- en el cual el hombre comienza a servirse de su propio entendimiento, un proceso que involucra al género humano en su totalidad, pero que a su vez implica una *preocupación* por sí mismo, un trabajo sobre la propia *subjetividad* y los *prejuicios* que se hallan inscriptos en ella; en fin, como una práctica a través de la cual se intenta fundar la libertad humana. Pues, "mediante una revolución puede quizás lograrse un derrocamiento del despotismo personal y de la opresión ansiosa de ganancias y de dominación, pero nunca una reforma del modo de pensar: nuevos

[20] Kant, I., Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?, p. 9.
[21] Ibíd, p 9. El subrayado es nuestro.
[22] Ibíd. p. 9. El subrayado es nuestro.

prejuicios habrán de servir (…) de cadenas para la masa irreflexiva."[23] Quizás no es tan arriesgado afirmar que la Ilustración en cuanto proceso de desprendimiento de los prejuicios opresivos a través del uso autónomo de la razón, no refiere directamente a una lucha política por nuevos derechos ni a una lucha contra la explotación económica sino más bien, para decirlos en términos foucaultianos, a una lucha contra la *sujeción identitaria.*

Antes de pasar a analizar la relación entre este texto de Kant con el de Foucault y extraer nuestras últimas conclusiones, se hace necesario ahondar aun más en la caracterización que realiza Kant en su opúsculo sobre la Ilustración, y, al mismo tiempo, ver qué vínculos podemos establecer entre este último y su escrito *Sobre pedagogía.*

Según Kant "para esta Ilustración no se requiere otra cosa que libertad (…), la de poder hacer uso *públicamente* de la propia razón en todas sus partes."[24] Pero, ¿en qué consiste este uso público de la razón? Según el filósofo, y a diferencia de las teorías filosóficas del siglo XVII que intentaban fundar la libertad de conciencia, el uso libre de la razón debe darse en *publicidad* y no en el ámbito privado. Mientras el uso privado de la razón es aquel en el cual el hombre se sirve de su razón en tanto "pieza de una máquina", en tanto simple "mecanismo", es decir, en tanto tiene una función específica que cumplir (pedagogo, sacerdote, ciudadano, padre de familia, etc.) en la comunidad a la que pertenece -poseyendo su razón un objetivo puramente instrumental: el cálculo racional para la adecuación de los procedimientos al fin previamente establecido-, el uso público de la razón es aquel en el cual el hombre razona en tanto ser razonable, esto es, en tanto sujeto dotado de la capacidad de razonar. En este aspecto, es que se le puede dar libre curso a la razón. Aun más: se deben generar las condiciones políticas necesarias para ello.[25] En tal uso el hombre puede ser crítico -siempre obedeciendo en tanto pieza de una máquina- a las formas en que se ejerce las actividades específicas de la comunidad humana (ya sean propias del ámbito de la política, la cultura, la economía, etc.). Cabe destacar, para finalizar en este punto, que Kant coloca "el punto principal de la Ilustración, es decir, de la salido de los hombres de su autoculpable minoridad, especialmente en cuestiones religiosas,"[26] por razones específicas al contexto histórico al que pertenece. Quizás la cuestión crítica del ejercicio libre de la razón hoy se refiere, como afirma Foucault, al mismo discurso científico y a los enormes efectos de poder que este conlleva.

Pues bien, una vez especificado esta noción de Ilustración y relacionándola con el uso público de la razón, ¿qué vínculos podemos establecer entre esta y el proyecto filosófico kantiano de una teoría de la pedagogía? En términos generales, y para pasar a dotar de estas reflexiones de su más profundo alcance a través de Foucault,

[23] Ibíd. p 10.
[24] Ibíd. p. 10. El subrayado es nuestro.
[25] Cfr. Kant, I., Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?
[26] Ibíd. p. 14

podemos decir que la pedagogía kantiana -leída a la luz de su texto sobre que es la ilustración- tiene como fin, no tanto producir moralidad y uniformidad entre los hombres, cuanto afirmar su libertad. Es decir, que su finalidad no consiste sólo en la internalización de los principios morales *universales* de conducta para que éste pueda obedecer las leyes y cumplir las funciones específicas que le son atribuidas en la sociedad sino también, y fundamentalmente, para que pueda hacer un uso *público*, *libre* y *autónomo* de su razón. Si la *disciplina* tenía por función que los hombres internalicen la ley y la norma, si sus mecanismos eran profundamente coactivos, la *cultura* será, como afirma el mismo Kant, la parte positiva de la educación: aquella a través de la cual éste podrá hacer un buen uso de la libertad.

4.

Pasemos ahora a nuestra última pista, es decir, al segundo texto en cuestión, *¿Qué es la Ilustración?* de Michel Foucault.

En *¿Qué es la Ilustración?*, Foucault comienza afirmando que con el texto de Kant "aparece un nuevo tipo de cuestión en el campo de la reflexión filosófica (…), la cuestión del *presente*, la cuestión de la *actualidad*: ¿qué pasa hoy? ¿qué pasa ahora? ¿Y qué es ese "ahora" dentro del cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo?"[27]. Según el filósofo francés, lo que introduce Kant en este texto es la interrogación de la historia no desde la perspectiva del *origen*, de la *finalidad* interna o de un *futuro* por venir, sino desde el mismo presente al cual se pertenece, tomando a éste como "acontecimiento filosófico". Es con este texto sobre la *Aufklarüng*, sobre este momento que se nombra a sí mismo y se da una divisa, que "la filosofía problematiza su propia actualidad discursiva: actualidad a la que interroga como acontecimiento, como un acontecimiento del que tiene que decir su sentido, su valor, su singularidad filosófica y donde tiene que hallar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice"[28], para ejercer en el interior de esa actualidad cierto tipo de *acción* específica. Se inaugura así la cuestión principal de la filosofía moderna: la interrogación sobre sagital sobre su propia actualidad. Pero a su vez -y es aquí donde el análisis de Foucault muestra toda su riqueza- se puede ver en esta problematización realizada por Kant el primer esbozo de lo que se podría llamar una "actitud de modernidad."[29] Sin duda algo como lo que los griegos llamaban un ethos."[30]

Ahora bien, como lo vimos anteriormente, esta actitud de modernidad puede ser caracterizada, desde Kant, como un ethos crítico, como un ejercicio constante mediante el cual el hombre, sirviéndose de forma autónoma y pública de la razón, puede rechazar los prejuicios que socavan su libertad y le constriñen a obedecer

[27] Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, Ed. La piqueta, Madrid, 1996, pp. 67-68. El subrayado es nuestro.
[28] Ibíd. pp. 69-70
[29] Ibíd. p. 93- 94.
[30] Ibíd. p. 94.

ciegamente. En este marco, es que cobra sentido la afirmación de Foucault de "que el hilo que puede ligarnos (…) con la *Aufklarüng* no es la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino más bien la reactivación permanente de una actitud; es decir, un ethos filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico"[31], más precisamente, como una crítica de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una *ontología histórica* de *nosotros* mismos. Esta ontología histórica de nosotros mismos, como actitud *límite* y *experimental*[32], intentará mostrar, a partir de sus tres ejes de análisis- el arqueológico, el genealógico y el ético- la contingencia de los límites que se nos plantean y las formas de su franqueamiento posible"[33].

