

NOTA EDITORIAL

Aportes de un debate reciente

David Rojas

Editor responsable



En memoria de Juan Rivano

A fines del año pasado, un recurrido periódico electrónico chileno¹ publicó diversas columnas de opinión que discutían sobre el rol de la filosofía en la sociedad. El primer artículo, que desencadenó una seguidilla de respuestas, sostuvo la tesis de que el extremo formalismo de las investigaciones filosóficas actuales es la principal causa de un desentendimiento de la filosofía de los problemas sociales. La filosofía, que supuestamente debiera ser el campo disciplinario destinado a la búsqueda de “la verdad” por antonomasia, ahora se encontraría confinada a una torre de marfil universitaria. El síntoma: la indiferencia del resto de la sociedad.

Las respuestas a esta tesis no se hicieron esperar. Hans Frex —autor en el presente número de *Mutatis Mutandis*— explica que aquella banalidad de la filosofía, en Chile, se ha debido a una falta de preponderancia de lo público. Pizarro y Contreras plantearon que la razón de aquella percepción es la falsa consciencia de una superioridad disciplinaria que choca con la realidad mundana de su ejercicio. Y en la misma línea, Luis Placencia, académico de la U. de Chile, sostuvo que la falta de profesionalización de la filosofía chilena es la causa de que exista indiferencia hacia su desarrollo, lo que en realidad refiere al hecho de que “no ha madurado lo suficiente como para ofrecer, desde una perspectiva guiada o al menos influida por las reglas del arte, algo suficientemente interesante y sólido como para ser oído”.

Lo notable de la discusión, fuera de los altos y bajos de la argumentación (dado lo variado en el abanico de columnas publicadas entre diciembre de 2014 y febrero de 2015), es que en ella se pone sobre el tapete la tensión que existe entre las disciplinas científicas y la recepción de la sociedad en general. Al respecto, por lo menos dos puntos me parecen interesantes de rescatar de todos esos textos. Por una parte, se devela la *nostalgia de la plaza pública* en el ejercicio profesional de la filosofía, que juega un rol de paraíso perdido en el relato de justificación de la presunta superioridad disciplinaria de la filosofía; y por otra parte, convoca a los profesionales de la filosofía a discusiones de interés general —por sobre lo que de suyo hace el “amateurismo”. Revisemos estos aportes con algo más de detalle.

¹ El Mostrador: <http://www.elmostrador.cl/>. Para encontrar el debate, sólo hace falta colocar la palabra filosofía en el buscador de la página.

La *nostalgia de la plaza pública* es la nostalgia de la infancia de la disciplina. Infancia traumática que marcó el nacimiento de la ciencia, pero que a nosotros se nos presenta como una página de historia. La *plaza pública* se relaciona, en este aspecto, con Sócrates a quien la cultura se ha encargado de revestir con las virtudes de Jesús, con la diferencia de que el ateniense al morir lo habría hecho en favor de una ciencia escrutinadora y anti-dogmática. Aunque la imagen pueda ser puesta en duda, la prometeica figura de la desventura idealista en favor de la búsqueda de la verdad, reaparece como representación del paraíso perdido de la filosofía en el marco de un debate... del siglo XXI.

No es equivalente la nostalgia de la plaza pública, una nostalgia fundamentalmente dogmática, con la reflexión sobre la vida cotidiana de Giannini o Lefebvre. La nostalgia juega otro rol, más devastador y cercano al conservadurismo que la reflexión contemporánea, siempre abierta a sufrir cambios de dirección. Se trata de la presentación de una infancia recordada con tanto agrado y tan cargada de una idea de inocencia de los primeros años, que termina por infantilizar la disciplina profesional que la filosofía realmente es. La discusión, en este sentido, nos ayuda a desprendernos de una añeja y problemática imagen que obstaculiza, *en la actualidad*, la valorización social de la filosofía profesional, en tanto que muestra la causa de la nostalgia en aquella parte de los profesionales de la filosofía que, a falta de una definición satisfactoria de su profesión, terminan por trivializarla. Sobre esa fracción retardataria de profesionales, recae aquella frase atribuida a Kant en la conocida interpretación de Cassirer: "quien sienta nostalgia de los años de la infancia es que no ha salido en realidad de ella" (Cassirer, 1948: 26).

Por su parte la academia también se vio interpelada, pero ¿en qué sentido los profesionales de la filosofía se deberían sentir convocados a la discusión? ¿Es menester que los guiones de las próximas series sean escritos por filósofos, que presidan partidos políticos, que dirijan clubes deportivos o que animen en televisión? En España y Argentina se han dirigido programas de televisión para divulgación de la filosofía y ya existen varios filósofos profesionales dedicados a la política (Placencia da algunos ejemplos). Pero, ¿no desnaturaliza a la filosofía como disciplina, el entender que si profesionales de la filosofía participan en otras áreas de la sociedad, transforman aquello en filosofía?

La rotunda seca respuesta a la pregunta anterior ("sí, desnaturaliza") que se construye a lo largo del debate referido, nos ayuda a dejar de lado uno de los estadios de una contradicción fundamental, para avanzar hacia otro diferente. Esa contradicción fundamental, para este caso, se da entre filosofía y sociedad, o mejor dicho, entre una disciplina científica y su recepción desde la vida cotidiana de las personas. Es la misma contradicción que David Hume grafica en su *Enquiry* al plantear la doble naturaleza de los hombres ("Cede a tu pasión por la ciencia, pero deja que tu ciencia sea humana, tal que pueda tener una referencia directa a la acción y la sociedad") la que hoy se ha vuelto a discutir.

Lo interesante es que aquella antigua contradicción entre la academia que cultiva lo científico disciplinario y la sociedad ya no nos remitirá a aquel estadio en que se encuentra en el *Fausto* de Goethe, propio de la Ilustración europea, ni en el relato tradicional del duelo entre el mulato Taguada y Javier de la Rosa que para Juan Rivano retratara la contradicción social fundamental del Chile que le tocó vivir. Hoy, el estadio de la contradicción entre ciencia y sociedad se remite a cómo ser capaces de comprometer lo ganado en conocimiento con el interés democrático de la ciudadanía, comprendiendo la diversidad como construcción y dato. En definitiva, los aportes del último debate están en reconocer lo contemporáneo de pensar la contradicción entre saber científico y vida ciudadana, por sobre el plano trivial del “amateurismo”.

Referencias bibliográficas

- Cassirer, Ernst ([1918] 1948) *Kant, vida y doctrina*, FCE
- Hume, David ([1798] 2007). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford University Press
- Placencia, Luis (2014). "Sobre la profesionalización de la filosofía", en RedSeca
 - En línea: <http://www.redseca.cl/?p=5207>

Memoria y recuerdo

Memory and recollection

Alejandro Tomasini Bassols^Φ
U. Nacional Autónoma de México
altoba52@gmail.com



Recepción 16.03.2015 Aceptación 30.06.2015

Resumen: en este ensayo trato de proporcionar una respuesta de corte wittgensteiniano a dos preguntas, a saber, ¿cuál es el puesto del recuerdo en nuestras vidas? y ¿cómo incorporamos el concepto de recuerdo en nuestro aparato conceptual? Uno de mis objetivos es mostrar que ciertos problemas tradicionales relacionados con el recuerdo son auténticos pseudo-problemas. En particular me interesa establecer que ‘recordar’ no es un verbo de experiencia.

Palabras clave: recuerdo, imagen, memoria, saber, experiencia, Wittgenstein, Hacker y Bennett.

Abstract: In this paper I try to give a Wittgensteinian kind of answer to two questions, namely, what is the place of memory in our lives and how do we incorporate the concept of remembering into our conceptual apparatus. One of my goals is to show that certain traditional problems linked to memories are genuine pseudo-problems. In particular, I try to make clear that ‘remember’ does not point to an experience.

Key words: remember, image, memory, know, experience, Wittgenstein, Hacker and Bennett.

I) “Recuerdo” y filosofía

Como muchos otros (“número”, “identidad”, “objeto”, “conocimiento”, “yo”, etc.), el concepto de recuerdo, y la familia de nociones a la que pertenece (“acordarse de”, “reminiscencia”, etc.), ha sido exitosamente aprovechado por los filósofos y los científicos en sus momentos filosóficos para generar toda una gama de enredos conceptuales y de confusiones teóricas que se van perpetuando, expandiendo y que parecen reproducirse en forma geométrica. En relación con el recuerdo, encontramos en la literatura toda una variedad de discusiones en torno a

^Φ Licenciado en filosofía, UNAM; Master of Letters, University of Oxford; Doktorat Nauk Humanistycznych, Uniwersytet Warszawski. Autor de "Los Atomismos Lógicos de Russell y Wittgenstein", "Filosofía de la Religión", "Lenguaje y Anti-Metafísica", "Ensayos de Filosofía de la Psicología", "Pena Capital y Otros Ensayos", "Lecciones Wittgensteinianas", "Pecados Capitales y Filosofía", "Tópicos Wittgensteinianos", entre otros importantes trabajos.

nociones como las de pasado, memoria, conocimiento, cerebro, imágenes y muchas más. Es curioso notar, además, que aunque arropada en envoltorios terminológicos diferentes, dependiendo de la época y de los énfasis del momento, de todos modos ciertas convicciones (por no llamarlas 'obsesiones') parecen resistir el paso de los siglos, pues se van heredando, se van constantemente actualizando y generan la impresión de que, aunque quizá inexactas y meramente probables, de todos modos nos llevan por la vía correcta para la resolución de todos los problemas asociados con el concepto de recuerdo. Hasta parecería que esas convicciones heredadas se ven fortalecidas al ser reformuladas en las nuevas terminologías y reforzadas por los descubrimientos empíricos más recientes. Desde Platón se estableció una conexión importante entre el conocimiento y la reminiscencia, pero en realidad es con D. Hume que se nos presenta el cuadro que desde entonces es aceptado de común acuerdo por una vasta mayoría de pensadores, a pesar de multitud de matices diferentes con que se le puede adornar. ¿Cuál es ese cuadro básico, un cuadro que, dicho sea de paso, es aceptado casi incondicionalmente por los neurocientíficos actuales y por sus portavoces filosóficos?

Una vez más y como tan a menudo en filosofía, la idea de fondo, la idea motriz es de una simplicidad pasmosa. Aparentemente, lo que sucede es lo siguiente: un sujeto tiene una determinada experiencia y esa experiencia (una combinación coordinada de percepciones visuales, auditivas, cognitivas, etc.) deja rastros en el sistema nervioso. O sea, esa experiencia queda, por así decirlo, almacenada y codificada (digámoslo así) "neuronalmente" y/o en alguna zona del cerebro. Posteriormente, cuando el sujeto "se acuerda" de lo que pasó o de lo que le pasó, de alguna manera se reactivan esos rastros sinápticos y entonces el sujeto, en general por medio de imágenes, se auto-representa mentalmente la situación vivida. Eso es recordar algo o, si se prefiere, en eso consistiría el recordar algo. Desde este punto de vista, el recuerdo es una especie de resucitación de un evento pasado y vivido. La principal función de la memoria sería precisamente la de reproducir el pasado. Como era de esperarse, a partir de un planteamiento como este brotan automáticamente múltiples problemas. B. Russell presentó en forma escueta el problema clásico en relación con nuestro conocimiento del pasado: sea lo que sea, sostuvo, el recuerdo es algo que sucede *ahora* sólo que es perfectamente posible que el mundo haya sido creado hace 5 minutos junto con todos mis recuerdos. Por lo tanto, mientras no se demuestre que efectivamente hay un vínculo necesario entre mi recuerdo y el evento recordado, siempre será imaginable una situación en la que lo que se estaría recordando sería un pasado inexistente. Hay otras dificultades como esa. Por ejemplo, se tiene que poder distinguir y enunciar de un modo comprensible la diferencia entre las imágenes mnémicas y las imágenes de otras facultades cognitivas, como las de la imaginación, las de la fantasía o, inclusive, las de la percepción visual. Se supone que, al igual que en el caso anterior, hay aquí un problema epistemológico serio que no se puede simplemente ignorar. Otro problema tiene que ver con nuestro conocimiento del pasado. Parecería que éste *depende* lógicamente del funcionamiento de la memoria. Como bien señala también Russell, si nuestra memoria no funcionara simplemente no

sabríamos que hay un pasado que recordar. “Este conocimiento inmediato por la memoria es la fuente de todo nuestro conocimiento concerniente al pasado: sin él, no podría haber conocimiento del pasado por inferencia, puesto que nunca sabríamos que hay algo pasado que inferir” (Russell, 1980, p. 6). Pero ¿cómo puede depender nuestra convicción de la realidad del pasado y nuestro conocimiento de él de una facultad mental, una facultad que, además, dista mucho de ser infalible? No me propongo elaborar una lista de los problemas filosóficos a los que dan lugar la memoria, el recuerdo y el pasado, pero antes de abordar nuestro tema propiamente hablando quisiera señalar uno más, de corte más bien científico y que es el que se le plantea a los filósofos cognitivistas contemporáneos. Se supone que el recuerdo es un evento o proceso mental y se asume, por lo tanto, que dicho proceso tiene que tener lugar, de uno u otro modo, *en* el cerebro. Aparentemente, gracias a multitud de experimentos se habría inclusive logrado delimitar una zona del cerebro tal que si se le mutila o atrofia el sujeto ya no puede recordar absolutamente nada, es decir, pierde por completo la memoria. Eso al parecer sería una demostración de que el evento mental llamado ‘recuerdo’ efectivamente sucede *en* el cerebro. El problema ahora es establecer la relación que de hecho se da entre el evento “recordar” y el estado cerebral al que supuestamente corresponde. Desafortunadamente, es menester reconocer que acerca de esta correlación no se sabe absolutamente nada. No sólo no se ha logrado identificar para un recuerdo particular una configuración neuronal determinada o un estado cerebral particular, sino que parece imposible *a priori* generar, a partir de la manipulación de redes neuronales, un recuerdo específico particular. Obviamente esto indica que lo más improbable es que se lograran establecer correlaciones sistemáticas (leyes) entre recuerdos y configuraciones neuronales o estados cerebrales. Un proyecto así, aparte de fantasioso, parece estar *a priori* destinado al fracaso.

En su magnífica y muy ambiciosa obra, *Philosophical Foundations of Neuroscience*, P.M.S. Hacker y M. R. Bennett se abocan a examinar críticamente la posición cognitivista no sólo en relación con el recuerdo y la memoria sino con prácticamente todos nuestros poderes cognitivos, facultades mentales, procesos y estados psicológicos. La mitad del capítulo III de dicho libro está dedicado al recuerdo y en él los autores hacen una multitud de aclaraciones puntuales, útiles, pertinentes y desmitificadoras, usando a menudo (en muchas ocasiones sin citar) resultados alcanzados por L. Wittgenstein y, en este caso en particular del recuerdo, inspirándose muy especialmente en algunos trabajos pioneros de Norman Malcolm. Particular énfasis y uso es el que Hacker y Bennett hacen de un importante resultado alcanzado por Malcolm, *viz.*, que el recuerdo es básicamente la retención del conocimiento. Esto, como intentaré hacer ver, es perfectamente correcto sólo que es también claramente insuficiente. Asimismo, Hacker y Bennett retoman la triple distinción, trazada por Malcolm, de tres formas de recuerdo, a saber, la distinción entre recuerdo factual (“recuerdo que ...”), recuerdo de experiencia (“recuerdo haber visto a ...”) o vivencial y recuerdo objetival (“recuerdo en especial su mirada”), si bien no parecen sacarle todo el provecho que en principio se podría extraer de ella. Ellos asumen como pivote de su argumentación el resultado del

análisis de Malcolm de que el recuerdo es la retención del conocimiento y con base en ese resultado y, como dije, en multitud de observaciones de Wittgenstein que son muy útiles, echan por tierra de manera contundente prácticamente todo lo que los neurocientíficos y los filósofos cognitivistas han afirmado sobre el recuerdo. En mi opinión, el aspecto crítico del tratamiento del tema por parte de Hacker y Bennett es totalmente exitoso, es decir, le queda claro al lector lo que el recuerdo ciertamente *no* es y por qué toda una variedad de teorías son falsas o, peor aún, absurdas. Nos resulta claro ahora que el cuadro tradicional y heredado del recuerdo, reformulado en términos de la neurofisiología contemporánea, es no sólo totalmente confuso y errado, sino imposible de rescatar. Hacker y Bennett, a través de una discusión minuciosa y crítica de diversos aspectos del enfoque cognitivista, acaban (es de esperarse que definitivamente) con ideas como la de codificación cerebral de descripciones hechas en el lenguaje natural, la de almacenamiento cerebral, la cual no pasa de ser una desafortunada metáfora y algunas más. El ataque de Hacker y Bennett a la concepción cognitivista del recuerdo me parece, pues, contundente y exitoso. No obstante, debo decir también que en mi opinión el libro adolece de huecos explicativos y que de hecho no contiene un análisis suficientemente aclaratorio de lo que el recuerdo sí **es**. Salta a la vista que no basta con decirnos, repitiendo a Malcolm, que el recuerdo es la retención del conocimiento. Eso es importante, pero no lo único que se puede decir sobre el recuerdo. Mi objetivo en este ensayo es precisamente tratar de colmar el hueco explicativo dejado por Hacker y Bennett en su, por otra parte, estupendo y, yo diría, indispensable libro.

II) El recuerdo: un enfoque wittgensteiniano

Si bien sostengo que el punto de vista que yo deseo defender es no sólo congruente con el tratamiento que Wittgenstein hace del recuerdo, un tratamiento sumamente lúcido (como siempre) pero incompleto, y que de hecho es perfectamente integrable con lo que él afirma, de todos modos no me atrevo (lo cual es comprensible) a presentar lo que yo sostengo como un punto de vista con el que Wittgenstein habría estado de acuerdo. Lo que en todo caso sí puedo sostener es que el marco general de mis observaciones sí lo constituye el enfoque general de Wittgenstein.

Para empezar, quisiera señalar que uno de mis objetivos es ofrecer aunque sea un esbozo de respuesta a por lo menos dos preguntas que, según yo, son cruciales y que son:

- a) ¿Cuál es el puesto del concepto de recordar en nuestras vidas o, alternativamente, que función cumple dicho concepto, es decir, qué utilidad le presta a los hablantes? ¿Para qué tenemos un concepto así?
- b) ¿Cómo interioriza un niño el concepto de recordar (recuerdo, etc.)?

Supongo que no estará de más indicar que no es mi propósito avanzar ninguna clase de teoría. Mi objetivo es más bien examinar un concepto, describir su

aplicación y eventualmente hacer diversas aclaraciones fundadas en locuciones y expresiones que todos empleamos y que nadie cuestiona. Mi aspiración es ante todo disolver algunas confusiones que impiden que comprendamos debidamente qué es recordar. Y quizá sea conveniente empezar por señalar que una fuente de potenciales confusiones para los hispanohablantes lo constituye una fundamental ambigüedad del idioma inglés. El problema es que, dado que a menudo se discute el tema del recuerdo traduciendo los problemas directamente de los planteamientos y discusiones tal como se hacen en inglés, es altamente probable que la ambigüedad que tengo en mente haya inducido a más de un filósofo o de un neurocientífico de habla hispana a adentrarse por senderos lingüísticos errados de cuyos nefastos efectos puede uno no estar ni siquiera consciente. Si esta ambigüedad también se hace sentir en inglés y tiene implicaciones negativas para los anglohablantes es algo sobre lo que no me pronunciaré. ¿A qué ambigüedad me estoy refiriendo? La ambigüedad que tengo en mente es la de la palabra 'memory', la cual tiene al español dos traducciones: puede significar 'memoria' y puede significar 'recuerdo'. Obviamente se trata de dos nociones diferentes.¹ La memoria es una facultad, un poder de carácter en algún sentido cognitivo; un recuerdo es otra cosa. Entonces es perfectamente comprensible que la neurofisiología estudie la memoria en conexión con el cerebro y sus actividades, pero es de lo más absurdo pensar que forma parte de sus funciones estudiar el recuerdo que, como intentaré hacer ver, es ante todo un mecanismo lingüístico, y más aún si la meta es tratar de establecer alguna clase de conexión entre el recuerdo y el cerebro. No hay en este segundo caso la más mínima conexión, como iremos viendo a medida que avancemos.

En sus inmerecidamente olvidadas conferencias sobre el recuerdo,² Malcolm nos enseñó que podemos, con base en nuestras formas normales de hablar, distinguir entre lo que él denomina 'recuerdo factual', 'recuerdo personal' y 'recuerdo vivencial'. Malcolm hace ver de manera convincente que la forma de recuerdo que él llama 'recuerdo factual', esto es, el recuerdo de la forma 'recuerdo que *p*', es la primordial. Más que la imagen y más que la experiencia personal directa, es fundamental al recuerdo *saber* que algo fue el caso. Malcolm concluye después de un intrincado análisis que el recuerdo es la retención del conocimiento. Desde esta perspectiva, 'él recuerda que *p*' es una variante de 'él sabe que *p*'. Yo pienso que el resultado de Malcolm es incuestionable, pero me parece que constituye tan sólo una contribución al esclarecimiento completo de la naturaleza, la operatividad y utilidad del recuerdo. Es importante tratar de completar esto que a todas luces es un primer paso en la dirección correcta.

Antes de seguir adelante, sin embargo, permítaseme trazar un parangón entre la manera como a mi modo de ver se debe investigar filosóficamente el

¹ En el texto de Russell al que pertenece la cita interpuesta más arriba se puede percibir con relativa facilidad esta ambigüedad: al hablar de "conocimiento directo" (*acquaintance*) Russell usa 'memory' queriendo sin duda decir 'recuerdo', pero es igualmente incuestionable que cuando habla de una "fuente de conocimiento" tiene que estar usando 'memory' para hablar de una facultad.

² Malcolm, 1963

recuerdo y el modo como Wittgenstein aborda el tema de la naturaleza de la lógica en el *Tractatus*. Un problema general en la filosofía de la lógica es que las más de las veces se estudia la lógica, por así decirlo, en sí misma. El *Tractatus* no incurre en ese error. Wittgenstein sabe perfectamente bien que hay un sentido en el que la lógica conforma un universo auto-contenido, pero nunca pierde de vista el hecho de que la lógica es siempre la lógica *del* lenguaje y la lógica *de* la realidad. No es por casualidad que nos dice que la lógica “permea el mundo (Wittgenstein, 1978, 5.61 (a)). Es por no tomar en cuenta esta peculiar dependencia de la lógica respecto del mundo y del lenguaje, los cuales por otra parte se subordinan a ella, que la inmensa mayoría de los estudios sobre el *Tractatus* resulta insatisfactoria. No se entiende que por más meticulosamente que se examine un cálculo, un lenguaje formalizado, con ello no se tiene todos los elementos para entender la naturaleza última de la lógica, porque es precisamente en las combinaciones entre proposiciones y en la compaginación factual como la lógica, por así decirlo, se materializa. Como bien dice Wittgenstein, “si hubiera una lógica, aunque no hubiera también un mundo ¿cómo podría haber una lógica dado que hay un mundo?” (Wittgenstein, 1978, 5.5221). La lógica se comprende en su naturaleza última sólo en su integración con el lenguaje y la realidad.

Deseo sostener, en primer lugar, que algo parecido pasa, *mutatis mutandis*, con el recuerdo: éste es sólo comprensible como un mecanismo lingüístico construido y puesto a funcionar *para* algo. Por así decirlo, no se recuerda por recordar. Es obvio que, independientemente de cómo deseemos caracterizar el recuerdo, nadie se levanta por la mañana y de inmediato empieza a narrar sus recuerdos. Tampoco es el caso, salvo si nos las habemos con algún enfermo mental, que alguien se pase el día recordando eventos, vivencias o cosas. En segundo lugar, es evidente que el juego de lenguaje de ‘recordar’ no puede ser un juego de lenguaje con el que se inicie a alguien en el lenguaje. Es inconcebible que alguien aprenda a hablar familiarizándose primero con el juego de lenguaje del recordar. Sea lo que sea, éste viene en una etapa posterior en el aprendizaje del lenguaje. Es importante observar, en tercer lugar, que en general siempre que se recuerda algo se le recuerda en un momento particular o especial. Hay algo que, por así decirlo, “detona” el recuerdo pero, contrariamente a lo que usualmente se sospecha, lo que lo detona no es ningún evento interno del sujeto, físico o mental, sino más bien una afirmación hecha durante una conversación de la cual se es partícipe. De ahí que el recuerdo sea algo que tome cuerpo o se exprese primeramente en oraciones. Un recuerdo, por consiguiente, es una fórmula que un hablante *inserta* en el flujo de una conversación en la cual toma parte, directa o tangencialmente. Eso significa que recordar es en primer lugar un mecanismo eminentemente lingüístico: sirve para incorporar o insertar un dato o información relevante en una conversación que está teniendo lugar y en la cual se está de uno u otro modo participando. ¿Por qué o para qué habría alguien de contribuir de esa manera a la conversación? Hay un sinfín de respuestas posibles. Un hablante inserta un recuerdo porque puede querer corregir a alguien, orientar una discusión, deslindarse de lo que se está afirmando, contradecir lo que se está diciendo,

contribuir a reforzar una determinada aseveración y así indefinidamente. No tiene el menor sentido, por lo tanto, intentar especificar *a priori* el detonante de un recuerdo. Lo que es importante entender es que quien expresa un recuerdo lo hace teniendo un objetivo particular en mente en un momento determinado. El recuerdo le sirve para lograr algo. En condiciones normales, nadie da expresión a un recuerdo por el mero gusto de expresarlo.

Dado que un recuerdo es una contribución para enriquecer (profundizar, matizar, orientar, etc.) una conversación, es evidente que quien incide en ella con un recuerdo asume una cierta responsabilidad en tanto que participante de la conversación, puesto que un recuerdo es una especie de testimonio por medio del cual se refuerza una opinión o se intenta degradar otra. Dado que nadie está en la obligación de aceptar el testimonio de otra persona, el recuerdo es un movimiento lingüístico sujeto a escrutinio y susceptible de ser rechazado en todo momento. De ahí que un recuerdo sea algo que en principio se deba poder respaldar porque se le puede poner a prueba, exactamente como se puede poner a prueba un juicio de percepción. Por ejemplo, si ocurrió un crimen y el único testigo es miope, su testimonio podría ser puesto en entredicho y no tener valor, puesto que es altamente probable que el testigo se equivoque. Lo mismo pasa, *mutatis mutandis*, con la expresión verbal del recuerdo. En todo momento su enunciación podría ser puesta en duda y, eventualmente, podría ser refutada. El recuerdo de alguna manera se funda en la memoria pero, como bien lo señala Wittgenstein, la memoria no es después de todo la suprema corte.³ La memoria es falible y por ende el recuerdo también. Sobre esto regreso más abajo.

Es obvio por lo que he dicho que el lenguaje del recuerdo no puede estar al mismo nivel que, por ejemplo, el lenguaje de sensaciones. El segundo es con mucho más básico que el primero. Pero lo importante de esta simple constatación es que indica que el lenguaje del recuerdo no se articula en coordinación con reacciones naturales o espontáneas, como en el caso de, por ejemplo, el dolor. No hay gestos, muecas, conductas propias o específicas del recuerdo. El recuerdo es básicamente un relato, es decir, se materializa en una oración o en una secuencia de oraciones con ciertas características. Desde un punto de vista gramatical, la principal es quizá que la cláusula del recuerdo anuncia una oración en pasado. Decimos cosas como 'Yo recuerdo que cuando empezó a llover él se guareció bajo el portal de la iglesia'. Pero si estoy en lo correcto se sigue de lo que he dicho que la expresión 'recuerdo que ...' no enuncia una experiencia especial, una vivencia. No hay tal cosa como la experiencia del recuerdo. El verbo 'recordar' no es un verbo de sensación ni de percepción ni está sometido a los mismos criterios que verbos de esas clases. El recuerdo no tiene una ubicación corporal (nadie dice 'mi recuerdo está en el lóbulo frontal', salvo como broma), no tiene correlatos causales como lo puede tener, digamos, una picadura o una quemadura. El mismo recuerdo lo pueden suscitar muy diferentes aseveraciones o situaciones. Por último, hay quizá un sentido en el que podríamos hablar legítimamente de la intensidad de un

³ Wittgenstein, 1974, sec. 56.

recuerdo, pero ciertamente no en el mismo sentido en el que hablamos de la intensidad de un dolor. ¿A qué se estaría uno refiriendo si hablara, cosa más bien rara, de la intensidad de un recuerdo? A cosas como la recurrencia del relato en el discurso general del hablante, el recurso a ciertos tonos de voz y quizá a ciertas muecas y gestos y cosas por el estilo. Es así como se manifiesta la intensidad de un recuerdo la cual, como puede apreciarse, no es equiparable a la intensidad de una sensación.

Podemos, entonces, afirmar lo siguiente: cuando se emplea el verbo 'recordar' uno no reporta una vivencia como lo hace cuando reporta un dolor, sino que intercala un pensamiento concerniente a algo con lo cual estuvo de una u otra manera conectado. Por eso lo que se recuerda viene en pasado. Si afirmo que recuerdo que Tenochtitlán fue conquistada en 1521 no estoy dando expresión a una experiencia mía ni es importante el momento o la situación en los que yo me enteré del suceso en cuestión. Lo que importa es eso que recuerdo. Ahora bien, la función del recuerdo, la utilidad de enunciar algo que se conoce y que se sabe que pasó, no es la de meramente enunciar algo por el gusto de hacerlo, inclusive si es verdadero. Es tan absurdo pensar que podemos emitir recuerdos sólo por el gusto de enunciar con verdad sucesos pasados como lo es pensar que nos interesa describir con verdad nuestro campo visual aunque sea sin ton ni son. Lo que pasa es más bien que por medio de un recuerdo que se intercala en una conversación lo que se expresa es un punto de vista, un estado de ánimo, una toma de posición frente a algo sobre lo que se está deliberando. De manera que en condiciones normales un recuerdo sólo lo enuncia alguien que participa en una conversación, para lo cual tiene que conocer el contexto discursivo. Por lo tanto, un hablante normal no enunciará ningún recuerdo a menos de que éste sea *pertinente*. Por ejemplo, durante un velorio alguien podría, refiriéndose a la persona fallecida, afirmar algo como 'Recuerdo que le gustaba leer poesía en voz alta'. Con ello, el hablante se sirve de un hecho que él *conocía* para emitir un punto de vista y para expresar un cierto estado de ánimo, para influir en las personas que están presentes, etc. El estado de ánimo en cuestión puede ser de lo más variado, puesto que depende de la temática de la conversación. A su vez, los recuerdos pueden ser alegres, nostálgicos, tristes, emocionalmente neutrales y así indefinidamente.

Un tema importante en relación con la naturaleza del recuerdo lo constituye la imagen mnémica. Sabemos que es perfectamente legítimo afirmar cosas como 'recuerdo su boca, pero no su cabello', 'recuerdo el color de su auto, pero no la marca', etc., etc. Esta forma de recuerdo es lo que Malcolm denominó 'recuerdo objetivo'. ¿Hay tal cosa? Desde luego que sí, pero no es eso lo que está en juego. Lo que no está en lo más mínimo claro y quisiéramos determinar es cómo entra la imagen en el recuerdo. ¿Es la imagen el elemento constitutivo, central, nuclear del recuerdo? Pensadores de primera línea, como Hume y Russell, si bien de diferente manera y con diferentes aparatos conceptuales, defendieron la idea de que la imagen mental es parte de la esencia del recuerdo, al grado de pensar que si no hay imagen, entonces no hay recuerdo. Yo pienso que una posición así es totalmente

errada y el resultado de una gran confusión. En principio, y en esto concuerdo plenamente con Malcolm, la imagen mental es redundante para la caracterización formal del recuerdo y hay muchas formas de apoyar esta posición. Es evidente que de hecho recordamos muchas cosas sin tener para ello imágenes asociadas con lo que se recuerda. En cambio, la inversa no vale: se pueden tener imágenes pero si no se sabe de antemano que son de carácter mnémico, que son imágenes de la memoria, entonces no entran como parte de ningún recuerdo. Son simplemente imágenes mentales. Por otra parte, es claro que podemos tener un recuerdo muy preciso de algo y, no obstante, tener imágenes borrosas y eso ¿cómo lo explicaría el partidario de la teoría imagentista del recuerdo? No hay más que una respuesta: no tendría cómo hacerlo. Por otra parte, la expresión lingüística de un recuerdo es en general el resultado de una decisión; uno decide participar con la expresión de un recuerdo en una conversación dada. Pero la imagen mental no está sometida a la voluntad. En realidad, las imágenes (en particular las mnémicas) no se controlan como se controla la expresión de un deseo, de una intención o de un recuerdo. Estas últimas son cosas que los hablantes hacen, pero las imágenes tienen un carácter fluctuante que las hace mucho más difíciles de controlar. Sin embargo, no hay tal cosa como recuerdos absolutamente incontrolables y si los hubiera entonces serían más bien obsesiones, ideas fijas. No hay, por lo tanto, razones para pensar que la imagen es constitutiva del recuerdo. Me parece, sin embargo, que de todos modos se tiene que reconocer un vínculo entre el recuerdo y la imagen: la imagen sí puede entrar el recuerdo, formar parte de él, por la sencilla razón de que en multitud de casos, no necesariamente en todos, es un instrumento auxiliar del recuerdo. En ocasiones la imagen coadyuva a que se formule el recuerdo con mayor precisión. Es así como la imagen entra en el recuerdo: contingentemente y como apoyo o reforzamiento de la expresión verbal del recuerdo. Pero si esto es así, entonces la imagen presupone el recuerdo, no lo explica.

El que el recuerdo, como he venido sosteniendo, sea ante todo un procedimiento particular adecuado para contribuir a una conversación con miras a obtener un objetivo determinado (desviarla en una dirección particular, refutar algo que se está diciendo, apoyar una cierta tesis, etc.) nos confirma en la idea de que el recuerdo efectivamente es ante todo un mecanismo de carácter esencialmente lingüístico. Dicho de otro modo, si no hay narración de recuerdo no hay recuerdo; si no hay lenguaje, no hay recuerdo. Este punto de vista parece generar dificultades que a primera vista harían ver que es errado: ¿vamos a decir que los animales, no digamos ya los primates o los niños de unos cuantos meses, no tienen recuerdos? ¿Nos vamos acaso a comprometer con la idea de que hasta antes de empezar a hablar los niños simplemente no recuerdan nada? Además de que pareciera que estamos negando hechos a primera vista firmemente establecidos, afirmar algo así suena no sólo abiertamente contraintuitivo sino hasta absurdo.

A pesar de las apariencias, sin embargo, yo creo que quien está en el error es quien sostiene que se pueden tener recuerdos aunque se carezca de la capacidad para expresarlos verbalmente. Mi impresión es que quien sostiene eso es

alguien que sucumbió a la ambigüedad mencionada más arriba de la palabra 'memory', pues claramente lo que hace es identificar recuerdo con memoria, una identificación abiertamente errónea. La memoria es una facultad de los seres vivos. Es básicamente la *facultad de reconocer* algo con lo cual se tuvo previamente alguna clase de contacto (visual, olfativo, etc.). Lo que la memoria genera es reconocimiento, reidentificación de objetos percibidos, manipulados, devorados, etc., con anterioridad.⁴ Así consideradas las cosas, desde luego que es perfectamente aceptable afirmar que los animales memorizan objetos, situaciones, etc., que posteriormente reidentifican, pero no se sigue de ello que entonces los recuerden y esto no es un mero juego de palabras. Hasta donde tengo información, nunca se ha sabido de un león, de un cocodrilo o de un águila que narren sus respectivos recuerdos, aunque sería ocioso negar que tienen la capacidad de reconocer a otros animales, el peligro, la comida y demás. Lo importante es entender que estamos lidiando aquí con dos cosas diferentes. Una es la memoria que es, por así decirlo, orgánica y que a lo que da lugar es a asociaciones, en tanto que la otra es el recuerdo, que es un mecanismo de carácter esencialmente lingüístico y cognitivo. Una vez hecha la distinción, resulta relativamente claro que lo que los neurofisiólogos estudian o deberían estudiar es la memoria, que es habilidad de seres vivos estrechamente vinculada al funcionamiento del sistema nervioso en general y del cerebro en particular. Pero es igualmente evidente que el recuerdo no tiene nada que ver con eso y que no incide en la clase de investigación que ellos realizan.

Podemos abordar el asunto desde otra perspectiva. El recuerdo, como bien insisten en ello tanto Malcolm como Hacker y Bennett, es esencialmente de carácter cognitivo, lo cual en este contexto significa 'de carácter proposicional'. Lo que a su vez esto quiere decir es que quien afirma que recuerda algo tiene que poder enunciar su recuerdo, justificarlo, contrastarlo con otros, ponerlo a prueba, responder a peticiones de precisión, etc., pero todo eso se hace por medio de oraciones. Nada de eso pasa con la memoria. La memoria es básicamente de carácter asociativo en el sentido más crudo de la expresión. Sin duda, la memoria es lo que está en la raíz de toda clase de entrenamientos, adiestramientos, reconocimientos, acciones instintivas, etc., pero el entrenamiento, el adiestramiento y en general los reflejos condicionados no son conocimiento propiamente hablando y por ende no dan lugar a recuerdos. El punto importante es que reconocimiento y recuerdo no son lo mismo. Por ejemplo, uno ciertamente puede reconocer a alguien conocido con quien se topa en la calle, pero no diríamos que uno lo "recuerda". En un caso así lo que entra en funciones son las asociaciones de la memoria, pero en la medida en que no hay una conversación fluyendo en la cual uno pueda incrustarse, no se construyen y emplean oraciones, no se persigue ningún objetivo en particular, entonces sencillamente no hay recuerdo alguno involucrado. Es claro

⁴ Espero que se entienda que no estoy haciendo la afirmación absurda de que, por ejemplo, si un tigre devoró una gacela y posteriormente vuelve a cazar, entonces se vuelve a comer la misma gacela. En un caso así, lo que el tigre reconoce es una presa de la especie natural con alguno de cuyos miembros ya estuvo en contacto.

que cuando reconocemos, por ejemplo, a un pariente en la calle no nos decimos a nosotros mismos: "Ah! Sí, es la persona que conozco desde que era chico!". Recuerdos así, dicho sea de paso, serían totalmente gratuitos, con lo cual se haría ver que no tendrían el menor sentido y esto es contrario a nuestra caracterización del recuerdo como un evento pertinente. Además, si el reconocimiento fuera un recuerdo entonces tendríamos que decir que estamos recordando todo el tiempo, puesto que todo el tiempo estamos topándonos con cosas que ya hemos visto, manipulado, etc., y que reidentificamos sin mayores dificultades. Lo que en cambio probablemente sí habría que admitir es que la memoria constituye la base del recuerdo, en el sentido de que los recuerdos sólo pueden gestarse porque muchas asociaciones previas efectuadas gracias a la memoria ya quedaron establecidas. De ahí que si no tuviéramos memoria tampoco podríamos tener recuerdos, pero no se sigue que nuestros recuerdos estén producidos por nuestra memoria. El que la memoria constituya las bases del recuerdo no significa ni implica que éste sea un mero efecto causal de la primera. De ahí que, si a toda costa se desea vincular recuerdo con memoria, pueda sostenerse que todo recuerdo de algún modo presupone el funcionamiento de la memoria, pero no se sigue que sea un evento mnémico. Tenemos que distinguir entre fenómenos de memoria y expresión de recuerdos. El elemento intermediario, el eslabón que une a memoria y recuerdo y que evita que podamos hablar aquí de conexiones causales es ni más ni menos que el lenguaje.