Es en este punto que podemos extraer a partir del pensamiento de Foucault, aunque sea en la forma de meros esbozos, algunas conclusiones en torno a un tipo de relación ya no negativa entre la práctica filosófica y la pedagogía -como la limitación de las formas opresivas de ejercicio de la práctica pedagógica- , sino eminentemente *positiva*. Nos atrevemos entonces a arriesgar la hipótesis, según la cual la filosofía, en su vertiente crítica, puede servir para profundizar y potenciar el fin mismo de la pedagogía: el *ejercicio* de la *libertad*. Aunque el filósofo francés no lo afirme de modo explícito, creemos que las pistas que hemos seguido nos permiten afirmar lo siguiente. Que a través de la ontología histórica de nosotros mismos -ya sea en tanto sujetos de conocimiento (arqueología), en tanto sujetos que sufren o ejercen relaciones de poder (genealogía) o en tanto sujetos morales de nuestras acciones (ética)- la filosofía, puesta a disposición de la parte positiva de la pedagogía, la instrucción, no sólo puede servir para poner en cuestión las limitaciones que nos son impuestas, sino también, y fundamentalmente, para poder pensar otras nuevas formas de subjetividad. En palabras de Foucault:

> Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta especie de doble imposición política consistente en la individualización y la totalización simultáneas, de las estructuras de poder moderno. Se podría decir, para concluir, que el problema a la vez político, ético, social y filosófico que se nos plantea hoy no consiste tanto en intentar liberar al individuo del Estado y de sus instituciones, cuanto en liberarnos a nosotros mismo del Estado y del tipo de individualización que éste conlleva. Hemos de promover nuevas formas de subjetividad que se enfrenten y opongan al tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos.[34]

[31] Ibíd. pp. 99-100
[32] Cfr. Ibíd. pp. 104-106.
[33] Ibíd. pp. 110-111.
[34] Foucault, M. "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Hermeneútica del sujeto*, Editorial Altamira, La Plata, p .29.

Tal es, pues, la posible apuesta de la filosofía en relación no con la disciplina pedagógica sino con la instrucción: luchar en contra de la *sujeción identitaria*, la lucha prioritaria de nuestra época según Foucault.

Conclusión

Para finalizar, más que exponer una conclusión definitiva, nos interesaría remarcar un hecho que se desprende de todo lo anteriormente dicho. El que haya caído la fe en el proyecto ilustrado de un progreso en la moralidad y razón humanas -proyecto que ponía la pedagogía kantiana en un marco utópico e inactual para pensar nuestro presente-, no nos empuja hacia el nihilismo, a la ausencia de toda perspectiva transformadora para pensar nuestro *presente* desde la filosofía. Pues el trabajo crítico ya no requiere de la fe en la Ilustración; lo que sí sigue necesitando, es el trabajo sobre nuestros límites, "es decir, una labor paciente que le dé forma a la impaciencia de la libertad."[35]

[35] Foucault, M. *¿Qué es la Ilustración?*, Ed. La piqueta, Madrid, 1996, p. 111.

Bibliografía

- Foucault, M., *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.
- Foucault, M., *¿Qué es la Ilustración?*, Ed. La piqueta, Madrid, 1996.
- Foucault, M., "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Hermeneútica del sujeto*, Editorial Altamira, La Plata
- Kant, I., *Sobre Pedagogía*, Ed. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2008
- Kant, I., *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*

Rev. Estud. Filoso. n°1, 2013, pp. 169-180

Carta de Giovanni Pico della Mirandola a su sobrino Gianfrancesco

Julián Barenstein[Φ]

aneleutheroi@yahoo.com.ar

Universidad de Buenos Aires

Religiosidad, sabiduría y filosofía.

[Φ] Profesor, licenciado y doctorando por la Universidad de Buenos Aires (UBA), becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Líneas de investigación: Filosofía Medieval, lengua y cultura latina, transición Medioevo-renacimiento.

1. Presentación

Celebrado por la efusiva prosa de su *Oratio de hominis dignitate* de 1486,[1] Giovanni Pico (1463-1494), conde de Mirandola, "*Phoenix* del ingenio", no vale menos por otras de sus obras. Son muchos los textos salidos de su pluma que dan cuenta de un uso exquisito y refinado del latín:[2] su habilidad literaria le permitía navegar con total presteza por los laberintos de la lengua del Lacio y la variedad de géneros en los que ésta había sido cultivada. No faltan, pues, entre sus papeles las elegías ni los poemas en hexámetros como tampoco comentarios bíblicos ni tratados filosóficos de gran profundidad. Pero a la par de esta literatura piquiana, que nunca deja de ser personal, encontramos una serie de epístolas personalísimas que nos revelan los sentimientos más íntimos del filósofo Mirandolano. Es precisamente una de estas epístolas, quizás la más patética, la que aquí presentamos.

Escrita cerca de su muerte pero no por causa de su proximidad, la carta está fechada el 15 de mayo de 1492 en Ferrara y dirigida a su sobrino Gianfrancesco, hijo de su hermano mayor, Antón Maria. Gianfrancesco, como su tío, fue un hombre amante de las letras y nos ha dejado algunas obras de interés, entre ellas una *Ioannis Pici Mirandulae Vita* que encabeza la *editio princeps* de las obras de su tío de 1496. En esta biografía, el autor se refiere a Pico[3] no solo como su tío (*patruus*) sino también como su maestro (*praeceptor*), a fin de señalar los motivos que lo mueven a escribirla: la obligación propia del vínculo de sangre y la reverencia que corresponde al discípulo. Así, es esta última impronta, la del Mirandolano como maestro de su sobrino, la que marca a fuego el carácter de la epístola.

Por otra parte, en la *Vita* se entremezclan elementos ficcionales, propios de la literatura renacentista, i.e., prodigios, remisiones a la antigüedad clásica, etc., con datos verificables, para dar lugar a una sólida leyenda que divide la vida y la orientación de los escritos de Pico en dos períodos. El primero, caracterizado por la

[1] La *Oratio de hominis dignitate*, como se la llamó más tarde, fue pensada para ser leída como antesala en una proyectada asamblea de todos los sabios. El plan de Pico era que la reunión tuviese lugar en Roma, donde él, con tan solo veinticuatro años, pensaba discutir con los presentes, en forma de ataque y defensa, el contenido de novecientas *conclusiones de omni re scibile*, que el mismo había compendiado y que, según creía, confluían en el cristianismo. En efecto, pretendía sentar las bases para una *pax philosophica* que posibilitara una ulterior *pax fidei*. La discusión de las tesis nunca se llevó a cabo y Pico fue denunciado ante la Inquisición; se trataba, a juicio de sus acusadores, de tesis de dudosa ortodoxia.
Para más detalles ver Borghesi, F., "A life in works" en Dougherty, M. V. (ed.), *Pico della Mirandola, New Essays*, Cambridge-New York, Cambridge Universisy Press, 2008, pp. 212-216.