Mencioné más arriba el carácter cognitivo del recuerdo. Esta faceta del recuerdo es muy importante y es muy probable que haya sido Malcolm quien primero llamó explícitamente la atención sobre ella. La idea es que sólo podemos decir de alguien que recuerda que p si esa persona ya *sabía* que p en un momento anterior al momento en el que tiene lugar el recuerdo y que no ha olvidado eso que sabía. Se sigue que recordar es una forma de saber y lo que se sabe o conoce se expresa por medio de una proposición. Aplicando el esquema tripartita de la definición platónica, tenemos que A recuerda que p si y sólo si A creía que p previamente al recuerdo, ' p ' es verdadera y A puede justificar p . Es por esta conexión con el conocimiento que parece extenderse en el tiempo que para Malcolm el recuerdo es simplemente la retención del conocimiento. Por otra parte, es evidente que la justificación tiene que ser objetiva y no puede hacerse en términos de recuerdos. Si afirmo que recuerdo que pasó tal y cual cosa y cuestionan la veracidad de mi recuerdo tengo que poder ofrecer pruebas en su favor, pero éstas no pueden ser nuevos recuerdos míos. En algún momento tengo que poder ofrecer datos, señalar fechas, apelar a calendarios, recurrir a testimonios, etc. O sea, la justificación del recuerdo tiene que ser objetiva, como Wittgenstein lo dejó contundentemente establecido en las *Investigaciones Filosóficas*.

Ahora bien, que recordar algo efectivamente sea retener un conocimiento que se tuvo en otro momento es simplemente una condición necesaria para poder hablar de recuerdo y para descartar ciertas eventualidades. Pero la utilidad del recuerdo no se agota por su carácter de modalidad de conocimiento, de

conocimiento en pasado podríamos decir. El recuerdo es un mecanismo que un usuario del lenguaje usa para la obtención de un determinado objetivo que él se fija como alguien que toma parte en una conversación y para ello se asume normalmente que el recuerdo es correcto. Pero en esto es inevitable admitir una cierta flexibilidad. De quien tiene recuerdos en general corroborables o confirmables decimos que tiene buena memoria. No obstante, sabemos que no hay memoria perfecta. En principio, en condiciones normales, la emisión de un recuerdo es un testimonio en favor o en contra de algo que se dijo, pero sabemos que como fuente de testimonio el recuerdo es menos fiel que, por ejemplo, la percepción y se presta más fácilmente además a su tergiversación. Esto explica la utilidad de expresiones como 'creo recordar que ...'. Es obvio que algo parecido pasa en el caso de la percepción, puesto que somos susceptibles de tener alucinaciones, fantasías, ensueños y demás. Con el recuerdo, sin embargo, dado que la memoria es menos digna de confianza que, digamos, la vista, las posibilidades de error se incrementan. Sin embargo, nosotros, los hablantes, reconocemos casos paradigmáticos de recuerdo, casos en los que no dudamos de que el recuerdo sea fiel o correcto, además de que disponemos de criterios para distinguir entre recuerdos verídicos, creíbles, fantasiosos y errados, de tal manera que si el caso lo amerita simplemente dejamos de hablar de recuerdos. El ejemplo de Russell del mundo creado hace cinco minutos con todos mis recuerdos es un ejemplo perfecto de pseudo-recuerdo, un recuerdo en el que todo lo que supuestamente se recuerda es equivocado. Ese es, podemos decirlo, un uso genuinamente filosófico del concepto de recuerdo. Ciertamente el error en el recuerdo es una posibilidad permanente y real, pero sólo sobre la base de un *stock* de recuerdos correctos. En este como en cualquier otro caso, el escepticismo concerniente a la verdad de los recuerdos no pasa de ser un vano juego conceptual filosófico.

Con lo que hemos dicho tenemos una idea de lo que podríamos llamar la 'naturaleza del recuerdo'. Quizá podamos ahora hacer algunas aclaraciones referentes a las confusiones cognitivistas concernientes al deseo.

IV) Lo que el recuerdo no es

Lo que hemos afirmado, en caso de ser cierto, tiene implicaciones nada desdeñables y permite en principio despejar algunos malentendidos importantes. Para empezar, se sigue que para el esclarecimiento de la naturaleza del recuerdo todo lo interno, describasele como se le describa, es irrelevante. La naturaleza del recuerdo emerge con consideraciones acerca del orden conversacional, esto es, lingüístico, aunque ya dijimos que para que se puedan gestar recuerdos el cerebro, y por consiguiente la memoria, tienen que funcionar correctamente. Ahora bien, dado que el recuerdo es un mecanismo de algo creado por los seres humanos, esto es, el lenguaje, resulta que no hay ninguna conexión directa entre la facultad de la memoria y los recuerdos expresados por los hablantes. Para que el lenguaje pueda ser aprendido y usado, se necesita obviamente que el aprendiz de hablante

reconozca los sonidos, los gestos, muecas y tonos de voz de quienes le enseñan a hablar como básicamente los mismos (para no decir idénticos) y en ese proceso es evidente que la memoria es decisiva. Pero el punto importante es que, una vez convertido en usuario normal del lenguaje, el hablante puede utilizar los mecanismos del lenguaje para un sinfín de funciones, una de las cuales es la de tener y expresar recuerdos. En realidad, aunque no hay duda de que una persona puede entrar en cualquier momento por cuenta propia en lo que podríamos llamar 'momentos de reminiscencias', lo cierto es que en la mayoría de las veces la función del recuerdo es la de ser un recordatorio para alguien diferente, esto es, para un interlocutor. Lo peor que podemos hacer en nuestro esfuerzo por comprender lo que es recordar, lo que son los recuerdos, es por lo tanto desproveerlos de su carácter pragmático, esto es, de la utilidad que prestan. Recordar para consumo propio, por el mero gusto de hacerlo, es algo si no inusitado sí inusual o inclusive anormal.

Todo esto nos lleva a preguntar: si efectivamente todo lo interno, lo privado, lo "mental", etc., en los sentidos que tradicionalmente se les asignan a estas palabras, queda fuera del estudio filosófico del recuerdo ¿qué es lo que buscan en el cerebro los neurofisiólogos al tratar de determinar lo que es el recuerdo? Los recuerdos, sean lo que sean, no están allí y, más en general, la pregunta misma por la localización de los recuerdos es pura y llanamente absurda. No hay forma de establecer ninguna clase de correlación sistemática entre estados cerebrales y recuerdos, porque los detonadores de los recuerdos son totalmente externos al cerebro del hablante y tienen que ver con los temas conversacionales en los que el hablante participa. Es tan absurdo pretender encontrar alguna clase de relación entre el cerebro y el recuerdo como entre el cerebro y las nubes. Sencillamente no hay conexión.

Como ya vimos, Hacker y Bennett con toda razón enfatizan el carácter cognitivo del recuerdo, porque eso les permite hablar de transmisión y retención del conocimiento. Pero la información, de la clase que sea, se efectúa vía oraciones, códigos, sistemas simbólicos de alguna índole. Nada de eso hay en el cerebro ni en el sistema nervioso. En el cráneo hay masa encefálica, sangre, nervios, neuronas, se producen sinapsis, descargas eléctricas, consumo de glucosa y todo lo que nos digan los científicos del área menos una cosa: transmisión de información, en un sentido literal y no meramente metafórico. En esto también Hacker y Bennett son contundentes. No sólo es absurdo afirmar que los recuerdos están ubicados en el cerebro o son idénticos a determinados estados neuronales, sino que más absurdo aún es la afirmación de que es el cerebro el que recuerda, el que piensa, etc. Aquí nos topamos con un caso extremo de esa peculiar falacia que Hacker y Bennett denominaron 'falacia mereológica'. En todo caso es claro que, si los recuerdos tienen que revestir una forma oracional o proposicional, ciertamente no es el cerebro lo que podría darles expresión.

El que lo que he afirmado sea correcto contribuye a que se delinee más nítidamente el mapa de la investigación empírica genuina y se le deslinde de las pseudo-especulaciones científico-filosóficas. Hablar de recuerdos es aludir a por lo

menos dos facultades cognitivas humanas en funciones: la facultad de la memoria y la facultad del lenguaje. La realidad de estas facultades está de uno u otra manera garantizada por el funcionamiento correcto del cerebro y del sistema nervioso en general. Hay desde luego un estudio empírico genuino de las bases neurofisiológicas de dichas funciones. Sin embargo, dicho estudio no puede abarcar lo que no brota directamente de las bases en cuestión, sino de las facultades mencionadas puestas a funcionar, lo cual sólo sucede cuando el sujeto de las facultades las pone en práctica interactuando con otros seres humanos y con el mundo externo en general. Por lo tanto, no hay, estrictamente hablando, nada que sea el estudio neurofisiológico del recuerdo. Lo que sí hay es el estudio fisiológico de las condiciones materiales que permiten la gestación del recuerdo. Pero qué conexiones se puedan establecer entre el recuerdo y lo que en última instancia son sus bases materiales (neurofisiológicas) es algo que ni el más clarividente de los hombres podría enunciar.

V) Conclusiones

Quisiera considerar brevemente, para terminar, la cuestión del aprendizaje de verbos como ‘recordar’ y ‘acordarse de’. Es evidente, en primer lugar, que el modelo “nombre-objeto” es aquí totalmente redundante: no hay forma de apuntar a algo que sea “el recordar”. Suponiendo *per impossibile* que el recuerdo tuviera algún contenido específico de experiencia, de todos modos no habría manera de enseñarle a alguien ostensivamente lo que es, porque ¿cómo se lograría establecer la conexión entre el modelo y la copia y cómo podría una persona sola corroborar que la sensación que tiene es efectivamente la sensación que se tiene al recordar? Sería un tanto ridícula una situación en la que alguien quisiera enseñarle a un aprendiz el significado de ‘recordar’ y le dijera, concentrándose en sí mismo, con los ojos cerrados, etc.: “¿Me comprendes? Recordar es lo que me pasa en este momento”. Si ese fuera el modo como tuviera que enseñarse el significado de ‘recordar’, entonces no habría manera de aprender lo que significa. Infiero que definitivamente no es en concordancia con el modelo “nombre-objeto” como se interioriza el concepto de recordar.

Por otra parte, es claro que no hay un procedimiento único, un manual para enseñar a usar la noción de recordar y nociones con ella vinculadas. En realidad, uno se vuelve usuario de ese verbo y de la familia de palabras a las que pertenece cuando ya rebasó la etapa inicial de interiorización de juegos de lenguaje básicos (sensaciones, por ejemplo) y eso es un proceso el cual, por lo tanto, no tiene límites nítidos. Si no nos hemos desviado mucho de la verdad, podría sostenerse que al aprendiz de hablante se le hace sentir la necesidad de recurrir al verbo ‘recordar’ en lo que podríamos llamar ‘condiciones de presión’ o ‘condiciones de exigencia’: es porque el niño tiene que dar explicaciones, hacer aclaraciones, justificar acciones, buscar objetos, etc., que la importancia del verbo ‘recordar’ o el verbo ‘acordarse de’ se hace sentir. Al niño se le preguntan cosas como ‘¿Dónde dejaste tu juguete?’ O

'Acuérdate de hacer la tarea'. Es obvio que no es por medio de definiciones como podría entenderse el significado de una palabra como 'recordar': tiene que haber acciones, praxis lingüística de por medio para que el sentido del verbo pueda ser aprehendido. El juego de lenguaje no podría operar de otra manera. Por otra parte, podemos afirmar del hablante que es ya un usuario del juego de lenguaje del recuerdo en la medida en que ya aprendió a emplear los verbos en pasado. Este parecería constituir el trasfondo mínimo, la condición indispensable para poder interiorizar la noción de recuerdo.

Esto último me lleva a un punto que me gustaría velozmente tocar, a saber, el de la relación entre "recuerdo" y "pasado". ¿Sabemos que hay un pasado porque recordamos o recordamos porque hay un pasado que recordar? La pregunta es quizá equiparable a esta otra: ¿percibimos porque hay objetos de percepción o sabemos que hay objetos de percepción porque percibimos? Vimos que según Russell lo que es decisivo es la memoria y, por consiguiente, el recordar. De acuerdo con él, tenemos la idea de que hay un pasado precisamente porque gracias a la memoria tenemos conocimiento directo de algo que ya pasó. Sería la memoria lo que nos estaría indicando que algo que tenemos en la mente pertenece al pasado. El concepto de pasado, por lo tanto, se obtendría gracias al funcionamiento de la memoria y se derivaría del conocimiento directo (conocimiento mnémico) que ésta proporciona. A mí me parece que Russell toca aquí un punto importante, sólo que su posición queda viciada por la introducción de su noción empirista de conocimiento directo. Wittgenstein desecha desde luego todo recurso a la idea empirista de un conocimiento mnémico inmediato y eso le permite rechazar el punto de vista de Russell, el cual podría parecer *prima facie* inatacable. Dice Wittgenstein:

¿Sería concebible esta situación: alguien recuerda por primera vez en su vida y dice "Sí, ahora sé lo que es 'recordar', qué se **siente** recordar?— ¿Cómo sabe él que esa sensación es recordar? Compárese: "Sí, ahora sé lo que es 'cosquilleo' (tuvo quizá un electro-shock por primera vez).— ¿Sabe él que se trata de recuerdo porque fue causado por algo pasado? ¿Y cómo sabe él lo que es el pasado? Se aprende el concepto de pasado recordando.

Es en la última oración en donde, me parece, se condensa su pensamiento. Lo que Wittgenstein parece estar sugiriendo es precisamente que la pregunta por la prioridad conceptual es una típica maniobra filosófica: es al recordar, por no decir 'con el recordar' que aprehendemos el concepto de pasado. Ni "recuerdo" ni "pasado" podrían haberse aprendido independientemente uno del otro. Hay ocasiones en que concederle prioridad a uno de esos conceptos es más útil y hay ocasiones en las que puede resultar más conveniente concederle primacía al otro. Lo que es absurdo es pensar que uno puede saber qué es recordar sin saber que lo que recuerda es pasado o que se puede saber lo que es un evento pasado o el pasado en general sin que se sepa lo que es recordar.

Por último, me parece indiscutible que Malcolm tiene razón y que 'recordar' equivale a algo así como 'saber en pasado'. Esto hace de 'recordar' un verbo de

éxito y un verbo íntimamente relacionado a nociones como las de “saber cómo” y “saber qué”. Esto es algo en lo que Hacker y Bennett abundan y, por consiguiente, no diré nada más. Me limito a señalar que otra forma de realzar el carácter cognitivo de ‘recordar’ es examinando su contraparte, esto es, el verbo ‘olvidar’. Olvidar no es una actividad especial ni es una especie de letargo. Es simplemente perder un conocimiento del que ya se disponía. En ese sentido, ‘olvidar’ significa ‘dejar de saber’, no ‘estar en un trance particular’ o cosas por el estilo. Pero si esto es así, se confirma entonces el carácter eminentemente cognitivo del verbo ‘recordar’, un rasgo fundamental sobre todo de eso que Malcolm llamó ‘recuerdo factual’.

Es innegable que lo que hemos presentado aquí no es más que una aproximación a una temática y a un debate que están, por así decirlo, abiertos. Sería interesante intentar reconstruir los puntos de vista de Wittgenstein sobre el recuerdo, porque se podría apreciar mejor que no hemos hecho más que rozar los problemas. El pensamiento de Wittgenstein sobre este tema, sin embargo, es tan rico y tan elucidatorio que obviamente exigiría una investigación especial. No es este, sin embargo, ni el lugar ni el momento para intentar desarrollar una labor de esas magnitudes que habrá que dejar para una mejor ocasión.

Referencias bibliográficas

- Malcolm, N, (1963), “Three Lectures on Memory” en *Knowledge and Certainty. Essays and Lecture*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Russell, B (1980), *The Problems of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L., (1974), *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L., 1978: *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Allen and Unwin.

Popper y Wittgenstein. Críticas a la idea empirista de enunciados observacionales

Popper and Wittgenstein. Critique on the empiricist idea of observational statements

Víctor Páramo Valero^Φ

Universitat de València, España
vicpava@gmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 15.06.2015

Resumen: La teoría del conocimiento objetivo de Karl Popper -más conocida como su teoría del “Mundo 3”- es el fundamento de sus más relevantes tesis epistemológicas, ontológicas y semánticas. El presente artículo se propone, en primer lugar, mostrar cómo en dicha teoría del conocimiento objetivo la posición “realista” que Popper sostiene juega un papel central y sirve de base a su crítica al empirismo clásico. En segundo lugar, se propone relacionar esta crítica popperiana con la que realizaron, también al empirismo clásico, Wittgenstein y Sellars. Aunque el objetivo de estos tres autores es el mismo -a saber, mostrar que la idea empirista de los “enunciados observacionales” es completamente errónea-, las conclusiones de Popper son radicalmente diferentes de las de Wittgenstein y Sellars. Pondremos de manifiesto los puntos de coincidencia y los puntos de divergencia entre Popper y estos autores en su crítica al empirismo. La crítica de Popper al empirismo ha sido considerada secundaria o meramente programática en su filosofía de la ciencia. Sin embargo, consideramos -y éste el argumento principal que defenderemos- que la crítica de Popper al empirismo tiene valía por sí misma y que constituye un precedente de lo que Richard Rorty ha llamado “filosofía postanalítica”.

Palabras clave: Popper, Wittgenstein, objetivismo, empirismo.

Abstract: In his Theory of Objective Knowledge –better known as his World 3 theory– Popper lay the foundations of his most relevant epistemological, ontological, and semantic theses. This paper aims, first of all, to show how such fundamentals of Popper’s ‘realistic’ position, which are linked to the theory of knowledge and the origin of it, play a central role in his critique of classical empiricism. Secondly, the author relates this Popperian review with the one exposed by Wittgenstein and Sellars which also referred to classical empiricism. Without forgetting that while the purpose of these authors is the same, Popper’s conclusions are radically different from that of the other two. Popper’s critique has been considered secondary or merely programmatic compared to his philosophy of science. However, we consider that Popper’s review of

^Φ Licenciado en Filosofía y doctorando en la Universitat de València. Ha sido becario de colaboración del MECED. Sus áreas de especialización son: filosofía de la ciencia y hermenéutica filosófica.

empiricism has value in itself and it sets a precedent to what Richard Rorty has called 'post-analytic philosophy'.

Keywords: Popper, Wittgenstein, objectivism, empiricism.

1.- Introducción

Entre los objetivos principales de la epistemología moderna se encontraba el de establecer los fundamentos de una clase de conocimiento que sirviera como fundamento de todo conocimiento posible. El empirismo moderno fue una corriente filosófica que trató de hallar esos fundamentos en una clase de “enunciados básicos” en los que los enunciados referidos al mundo exterior pudieran reposar. Esos enunciados básicos (también llamados “enunciados observacionales”, “enunciados protocolares” o “juicios de percepción”) debían, para el empirismo, constituir el punto de partida de nuestra certeza respecto a la existencia del mundo externo.

El giro que ha experimentado la epistemología empirista en el siglo XX ha hecho derrumbar muchas de las ideas introducidas por filósofos como Locke o Hume. La epistemología, entendida como “reina de las ciencias” –por emplear una expresión de F. Waismann (1974)–, como disciplina encargada de establecer un conocimiento de las condiciones de posibilidad del resto de conocimientos, ha sido criticada y desacreditada por una corriente de pensamiento denominada “filosofía postanalítica”, de la que han formado parte Ludwig Wittgenstein, Wilfrid Sellars y Richard Rorty.