[2] Pico no sólo escribió en latín, sino también en lengua florentina (toscana). De su producción en lengua vulgar, ciertamente exigua, cabe destacar el *Commento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni*. Se trata de una obra, de considerable extensión en el conjunto de la obra piquiana, que desarrolla una concepción del amor y la belleza estructurada como una suerte de exégesis poética. En el desarrollo de los temas, Pico contrapone sus puntos de vista a los que Marsilio Ficino había expuesto en su comentario al *Banquete* de Platón y efectúa una de las primeras distinciones entre lo que hoy se denomina "platonismo" y "neoplatonismo".

[3] A fin de evitar confusiones se ha de tener en cuenta que de aquí en más, con "Pico" o "Mirandolano" nos referiremos a Giovanni Pico, mientras que para referirnos a Gianfrancesco Pico utilizaremos su nombre de pila.

arrogancia juvenil y la jactancia de erudito, llega hasta 1487, año en el que recibe la impugnación de la disputa romana, la condena definitiva de la corte papal[4] y traba amistad con el dominico ferrarés Girolamo Savonarola (1452-1498). El otro período, marcado a fuego por el acercamiento a este monje, que ya se consolidaba como profeta y reformador político,[5] y por el paulatino alejamiento de la escuela neoplatónica de Florencia, llega hasta su muerte y viene signado por la búsqueda de santidad y la profundización de los estudios teológicos.

Si bien Gianfrancesco era un ferviente savonaroliano y por ello no podemos dar completo crédito a esta periodización, sin embargo, nos resulta útil para vislumbrar el temple del escritor de la carta: aunque joven aún (no ha cumplido los 30 años), el autor ya no es el ardiente entusiasta que seis años antes escribía la *Oratio*. Su espíritu parece ahora joven y antiguo a la vez; la carta nos revela un Pico más cercano a la figura del sabio cristiano de los tiempos patrísticos que a la del intelectual combativo que alguna vez fue. Con todo, no hemos de extrañar al filósofo en la letra, éste, como Séneca, como Agustín, brilla bajo cada una las palabras del texto: no solo no se han marchitado las flores de su estilo, sino que en el pecho de este Pico *religiosus* que aquí se nos presenta late aún con fuerza el corazón del Pico *philosophus*.

2. Estructura y contenido.

La epístola está estructurada en tres párrafos y se articula como una respuesta del tío-maestro al sobrino-discípulo, en tanto que este último le manifiesta su preocupación y desánimo por los peligros del mundo, i.e., la incitación constante al pecado que encuentra en la sociedad que le era contemporánea y el contraste entre ésta y su modo de vida (1.1). Así, en vez de ir directo a la posible solución para sus problemas, en un tono que recuerda al de un padre amoroso y con gran variedad de recursos retóricos, Pico resignifica los problemas de Gianfrancesco para afirmar que constituyen lo propio de la forma de vida del cristiano y que bien vale la pena todo esfuerzo en esta dirección, pues no culminará sino en la obtención de la felicidad (1.2-4).

En el segundo párrafo, pleno de citas y paráfrasis de pasajes bíblicos,[6] después de poner de manifiesto que todos los bienes terrenos requieren esfuerzo (2.5-7) y de oponer como salvaguarda de toda vanidad el recogimiento interior (2.8), Pico argumenta que los bienes celestes requieren mucho menos esfuerzo que los terrenos

[4] Ver nota nº 1.

[5] Para una presentación general y ágil de la vida y obra de Savonarola véase al estudio introductorio de Román Mazzitelli y Cinzia Racanelli a su traducción del *Trattado circa el regimento e governo della città di Firenze*. (Savonarola, G., *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, Buenos aires, Winograd, 2008, pp. 11-50)

[6] Cabe destacar, aunque partiendo del contexto de la carta resulta obvio, que la mayoría de las citas bíblicas que Pico utiliza provienen del Nuevo Testamento. En efecto, soslayando las paráfrasis de pasajes bíblicos, de las trece citas textuales que hemos encontrado, diez corresponden al Evangelio las tres restantes al Antiguo Testamento.

(2.9-17). El punto clave de su estrategia expositiva consiste en afirmar que si ambos tipos de bienes deben ser obtenidos por medio del esfuerzo, y, por tanto, ya sea para obtener unos como para alcanzar los otros se requiere un empeño similar, entonces deben, sin duda, ser preferidos los bienes más elevados. Por si esta tajante declaración fuera poco, el Mirandolano remata diciendo que solo se podría aceptar que alguien prefiriera los bienes terrenos si estos no entrañaran esfuerzo alguno, pero esta opción ya ha sido descartada por la propia dinámica de la argumentación.

A continuación se evidencian los problemas de llevar a la práctica una vida recta en medio de gentes viciosas (2.18-19), es decir, recién aquí se aborda el problema puntual de Gianfrancesco para desembocar en el enfático consejo evangélico: conviene preocuparse por agradar a Dios y no a los hombres (2.20-34) buscando la ayuda de Dios con limosna y oración (2.35-39). De este modo, el segundo párrafo finaliza con una larga explicación acerca de cómo debe ser la oración, qué debe expresar, etc. La nota fundamental aquí —y que Pico se asegura de dejar bien en claro— es que en última instancia la salvación que viene por el orar reside en la voluntad, que no es aquí otra cosa que una de las aplicaciones de la libertad, concebida ésta en clave agustiniana (2.40-45).[7]

Por último, en el tercer párrafo, el Mirandolano cierra su exposición con una reflexión acerca de la muerte de Cristo y de la brevedad de la vida (3.45-47).

Baste con esto como una guía para el lector. Vayamos, pues, a la epístola en cuestión.

3. Traducción.

Ofrecemos aquí la traducción al castellano[8] anotada de la carta que Giovanni Pico della Mirandola dirigiera a su sobrino Gianfrancesco Pico, fechada el 15 de mayo de 1492 a partir del texto latino de la *editio princeps* de 1496: Pico Della Mirandola, G., *Opera*, Bolonia, Benedetto Faelli imp., 1496, fol. 286-288.

Juan Pico della Mirandola a Juan Francisco, hijo de su hermano, en Aquél que es la verdadera salvación.

1. [1] No hay, hijo, por qué admirarse, ni tampoco afligirse o espantarse si al separarte de mi se te presentan constantemente muchas oportunidades para hacer el mal,[9] ni si te perturban y se oponen a tu concienzuda decisión de vivir rectamente. [2] ¡Qué clase de milagro habría sido uno en el que solo a ti entre todos los mortales

[7] Aunque Agustín no es citado ni una sola vez lo largo de toda la epístola, sin embargo toda la carta se reviste, por así decir, de un espíritu agustiniano.

[8] Esta carta ha sido traducida parcialmente al inglés por Tomás Moro y al italiano por Eugenio Garin (More, Th., *The English Works of Sir Thomas More*, vol I, ed. Rastell, W., 1557, reprint, London-New York, Eyre and Spottiswood Publishers Limited-Lincoln mc Vega: The Dial Press, MCMXXXI, pp. 371-373 y Garin, E., *Prosatori latini del quattrocento*, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi Editore, 1977, pp. 824-833. El texto de Garin contiene también una versión latina de la carta.)

[9] i.e., para pecar.

se te mostrara el camino al cielo sin el más mínimo esfuerzo, como si ahora por primera vez éste mundo falaz y su demonio maligno dejaran de existir, o como si tú mismo no fueras también tu propia carne, que todo lo desea contra tu espíritu![10]

Si no veláramos atentos por nuestra salvación, la seductora[11] nos transformaría con la monstruosa apariencia de las bestias, como a los que se emborrachan con la copa de Circe![12] [3] Pero tu debes gozarte, según afirma Santiago —y no injustamente— cuando escribe: "Gozaos hermanos, cuando os encontréis ante una multitud de tentaciones".[13]

¿Qué esperanza de gloria, hay pues, si no hay esperanza alguna de victoria? ¿Quién podrá ocupar el lugar del vencedor allí donde no ha habido combate? Solo es llamado a la corona quien es llamado a la lucha y, sobre todo, a aquella en la que nadie puede vencer si no está convencido de ello, ni en la que para vencer no se necesita otra fuerza que la del propio querer vencer.[14] [4] Grande es la felicidad del cristiano porque la victoria reside en su arbitrio[15] y porque los premios sobrepasarán todo voto y todo deseo del vencedor.[16]

2. [5] Contéstame, te lo ruego, hijo queridísimo, ¿hay acaso en esta vida algún género de bienes cuyo deseo excite los ánimos terrenos, para alcanzar el cual no haya que afrontar muchos trabajos, soportar injusticias y miserias?

---

[10] Relucen tras estas palabras las cartas de San Pablo. (Cf. *Ro.* 8:1 *Gal.* 5:17 *et passim*)

[11] Probablemente Pico se refiera al texto del *Apocalipsis* en el que la metafórica Jezabel es denunciada como falsa profetisa e instigadora de la unión carnal. (Cf. *Ap.* 2: 20)

[12] Se hace aquí referencia al banquete celebrado por Circe, la diosa-hechicera que habita en la isla de Ea, para agasajar a los marineros de Odiseo. Como es sabido, la historia se remonta a la *Odisea* homérica en el pasaje en el que el rey de Ítaca llega a las cosas de Ea (Canto X, vv 135-574). Una vez en la isla, los marineros que habían sido enviados a investigar el lugar se encuentran con Circe y ésta les prodiga un egregio banquete, pleno de manjares y bebidas, al final del cual, los convierte en diversos animales. Mientras tanto, un miembro de la tripulación, Euríloco, desconfiando de las intenciones de la hechicera, observa desde lejos todo lo ocurrido y, desesperado, corre a darle el parte a su rey. Por último, protegido por Hermes, Odiseo obliga a la hechicera a que devuelva a sus hombres a su forma original.

[13] *Stg.* 1: 2.

[14] Hay en este pasaje una resonancia de la *Oratio de hominis dignitate*. En efecto, en el § 29, 187 de esta obra, Pico cita al poeta elegíaco Propercio: "*Si deficiunt vires, audacia certe laus erit: in magnis et voluisse sat est*" (III, 1, vv 5-6), es decir, "Si faltaran las fuerzas, la gloria estará en el atrevimiento: en las grandes empresas basta con haberlas intentado". Tanto en esta cita como en el pasaje señalado de la presente epístola (1, 3), aparece el verbo "*volere*" que se traduce generalmente por "querer". Según creemos, por intermedio del *volere* se hace, en los dos casos, alusión a la supremacía de la determinación de la voluntad por sobre los resultados de las acciones concretas.

[15] La libertad del hombre es uno de los temas centrales en la obra piquiana. En la *Oratio*, la libertad viene considerada como un atributo esencial del hombre adánico (*Oratio*, § 5, 18-19.) Se trataría de una cualidad que lo distingue de todo lo creado y que posibilita que éste pueda constituirse en un *microtheos*. En obras posteriores a 1486, como el *Heptaplus*, Pico, en un giro agustiniano, atribuye esta libertad no ya al hombre adánico, sino al cristiano. Con todo, no hay aquí contradicción alguna, sino más bien un cambio de punto de vista, puesto que en el fondo la atribución de la libertad al hombre adánico o al post-adánico responde al fin inmediato de los textos en los que es desarrollada esta cuestión.
Para más detalles ver Castellán, A., "Variaciones sobre la antropología del Humanismo (Del *microcosmos* al *microtheos*)" en *Anales de Historia antigua y Medieval*, XVI (1971), esp. pp. 221-230.

[16] i.e., la felicidad eterna.

[6] El comerciante cree que le ha ido bien si después de diez años navegando, después de mil molestias, después de mil peligros mortales ha aumentado un poco su patrimonio. [7] Nada tengo que escribirte de la milicia del siglo,[17] por cuyas peripecias te ha conducido y enseñado[18] suficientemente tu propia experiencia.[19] [8] ¡Qué multitud de molestias, cuanta ansiedad, cuanta preocupación <soportaste> para ser digno del favor de los príncipes, para ganarte la amistad de tus pares, para granjearte honores! Puedo yo, antes bien, aprender de ti que enseñarte, yo, que desde niño he aprendido a vivir continuamente en medio de una gran fortuna,[20] contento con mis libros, con mi pequeña porción de ocio. Yo, en tanto que está a mi alcance, habitando junto a mí, nada deseo ni busco fuera de mí mismo.[21]

[9] ¿Acaso mientras con gran afán y exhaustos apenas alcanzamos estos bienes terrenos, perecederos, inciertos, viles, comunes a nosotros y las bestias, <creeremos que> adormecidos y aun dormidos y hasta por poco contra nuestra voluntad nos habremos de dejar llevar por los dioses hacia los bienes celestes y divinos, aquellos que ningún ojo ha visto, ningún oído ha oído, aquellos que ningún corazón ha concebido, <actuando> como si Dios no pudiera reinar ni los ciudadanos celestes ser felices sin nosotros? [10] Por cierto, si la felicidad terrena se nos presentara sin esfuerzo alguno, alguien que despreciara el esfuerzo podría servir a este mundo vil antes que a Dios. [11] Pero si no nos fatigamos menos, sino por el contrario, mucho más en la vía de los pecadores que en la de Dios —y de ahí la voz de los condenados: "estamos cansados en la vía de la iniquidad"[22]— no puede no ser cosa de extrema locura el no querer esforzarnos más bien allí donde por el esfuerzo se llega a la recompensa antes que donde por el trabajo se llega al suplicio. [12] Y no me detendré a describir cuán grande es esta paz ni cuán grande es esa felicidad del espíritu de tener la consciencia tranquila, de no angustiarse por ninguna culpa, todas cosas que, sin duda alguna, constituyen para todos el máximo deleite, cosas que sobrepasan con creces todas las que pueden ser poseídas y aun deseadas en esta vida. [13] ¿Qué hay, pues, de deseable en los placeres mundanos que mientras se buscan, fatigan, cuando se adquieren, envanecen y al perderse, atormentan? [14] ¿Dudas, hijo, que las mentes de los impíos se torturan con infinitas preocupaciones? [15] Es palabra de Dios, que no puede engañar ni ser engañado, que "el corazón del impío es como el mar embravecido que no puede descansar",[23] no hay nada seguro, nada apacible para ellos. Si todas las cosas les deparan miedo, todas, preocupación, todas,