Pese a la gran influencia que ha ejercido esta corriente filosófica “postanalítica”, otros autores de gran importancia en la filosofía del siglo XX no han cedido ante los intentos de abandonar el ideal moderno de alcanzar el conocimiento de tipo fundamental al que hemos aludido. Uno de los pensadores aferrados en encontrar los cimientos últimos del conocimiento ha sido Karl Popper. Conocido filósofo de la ciencia, desarrolló su pensamiento durante los años en que Wittgenstein y Sellars elaboraron sus obras principales. Popper formuló una teoría epistemológica con la que trató de argumentar a favor del realismo filosófico y del realismo científico. Dicha teoría está basada en la idea de que existen tres mundos distintos. El Mundo 1 es el mundo en el que habitan los objetos del mundo externo (no solo los objetos que son susceptibles de ser conocidos, sino la totalidad de los objetos, incluso aquellos de los que no podemos tener ninguna percepción). El Mundo 2 es el mundo constituido por experiencias subjetivas, es decir, experiencias que no pueden actuar en ningún caso como criterio de confirmación de una hipótesis científica (por ejemplo, la experiencia subjetiva de dolor, que, a pesar de ser real, no es objetiva; Popper, 2012, pp. 141-147) El Mundo 3 es el mundo del conocimiento objetivo, esto es, el conocimiento de la ciencia.

Esta teoría popperiana así como las teorías de Wittgenstein y Sellars relacionadas con ella serán expuestas con detenimiento más adelante. El propósito de esta Introducción es esbozar el contexto en que tiene origen la cuestión en la que nos

centramos, una cuestión que está íntimamente relacionada con la crítica de Popper, Wittgenstein y Sellars a la idea empirista de los “enunciados observacionales”¹.

En su célebre obra *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty defiende la necesidad de renunciar a continuar cultivando una disciplina teórica como la epistemología. Antaño la epistemología fue considerada la principal rama de la filosofía. La epistemología, según explica el filósofo norteamericano en la obra citada, es una disciplina que nace de la mano de un grupo de pensadores de los siglos XVII y XVIII. En el libro de Rorty destacan dos nombres: Locke y Kant². El principal objetivo de la epistemología (o teoría del conocimiento) era, como hemos indicado ya, analizar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento posible. La *Crítica de la Razón Pura* de Kant se proponía realizar una “investigación trascendental” -una investigación de las condiciones de posibilidad- de las facultades humanas del conocimiento: la Sensibilidad, el Entendimiento y la Razón (Kant, 1977). Kant había elaborado la *Crítica de la Razón Pura* en respuesta al problema planteado por Hume con respecto a la posibilidad de que existan fundamentos racionales del conocimiento científico, tal y como el filósofo prusiano expresa en su *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (Kant, 1998, p. 55).

Rorty trata de mostrar en la obra citada por qué el debate que tuvo lugar entre los epistemólogos modernos y los objetivos mismos de la epistemología se hallan hoy completamente desacreditados y por qué, en consecuencia, la epistemología debe ser abandonada. Al igual que ha tenido un origen histórico muy concreto, también ha tenido un final.

Dos autores en cuyo pensamiento se basa el autor norteamericano para elaborar su crítica a la epistemología moderna en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* son Wittgenstein y Sellars (Rorty, 1979, p. 16). Del primero dice ser el inspirador principal de la obra. Al segundo dedica un capítulo completo. Rorty ve en el pensamiento de estos dos filósofos un giro fundamental respecto de la tradición que les ha precedido. A nuestro juicio, una de las claves de este giro ha sido la crítica que ambos han llevado a cabo la idea de “enunciados observacionales” del empirismo clásico. Resultaría descabellado acometer aquí una exposición completa de esta monumental crítica. Queremos centrarnos en algunos puntos que, según pensamos, son esenciales. Lo son no solo debido a la influencia que han ejercido en la filosofía actual sino también

¹ Por razones de espacio, nuestra comparación de la posición de Popper con la de la “filosofía postanalítica” se limitará a estudiar, de entre todos los autores que forman parte de esta corriente, la posición de Wittgenstein (ya que es un autor cuya obra ha ejercido una influencia decisiva en la filosofía contemporánea). Las menciones a Wilfrid Sellars pretenden poner de manifiesto que también en su caso existe una crítica al empirismo semejante a la que realiza Popper. El ensayo “El empirismo y la filosofía de la mente” (incluido en Sellars, 1971) nos da las claves de la crítica de Sellars a la idea de “enunciado observacional”.

² Locke y Kant son los filósofos modernos que, junto a Descartes y Hume, más influencia han ejercido dentro del empirismo y del trascendentalismo (Cf. Maragat 2007). Rorty elabora la segunda parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* a partir de un análisis de la concepción del conocimiento empírico que tienen estos pensadores.

porque, como vamos a ver, guardan una estrecha relación con la crítica que Popper realizó al propio empirismo.

En este artículo nos proponemos mostrar que Popper ha llevado a cabo una crítica al empirismo clásico que es muy similar a la de los autores mencionados. Naturalmente, que nos propongamos mostrar que existen coincidencias entre Popper, Wittgenstein y Sellars no significa en modo alguno que eludamos que hay puntos decisivos en los que difieren. Pero esto no debe preocuparnos, al menos no en este trabajo. Los tres autores han contribuido a una misma causa y es esto lo que nos ocupa.

Popper es coetáneo de Wittgenstein y Sellars. No obstante, Popper es más conocido en filosofía de la ciencia que en epistemología y filosofía del lenguaje, a diferencia de Wittgenstein y Sellars. Tampoco simpatizó explícitamente con la crítica de Wittgenstein y Sellars al empirismo. A finales de la década de los años ochenta del pasado siglo Rorty comenzó a hablar, para referirse a la tradición de pensamiento iniciada por Wittgenstein y filósofos afines a su obra, de una “filosofía postanalítica”, es decir, de una filosofía que, a pesar de mantener deudas con la filosofía analítica, se ha separado de ella. Popper no ha sido incluido dentro de la filosofía postanalítica, sobre todo por sus planteamientos realistas y por haber continuado debatiendo con los problemas propios de la epistemología moderna. Rorty consideró que Wittgenstein y Sellars habían abandonado la perspectiva propia de la epistemología moderna, es decir, de acuerdo con el criterio de Rorty, hay una separación clara entre la filosofía de Popper y la de Wittgenstein y Sellars, a causa de su cercanía y lejanía, respectivamente, con respecto al modo de plantear los problemas filosóficos. Popper, en este sentido, se encuentra más cercano al modo en que Kant filosofaba y a los problemas filosóficos a los que se enfrentó. Wittgenstein y Sellars, por el contrario, han pasado a un plano distinto; trataron de mostrar que los problemas cartesianos, lockeanos, humeanos y kantianos fueron importantes en la Modernidad, pero que en modo alguno siguen siéndolo hoy en día y que, sobre todo, son problemas solo en la medida en que son considerados desde una perspectiva epistemológica que ellos han tratado de rebasar.

Teniendo presente este indudable hecho, cabe mostrar la cercanía de Popper a Wittgenstein y Sellars en lo concerniente a su crítica a la idea empirista de “enunciados observacionales”, la cual es, a nuestro juicio, muy semejante a la de estos dos últimos filósofos. Para defender esta tesis, estudiaremos la crítica al empirismo de Wittgenstein y Sellars (en la tercera sección), después de haber examinado algunas de las ideas principales del pensamiento de Popper (en la segunda sección). La finalidad de esta consideración no es otra que la de explicar cómo Popper llega a elaborar una crítica al empirismo clásico, al cual él asocia una concepción realista “ingenua”. Pese a ser un defensor a ultranza del realismo, Popper establece en su obra *Conocimiento objetivo* una importante crítica a la teoría epistemológica en que se funda la doctrina realista ingenua. Esta crítica será explicada después de haber expuesto los conceptos centrales del realismo popperiano. El comentario de la crítica popperiana será realizado junto al de la de Wittgenstein y Sellars, y tiene como fin manifestar que los argumentos de Popper

contra el empirismo clásico casan directamente con los elaborados por aquellos dos filósofos.

2.- Popper: realismo y objetivismo

Empecemos explicando el realismo y el objetivismo popperianos. La teoría de Popper de los tres mundos defiende que existe un mundo físico (Mundo 1), un mundo de estados y procesos mentales, así como de sensaciones y experiencias subjetivas (Mundo 2) y un mundo del conocimiento en sentido objetivo (Mundo 3), como hemos indicado Popper sitúa en este último mundo a las teorías científicas. Popper concibe a los objetos o habitantes del Mundo 2 como objetos reales: “real” en el mismo sentido en que puedan serlo los objetos del Mundo 1. En la noción de realidad popperiana se incluyen también estados psicológicos como el sufrimiento. Para Popper, tales entidades subjetivas habitan en un mundo diferente del mundo de lo que es real en sentido objetivo.. Popper delimita el objeto de los procesos de comprensión: “la actividad de comprender consiste esencialmente en operar con objetos del tercer mundo” (Popper, 2012, p. 200). Las “consecuencias lógicas” de una teoría científica son reales en la medida en que son objetivas: son reales en sentido objetivo en tanto que son aquello con lo que opera la “actividad de comprender”. En consecuencia, Popper no concibe la comprensión en términos subjetivistas; no ofrece una concepción de la comprensión exponiendo que ésta consiste –como se ha creído dentro de la epistemología empirista tradicional– en una “operación de la mente” o un proceso mental subjetivo. Los objetos del Mundo 3, esto es, todo cuanto puede ser considerado “conocimiento objetivo”, hacen a su vez referencia al Mundo 1. Popper defiende un “realismo ontológico”, es decir, sostiene la teoría según la cual las entidades del mundo externo existen con independencia de la existencia del sujeto cognoscente. Ésta es una tesis central de su célebre trabajo “Epistemología sin sujeto cognoscente” (Popper, 2012, p. 203). Resulta pertinente detenerse en la concepción que ofrece el filósofo austríaco de las modificaciones que realiza el Mundo 3, en el mundo físico o Mundo 1.

Si bien el mundo físico o material es independiente de nosotros –esto es algo que Popper no discute–, también se ve afectado por el Mundo 3, es decir, se ve afectado por el mundo del conocimiento objetivo. Tendríamos de esta suerte que los productos humanos (como lo son las teorías científicas) constituyen una herramienta con la que interactuar con el mundo físico. Las teorías científicas crean problemas que afectan al Mundo 1 y, a la inversa, al examinar y hablar sobre el Mundo 1 las teorías científicas varían. El conocimiento objetivo sólo es posible cuando se produce una interacción y una correspondencia exacta entre lo que las teorías científicas afirman y la disposición de los objetos del mundo material. El cambio de teorías y el progreso científico se produce a causa de esta interacción. Del mismo modo, el Mundo 1, a pesar de que el Mundo 1 sea invariable e independiente del Mundo 1, el conocimiento de los objetos que pertenecen al Mundo 1 hace cambiar la concepción que se tiene de dicho Mundo

1. El conocimiento que la ciencia tiene del cerebro humano –el cual forma parte del Mundo 1 en tanto que órgano vital del cuerpo- se ha modificado con el paso del tiempo a causa del avance que han logrado realizar las teorías científicas. Las hipótesis de las ciencias físicas producen, en tanto que construcciones teóricas cuya validez trata de ser confirmada al emplear métodos empíricos de corroboración, modificaciones en la concepción del Mundo 1. Por descontado, esto no afecta al Mundo 1, el cual es inmutable –según Popper– y existe por sí mismo.

Para demostrar la existencia del mundo exterior podríamos adoptar la siguiente estrategia: establecer la realidad de aquello que hace surgir los problemas mediante la realidad de los problemas concretos a los que se enfrentan los científicos; en otras palabras, demostrar la existencia del Mundo 1 a través de lo que los científicos hacen cuando se enfrentan a problemas concretos. Si no llegamos a establecer que existe una realidad, entonces no podremos comprender por qué razones se llegan a plantear una serie de problemas relativos al Mundo 1 que, para Popper, existen por sí mismos y que no son ficciones o invenciones de la ciencia.

Hay un argumento que ha sido ofrecido por autores conductistas³, y el cual Popper discute: que sea cierto que “ $2 \times 2 = 4$ ” no es más que algo que se nos ha enseñado y no hay una “verdad en sí misma” contenida en esa simple afirmación. Vamos a poder ver con claridad la diferencia entre el planteamiento de Popper y el conductista exponiendo lo que Popper sostiene sobre la “realidad” de tal multiplicación.

“ $2 \times 2 = 4$ ” no es tampoco para Popper algo que ha existido por sí mismo antes de que se dieran las condiciones biológicas, geológicas, químicas, físicas, etc., que permitieron que tuvieran lugar los procesos evolutivos de los que forma parte el ser humano. Para Popper la verdad contenida en esa sencilla operación aritmética reside dentro de la propia creación de los números; los números no tienen su arraigo en un mundo suprasensible. Pero, sin embargo, si el mundo de las creaciones humanas, el Mundo 3, posee autonomía respecto de lo que lo ha originado, lo que se derive de él tendrá una entidad tan real y un grado de autonomía epistemológica y ontológica como los propios números. Así pues, al contrario que lo que sostiene el conductismo, Popper afirma que aquella ecuación es verdadera en tanto que es “una consecuencia

³ Popper señala al término del artículo recogido en *Conocimiento objetivo* con el título de “Dos caras del sentido común” que en tal escrito no ha realizado alusión alguna, para criticarlas, a ideas propias del “conductismo” u “operacionalismo”. Al mencionar lo que Rorty denomina “conductismo epistemológico”, haremos referencia al significado propio que el filósofo norteamericano le otorga, al cual considera “como una especie de holismo –pero un holismo que no necesita de apuntalamientos metafísicos idealistas. Afirma que si entendemos las reglas de un juego lingüístico, entendemos todo lo que hay que entender sobre las causas por las que se hacen los movimientos en ese juego lingüístico” (Rorty, 1979, p. 165). Con el concepto de “conductismo epistemológico” Rorty define la posición de Sellars y Quine: “ser conductista en el sentido amplio en que lo son Sellars y Quine no es ofrecer análisis reduccionistas, sino negarse a intentar cierto tipo de explicación: el tipo de explicación que no sólo interpone entre el impacto del entorno la ‘familiaridad con los significados’ o ‘familiaridad con las apariencias sensoriales’, sino que utiliza estas nociones para explicar la fiabilidad de tales informes” (Rorty, 1979, p.167). Vemos con claridad en esta última cita la diferencia entre la comprensión de Rorty y la de Popper respecto al “conductismo”, al cual este último define como aquella posición que explica el conocimiento mediante “la descripción pura de la conducta (objetivista)” (Popper, 2012, p. 131).

de nuestro sistema de números. [...] Es una verdad invariante respecto de la convención y la traducción” (Popper y Eccles, 1980, p. 47).

Lo relevante de esta idea para lo que nos concierne, es que Popper concibe del mismo modo las “consecuencias” de las teorías científicas. La verdad de lo que descubren no es producto de una convención. Aunque las consecuencias que se derivan de una teoría científica no hayan sido todavía descubiertas, existen en el Mundo 3. Esto no quiere decir que tales teorías, sus consecuencias y la verdad de ambas, hayan existido previamente a la formulación de aquéllas; “la tarea de los científicos [...] es descubrir las consecuencias lógicas pertinentes de la nueva teoría, discutiéndolas a la luz de las teorías existentes” (Popper y Eccles, 1980, p. 47). Es éste el modo en que Popper explica que los problemas (los que lo son realmente) que se derivan de una teoría, no son producto de una convención ni tampoco se inventan; se descubren con la propia teoría.

Una cuestión relacionada directamente con la concepción que Popper defiende del conocimiento objetivo es la del criterio “falsacionista” elaborado por el pensador vienés para distinguir cuándo una hipótesis es científica y cuándo es pseudocientífica. Según este criterio (por paradójico que pueda sonar) una hipótesis es científica si y solo si se puede anticipar, previamente a la observación, una contrastación que pueda falsarla (es decir, refutarla).

Con el falsacionismo Popper da una respuesta al problema que yacía en el seno del justificacionismo (o justificacionismo inductivista, una doctrina que afirma que el conocimiento científico se basa en generalizaciones verdaderas obtenidas a partir de la observación del mundo), asumiendo el cambio que filósofos como Rudolf Carnap introducen respecto de esta concepción de las teorías científicas⁴. El paso del contexto de descubrimiento al contexto de justificación había sido esencial en el intento confirmacionista⁵ de mantener el criterio demarcacionista (esto es, el criterio para distinguir un enunciado científico del que no lo es) y, por tanto, la racionalidad en la comprensión del reemplazo de unas teorías científicas por otras (Carnap, 1953).

Popper realiza una crítica al inductivismo desde una posición que no toma en cuenta el contexto de descubrimiento para fundamentar el conocimiento científico. El ataque popperiano al confirmacionismo se basa en la imposibilidad de establecer la confirmación de un enunciado a partir de hechos particulares. Popper no niega que esos hechos particulares sean la piedra de toque de las teorías científicas; lo que hace es, por así decirlo, introducir un uso diferente de los mismos con respecto a las

⁴ Tal y como indica Diéguez, para el filósofo vienés “el aumento en el grado de verosimilitud era el resultado indirecto de buscar teorías más falsables y, por tanto, más informativas, que a su vez pasaran test más severos, esto es, que tuvieran mayor grado de corroboración que las anteriores”, Diéguez, 1998, pp. 237-238.

⁵ Como hemos señalado, el criterio de Popper para distinguir entre lo que es ciencia y lo que no se denomina “falsacionismo”. Popper se oponía con este criterio al propuesto por autores como R. Carnap. El criterio que Carnap defiende es el “confirmacionista”, el cual afirma que la confirmación de una hipótesis es directamente proporcional a la probabilidad que tiene de ser verdadera. Frente a esto, Popper arguye que una hipótesis jamás puede ser confirmada. (La explicación de la crítica de Popper se incluye en el párrafo siguiente).

teorías, pues para él tales hechos sólo pueden falsar teorías o, por el contrario, corroborarlas, nunca confirmarlas. No obstante –y en este punto también es el confirmacionismo el objetivo de su crítica– para Popper los enunciados observacionales o protocolares no dejan de estar impregnados de conjeturas. Popper es convencionalista respecto de los enunciados protocolares, aunque no respecto de las teorías que en ellos se basan. Este convencionalismo del filósofo austríaco se expresa, por un lado, en su idea de que el verificacionismo y el inductivismo poseen serias deficiencias al moverse en el contexto de descubrimiento sustentando la “incoregibilidad” (como la denomina Austin en su crítica al empirismo de Ayer; cf. Austin, 1981, p. 203) de los enunciados observacionales. Se expresa, por otro lado, en su afirmación de que en el contexto de justificación los enunciados básicos no están libres de hipótesis, con lo cual el criterio confirmacionista es del mismo modo erróneo. Esta doble crítica ha de ser tomada en cuenta si queremos comprender cuál es la visión popperiana del empirismo clásico.

Una vez hemos visto la posición popperiana, el propósito en el siguiente es, primero, apreciar el contraste que hay entre la concepción de la objetividad, del realismo y del conocimiento del propio Popper, y la que Wittgenstein y Sellars (y, basándose en ellos, Rorty) han sostenido, y, segundo, establecer las semejanzas estructurales que existen entre estos autores en su crítica a la idea de que los enunciados observacionales son el fundamento de todo conocimiento.

3.- Popper y Wittgenstein: similitudes y divergencias en sus críticas a la idea empirista de “enunciados observacionales”

La concepción inductivista y empirista del conocimiento científico (también en el caso de los “enunciados básicos” de los que Carnap habla, a esos que Sellars denomina “constataciones” o “informes”; cf. Sellars, 1981, p. 182) ha sido criticada por Wittgenstein y Sellars, y también por Popper. Si bien Popper niega la concepción del “sentido común” que imagina a “la mente como un cubo”, lo que Sellars llama “emisiones no verbales” (que constituyen el “núcleo del Mito de lo dado”) no es negado por Popper dentro del marco de la invención de las teorías científicas, pues les atribuye un carácter tan conjetural como a las propias hipótesis que hacen de tales “constataciones” su fundamento (Popper, 2011, pp. 93-94).