[17] i.e., de la vida civil.
[18] Juego de palabras: *te docuit* (te ha conducido) *et docet* (y enseñado).
[19] Probablemente sea esta una referencia a la participación de Gianfrancesco en los proyectos del fraile dominico Girolamo Savonarola.
[20] Pico alude aquí a los privilegios propios de su posición acomodada, i.e., dinero, bienes, etc.
[21] En esta expresión resuenan las palabras de Séneca. (Cf. *Epistulae Morales ad Lucilium*, VII, X, y especialmente XVII. 3)
[22] *Sab.* 5: 7.
[23] *Is.* 57: 20.

la muerte, ¿acaso habremos de envidiárselas? ⁅16⁆ ¿Habremos de imitarlos?[24] ¿Nosotros mismos, olvidados de nuestra dignidad, olvidados de nuestra patria y nuestro padre celestial, nos volveremos esclavos por propia iniciativa, cuando hemos nacido libres?[25] Si vivimos junto a ellos miserablemente, moriremos más miserablemente todavía y, aun nos afligiremos miserabilísimamente con los fuegos eternos. ⁅17⁆ ¡Ciegas mentes de los hombres! ¡Ciegos corazones! ¿Quién no ve que todo esto es más claro que la luz, más verdadero que la verdad misma? Sin embargo, no hacemos lo que sabemos que hay que hacer, sino que incluso, aunque ávidos por elevarnos,[26] sin ninguna razón, nos quedamos en el cieno.

⁅18⁆ Todo el tiempo se te presentarán, hijo, no lo dudes —principalmente en los sitios que acostumbras frecuentar— innumerables obstáculos que te apartarán de tu propósito de vivir santa y rectamente, y si no estás preparado, te arrastrarán hasta el fondo. ⁅19⁆ Pero entre todos los males, éste es el peor:[27] vivir día y noche junto a aquellos cuya vida no solo es, bajo todo punto de vista, una tentación al pecado, sino que además, estando completamente orientada a suprimir la virtud, bajo el mando del diablo, bajo la insignia de la muerte, bajo las milicias de Gehenna,[28] su vida pugna contra el cielo, contra el Señor y contra su Cristo. ⁅20⁆ Tu, no obstante, clama con el profeta: "Rompamos sus nudos y arrojemos su yugo lejos de nosotros".[29] ⁅21⁆ Son estos, pues, los que Dios ha dejado librados a las pasiones ignominiosas y a una vergonzosa sexualidad, para que hagan lo que no es conveniente hacer, llenos de iniquidad, llenos de envidia, de crímenes, de indecisiones, de engaños, de maldad, detractores, desagradables a Dios, injuriosos, soberbios, envanecidos, inventores de males, necios, desenfrenados, sin amor, sin ley,[30] sin misericordia: ⁅22⁆ son los que, aunque ven cada día la justicia de Dios, sin

---

[24] El verbo que utiliza Pico aquí no es "*imitare*" sino "*aemulare*". Se trata de palabras que si bien entrañan el sentido general de *imitar*, la primera tiene un valor restringido en tanto que indica una imitación, por así decir, al pie de la letra. La segunda, en cambio, alude a una suerte de imitación superadora en la que, p.e., se imita en poesía a los antiguos escritores latinos, poniendo al mismo tiempo en dicha imitación toda la fuerza del ingenio y del talento del imitador a fin de conformar una obra nueva.
Esta diferenciación entre *imitatio* y *aemulatio*, que el Mirandolano no respeta en este pasaje, encuentra uno de sus antecedentes en Séneca que, al igual que Agustín, es omnipresente en la obra piquiana. (Cf. Séneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, LXXXIV, 2.)

[25] Esta expresión se repite en el *Heptaplus* (Cf. *Heptaplus*, IV, VI)

[26] Literalmente "…*avellere plantam*…" significa *levantar la planta* <del pie>.

[27] Juego de palabras con la doble estructura de "inter": "Sed inter omnia exitialis ilia est pestis, versari inter eos…"

[28] La palabra "*Gehenna*" que Pico utiliza aquí hunde sus raíces en la lengua hebrea y significa *valle de Hinnom* o *valle del hijo de Hinnom*. Se trata de un valle existente en las afueras de Jerusalén que habría sido utilizado para sacrificios humanos y terminó convirtiéndose en un vertedero. Desde los primeros tiempos del cristianismo este territorio que, por así decir, quedaba fuera de las murallas de la ciudad sagrada fue asociado metafórica y literalmente con el infierno. Esto último se refleja en las traducciones a lenguas modernas de las Escrituras.
Para más detalles véanse los siguientes versículos: *Jos.* 15:8 y 18:16, 2 *R.* 23:10, 2 *Cr.* 28:33 y 33:6, *Neh.* 11:30, *Jer.* 7:31-32, 19:2, 19:6 y 32:35. *Mt.* 10:28, 23:33 y *Mr.* 9:43

[29] *Sal.* 2: 3.

[30] Para el uso del término "*foedus*" y sus derivados en las obras de Pico véase *Oratio*, § 16, 88-90, *Oratio*, § 17, 92-95 y *Heptaplus*, *Expositio primae dictionis, idest* "*in principio*.

embargo no la comprenden. [23] Y como los que hacen tales cosas son dignos de muerte —y no solo los que las hacen, sino también los que consienten en que ellos las hagan—, tú, por tanto, hijo, no quieras agradar a los que no les agrada la virtud misma, [24] antes bien, ten siempre ante tus ojos aquél dicho del Apóstol: "es necesario agradar a Dios más que a los hombres"[31] y aquél otro: "si agradara a los hombres, no sería siervo de Cristo"[32]. [25] Que te invada una santa ambición,[33] rehúsa tomar como maestros de vida a los que más bien te necesitan a ti como maestro; [26] es mucho más apropiado que ellos, viviendo junto a ti rectamente, comenzaran a ser hombres, que el que tu quieras embrutecerte vergonzosamente, haciendo a un lado tus rectos propósitos. [27] Me arrebata algunas veces —y pongo a Dios por testigo— como una suerte de éxtasis y un cierto estupor cuando razono conmigo mismo sobre los afanes de los hombres o, para decirlo mejor, sobre sus absolutas locuras y no sé si ponerme a meditar antes que lamentarme, admirarme o llorar. [28] Gran locura es, por cierto, no creer en el Evangelio, cuya verdad grita la sangre de los mártires, la repiten las voces de los apóstoles, la prueban los milagros, la confirma la razón, la atestigua el mundo entero, la predican los elementos y la confiesan hasta los demonios. [29] Pero, mayor locura es aun, si no dudas de la verdad del Evangelio, vivir igualmente como si no dudaras de su falsedad. [30] Si son, pues, verdaderas las cosas que allí se dicen, como que "difícilmente entra el rico en el reino de los cielos",[34] ¿para qué afanarnos todos los días en acumular riquezas? Y si es verdadero también aquello de que "hay que buscar la gloria, más no la gloria de los hombres, sino la de Dios",[35] ¿por qué apreciamos tanto los juicios de los hombres? [31] No hay nadie que se preocupe por agradar a Dios y si reside en nosotros la firme fe en que un día el propio Dios nos dirá o bien "marchaos, malditos, al fuego eterno",[36] o bien, "venid, benditos, tomad el reino que he dispuesto para vosotros desde el principio del mundo",[37] ¿por qué, entonces, no tememos nada más que Gehenna,[38] ni esperamos nada más que el reino de Dios? [32] ¿qué otra cosa podemos contestar sino que hay muchos cristianos de nombre, cuando poquísimos lo son en realidad? [33] Empero, tu, hijo, procura entrar por la puerta estrecha[39] y sin prestar atención a lo que muchos hacen, sino a lo que la propia ley de la naturaleza, la razón misma y hasta Dios mismo te muestra que hay que hacer. [34] No será, pues, tu gloria menor si fueras feliz con pocos, ni un castigo más leve si fueras desdichado con muchos. [35] Tendrás siempre a tu alcance, principalmente, dos remedios contra el mundo y contra Satanás, que podrás usar a modo de alas con las