La posición de Popper expuesta en la segunda sección nos puede llevar a la conclusión de que su pensamiento se encuentra dentro del marco de problemas de los que se ha ocupado la epistemología moderna. Esta conclusión es acertada. Pero hay un punto del realismo y el objetivismo popperiano que hace que sea afín con respecto a la crítica de la filosofía postanalítica al empirismo. Se trata precisamente de su crítica a la “concepción del sentido común” según la cual la “mente es como un cubo”: recibe percepciones del mundo externo de forma inmediata y sin alterar la naturaleza y el contenido de estas percepciones. El sujeto cognoscente, de acuerdo con esta metáfora con la que Popper pretende esclarecer la idea empirista de los enunciados observacionales, recibe sensaciones y percepciones que produce el

contacto entre los sentidos y los objetos del mundo externo, y en modo alguno interviene o modifica el contenido empírico que recibe. Al trasladar este contenido empírico al lenguaje, disponemos entonces de enunciados básicos o protocolares, es decir, enunciados que reflejan el contacto inmediato de la mente con el mundo externo. Las sensaciones y percepciones, al ser producidas sin ningún tipo de intervención por parte del sujeto cognoscente, son el conocimiento más básico del que dispone el sujeto cognoscente. Este contenido es observacional. Los enunciados observacionales o “juicios de percepción” no son sino aquellas afirmaciones en las que se expresa el contenido observacional. Son enunciados fundamentales en la medida en que reflejan el contacto más básico y fundamental del sujeto cognoscente con los objetos del mundo externo (Sellars, 1971, p. 185; cf. Maragat, 2007, p. 87). Es el carácter de “inmediatez” de las sensaciones o percepciones lo que convierte a los enunciados que las reflejan lingüísticamente en enunciados básicos o protocolares.

Esta concepción empirista de los enunciados observacionales presupone, según Popper, la idea de la mente como un cubo: la concepción del lenguaje que defiende el empirismo se basa, por tanto, en una concepción de la mente. Popper rechaza esta concepción, que no debe identificarse con la teoría del “realismo ingenuo” (teoría que es la base de la doctrina del inductivismo ingenuo, la cual es la posición a la que Popper se enfrenta en el ámbito de la filosofía de la ciencia), es decir, de la teoría realista que afirma que la realidad existe por sí misma y puede ser conocida tal y como es. Al mismo tiempo, el empirismo considera que los enunciados que reflejan sensaciones inmediatas del mundo externo son básicos en la medida en que deben constituir el fundamento de todo conocimiento posible.

El conductismo (en la variante a la que apunta Rorty) se aleja de la concepción objetivista de la verdad en la medida en que el empirismo clásico ha sostenido la idea según la cual ciertos “actos no verbales” se reproducen en enunciados protocolares o básicos que sirven de base a todo conocimiento. Popper critica la posición que ha sostenido que las teorías científicas encuentran sus fundamentos en observaciones que no llevan incorporados presupuestos o hipótesis algunas sino que, por el contrario, están exentas de todo contenido teórico. En la medida en que el filósofo vienés no acepta la idea de que la ciencia tiene su arraigo en enunciados que reflejan actos no verbales –lo que Sellars denomina “conciencia (*awareness*) pre-lingüística”– e independientes de toda suposición o postulación previa sobre lo que pretende observarse, tal crítica al empirismo se situaría en la línea de Wittgenstein.

En *Sobre la certeza* y en las *Investigaciones*, Wittgenstein considera que el análisis del lenguaje y de la “función” que cumplen en él las palabras ha de poner de manifiesto que el *origen* y el *fundamento* del conocimiento no es conocimiento. Las palabras entendidas en términos de representación o correspondencia cumplen con una función dentro de *un* juego de lenguaje. El punto decisivo para comprender que somos adiestrados en un lenguaje dentro del cual conocemos es el análisis de cómo aprendemos a utilizar las palabras (Wittgenstein, 2010, §§ 6, 23 y 27).

Rorty y otros pensadores contemporáneos han percibido la importancia de la crítica de Wittgenstein a la concepción “agustiniana” del lenguaje (que no es sino una concepción ingenua del lenguaje, cuyos rasgos son detallados por Wittgenstein en los primeros párrafos de las *Investigaciones filosóficas*) y la han considerado como un punto de partida decisivo con el que distanciarse de forma definitiva del conjunto de problemas que ha preocupado a la epistemología moderna. Los errores del empirismo son mostrados por Wittgenstein, tanto en las *Investigaciones* como en *Sobre la certeza*, donde expone una noción de la observación muy distinta a la que ha considerado a ésta como “conocimiento”. Para Wittgenstein, las percepciones o sensaciones “inmediatas” no constituyen en modo alguno conocimiento y, en consecuencia, los presuntos “enunciados observacionales” que defiende el empirismo no contienen ninguna clase de conocimiento fundacional o básico.

Para Wittgenstein, el “lecho rocoso del río” (célebre metáfora con la que esclarece la división que realiza entre lo “lógico” y lo “empírico”) está formado por enunciados como “esto es rojo”, de los cuales no puede decirse que contengan conocimiento alguno. El empirismo había considerado a los enunciados como “esto es rojo” los más básicos y, en consecuencia, los que debían servir de fundamento a todo conocimiento. Wittgenstein explica su nueva noción de la observación y de los enunciados observacionales apelando, tanto en *Sobre la certeza* como en las *Investigaciones*, a la idea de “instrucción” o “adiestramiento”, que es la base de la formación de todo ser humano en un lenguaje. No existen enunciados básicos o protocolares sencillamente porque la posición que había defendido la existencia de éstos había partido de presupuestos erróneos, presupuestos como el de que la mente es “como un cubo” (de acuerdo con la metáfora de Popper). una idea que comparte con Sellars, aunque éste concluya, en su célebre ensayo “El empirismo y la filosofía de la mente”, que los enunciados básicos sí tienen autoridad epistemológica, a pesar de que tal autoridad no proceda de que reflejen lo que la mente conoce de forma pre-lingüística (esto es, un conocimiento observacional, no expresado lingüísticamente ni afectado por el lenguaje) cuando tiene delante un objeto rojo.

La crítica de Wittgenstein a la imagen agustiniana de la esencia del lenguaje está estrechamente vinculada a su idea de que el lenguaje es parte de las “formas de vida” (*Lebensform*), esto es, que el lenguaje no constituye más que “situaciones comunicativas” entre personas; hay múltiples juegos de lenguaje y cada uno de ellos responde a una determinada forma de actuar socialmente. La crítica de Wittgenstein a las definiciones ostensivas implicadas en la imagen agustiniana del lenguaje ha hecho ver que el significado de las palabras es su función en el juego de lenguaje y no el “estar por” un objeto. Existe diferencia entre esta idea de Wittgenstein y la teorías de la verdad como correspondencia tal y como la expone Tarski y de la cual Popper toma algunos importantes elementos para su teoría del conocimiento objetivo, como veremos. Wittgenstein recurre en las *Investigaciones* (explícitamente, a partir de § 46, aunque en los párrafos previos ya había comenzado la reflexión en torno a ello, sobre todo a partir de § 30) al “sueño de Sócrates” en el *Teeteto*: el sueño en el que a Sócrates se le había revelado que el fundamento del conocimiento estaba

constituido por “protoelementos”, por unos elementos básicos de los cuales no podía decirse si quiera si “son o no son”, porque ya se estaría poniendo en juego el conocimiento y, tal y como los concibe Sócrates, de ellos no puede conocerse nada.

Wittgenstein afirma en el § 30 de las *Investigaciones*: “Tiene uno que saber ya algo para poder preguntar por la denominación. ¿Pero qué tiene uno que saber?”. En *Sobre la certeza* alude también al problema de los “protoelementos” y afirma que lo básico del conocimiento, como había dicho el Sócrates de Platón, no es conocimiento: el “lecho rocoso” no es conocimiento en el sentido de la pura observación recogida en enunciados básicos que había creído erróneamente el empirismo, sino que procede, tal lecho rocoso, del adiestramiento. La metáfora del río nos muestra que lo “empírico” (en el sentido que le da Wittgenstein) es lo único cognoscible, mientras que lo “lógico”, los enunciados como “esto es rojo”, no tienen autoridad epistemológica, no puede decirse sobre ellos, según se indica en *Sobre la certeza*, que sean verdaderos o falsos. Los juicios de percepción carecen de valor epistemológico para Wittgenstein por cuanto no expresan nada contra el escéptico: para el filósofo austríaco, las “obviedades” (como la aserción “aquí hay una mano”) de las que habla Moore en “En defensa del sentido común” no tienen validez alguna como conocimiento, aunque sobre ellas se pueda apoyar todo el conocimiento.

La idea de que existen enunciados básicos que recogen observaciones puras es también criticada por Rorty cuando discute la confusión de Locke entre la explicación causal del conocimiento y su justificación (Rorty, 1979, p. 154). Aunque Popper lidia con esta idea para disponer tener una base con que concebir la naturaleza de las teorías científicas, mientras que Wittgenstein lo hace en el marco de su crítica al marco de presupuestos teóricos de la concepción del conocimiento y del lenguaje que han sostenido los filósofos modernos (discute si es o no posible un conocimiento sin presupuestos y no entra en ningún debate sobre el estatus epistemológico de las teorías científicas), la crítica al empirismo tanto en el primero como en el segundo tiene rasgos similares.

Wittgenstein trata de dar en *Sobre la certeza* una respuesta al problema siguiente: cuando miro hacia mi mano y afirmo “aquí hay una mano”, ¿puedo afirmar al mismo que tal enunciado es verdadero? Wittgenstein responde negativamente e indica que este tipo de “obviedades del sentido común”, como lo es también la declaración “esto es rojo”, son enunciados *lógicos* y no *empíricos* (en el sentido que él mismo da a estos conceptos; cf. Wittgenstein, 2003, § 204⁶). Son enunciados que constituyen el fundamento del conocimiento pero que en sí mismos no son conocimiento. Esta última idea de Wittgenstein es esencial en su crítica al empirismo clásico, ya que con ella trata de desechar el intento de búsqueda de fundamentos propiamente epistemológicos, y está, además, muy próxima a la crítica de Popper a esta misma doctrina filosófica.

⁶ No obstante, no separa completamente lo lógico y lo empírico. A lo largo de *Sobre la certeza* discute que la distancia entre lo lógico y lo empírico sea fija: está sometida a cambios semejantes a los que hay entre el río y el lecho del río. Cf. Wittgenstein, 2000, §§ 97, 99.

La crítica de Popper al empirismo clásico no tiene como finalidad, a diferencia de la de Wittgenstein, dejar de lado la idea empirista según la cual hay *un*⁷ fundamento del conocimiento. La posición realista de Popper en este punto no se contradice por cuanto el máximo interés que tiene al proporcionar su teoría de los tres mundos es la de *probar* que hay algo que no depende del sujeto cognoscente y de lo cual forman parte el contenido de las teorías científicas.

La crítica de Wittgenstein a la epistemología moderna no ha cesado de insistir en el carácter ilegítimo de un saber sin presupuestos (al situarse a sí mismo como “el Saber”), que había tenido como fundamento, tal y como hace notar Rorty, un modelo de conocimiento sujeto-objeto. No podemos dejar de percibir una profunda diferencia, en este sentido, entre la tradición de pensamiento que Popper ha forjado y la que Rorty representa, el cual recibe la influencia, además de los autores de la así denominada corriente postanalítica, de Heidegger y Gadamer, pues la propuesta final de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es la de una hermenéutica concebida pragmáticamente. En un sentido opuesto al de Popper, otros importantes filósofos de la ciencia se han ocupado de explicar cómo ésta llega a constituirse como tal y de hacer comprender cuál es la naturaleza de las teorías científicas, como es el caso de Kuhn, cuya perspectiva ha sido asumida por el propio Rorty. El filósofo norteamericano dedica parte de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 1979, pp. 293-310) a poner de manifiesto la importancia del problema de la inconmensurabilidad de las teorías científicas, y hace suya en la última parte del libro la distinción kuhniana entre “ciencia normal” y “ciencia revolucionaria”, que interpreta desde una perspectiva no exclusivamente filosófico-científica.

Una consideración sobre la teoría de la verdad como correspondencia que Popper toma de Tarski nos permitirá examinar el acierto del filósofo austriaco frente a la posición de Rorty, por cuanto con esta teoría Popper rechaza explícitamente el “pragmatismo” o “instrumentalismo” (Popper, 2012, p. 366). Al modo en que Wittgenstein había hecho en el *Tractatus* al establecer una línea entre lo que corresponde al “mundo” y lo que corresponde al “lenguaje”, mostrando la relación entre ambos, Popper relaciona el contenido de los enunciados de las teorías científicas, con los hechos y la verdad de los mismos. Popper mantiene que sí hay una relación de las teorías científicas con los hechos; “es evidente que la posición pragmatista se verá superada por otra realista si podemos decir con pleno sentido que un enunciado o una teoría puede o no corresponder con los hechos” (Popper, 2012, p. 364). Admite, no obstante, “la debilidad de la teoría proyectiva del lenguaje, especialmente si se la toma como correspondencia entre un enunciado y un hecho” (Popper, 2012, p. 365).

Lo decisivo es que Popper afirma que Tarski ha conseguido rehabilitar efectivamente la teoría de la verdad como correspondencia con los hechos. Las teorías científicas pueden hablar significativamente de los hechos: Tarski ha demostrado “la posibilidad

⁷ Para Wittgenstein son muchas las cosas que pueden valer como fundamento, como también había indicado Austin en *Sentido y percepción*. No hay nada que goce de un carácter privilegiado: no solo el conocimiento puede servir de fundamento. Cf. Wittgenstein, 2012, § 119 ss.

de utilizar la ‘verdad’ en el sentido de la “correspondencia de enunciados con hechos” (Popper, 2012, p. 366). Lo que nos interesa del acercamiento de Popper a la teoría de la verdad de Tarski es que, a pesar de que éste hubiera puesto de manifiesto que es imposible establecer un criterio de verdad y que ésta ha de concebirse como “idea reguladora” de la búsqueda de la propia verdad (Popper, 2012, p. 370), ello llevó a Popper a descubrir una pieza fundamental con la que fundamentar su posición realista y rechazar la idea de que no existen más hechos que los que producen las propias teorías o la idea de que es imposible llegar a establecer enunciados que *estén por* los hechos.

Como sucede con Wittgenstein, la sospecha de Popper sobre la idea de que las observaciones inmediatas o dadas proporcionan un conocimiento adecuado del mundo le lleva a una profunda revisión de la misma. Aun manteniendo la “tesis de la realidad del mundo” (que es para Popper la tesis *par excellence* del realismo: un punto de vista de sentido común que “constituye el credo fundamental de lo que se puede llamar «realismo»”; cf. Popper, 2012, p. 53), las “obviedades” de Moore habrían resultado, como para Wittgenstein, un punto de partida inadecuado para explicar el conocimiento que tenemos del mundo. El objetivo de Wittgenstein en *Sobre la certeza*, como también el de Popper en *Conocimiento objetivo*, es el escéptico; podríamos decir que, en el contexto filosófico-científico, el escéptico es el instrumentalista, el que no piensa que las teorías científicas, aunque logren predecir hechos, hablan *realmente* del mundo.

Sin duda es el realismo de sentido común el punto de partida de la teoría del conocimiento de Popper, aunque, como hemos indicado, niega el realismo ingenuo, por cuanto –como señala en la crítica que realiza a la teoría de “la mente como un cubo” (Popper, 2012, p. 81)–, en ésta se concibe que el conocimiento es algo pasivo (“mientras que el error lo producimos siempre nosotros de manera activa”; Popper, 2012, p. 83). Parece ser ya innecesario subrayar que ésta había sido la idea empirista lockiana de la *tabula rasa* y la que constituía el fondo del “Mito de lo dado” del que habla Sellars. “La tesis importante de la teoría del cubo es –afirma Popper– que aprendemos la mayoría de las cosas, si no todas, mediante la entrada de la experiencia a través de las aberturas de nuestros sentidos, de modo que toda *experiencia consta de información recibida a través de los sentidos*” (Popper, 2012, p. 82). La revisión popperiana de esta teoría empirista constituye uno de los lugares decisivos de *Conocimiento objetivo* y, con ello, como estamos tratando de defender, la epistemología de Popper, que tiene como base el realismo de sentido común, es el fundamento de su explicación del desarrollo de las teorías científicas.

Recordemos que es Hegel en el primer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu* (“La certeza sensible”) quien trata de hacer ver el absurdo que hay en la idea de un “conocimiento de lo inmediato”. Esta idea es el punto central de los teóricos de los *sense-data*, a los cuales está dedicada la crítica de J. L. Austin en *Sentido y percepción*. Sellars afirma en su artículo que en lugar de hablar de “lo inmediato”, como había hecho Hegel y como vuelve a hacer Popper al establecer un listado de los errores que contiene la teoría del conocimiento que concibe a la mente como un

cubo⁸, prefiere aludir a “lo dado” (*givenness*), a lo que asimismo alude Popper: “elementos informativos últimos o «dados»”. El conocimiento que va más allá de la “pura recepción de los elementos dados”, según la teoría de la mente como un cubo,

es menos cierto que el conocimiento elemental o dado que constituye el patrón de certeza. [...] Aunque forme parte del sentido común, toda esa historia de lo dado o de los datos verdaderos ligados a la certeza constituye una teoría errónea. [...] Niego que estas experiencias se puedan identificar en algún sentido con normas dadas de verdad o fiabilidad (Popper, 2012, pp. 83, 85).

Para salvar este problema de la certeza y la fiabilidad, Sellars, había sostenido una concepción “internista” del conocimiento, esto es, una concepción del conocimiento que exige las siguientes condiciones:

(a) Para ser expresión de un conocimiento, los informes no solamente tienen que *poseer* autoridad, sino que ésta tiene que reconocerse, *en algún sentido*, por la persona que en cada caso emita el informe. [...] (b) Para que una *Konstatierung* ‘Esto es verde’ exprese un conocimiento de observación, no solamente tiene que ser un *síntoma* o *signo* de la presencia en condiciones normales de un objeto verde, sino que el percipiente ha de saber que los ejemplares de ‘Esto es verde’ *son* síntomas de la presencia de tales objetos en condiciones que sean normales para la percepción visua” (Sellars, 1971, p. 181).

La característica y conocida posición de Popper en este punto es la de apelar, a diferencia de lo que había sido sostenido por el empirismo clásico y moderno, a que el error o el acierto en la percepción depende de la eficiencia biológica humana. Este último punto constituye uno de los argumentos que Popper ofrece para rechazar la teoría del conocimiento empirista del sentido común.

Podemos percibir de este modo que la crítica popperiana al empirismo se sitúa en el contexto wittgensteiniano y sellarsiano; en el caso de Popper, tal crítica se articula a partir de su concepción realista. Rorty, no obstante, ofrece una interpretación de Wittgenstein y Sellars que nos hace ver las brechas entre la posición del primero y de los segundos. A Popper la crítica al empirismo clásico le sirve para reencaminar una concepción adecuada del sentido común ligado al realismo. La crítica de Wittgenstein y Sellars al empirismo clásico había puesto de manifiesto lo errónea que había sido la concepción del origen del conocimiento y de la justificación del mismo que habían sostenido Locke o Hume, cuya deriva había también tenido lugar en el “empirismo lógico” de Carnap y el Círculo de Viena y en el propio *Tractatus* de Wittgenstein⁹.

La razón por la cual encontramos en *El yo y su cerebro* un contexto de reflexión más propenso a entablar un diálogo crítico con los pensadores a los que hemos venido

⁸ “Hay un conocimiento *inmediato* o *directo*; es decir, los elementos puros e inadulterados de información que, habiendo llegado hasta nosotros, aún no está asimilados. Ningún conocimiento puede ser más elemental y cierto que éste” (Popper, 2012, p. 83).

⁹ En reiteradas ocasiones alude en las *Investigaciones* Wittgenstein a su primera gran obra para criticar lo que allí había sostenido.

aludiendo es harto evidente: en esta obra Popper desarrolla su teoría de los tres mundos con base en el problema cuerpo-mente de un modo en el cual se implican o asumen ciertas ramas que atienden al contexto epistemológico y del que se ha extraído y a la vez aplicado (en una relación recíproca) muchos de los elementos que otorgan un fundamento crítico al enfoque realista que se halla en *Conocimiento objetivo*. En esta última obra, como hemos visto, Popper establece una importante crítica al empirismo tradicional y su resonancia sigue vigente en *El yo y su cerebro*. Lo que ahora afirmamos conlleva que la coherencia entre una y otra obra sea plena y que lo que en ambas desarrolla posea una base conceptual original y presente por igual. Muchos de los problemas a los que Popper cree haber dado una respuesta suficiente en *Conocimiento objetivo* no están presentes en *El yo y su cerebro* debido a que el enfoque popperiano ya los había proporcionado en aquella obra. Habiendo obtenido resultados efectivos desde su posición realista-objetivista, el filósofo austríaco trata de llevar a cabo una resolución desde su mismo enfoque de otros problemas a los que también se han enfrentado Wittgenstein o Sellars.

Una tesis esencial de las *Investigaciones filosóficas*, que comienza a desarrollarse a partir de § 6, es que la representación mental en un sujeto particular del objeto al que hacen referencia las palabras que otros profieren no es más que algo circunstancial, in-esencial, secundario: en nuestro entendimiento del significado de las palabras de otro no hay *necesidad* alguna de representaciones mentales. Lo cual equivale a decir que las palabras no tienen como finalidad evocar imágenes: no son las intermediarias entre mente y mundo. “Lo que llamamos «descripciones» son instrumentos para empleos especiales. [...] Pensar en una descripción como figura verbal de los hechos tiene algo de desorientador: Se piensa quizá sólo en figuras como la de los cuadros que cuelgan en nuestras paredes...” (Wittgenstein, 2010, § 290)¹⁰.

Vemos así que en el enfrentamiento a problemas similares, como el de la relación entre el significado, la representación mental y el conocimiento del mundo, la epistemología puesta en juego en el caso de Wittgenstein y en el caso de Popper es completamente diferente. Lo que aquí estamos recalando es, pues, que en esa disimilitud de perspectivas hay un intento de resolución de problemas que atienden a la misma dificultad. La respuesta de Wittgenstein a problemas a los que él mismo había ofrecido una respuesta en el *Tractatus* de la que en las *Investigaciones* se retracta, estaría mucho más cercana a la popperiana. No obstante, es en las *Investigaciones* donde Wittgenstein da de frente con problemas que han motivado una respuesta por parte de Popper que ha entrado a formar parte de los propios fundamentos con que ha hecho valer su concepción de la objetividad. Pero, claro

¹⁰ Esta última idea tiene que ver con la crítica de Wittgenstein a la definición ostensiva tal y como es entendida en la concepción agustiniana de la esencia del lenguaje. En los §§ 55-56 de las *Investigaciones*, Wittgenstein afirma: “Lo que corresponde al nombre, y sin lo cual no tendría significado, es, por ejemplo, un paradigma que se usa en el juego de lenguaje en conexión con el nombre. ¿Y qué si ninguna de esas muestras perteneciese al lenguaje, si nos *grabamos*, por ejemplo, el color que designa una palabra? —«Y si nos la grabamos, entonces se pone ante el ojo de nuestra mente cuando pronunciamos la palabra. Así pues, tiene que ser en sí indestructible si tiene que darse la posibilidad de que la recordemos en todo momento.»— ¿Pero qué consideramos como criterio de que la recordamos correctamente?”

está, esos problemas a los que Popper pretende ofrecer una respuesta son suscitados por el problema de la comprensión de la estructura y la dinámica de las teorías científicas. En el caso de Wittgenstein, la importancia que éste da al lenguaje como base de todos los cambios que puedan producirse en la concepción no sólo de las respuestas a problemas epistemológicos o filosófico-mentales sino del propio planteamiento de los problemas de esta índole, esta importancia, digo, es puesta de manifiesto en la formulación de una concepción de la filosofía que Rorty ha llamado “terapéutica”. Pero, aunque el pensamiento de Popper correspondiese a lo que el filósofo norteamericano ha llamado –siguiendo a Kuhn– “discursos normales” y el de Wittgenstein fuese un “discurso revolucionario”, esto no afecta en modo alguno a nuestra tesis.

Lo decisivo estriba en que la diferencia entre Popper y Wittgenstein-Sellars procede, por un lado, del modo en que el primero ha mostrado las deficiencias del empirismo tradicional a partir de una exposición de su propia teoría del conocimiento objetivo, dejando ver que el conocimiento que obtienen las teorías científicas habla de una realidad que no tiene su fundamento en enunciados básicos que expresan lo que *conocemos* mediante la pura observación; y, por otro lado, del modo en que Wittgenstein o Sellars han mostrado las carencias que el “Mito de lo dado” tiene en la concepción del conocimiento que proporciona.

4.- Conclusión

La importancia de la crítica de Popper al empirismo puede verse claramente cuando alude a que el tipo de concepción del conocimiento que se sostenía consistía en lo que el filósofo austríaco llama *conocimiento en sentido subjetivo*, que se contrapone, precisamente, a lo que él denomina *conocimiento objetivo*. Por un lado, Popper afirma que ese “conocimiento subjetivo” no existe como tal en sentido estricto. Hume y Locke habían tratado de mostrar que este tipo de conocimiento procedía de lo que Sellars llama “conciencia no verbal”, es decir, observaciones pre-teóricas que expresan los enunciados básicos o protocolares y que fundamentan el resto del conocimiento. El “conocimiento subjetivo” es el conocimiento al que Popper se refiere como “inadulterado”. La confianza en la “observación pura” había llevado a establecer a aquellos filósofos un conocimiento que Rorty denomina “sin presupuestos”, un conocimiento en el que sólo interviene el *sujeto cognoscente* y el *objeto de conocimiento*. La contraposición que Popper ofrece a este conocimiento consiste en el que para él es el único en sentido objetivo: es el conocimiento que está formado por el contenido lógico de las teorías, conjeturas, suposiciones. Podemos ver así la deriva filosófico-científica que tiene la epistemología popperiana con la que viene a oponerse a la epistemología moderna:

la teoría del conocimiento del sentido común pasa por alto el Mundo 3, ignorando así la existencia del conocimiento en sentido objetivo. [...] No sólo desconoce la distinción entre conocimiento objetivo y subjetivo, sino que además acepta, consciente o inconscientemente el conocimiento objetivo

demostrable como paradigma de todo conocimiento, ya que sólo en ese caso poseemos realmente «razones suficientes» para distinguir el «conocimiento verdadero y cierto» de la «mera opinión» o la «mera creencia» (Popper, 2012, pp. 97, 99; cf. p. 131).

La posición de Popper no es sino una revisión de la epistemología moderna, mientras que la posición de Wittgenstein es –según Rorty (1979, p. 322)– la de *abandonar* la propia epistemología como tal disciplina según la había concebido Kant. O esto es, al menos, lo que hemos defendido a lo largo del presente trabajo, junto a la idea de que, a pesar de esta gran diferencia, tanto Popper como Wittgenstein han realizado una crítica muy próxima entre sí al empirismo clásico.

Hemos tratado de poner de manifiesto que la posición epistemológico-realista de Popper ha estado dentro del marco de la filosofía postanalítica. Popper hizo patentes los problemas y suposiciones erróneas que había en la base de las más importantes ideas empiristas. Incluso Rorty habría de estar dispuesto a reconocer el carácter *postanalítico* del enfrentamiento de Popper a las teorías empiristas, aunque en su propuesta tal revisión sirviera para establecer una concepción (que él creía adecuada) del sentido común con la que hacer que éste formase parte del fundamento del conocimiento objetivo y del conocimiento de la realidad. Hemos tratado de evidenciar tal hecho sin dejar de contar con las diferencias entre el planteamiento de Popper y el de Wittgenstein.

Recursos bibliográficos

- Austin, J. L., *Sentido y percepción*. Madrid: Tecnos, 1981.
- Carnap, R., “Testability and Meaning”, en Feigl, H. y Brodbeck, M., *Readings in the Philosophy of Science*. Nueva York: Appleton, 1953.
- Diéguez, A., *Realismo científico. Una introducción al debate contemporáneo en filosofía de la ciencia*. Málaga: Publicaciones Universidad de Málaga, 1998.
- Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Madrid: Istmo, 1998.
- Hume, D., *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. Madrid: Tecnos, 2002.
- Maragat, E., “Apercepción y sistemas causales: a vueltas con la filosofía kantiana de la mente”, *Ágora. Papeles de filosofía* 26/1 (2007): 79-98.
- Moore, G. E., “En defensa del sentido común”, en *Escritos filosóficos*. Madrid: Taurus, 2002a.

- Moore, G. E. "Prueba del mundo exterior", en *Escritos filosóficos*. Madrid: Taurus, 2002b.
- Platón, *Teeteto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.
- Popper, K., *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos, 2012.
- Popper, K., *El yo y su cerebro*. Barcelona: Labor, 1980.
- Popper, K., *Conjeturas y refutaciones*. Madrid: Tecnos, 1998.
- Quine, W. v. O., "Naturalización de la epistemología", en *La relatividad ontológica y otros ensayos*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Rorty, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Sellars, W., "El empirismo y la filosofía de lo mental", en *Ciencia, percepción y realidad*. Madrid: Tecnos, 1971.
- Waismann, F., "Mi visión de la filosofía", en Muguera, J. (comp.). *La concepción analítica de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1974.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2003.
- Wittgenstein, L., *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 2002.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 2010.
- Wittgenstein, L., *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid: Austral, 1996.

**¿Desigualdad en la teoría de la justicia de John Rawls?
Un análisis desde la perspectiva arendtiana**
**Inequality in John Rawls' Theory of Justice? An analysis from the
Arendtian perspective**

María E. Wagon^Φ
U. Nacional del Sur, Argentina
mariawagon@gmail.com



Recepción 20.03.2015 Aceptación 15.06.2015

Resumen: Esta investigación aborda el análisis de la *persona moral* en su vinculación con la noción de *ciudadano* en la teoría de Rawls. El objetivo es determinar quiénes caen dentro de ambas categorías y reflexionar sobre el lugar que ocupa el *inmigrante* en la sociedad rawlsiana. Desde la propuesta teórica de Arendt, y en paralelo con su análisis de la paradoja de los *derechos humanos*, se pueden derivar consecuencias desigualitarias de la teoría de la justicia. En el plano doméstico, los *inmigrantes* quedan al margen de los alcances de los principios de justicia puesto que dichos principios son prerrogativas de las *personas morales* entendidas como *ciudadanos*. En el plano internacional, la teoría rawlsiana *no ideal* ofrece soluciones a la cuestión de la *inmigración* que eliminarían el problema como tal. Se concluye que, en el plano fáctico, la sociedad rawlsiana mantiene al *inmigrante* fuera del alcance de los principios de justicia.

Palabras clave: persona moral, ciudadano, inmigrante, principios de justicia, derechos humanos

Abstract: This research addresses the analysis of the moral person in his/her relationship with the notion of citizen in Rawls's theory. The goal is to determine who fall into both categories and analyse the place of immigrants in Rawlsian society. From Arendt's theory, and in parallel with the analysis of the paradox of human rights, inegalitarian consequences of the theory of justice can be derived. On the domestic front, immigrants are outside the scope of the principles of justice proposed by Rawls because these principles are prerogatives of the moral persons understood as citizens. At the international level, the Rawlsian non-ideal theory offers solutions to the issue of immigration that would eliminate the problem as such. It is concluded that, in factual terms, Rawlsian society maintains the immigrant away from the principles of justice.

Keywords: moral person, citizen, immigrant, principles of justice, human rights.

^Φ Doctoranda en la Universidad Nacional del Sur, Argentina

Introducción

El concepto de justicia forma parte de un núcleo categorial clave en las reflexiones de los filósofos y teóricos de la política. La relevancia de su análisis radica no sólo en desandar la complejidad de su abordaje teórico sino en su histórica y cada vez más actual puesta en cuestión en el plano del acontecer cotidiano del mundo. John Rawls, a lo largo de toda su obra, reflexiona sobre la noción de justicia, los principios que deben garantizarla y el rol de los agentes implicados. En esta investigación se tiene como objetivo analizar las nociones rawlsianas de *persona moral* y *ciudadano* haciendo hincapié principalmente en la caracterización que el autor realiza en *Teoría de la justicia*¹. La intención principal del mencionado análisis consiste en determinar, por un lado, si Rawls equipara las nociones de *persona moral* y de *ciudadano*, y, por otro, dilucidar qué lugar ocuparía el no-ciudadano, en este caso, el *inmigrante*², en la concepción de la justicia rawlsiana. Para trabajar este último punto se analizará *El derecho de gentes*³ por ser la obra en la que el autor aborda el problema de las relaciones internacionales y la *inmigración*.

En la descripción realizada por Rawls (1995) de la *posición original*, los sujetos intervinientes en la situación contractual son definidos como *personas morales* que, como representantes de las diferentes posiciones sociales pertinentes, tienen a su cargo la elección de los principios de justicia encargados de organizar las instituciones que conforman la estructura básica de la sociedad. Una de las posiciones sociales pertinentes es, para Rawls, la de igual ciudadanía, cuestión que abre el interrogante sobre el papel que desempeñan los *inmigrantes* en lo que respecta a la elección de los principios de justicia y al alcance de los mismos. Una vez en este punto se pasará a realizar un abordaje crítico de lo expuesto desde la perspectiva de análisis de Hannah Arendt. Cabe aclarar que si bien la autora no realizó una crítica específica de la propuesta rawlsiana ni tampoco reflexionó directamente sobre cuestiones de justicia, sí se abocó al análisis crítico de la concepción tradicional de la ciudadanía como también a la relación de dependencia existente entre esta y la condición humana en lo referente a la problemática de los *derechos humanos*, su vigencia y sus garantes.

Desde la óptica de la propuesta arendtiana y en paralelo con el análisis de la paradoja de los *derechos humanos* que Arendt realiza en *Los orígenes del*

¹ La obra original se publicó en 1971 con el nombre de *A Theory of Justice*. En esta investigación se trabajará con la edición revisada de Harvard University Press de 1999 y con la edición de Fondo de Cultura Económico de 1995, traducción al castellano de María Dolores González.

² En este trabajo se optó por utilizar el término *inmigrante* para hacer referencia a todo aquel individuo que emigró de su país de origen y habita en un Estado del que no es ciudadano. La elección del mencionado término se fundamenta, por un lado, en la terminología y la caracterización propuesta por Rawls (2001) y, por otro, en que la noción de *apátrida* utilizada en la teoría arendtiana, marco teórico desde el que se realiza la crítica a la propuesta rawlsiana, se adecua a uno de los motivos de la *inmigración* identificados por el autor.

³ La versión original de la obra se publicó en 1999 con el nombre de *The Law of Peoples*. En esta investigación se trabajará con la versión castellana de Editorial Paidós de 2001, traducción de Hernando Valencia Villa.

*totalitarismo*⁴, se pueden inferir consecuencias desigualitarias de la concepción de la justicia rawlsiana. Los *inmigrantes* quedan al margen de los alcances de los principios de justicia doméstica puesto que dichos principios únicamente se hacen extensivos a los *ciudadanos* y se circunscriben a los límites de una sociedad concebida como un sistema completo y cerrado. En lo que respecta a las cuestiones de justicia global, la suerte de los *inmigrantes* sigue siendo la misma. Rawls ubica el problema de la *inmigración* en la *teoría no ideal*, identifica los motivos que la generarían y propone soluciones que, según su criterio, eliminarían el problema. En otras palabras, el *inmigrante* no tiene lugar en una *sociedad bien ordenada*, ya sea por quedar excluido de los alcances de la justicia o por ser eliminado como tal.

La persona moral como sujeto contratante en la posición original

En este apartado se tiene como objetivo realizar una breve exposición de la *posición original* propuesta por Rawls (1995) para luego analizar el alcance de la noción de *persona moral* así como también las consecuencias fácticas de las determinaciones propuestas por el autor. De esta manera se espera poder dilucidar si la categoría de *persona moral* se corresponde con el concepto de *ciudadano* o, más específicamente, si ambos conceptos tienen la misma extensión dentro de la propuesta rawlsiana. Es decir, la meta principal del rastreo del concepto de *persona moral* es poder determinar quiénes caen dentro de dicha categoría así como también quiénes quedan al margen de la misma.

La *posición original* es un modelo de representación para las sociedades liberales que tiene como objetivo estipular las bases justas de una sociedad bien ordenada⁵. En la *posición original* los individuos son racionales y mutuamente desinteresados⁶. Los sujetos pueden, idealmente, optar por cualquier concepción de la justicia y la decisión que tomen depende de la ponderación de diferentes puntos de vista. Cabe aclarar que, en sentido estricto, los individuos podrán elegir teniendo como base una breve lista de concepciones tradicionales de justicia de entre las cuales deberán optar por la que consideren mejor. Los principios de justicia que, según Rawls, serían elegidos por las *personas morales* son dos:

[E]l primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y

⁴ El trabajo original se publicó en 1951 con el título *The Origins of Totalitarianism*, edición que fue ampliada y reeditada en los años 1958, 1967-1968. En esta investigación se trabajará con la traducción al castellano realizada por Guillermo Solana de la tercera edición del texto.

⁵ Rawls (1995) entiende por sociedad bien ordenada aquella sociedad que se encuentra regulada por una concepción pública de la justicia y cuya organización persigue la promoción del bien de sus miembros.

⁶ Rawls (1995) aclara que sería un error confundir desinterés mutuo con egoísmo, el cual, si bien no puede ser catalogado de irracional y es lógicamente consistente, es incompatible con lo que se considera un punto de vista moral. Lo que el autor pretende dejar en claro es que los individuos, en la *posición original*, no se preocupan por los intereses ajenos. Tal desinterés se postula con el objetivo de evitar que los principios de justicia dependan de motivos más estrechos como, por ejemplo, los vínculos sentimentales fuertes.

económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, solo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad (Rawls, 1995: 27)⁷.

Retomando la descripción de la *posición original*, una de las características más representativas de la misma es que Rawls ubica a las *personas morales* detrás de un *velo de ignorancia* con la finalidad de evitar que aquellos beneficios que algunos poseen producto de la *lotería natural*⁸ redunden en ventajas o desventajas a la hora de deliberar y decidir sobre los principios de justicia que deben regir en toda sociedad bien ordenada. En otras palabras, en la *posición original* los individuos desconocen por completo el estatus social que poseen, las ventajas y capacidades naturales que les han tocado en suerte, sus concepciones del bien, la generación de la que forman parte, etc. Botero (2005: 22) define la *posición original* como una situación hipotética que expresa “el ideal de una ciudadanía libre e igual que aceptaría colocarse tras un velo de ignorancia para formular racionalmente las exigencias de la equidad”. Es importante aclarar que el *velo de ignorancia* no oculta todo tipo de datos puesto que permite mantener presentes “los descubrimientos básicos que las ciencias sociales han hecho (...), lo que los citados agentes desconocen es toda aquella información que les permita orientar la decisión en cuestión en su propio favor (Gargarella, 1999: 36-37).