[31] *Hch.* 5: 29
[32] *Gá.* 1: 10.
[33] La expresión "*sancta ambitio*", i.e., "santa ambición" es un oxímoron.
[34] *Lc.* 18: 25
[35] *Jn.* 5: 44.
[36] *Mt.* 25:41.
[37] *Mt.* 25:34. Pico cita este versículo también en la *Oratio* (Cf. *Oratio*, § 17, 99)
[38] Ver nota nº 28.
[39] Cf. *Lc.* 13: 24.

que elevarte desde este valle de lágrimas[40] hacia lo alto: limosna y oración. [36] ¿Qué podemos hacer sin la ayuda de Dios? ¿Cómo nos ayudará Él si no lo hemos llamado? [37] E incluso no te escuchará, por cierto, cuando lo llames, si antes no hubieres escuchado al pobre que te llamaba. [38] ¿No es, pues, justo que Dios te desprecie en tanto hombre si antes tú mismo despreciaste a un hombre en tanto hombre? [39] Escrito está "serás medido con la misma medida con que hayas medido",[41] y en otro lugar, "beatos y misericordiosos porque encuentran misericordia".[42] [40] Luego, cuando te invito a la oración, no te invito a esa que consiste en la variedad de palabras, sino a la que, arraigada en lo más secreto de nuestra mente, en lo más íntimo de nuestro espíritu, habla a Dios con el solo sentimiento y en la iluminosísima tiniebla[43] de la contemplación no solo lleva nuestra mente ante el Padre, sino que la une a Él de un modo inefable que solo conocen los que la han experimentado. No me importa qué tan larga sea tu oración, sino qué tan eficaz, qué tan ardiente, si está entrecortada por tus suspiros o hilada sin interrupción por una serie de palabras, ni siquiera si es de ritmo incierto. [41] Si tu salvación está en tu corazón, si deseas estar a salvo de los lagos del diablo, de las tempestades de este mundo, de las acechanzas de los enemigos, si deseas ser grato a Dios, si finalmente, deseas ser feliz, procura que no pase ni un día sin que al menos una vez te dirijas a Dios con tu oración y, postrado ante Él, con el humilde amor de una mente piadosa, no a flor de labio, sino desde lo profundo de tus entrañas,[44] clama con el profeta: "Olvida, Señor, las faltas de mi juventud y mis errores, antes bien acuérdate de mí según tu misericordia, según tu bondad".[45] [42] Lo que hayas de pedir, te lo sugerirá a su tiempo el Espíritu, que intercede por nosotros, según las necesidades de cada momento,[46] te lo sugerirá la lectura de las Escrituras, que te exhorta a que, dejando a un lado los cuentos y bagatelas de los poetas,[47] siempre las

[40] Cf. *Sal.* 84:6.
[41] *Mr.* 4:24.
[42] *Mt.* 5:7.
[43] Cf. Pseudo-Dionisio, *Teología Mística*, I *et passim*.
[44] Cf. *Mt.* 15:8; *Mr.* 7:6.
[45] *Sal.* 24: 7.
[46] Cf. *Ro.* 8:26.
[47] El término "*nugae*" que hemos traducido por "bagatelas" tiene una larga tradición en la literatura latina. Se lo ha utilizado en diversas ocasiones y en tiempos y lugares diferentes para hacer referencia a la poesía, ya sea a su contenido, a su forma o a las dos cosas conjuntamente. Quizás el primero en utilizarlo, para referirse a sus propios poemas, fue el poeta Quinto (o Marco) Valerio Catulo (84 a. C.-6 d. C.), autor de la primera elegía erótica en latín. El propio Pico había utilizado dicho término en otras de sus cartas, la más célebre de las cuales es la que había dirigido al patricio veneciano Hermolao Barbaro el 3 de junio de 1485. En la epístola, escrita de acuerdo con los cánones estilísticos más elevados, el Mirandolano hablaba de la poesía como un *genus levibus nugis*, es decir, un "género de insignificantes bagatelas", pero en este caso lo hacía irónicamente. Por otra parte, en el presente texto el talante de Pico es otro: no hay aquí ironía alguna. En efecto, laten bajo estas palabras los ideales de Savonarola que en sus sermones hacía a un lado los versos de los poetas para utilizar sólo las palabras de la *Biblia*, cosa contraria a las costumbres de gran parte de los predicadores del Renacimiento. (Cf. Catulus, Q. V., *Carmen* I. Cf. también Ioannes Picus Mirandulanus Hermolao Barbaro suo s. en Pico della Mirandola, G., *Opera*, Bolonia, Benedetto Faelli imp., 1496, fol. 291-297 y Weinstein, D., *Savonarola*: *the rise and fall of a renaissance prophet*, New Haven-London, Yale University Press, 2011, en especial el capítulo 6: "Bologna to Florence", pp. 64-74.)

tengas a mano; así es como yo rezo. ⌈43⌉ No hay nada más agradable a Dios ni nada más útil para ti de todo lo que puedas hacer que leer las Sagradas Escrituras y cuando no hayas podido durante el día, que lo hagas de noche.[48] ⌈44⌉ En estas cosas se esconde, pues, una fuerza celestial, viva y eficaz, que con admirable poder transforma el espíritu del que lee en el amor divino, si las ha llevado a cabo con pureza y humildad.

3. ⌈45⌉ Pero ya he sobrepasado los fines de esta epístola, me he dejado llevar por su contenido y por el gran amor que siempre he sentido por ti, sobre todo desde el momento en que estuve más seguro de tu santísimo propósito. ⌈46⌉ Con todo, quisiera darte un último consejo, acerca de algo que ya he hablado otras veces contigo cuando te encontrabas aquí junto a mí, a saber, que nunca te olvides estas dos cosas: que el Hijo de Dios murió por ti y que aunque vivas por mucho tiempo, aun así morirás en breve.[49] ⌈47⌉ Con estos, por así decir, estímulos gemelos, uno de temor y otro de amor, espolea tu caballo durante el breve espacio de esta vida fugaz hacia el premio de la felicidad eterna, cuando ya no debemos ni podemos proponernos otro fin[50] que gozar sin fin en la paz perpetua y el bien infinito.