Los contratantes necesitan tener cierta información adicional a la hora de decidir sobre los principios de justicia que regirán la sociedad. En relación con esto, Rawls (1995), en primer lugar, afirma que los individuos en la *posición original* saben que la sociedad a la que pertenecen está sujeta a las circunstancias de la justicia. En segundo lugar, también da por supuesto que los individuos se ven motivados por el deseo de alcanzar ciertos bienes primarios⁹. “Aunque en la posición original las personas no conozcan su propia concepción del bien, supongo yo que sí saben que prefieren más y no menos de los bienes primarios” (Rawls, 1995: 96). Por otra parte, en lo que respecta al criterio de racionalidad utilizado por los individuos participantes, Rawls propone como regla a utilizar la *regla maximin* que postula que en situaciones de incertidumbre se debe optar por aquella alternativa cuyo resultado peor sea mejor que el peor resultado de todas las demás alternativas (Gargarella, 1999).

⁷ A lo largo de toda su obra el autor reformula dichos principios. La formulación citada es la que Rawls (1995) expone brevemente en el capítulo 1 de la Primera Parte, considerada apta a los fines expositivos de este trabajo.

⁸ Rawls utiliza la noción de *lotería natural* para referirse a la distribución de capacidades y talentos que dependen únicamente del azar y de la suerte. Es decir, aquellos rasgos y posiciones sociales que les dan una ventaja a los individuos que las detentan pero que el poseerlas y mantenerlas no depende de los esfuerzos ni del mérito personal.

⁹ Por *bienes primarios* Rawls entiende aquellos bienes imprescindibles para todos al margen del plan de vida que el individuo elija. Tales bienes son de dos tipos: los bienes sociales distribuidos por las instituciones sociales, a saber: libertades fundamentales, acceso a diferentes puestos y posiciones sociales, beneficios socio-económicos ligados a dichos puestos y posiciones; y los bienes naturales: la salud, los talentos innatos, etc.

Teniendo en cuenta la simetría entre las partes que se propone en la *posición original*, se puede inferir que Rawls concibe la posición inicial como una situación equitativa entre los individuos concebidos como *personas morales*, es decir, en tanto seres racionales con fines propios y con la capacidad de poseer un sentido de la justicia. De la *posición original* se deriva la noción de *justicia como imparcialidad* puesto que los principios de justicia que serían elegidos surgirían de una situación inicial de justicia. La *posición original* puede entenderse como un recurso expositivo propuesto por Rawls con ciertas restricciones que, aunque puedan parecer arbitrarias, cumplen la función de establecer los límites de una cooperación social de carácter equitativo.

Los conceptos de *persona moral* y de *ciudadano* son nociones que desempeñan un rol de gran relevancia en la mencionada obra rawlsiana pero que, debido a ciertas ambigüedades o indeterminaciones teóricas por parte del autor, han dado lugar a numerosas críticas que aún hoy siguen formando parte del debate político en torno a la cuestión de la justicia rawlsiana¹⁰. En el capítulo I, apartado 3, Rawls (1995) realiza por primera vez la caracterización de las personas como *personas morales*: “dadas las circunstancias de la posición original y la simetría de las relaciones entre las partes, esta situación inicial es equitativa entre las personas en tanto que seres morales” (Rawls, 1995: 25). En lo referente al *velo de ignorancia*, el autor expresa que el objetivo de la introducción del mismo en la *posición original* es: “representar la igualdad entre los seres humanos en tanto que personas morales” (Rawls, 1995: 31). En el capítulo III Rawls vuelve a referirse a los individuos que forman parte de dicha situación original como *personas morales*: “La posición original [es] un *statu quo* en el cual cualquier acuerdo que se obtenga sea equitativo. Es un Estado de cosas en el cual las partes están igualmente representadas como personas morales” (Rawls, 1995: 121). Por lo expuesto, se puede afirmar que Rawls da por supuesto el carácter moral de la *persona* y es dicha caracterización la que le interesa remarcar en su teoría.

En el capítulo VIII de la Tercera Parte, Rawls afirma que son las *personas morales* las que tienen derecho a una justicia de carácter igualitario y que utiliza la caracterización de la persona que propuso en la *posición original* para remitir a la clase de seres a quienes se aplican los principios elegidos. La caracterización rawlsiana de la *persona moral* presenta dos características:

[L]a primera, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de su bien (expresado por un proyecto racional de vida); y segunda, que son capaces de tener (y se supone que de adquirir) un sentido de la justicia, un deseo normalmente eficaz de aplicar y de actuar según los principios de la justicia (Rawls, 1995: 456).

Para Rawls (1995) es suficiente que el individuo posea aunque más no sea potencialmente la condición de *persona moral* para ser beneficiario de los derechos

¹⁰ Cfr. Pogge (1989), Kukathas y Pettit (1990), Sandel (1998), Puyol González (2001), Benhabib (2004b), Pereira (2008), Aguirre del Río (2010), entre otros.

protegidos por los principios de justicia. Es decir, tener la capacidad de *persona moral* es condición suficiente para poder gozar de una justicia igual. “[E]s razonable decir que los que puedan tomar parte en el acuerdo inicial, de no ser por circunstancias fortuitas, tienen asegurada la justicia igual” (Rawls, 1995: 460). Rawls continúa afirmando que el requisito exigido de poseer una capacidad mínima de un sentido de la justicia garantiza la igualdad de derechos a todos los sujetos. Dicha capacidad es considerada por el autor como una capacidad natural y, en este sentido, sería correcto entenderla como una condición innata. No existe ningún grupo social ni ninguna etnia que carezca de dicha capacidad moral, “[s]olamente los individuos dispersos no gozan de esta capacidad, o de su realización en un grado mínimo, y la imposibilidad de realizarla es la consecuencia de circunstancias sociales injustas o deterioradas, o de contingencias fortuitas” (Rawls, 1995: 457).

En este punto se considera por demás relevante prestar especial atención a la nota al pie nº 30 que aparece en la página 457. En dicha nota Rawls vincula la capacidad de *persona moral* con los derechos naturales, es decir, aquellos derechos que se les asignan a las personas por el solo hecho de serlo. En palabras del autor:

[L]a justicia como imparcialidad tiene los sellos distintivos de una teoría de derechos naturales. No solo basa los derechos fundamentales en atributos naturales y distingue sus bases de las normas sociales, sino que asigna los derechos a las personas mediante principios de igual justicia (Rawls, 1995: 457).

En este sentido sería correcto afirmar que para Rawls la *persona moral* es una capacidad inherente a los seres humanos en general. “La naturaleza del yo, como persona moral, libre e igual, es la misma para todos, y este hecho se expresa en la semejanza de la forma básica de los proyectos racionales” (Rawls, 1995: 510). Para Rawls el aspecto fundamental del yo es la *persona moral* y no la capacidad de sentir placer o dolor, capacidad que se comparte con otros seres vivos. “[U]na persona moral es un sujeto con fines que él ha elegido y su preferencia fundamental se inclina en favor de las condiciones que le permitan construir un modo de vida que exprese su naturaleza de ente racional, libre e igual” (Rawls, 1995: 506-507). Las *personas morales* representan lo que Rawls denomina las posiciones sociales pertinentes: “cada persona tiene dos posiciones pertinentes: la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y de riqueza” (Rawls, 1995: 99). En este sentido, ser *persona moral* para Rawls es ser *ciudadano*.

El lugar del *inmigrante* en la concepción de la justicia rawlsiana

En este apartado se analiza la figura del *inmigrante* dentro de la teoría rawlsiana tanto en el plano de la justicia doméstica como en el plano internacional. El objetivo del mencionado análisis consiste en determinar cuál es el rol que ocupa el *inmigrante* en el interior de las *sociedades bien ordenadas* y cuál es la concepción rawlsiana de la *inmigración* como fenómeno internacional.

Rawls (1995, 1996) no realiza ninguna referencia al problema de la *inmigración* ni, por consiguiente, al lugar que ocupa el *inmigrante* en su concepción de la justicia doméstica. En estas obras es a partir de su caracterización de la *persona moral*, del *ciudadano* y de las *sociedades liberales* que se puede deducir una completa marginación del *inmigrante* en la *teoría ideal* rawlsiana. Es recién en su análisis de las relaciones entre los pueblos donde Rawls (2001) se refiere explícitamente al problema de la *inmigración* aunque lo aborda tangencialmente y lo enmarca en el ámbito de la *teoría no ideal*. En lo que respecta a la distinción mencionada, Caleb (2011) remarca que los diferentes objetivos de las *teorías ideal* y *no ideal* hacen que cada una sea sensible a diferentes hechos. La *teoría ideal* es sensible a las limitaciones fijas impuestas por los hechos permanentes de la naturaleza humana y la sociedad mientras que la *teoría no ideal* aborda aquellas cuestiones consideradas contingentes que impiden la realización del ideal normativo.

En la *teoría ideal* Rawls asume que los ciudadanos obedecen estrictamente los principios de justicia, comparten una concepción de la misma y actúan motivados por ella¹¹. La *teoría no ideal*, por su parte, tiene por objetivo guiar la acción política explicitando cómo se debe reaccionar ante situaciones que se desvían de la concepción ideal de la justicia. En lo que respecta a la distinción entre *teoría ideal* y *no ideal* en el ámbito de las relaciones internacionales, es menester hacer mención a *El derecho de gentes*. Rawls (2001) divide su obra en tres partes, las dos primeras corresponden a la *teoría ideal* y la última a la *teoría no ideal*. En la introducción del mencionado texto el autor aclara que el *derecho de gentes* se desarrolla dentro del marco del liberalismo político y que extiende su concepción liberal de la justicia doméstica a la sociedad de los pueblos. El individuo ya no es el agente de justicia principal por lo que los principios de justicia se articulan a favor de los *pueblos* y sus representantes y no en pos de los individuos en tanto tales (Benhabib, 2004b). Rawls (2001) denomina su concepción de una democracia constitucional razonablemente justa de *utopía realista*. La esperanza de dicha *utopía* se centra en la posibilidad real de que exista una democracia constitucional razonablemente justa.

En la primera parte de la *teoría ideal*, Rawls (2001) elige como sujetos actuantes en la sociedad de los pueblos a los *pueblos liberales democráticos y decentes*. Tales *pueblos* presentan tres características esenciales, a saber: un régimen democrático constitucional razonablemente justo, ciudadanos unidos por simpatías comunes y una naturaleza moral compartida. En esta parte de la obra el autor propone un segundo nivel del modelo de la *posición original* propuesto para el caso doméstico haciéndolo extensivo al *derecho de gentes*. En esta nueva versión, las partes representadas se encuentran en situación de justicia y deliberan sobre el contenido del *derecho de gentes*. El *velo de ignorancia* también desempeña un rol en esta reformulación puesto que los sujetos contratantes ignoran el tamaño de su territorio y la población a la cual están representando. Tampoco conocen cuáles son sus

¹¹ Stempowska & Swift (2014) señalan que la *teoría ideal* entendida como medio para teorizar sobre la justicia perfecta entraría en tensión con la concepción rawlsiana de una *utopía realista*.

recursos naturales ni su nivel de desarrollo económico. El único conocimiento con el que cuentan es que las condiciones razonables favorables posibilitan la democracia constitucional (Rawls, 2001). Los principios del *derecho de gentes* con los que estarían de acuerdo los representantes de los pueblos liberales son ocho:

La independencia e igualdad de los pueblos está expresada en los principios (1) y (3); la obligación de cumplir tratados está expresada en el (2), la no-intervención está expresada en el (4), el derecho a autodefensa en el (5) las reglas de *ius in bello* están expresadas en el (7). El principio (6) establece que los pueblos tienen que respetar los derechos humanos (...), y el principio (8) establece una obligación de asistencia (Loewe, 2007: 32).

En la segunda parte de la *teoría ideal* Rawls reflexiona sobre los *pueblos no liberales decentes* (*pueblos jerárquicos decentes*) de la mano de la noción de tolerancia y concluye que dichos pueblos deben ser incluidos como miembros de buena fe en una sociedad de los pueblos políticamente razonable. Las mencionadas sociedades deben cumplir con los siguientes criterios: no tener fines agresivos y utilizar medios pacíficos para alcanzar sus metas; deben garantizar a sus miembros la protección de los *derechos humanos* y concebirlas como personas responsables y cooperadoras y, finalmente, los administradores del sistema jurídico deben estar convencidos de que el derecho se encuentra orientado por una idea de la justicia como bien común. Rawls (2001) considera que estas sociedades estarían de acuerdo con los ocho principios elegidos por los pueblos liberales por lo que deben ser consideradas miembros de la sociedad de los pueblos y detentar los derechos del *derecho de gentes*¹².

La tercera y última parte se refiere a la *teoría no ideal*, al derecho a la guerra, a las sociedades menos favorecidas y a la justicia distributiva entre los pueblos. Las sociedades que quedan fuera de la sociedad de los pueblos bien ordenados son los *pueblos fuera de la ley*, las *sociedades cargadas* y los *absolutismos benévolo*s¹³. Por todo lo expuesto se evidencia que, en lo que respecta al tema específico de la *inmigración*, esta es abordada por el autor en el marco de su *teoría no ideal* lo cual implica que es considerada una anomalía y, en este sentido, una contingencia a ser solucionada. Rawls (2001), en la introducción, hace referencia a que en su concepción de una *utopía realista* muchos de los problemas que hacen a la política internacional quedan por completo eliminados. Uno de estos problemas sería el de la *inmigración*, la cual, según su criterio, puede darse por tres motivos diferentes: la persecución de minorías étnicas o religiosas y la violación de sus derechos; la opresión política; y la presión de la población en el territorio patrio cuyo factor de producción es la subordinación de las mujeres y la desigualdad. “[E]n una utopía

¹² Rawls incluye dentro de las *sociedades bien ordenadas* tanto a los *pueblos liberales* como a los *pueblos jerárquicos decentes*.

¹³ Los *pueblos fuera de la ley* son agresivos y no respetan los *derechos humanos* de sus habitantes. Las *sociedades cargadas* no pueden organizarse de manera liberal o decente debido a determinadas condiciones desfavorables. Los *absolutismos benévolo*s no son agresivos, respetan los *derechos humanos* de sus miembros pero no son pueblos democráticos.

realista el problema de la inmigración no se margina, sino que se elimina” (Rawls, 2001: 18). El factor económico y los proyectos de vida personales no son considerados por el autor como cuestiones que motivan la *inmigración*.

En el capítulo 4 de la primera parte Rawls (2001) hace referencia a la función de las fronteras en relación con la *inmigración*. Al respecto menciona que, no obstante la arbitrariedad de las mismas, el gobierno de un pueblo tiene la función de responsabilizarse de su territorio, de la protección del medio ambiente y del tamaño de la población. Rawls considera que si esto no se cumple el mencionado patrimonio, entendido como el territorio de un pueblo junto a su capacidad para sostenerlo *a perpetuidad*, tiende a deteriorarse. Esto se refuerza en la nota al pie N° 9 donde Rawls afirma que un pueblo tiene el derecho cualificado de limitar la *inmigración*. Una de las razones que fundamentan este derecho es la protección de la cultura política y constitucional del pueblo.

Caleb (2011), por su parte, sostiene que el derecho a limitar la *inmigración* explicitado por Rawls debe ser entendido en el marco de la *teoría ideal*, es decir, como aplicable únicamente a las *sociedades bien ordenadas* que forman parte de la sociedad de los pueblos. “This leaves open the possibility that liberal and decent peoples have a duty to admit migrants from outlaw states and burdened societies” (Caleb, 2011: 9). De aceptarse esta lectura, se podría afirmar, por un lado, que el tratamiento rawlsiano de la *inmigración* es incompleto puesto que se aplica únicamente a su concepción de una *utopía realista* y, por otro, que los *pueblos bien ordenados* tienen la obligación de admitir *inmigrantes* provenientes de *sociedades no bien ordenadas* (Caleb, 2011).

En relación con los *derechos humanos*, Rawls (2001) afirma que su función en el *derecho de gentes* es restringir las justificaciones para librar la guerra y establecer los límites de la autonomía interna del régimen. Las *sociedades liberales y jerárquicas* respetan los *derechos humanos* y los conciben como derechos universales. En este sentido, en el capítulo 15 Rawls (2001) sostiene que “[l]os pueblos bien ordenados tienen el *deber* de ayudar a las sociedades menos favorecidas” (2001: 125) y, como uno de los *criterios del deber de asistencia*, Rawls sostiene que enfatizar en el cumplimiento de los *derechos humanos* contribuiría a revertir las condiciones desfavorables de una población. Caleb (2011) menciona que según Rawls las *sociedades bien ordenadas* tienen el deber de proteger a las víctimas de violaciones de los *derechos humanos* por medio de la intervención contra los *pueblos fuera de la ley* o, incluso, mediante la declaración de guerra.

Hannah Arendt: el concepto de *persona* y su vinculación con los *derechos humanos* en *Los orígenes del totalitarismo*

Hannah Arendt es una pensadora que, por su historia personal y sus intereses como intelectual dedicada al pensamiento político, se abocó al estudio crítico de los *derechos humanos* tanto en el plano ideal y abstracto como en el plano fáctico de

aplicación de los mismos. Del análisis de los *derechos humanos* se desprende, para la autora, la necesidad de reflexionar sobre dos categorías clave a la hora de indagar sobre los fundamentos y los alcances reales de los mencionados derechos: la categoría de *persona* y la de *ciudadano*.

Arendt (1998) comienza mencionando en el capítulo IX la gran cantidad de problemas que se generaron en Europa como consecuencia de la Primera Guerra Mundial, entre los cuales destaca los grupos de migrantes que se transformaron en minorías y apátridas una vez que se vieron obligados a abandonar el Estado del que formaban parte. Tal condición de marginación y apatridia trajo aparejada una situación de desprotección total, se transformaron en la escoria de la tierra y perdieron su condición de humanos. Estas víctimas “habían perdido aquellos derechos que habían sido (...) definidos como inalienables, (...) los Derechos del Hombre. Los apátridas y las minorías, (...) no tenían Gobierno que les representara y les protegiera” (Arendt, 1998: 226).

La categoría de *derechos humanos* se volvió, a los ojos de las mencionadas minorías¹⁴, en un mero ideal carente de cualquier esperanza de aplicación, no obstante la afirmación explícita por parte de los Estados receptores de que sus constituciones se hallaban basadas en la *Proclamación de los Derechos del Hombre* sin importar que hubiera otras nacionalidades dentro de su territorio. Los grupos de *desplazados* quedaban al margen de la ley que regulaba los Estados en los que habían buscado refugio y solo podían encontrar en el delito el único camino viable para ingresar al ámbito de la legalidad. “Si un pequeño robo puede mejorar, al menos temporalmente, su posición legal, se puede tener la seguridad de que ese individuo ha sido privado de sus derechos humanos” (Arendt, 1998: 239). Esta cuestión de la aplicabilidad de los derechos es solo una de las consecuencias de un problema mucho más profundo, el que atañe a la concepción y los fundamentos mismos de los *derechos humanos*. Arendt (1998) reconoce una situación paradójica en el hecho de que si se reduce al ser humano a su mera humanidad se lo torna superfluo en el sentido de que no existe ningún Estado que lo proteja ni que siquiera pretenda dominarlo.

En el mismo capítulo, Arendt hace mención a la *Declaración de los Derechos del Hombre* que tuvo lugar en el siglo XVIII como un hecho decisivo en la historia humana en tanto nueva fundamentación de la ley en el *hombre* y no en *dios*. Los *derechos humanos* podrían ser invocados en cualquier momento y lugar en que los individuos necesitasen protección ante las nuevas arbitrariedades de la sociedad.