⌈48⌉ Salud y teme a Dios.

Ferrara, 15 de mayo de 1492.

[48] Literalmente "…si non cessaveris litteras sacras nocturna versare manu, versare diurna" significa si no has podido dar vuelta <las hojas de> las Sagradas Escrituras con mano diurna, dalas vueltas con mano nocturna.

[49] Cf. Séneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, XII.6 y 8, LIV.5-7 y LXI.4. Cf. También *De brevitate vitae*, I.1-4 *et passim*.

[50] Juego de palabras: *alium finem* (otro fin) *praefinire nobis* (proponernos).

Bibliografía

No nos limitamos a la bibliografía citada, sino que agregamos también la que hemos consultado para la realización de este trabajo. En las citas de la *Oratio de hominis dignitate*, hemos seguido la división en parágrafos (§) realizada por los integrantes de *The Pico Project*, un programa de colaboración a distancia entre *Brown University* y la *Universitá degli Studi di Bologna*, cuyo sitio de internet consignamos al final de esta sección.

Fuentes

- More, Th., *The English Works of Sir Thomas More*, vol I, ed. Rastell, W., 1557, reprint, London-New York, Eyre and Spottiswood Publishers Limited-Lincoln mc Vega: The Dial Press, MCMXXXI.
- Pico della Mirandola, G., *Opera*, Bolonia, Benedetto Faelli imp., 1496.
- ———., *Opere Complete*, Roma, Lexis Progetti Editoriali, 2000.
- ———., *De Hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno e scritti vari, a cura di Eugenio Garin, Firenze, 1942, t. I., reimpr. Torino, Nino Aragno, 2004.*
- ———., traducción, introducción y notas de Magnavacca, S., Buenos Aires, Editorial Winograd, 2008.
- Savonarola, G., *Tratado acerca del régimen y gobierno de la ciudad de Florencia*, traducción, introducción y notas de Mazzitelli, R. G. y Racanelli, C., Buenos aires, Winograd, 2008.

Bibliografía secundaria

- Black, C., *Pico´s* Heptaplus *and biblical hermeneutics*, Leiden-Boston, Brill, 2006.
- Castellán, A., "Variaciones sobre la antropología del Humanismo (Del *microcosmos* al *microtheos*)" en *Anales de Historia antigua y Medieval*, XIV (1968-69), pp. 7-100 y XVI (1971), pp. 221-230.
- Dougherty, M. V. (ed.), Pico della Mirandola, New Essays, Cambridge-New York, Cambridge Universisy Press, 2008.
- Edelheit, A., *Ficino, Pico and Savonarola*, Leiden-Boston, Brill, 2008.
- Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e doctrina*, Firenze, Sansoni, 1937.
- ———., *Prosatori latini del quattrocento*, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi Editore, 1977.
- Granada, M. A., *El umbral de la Modernidad*, Barcelona, Herder, 2000.
- Fummagalli Beonio Brocchieri, M., *Pico della Mirandola*, Milano, Laterza, 2011.
- Raspanti, F., *Filosofia, teologia, religione, l´unitá delle visione in Giovanni Pico della Mirandola*, Palermo, Edi Ostes, 1991.

- Roulier, F., *Jean pic de la Mirandole, humaniste, philosophíe et théologien*, Genéve, Slatkine, 1989.
- Weinstein, D., *Savonarola: the rise and fall of a renaissance prophet*, New Haven-London, Yale University Press, 2011.
- Wirszubski, Ch., *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris, éditions de l´éclat, 2007.
- Zambelli, P., *White Magic, Black Magic in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Trithemius, Agrippa, Bruno*, Leiden-Boston, Brill, 2007.

Recursos virtuales

- Project Pico´s, en línea: www.brown.edu/Departments/Italian_Studies/pico
- Biblioteca Italiana, en línea: http:www.bibliotecaitaliana.com

Paul W. Bruno, Kant's Concept of Genius. Its Origin and Function in the Third Critique, London-New York, Continuum International Publishing Group, 2010. 162 páginas. ISBN: 978-1-4411-3911-5.

Luciana M. Martínez[Φ]

Universidad de Buenos Aires

luciana.mtnz@gmail.com

El estudio de Paul W. Bruno pretende presentar la concepción kantiana del genio desde una perspectiva doble. Por una parte, describe su origen, atendiendo especialmente a sus fuentes inglesas. Por otra, explica el rol de esa categoría en el marco del sistema crítico. Su argumentación se expone en cuatro capítulos.

El primer capítulo del trabajo se titula "Orígenes del genio". Su primera sección pretende desplegar un estudio etimológico del término. Para ello, primero indica su origen latino y luego presenta un listado de tres acepciones, que somete a contraste y pone en relación con su significado en diversas lenguas europeas: el genio como el espíritu acompañante, el genio como disposición o inclinación, el genio como cierto poder intelectual. A partir de esas acepciones, en la segunda parte del capítulo Bruno bosqueja la exposición del uso del término por parte de pensadores ingleses contemporáneos a Kant que habrían influido en sus consideraciones sobre Estética. En el relevamiento del término en la obra de Shaftesbury, localiza el implícito pasaje de la primera a la última acepción de *genio*, que es la relevante si se quiere comprender su sentido actual, y halla una primera presentación del artista como creador, y ya no como mero imitador. En los desarrollos de Addison, por su parte, Bruno encuentra la primera incursión en la noción de "genio", en la cual se distinguen dos modalidades: la genialidad natural y la genialidad escolar. Young habría ofrecido un abordaje no sistemático, sino conjetural, en el que el aspecto enfatizado del genio es el misterio en su origen. En su presentación, la producción genial habría sido por primera vez equiparada a la creación divina. Esto decidiría acerca de una tensión hasta entonces irresuelta: la inspiración prevalecería sobre la formación del genio. Con su concepción espiritualista, religiosa, del genio, Young se presenta, de acuerdo con Bruno, como un antecedente directo del espíritu del *Sturm und Drang*. A continuación, el autor se ocupa de la influencia que habría tenido otro

[Φ] Licenciada en Letras y estudiante de Filosofía por la UBA. Miembro del Grupo de Estudios Kantianos, Instituto de Filosofía, UBA. Becaria del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN), proyecto sobre la teoría kantiana de la definición. Línea de investigación: filosofía, literatura alemana y pensamiento de Immanuel Kant.

filósofo inglés: David Hume. El aspecto crucial de su relevancia para la historia de la Estética que confluye en Kant es su puesta en relación del genio con el gusto. Finalmente, Bruno dedica algunas páginas al pensamiento de Gerard. Este filósofo escocés se habría ocupado de investigar las facultades constitutivas del genio- i.e. la imaginación productiva, el juicio y el gusto- admitiendo bajo esta categoría al artista y el científico.

Relevados con ello los referentes en lengua inglesa, Bruno se ocupa de la discusión de Kant con Herder. La plantea en términos de la disputa del *Sturm und Drang* y el Iluminismo. Para desarrollar esto, el autor recurre a numerosas citas provenientes ora de comentarios, ora de textos de Kant sobre la Ilustración. Concluye, a partir de esos datos, que el movimiento encabezado por Herder pretende introducir las pasiones, los sentimientos, el deseo, allí donde se consolidaba el primado de la razón. Luego se aboca a la concepción que Herder tenía del genio. El desarrollo de este tema incluye citas de los textos del filósofo, referencias a su influencia posterior, descripciones de sus categorías y del modo de abordaje y presentación de las tesis por parte de Herder.

En la primera parte del segundo capítulo se presenta una descripción básica de la facultad de juzgar. Luego, para explicar la relación de la Analítica de lo Bello con la introducción de la noción de genio en la *Crítica de la facultad de juzgar*, uno de los problemas centrales para su investigación, Bruno sólo reproduce un enunciado de un comentador. No ofrece, por lo demás, una exégesis de la cita, de modo que la dificultad acerca del papel sistemático de la doctrina del genio para la crítica del Juicio estético resulta apenas esbozada. Tal es así, que inmediatamente después procede a describir los cuatro momentos de la Analítica. En la misma sección introduce algunos aspectos de la Deducción de los juicios estéticos reflexionantes, que será retomada en el último capítulo del libro. Hacia el cierre del capítulo que aquí se comenta, Bruno lleva a cabo una recapitulación esquemática de los rasgos del enjuiciamiento que han sido destacados por él y clausura el capítulo con una cita de un comentario, que tampoco recibe mayor análisis.

El tercer capítulo se titula "Naturaleza". La fundamentación de este capítulo se sostiene en dos clases de enunciados. Por una parte, se funda en lugares comunes en la exégesis del texto kantiano, como el de que la naturaleza da la regla al arte. En segundo lugar, el autor recurre a la autoridad de otros comentarios, que también consideran conveniente investigar la noción de naturaleza en un estudio sobre el genio. La presentación del concepto kantiano se organiza en dos partes. En la primera, Bruno expone la concepción "mecánica" de la naturaleza, que encuentra desarrollada en la *Crítica de la razón pura*. En la segunda parte, presenta la naturaleza intencional o finalista de la *Crítica de la facultad de juzgar*, que no se puede subsumir bajo la organización mecanicista de la primera *Crítica*. A partir de la facultad de juzgar, especialmente en virtud de su capacidad reflexionante, el autor encuentra en Kant un principio que sugiere que la naturaleza trasciende el mero

mecanismo: la *técnica* de la naturaleza. En función de estas consideraciones acerca del abordaje de la naturaleza, Bruno describe su rol en el marco del sistema, presentando ordenadamente su estructura.

El último capítulo se titula "Genio". Su primera sección se ocupa del deslinde kantiano del ámbito del arte bello. En este desarrollo se llega al estudio de una sección polémica del texto, que es la distinción de los objetos artificiales estéticos respecto de los otros productos del hombre. En ese momento de su argumentación, Kant anticipa dos nociones clave en su doctrina del genio: *producción libre* y *espíritu*. Bruno señala esto para concluir que, si "la idea de juego puede entenderse como exploración" y "en la obra de arte el artista puede explorar libremente las posibilidades de la significación", aunque Kant no dé ejemplos de lo que entiende por arte, con esta presentación adelanta tesis abstractas que se discutirán recién en el siglo XIX.

En la segunda sección del cuarto capítulo, Bruno estudia la noción de *sensus communis*, dado que todavía no ha sido especificado cómo un sentimiento que se funda en la configuración del sujeto sea pasible de comunicarse. De inmediato, introduce sin demasiadas precisiones la cuestión del arte bello y la naturaleza bella. En este punto, establece una continuidad de Kant con el Sócrates de *Ión* y con Primo Lévi. El punto de continuidad establecido se basa en la aserción kantiana de que el arte bello debe placer, sin que sea patente su carácter intencional. Además, Bruno indica que, a diferencia de Young y de Herder, Kant deja un espacio de notable importancia a la formación (*Bildung*) del artista. El siguiente aspecto abordado por el autor del libro es la distinción kantiana según la cual belleza natural es una cosa bella y belleza artística, una bella representación. Para Bruno, esto hace posible la inclusión del gusto entre las facultades del genio, y esta inclusión cancela la representación del artista como creador espontáneo. El gusto no es lo que capacita al genio para producir arte, pero sí es necesario para que el artista juzgue su propia producción. De esta relación entre genio y gusto, el autor extrae un triple abordaje del arte bello, de acuerdo a la preeminencia de uno u otro.

En la tercera parte del cuarto capítulo Bruno aborda la explicación kantiana del genio. Allí presenta los tres rasgos de su definición: el genio es (i) original, (ii) ejemplar, (iii) natural. A partir de la explicación de esos rasgos, el autor concluye que, entre los filósofos considerados en el primer capítulo de su libro, el de mayor influencia para la doctrina del genio de Kant ha sido Gerard. Además, en la misma dirección y apoyándose en diversos argumentos, muestra cómo aquella doctrina se construye en discusión con el movimiento liderado por Herder. Luego de revisar algunas discusiones de los comentadores y de detenerse someramente en el rol de lo suprasensible en el texto kantiano, Bruno introduce la doctrina de las ideas estéticas. Para su estudio, recurre a pasajes de la *Antropología en sentido pragmático* y al análisis de algunos comentadores.

Como ya ha sido señalado aquí, la pretensión de Bruno es efectuar un estudio de la doctrina kantiana del genio que incluya dos aspectos: por una parte, su precisa función en el sistema; por otra, las referencias a las discusiones que al respecto tenían lugar en la época. Sobre lo primero, conviene señalar que el libro no aporta una presentación ordenada y clara del contenido de la doctrina y no especifica las motivaciones de su inclusión en la Deducción de los juicios estéticos reflexionantes. Por momentos, la argumentación se pierde en señalamientos generales acerca de aspectos del sistema crítico cuya relación con la doctrina del genio dista de ser evidente. En cuanto a la reposición del marco de las discusiones, numerosos argumentos se apoyan en el recurso a la autoridad de comentadores, por medio de citas extensas y escasamente analizadas. Asimismo, el abordaje de las fuentes kantianas se torna confuso cuando el autor elige recortar razonamientos de los contextos en los que significan, sin reponerlos. Las hipótesis no se encuentran claramente precisadas, el marco problemático resulta difuso y la combinación metodológica de las dos formas del abordaje (sistemática y polémico-evolutiva) resta continuidad a sus argumentos. Los temas tratados son sin embargo objeto de permanente discusión en la literatura kantiana y el autor hace frente a eso. Algunos pasajes del texto de Bruno brindan datos eruditos e indicaciones novedosas, de modo que ciertas secciones del texto podrían ser de interés para los estudiosos de la teoría del genio sostenida por Kant o para quienes se ocupan de la historia de la Estética en general.