¹⁴ Arendt (1998) menciona que el auge del imperialismo desestabilizó las estructuras del Estado-Nación cuya desintegración comenzó a darse después de la Primera Guerra Mundial. Esta situación devino en el surgimiento de minorías creadas por los tratados de paz y el movimiento creciente de refugiados. Dichas minorías eran *medio* apátridas en el sentido de que, *de jure*, pertenecían a un cuerpo político pero en la realidad requerían de tratados y de garantías especiales que los protegieran. Los apátridas, en cambio, habían perdido por completo la protección de sus gobiernos de origen y necesitaban de acuerdos que salvaguardaran su estatus legal. Los grandes Estados receptores de estos nuevos grupos, en palabras de la autora, “sabían que las minorías en el seno de las Naciones-Estados tendrían más pronto o más tarde que ser, o bien asimiladas, o bien liquidadas” (Arendt, 1998: 229).

En tanto *derechos del hombre*, eran inalienables e irreductibles a cualquier otro tipo de leyes, es decir, todo ser humano podía gozar de la protección de los mismos. Ahora bien, la paradoja que encuentra la autora en la declaración de los *derechos humanos* es que el hombre al que se refiere parece ser una mera abstracción que no habita en ninguna parte. Es en este sentido que Arendt afirma que la cuestión de los *derechos humanos* se vio inevitablemente vinculada con la cuestión de la soberanía de los pueblos.

Los Derechos del Hombre, después de todo, habían sido definidos como 'inalienables' porque se suponía que eran independientes de todos los Gobiernos; pero resultó que en el momento en que los seres humanos carecían de su propio Gobierno y tenían que recurrir a sus mínimos derechos no quedaba ninguna autoridad para protegerles ni ninguna institución que deseara garantizarlos (Arendt, 1998: 243).

Hasta este momento histórico los *derechos humanos* no habían formado parte del debate político en cuanto a su aplicabilidad práctica debido a que los *derechos civiles* (los *derechos de los ciudadanos*) eran considerados los garantes fácticos de los *derechos del hombre*, estos últimos concebidos como anteriores a cualquier derecho civil e independientes de la nacionalidad y la ciudadanía. Ahora bien, no obstante lo expuesto, los *derechos humanos* no se aplicaron para protección de aquellas personas que no eran ciudadanas de ningún Estado soberano. Es en este sentido que la categoría de *ciudadano* parece ser anterior y más amplia que la de *ser humano* o la de *persona*. En el análisis arendtiano se evidencia el rechazo a una concepción naturalista del ser humano en tanto Arendt niega la existencia de una "naturaleza humana" en la que se pueda anclar la validez de los *derechos humanos*. El ser humano es reconocido como tal únicamente en el marco de una comunidad política que lo reconozca como miembro.

Aquellos que no son ciudadanos de ningún Estado no solo se ven privados del *derecho ciudadano* a la justicia y a la libertad, sino que al quedar al margen de una comunidad que los contenga y los acepte como miembros carecen del derecho a la acción y a la opinión. Es aquí donde Arendt afirma que se llegó a tomar consciencia de que existe un derecho fundamental, el *derecho a tener derechos*¹⁵, que debe ser protegido. "El derecho a tener derechos puede realizarse solo en una comunidad política en la que se nos juzga no por las características que nos definen por nacimiento, sino por nuestras acciones y opiniones" (Benhabib, 2004a: 52). En otras palabras, la peor de las posibilidades en la existencia de un ser humano no radica en perder algún derecho determinado sino en la pérdida de la pertenencia a una comunidad que vigile y garantice dicho derecho. El *derecho a tener derechos* es un derecho político fundamental que requiere de la tarea política de ser reconocido en el marco del Estado.

¹⁵ El *derecho a tener derechos* es una noción clave en las reflexiones arendtianas que ha generado numerosos análisis en el ámbito crítico, debate que se mantiene vigente hasta la actualidad. Cfr. Benhabib (2004a, 2006, 2008, 2010, 2011), Birmingham (2006), Ingram (2008), Parekh (2008), Honkasalo (2009), Kohn (2010), Volk (2010), Sánchez Madrid (2013), entre otros.

El ejemplo paradigmático que ofrece Arendt para ilustrar lo expuesto es el caso de los campos de concentración y exterminio durante el régimen totalitario nazi. El primer paso que abre camino hacia la dominación total perseguida por dicho régimen, y que es anterior a la aniquilación física de los reclusos, es el asesinato de la *persona jurídica*, eliminación que se logra dejando a ciertos grupos humanos fuera del ámbito de la ley, es decir, negándoseles cualquier tipo de reconocimiento ciudadano con la consecuente anulación de derechos que dicha aniquilación implica. “La destrucción de los derechos del hombre, la muerte en el hombre de la persona jurídica, es un prerrequisito para dominarle enteramente” (Arendt, 1998:361). El paso siguiente es el asesinato de la *persona moral* que se logra haciendo que las decisiones de la conciencia sean ambiguas y equívocas. “La alternativa ya no se plantea entre el bien y el mal, sino entre el homicidio y el homicidio” (Arendt, 1998: 362). Por último el aniquilamiento de la *individualidad* mediante la anulación de la espontaneidad humana, es decir, la capacidad del ser humano de romper la cadena de causas y efectos e introducir la novedad al acontecer del mundo. En otras palabras, al eliminarse la *persona jurídica* se elimina también la *persona moral* y, en consecuencia, todo rastro de dignidad humana (Brunet, 2007).

Ahora bien, teniendo en cuenta que el análisis arendtiano en torno a la problemática de los *derechos humanos* cuenta ya con muchos años y que, con posterioridad a la publicación de la obra trabajada se han creado organismos y se han tomado medidas en relación con la descriminalización de los movimientos migratorios¹⁶, se podría objetar que la propuesta arendtiana carece de vigencia. Sin embargo, y no obstante lo dicho, en el mundo actual los *derechos humanos*, en su plano fáctico, siguen estando en crisis y necesitan seguir vigentes en el debate político. Como producto del Estado de violencia global, aún en la actualidad existe una enorme cantidad de seres humanos a la que se le niega el derecho básico, el *derecho a tener derechos*.¹⁷

¹⁶ Benhabib (2004a) menciona al respecto la creación, en 1951, del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), el Protocolo de 1961 de la Convención de Ginebra relativa al Estatuto de Refugiados, la formación de la Corte Mundial y de la Corte Criminal Internacional en 1998. En un artículo posterior (2011) hace referencia también a la formación de la Corte Europea de Justicia, a la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales, al establecimiento del Sistema Inter-americano para la Protección de los Derechos Humanos y al Estatuto Africano sobre los Derechos Humanos y de los Pueblos, ratificado, hasta la actualidad, por 49 Estados.

¹⁷ Como se expusiera en la nota 16, Benhabib (2011), si bien reconoce que hoy en día las medidas de protección de los derechos civiles y sociales de los migrantes y solicitantes de asilo han aumentado considerablemente, también menciona que los derechos fundamentales de participación democrática siguen siendo, en la mayoría de los casos, prerrogativas de los nacionales. Por otra parte, después de los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, e incluso antes, la mayoría de los Estados liberales democráticos criminalizaron la condición de refugiado y de solicitante de asilo. La autora afirma: “as Hannah Arendt observed more than half a century ago, ‘the right to have rights’ remains an aoreptic longing” (Benhabib, 2011: 96).

Reflexiones en torno a la noción rawlsiana de *persona moral, ciudadano e inmigrante* desde la perspectiva de Hannah Arendt

En este apartado se intentará realizar un abordaje crítico de lo expuesto con anterioridad teniendo como referencia las reflexiones arendtianas, fundamentalmente en relación con las nociones de ciudadanía y *derechos humanos*. En el caso de que se compruebe que existen miembros de la sociedad que quedan al margen de la teoría de la justicia rawlsiana sería posible derivar consecuencias desigualitarias de la misma, cuestión no menor si se tiene en cuenta la concepción de la justicia que los principios pretenden expresar¹⁸.

Para una mayor claridad en el análisis se separarán los niveles de reflexión teniendo en cuenta dos planos en los que podría dividirse la propuesta de Rawls. Por un lado el plano doméstico, dentro del cual merecen una mención especial tanto las consideraciones sobre los agentes de justicia como la caracterización rawlsiana de la *persona moral* y su inconsistencia con una concepción de la sociedad como sistema cerrado (Benhabib, 2004b). Y por otro lado el plano internacional y las cuestiones que hacen a la relación entre los pueblos, plano en el que el punto clave del análisis se centra en el carácter transicional del deber de asistencia propuesto por Rawls (2001) y sus implicancias.

En lo que respecta al primer plano de análisis, cabe aclarar que la igualdad que le interesa mantener a Rawls en la situación contractual inherente a la *posición original*, es una igualdad en el estatus moral de las personas (Gargarella, 1999). Dicho estatus, desde la perspectiva de análisis de Arendt, peligra en aquellos individuos que se encuentran privados de la protección que garantiza la ciudadanía. Rawls (1985), en la nota al pie N°15, menciona que el concepto de persona que utiliza se encuentra adaptado a una concepción política de la justicia y no a una doctrina moral integral determinada y que, dados los objetivos de su obra de 1971, su concepción política de la persona es una concepción de la ciudadanía. “[W]e say that a person is someone who can be a citizen, that is, a fully cooperating member of society over a complete life” (Rawls, 1985: 233).

En este punto debe tenerse en cuenta que la ciudadanía no es nunca, para el autor, una opción voluntaria del individuo sino que está determinada por nacimiento. Tal cuestión no es explicitada por Rawls (1995) pero sí es posible derivarla de su definición de la sociedad como un sistema cerrado (p. 21). Esta caracterización se ve reforzada y aclarada en *Political Liberalism*:

[W]e have assumed that a democratic society, like any political society, is to be viewed as a complete and closed social system. It is complete in that it is self-sufficient and has a place for all the main purpose of human life. It is also

¹⁸ Si bien es cierto que el llamado *principio de diferencia* podría interpretarse como legitimador de cierta desigualdad en el interior de la teoría rawlsiana, debe tenerse en cuenta que tal desigualdad no alcanza a la concepción moral de la persona sino a las desigualdades sociales y económicas que únicamente serán consideradas justas si benefician a todos, en particular a los menos favorecidos.

closed (...), in that entry into it is only by birth and exit from it is only by death (Rawls, 1996: 40-41).

Benhabib (2004b) sostiene que si bien es evidente que Rawls utilizó el modelo de sociedad cerrada como una ficción contrafáctica, al dejar al margen de su teoría la reflexión sobre la posibilidad de entrada y salida de los miembros de las comunidades políticas, da por supuesto y sostiene el modelo de organización estatal centrado en la delimitación territorial de las naciones, con fronteras relativamente cerradas y custodiadas. Teniendo en cuenta esto y, en consonancia con los aportes arendtianos, queda en evidencia que los *inmigrantes* se ven completamente marginados de la concepción ideal de la justicia rawlsiana.

Arendt (1998), con su afirmación de que es la *persona jurídica* la que garantiza el reconocimiento y la protección de la *persona moral*, puso en tela de juicio la anterioridad y supremacía reales de los *derechos humanos* por sobre los *derechos ciudadanos*, ambas características postuladas en el plano abstracto e ideal de las proclamaciones. Con su análisis de la desprotección en la que quedan aquellos individuos carentes de un Estado garante de derechos que los reconozca como miembros mostró la paradoja en la que caen los *derechos humanos*. Concluyó que si no se es miembro de una comunidad, si no se es *ciudadano*, potencial o real, los hechos evidencian que se deja de ser *persona*.

Rawls (1995) repite en su teoría la misma lógica abstracta presente en la *declaración de los derechos humanos*, ¿podría esperarse, entonces, que los resultados concretos fueran diferentes? El autor afirma, por un lado, la universalidad de la *persona moral* pero, por otro sostiene que el contrato hipotético celebrado en la *posición original* se realiza entre *personas morales* que representan las posiciones sociales pertinentes, a saber: la de igual ciudadanía y la definida por el lugar que ocupa en la distribución de ingresos y riqueza. La posición pertinente de igual ciudadanía, condición necesaria para obtener representación en la *posición original*, excluye a todo aquel que no es *ciudadano* de las consideraciones rawlsianas sobre la justicia. De esto se infiere que el *inmigrante* carece de representación en la *posición original* y, por lo tanto, queda al margen del debate contractual y de los alcances de los derechos promovidos por los principios de justicia. En consonancia con lo expuesto y, como menciona Loewe (2007), si la capacidad de formarse una concepción del bien propio y de tener un sentido de la justicia son condiciones suficientes para que un individuo sea considerado *persona moral*, no habría ningún motivo para que el *inmigrante* quede fuera del alcance de los principios de justicia.

La omisión del *inmigrante* reflejada en el carácter *determinista* de la concepción rawlsiana de la ciudadanía¹⁹ excluye de los alcances de los principios de justicia a un gran número de individuos que, por diferentes razones, seguirán optando por habitar en un país del que no son nativos. Estas cuestiones ponen en tela de juicio

¹⁹ Entiéndase *determinista* en tanto el lugar de nacimiento excede a la elección ciudadana y remite a un atributo que le es dado externamente al individuo.

la promesa igualitaria de la teoría rawlsiana de la justicia. Por todo lo expuesto, no caben dudas de que optar por la *persona moral* como representante de las posiciones sociales pertinentes es optar por el *ciudadano* y, si se tiene en cuenta que la concepción rawlsiana de la ciudadanía está determinada por el lugar de nacimiento, se concluye que el *inmigrante* no tendrá un lugar en el debate sobre los principios de justicia ni, por lo tanto, será beneficiario de los derechos protegidos por los mismos²⁰. Todo aquel que no caiga, potencial o actualmente, en la categoría de *ciudadano* queda al margen de los alcances de la justicia rawlsiana.

Por último, es importante remarcar que, por un lado, los motivos para emigrar que describe Rawls (2001) no son los únicos posibles y, por otro, como sostiene Benhabib (2004b), que la caracterización de la sociedad en tanto entidad cerrada y completa contradice la concepción de persona propuesta por el liberalismo en general y Rawls en particular. Las *personas morales* tienen, según Rawls (1995), una idea del bien y sentido de la justicia, atributos que entrarían en conflicto, para la autora, con la idea de una sociedad completa y cerrada. Las personas deberían tener el derecho a dejar sus sociedades y, en consecuencia, a ingresar a otras, por cuestiones vinculadas a sus respectivas concepciones del bien y a su sentido particular de la justicia, cuestión que no es tenida en cuenta por Rawls. "Emigration must be a fundamental liberty in a Rawlsian scheme, for otherwise his conception of the person becomes incoherent" (Benhabib, 2004b: 1770).

Ahora bien, respecto al análisis del plano internacional en la teoría de Rawls se puede afirmar que, en esencia, la situación del *inmigrante* sigue siendo la misma. Rawls (2001) sostiene que la obligación que las *sociedades bien ordenadas* tienen de asistir a las sociedades menos favorecidas es un principio de transición. Es decir, dicha obligación remite a una contribución que fomente el desempeño razonable y racional de las mencionadas sociedades para que puedan ingresar como miembros a la *sociedad de los pueblos bien ordenados*, una vez logrado dicho objetivo la obligación de asistencia pierde vigencia. En relación con esto, Benhabib (2004b) hace hincapié en que el deber de asistencia rawlsiano tiene implicancias directas en los derechos de migración puesto que la asistencia a las sociedades menos favorecidas tendría como objetivo reducir la presión de los movimientos migratorios hacia las sociedades ricas. La autora enfatiza que la perspectiva rawlsiana pretende justificar que aquellas sociedades que cumplan con el deber de asistencia dispongan un régimen de control de sus fronteras mucho más duro para así minimizar el ingreso de *inmigrantes* a sus territorios. Rawls (2001) sostiene que si se cumple con el principio de asistencia la *inmigración* desaparece como problema porque los motivos que, según él, tendría un individuo para emigrar quedarían eliminados. Por lo tanto, los pueblos liberales seguirían siendo sociedades completas y cerradas y los *inmigrantes* se mantendrían fuera del alcance de los principios de justicia porque no existirían como tales.

²⁰ Benente (2011) afirma que en la teoría rawlsiana no se podría hablar de un reposo de los *derechos humanos* en los *derechos ciudadanos* porque los derechos que son contemplados por los principios de justicia son siempre *derechos ciudadanos*.

En esta investigación se considera que eliminar el problema de la *inmigración* por considerarlo un efecto de las malas políticas de las *sociedades no-bien ordenadas* tiene implicancias directas en cuestiones de justicia. Teniendo en cuenta la caracterización mencionada anteriormente, el encuadre de la mencionada problemática dentro del marco de la *teoría no ideal* implica que la *inmigración* no se considera una realidad permanente en la vida del individuo (cuestión que contradice siglos de registros históricos) sino una contingencia que, en tanto alejada del ideal, debe ser corregida. Rawls, por otra parte, no hace mención alguna a qué es lo que pasa con aquellos individuos que durante el período de transición en que las *sociedades bien ordenadas* asistirían a las menos favorecidas, ven violados sus *derechos humanos* y encuentran, como única salida, la emigración, es decir, el convertirse en *inmigrantes* en una sociedad que considera su condición como una anomalía y una amenaza. Como señalara Arendt, los *derechos humanos* pueden ser exigidos y son respetados únicamente bajo la protección ciudadana por lo que el *inmigrante* (el *apátrida* en la terminología arendtiana) queda inmerso en una situación de desprotección total. Por último, como sugiere Caleb (2011), resulta extraño que el deber de asistencia rawlsiano no implique también la obligación de proteger a las víctimas permitiéndoles el ingreso al territorio de las *sociedades decentes* puesto que esta sería una solución con mayor probabilidad de éxito, más inmediata y menos costosa. Benhabib (2004b) sostiene que la negativa rawlsiana a permitir la *inmigración* únicamente puede sustentarse bajo una concepción amenazante de la figura del *inmigrante*, concepción que entra en contradicción con la historia misma de la sociedad de la que Rawls forma parte. Como afirma la autora, la cultura política americana de los últimos dos siglos sería impensable sin las contribuciones de los *inmigrantes* irlandeses, italianos, judíos, polacos, etc. “Migratory movements alone (...) do not threaten a people's political culture and its constitutional principles” (Benhabib, 2004b: 1772).

Por todo lo expuesto, este trabajo sostiene que pueden deducirse consecuencias desigualitarias de la teoría de la justicia rawlsiana puesto que hay individuos que quedan excluidos por completo de la mencionada concepción, tanto en el plano doméstico como en el internacional, a saber: los *inmigrantes*. La concepción del espacio público arendtiano, en relación directa con la *acción* de la que es capaz el sujeto, vincula el concepto de *ciudadano* con un quehacer político. En cambio, “[e]n Rawls, el concepto de ciudadanía no es discutido sino presentado como un modelo que debemos aceptar para entender la teoría de la justicia y los otros temas en cuestión” (Aguirre del Río, 2010: 62). La concepción ciudadana de Rawls liga la ciudadanía con la nacionalidad de los sujetos y equipara la categoría de *persona moral* con el estatus de *ciudadano*, caracterización que fomenta la situación de desigualdad en la que se encuentran aquellos que emigran de su país de origen e ingresan como habitantes a una sociedad que, según la descripción rawlsiana, no los reconoce ni los acepta como miembros.

Conclusión

Rawls (1995), a través del mecanismo de representación de la *posición original*, pretende sentar las bases de justicia de una *sociedad bien ordenada*. En dicha situación inicial y por medio de un contrato hipotético, las *personas morales* representativas de las posiciones sociales pertinentes eligen, detrás de un *velo de ignorancia*, los principios de justicia que deben regular las instituciones de la sociedad. Rawls define la *persona moral* como aquella que posee una idea del bien expresada en un proyecto racional de vida y una concepción de la justicia. Si bien la capacidad de ser *persona moral* es, para el autor, una condición natural que detentan todos los seres humanos y, en este sentido, es universal, cabe remarcar que la *persona moral* en la *posición original* representa las posiciones sociales pertinentes, una de las cuales es la de igual ciudadanía. En lo que respecta a la concepción de la ciudadanía, Rawls no la problematiza, y la considera determinada por el lugar de nacimiento del individuo, es decir, por su nacionalidad. La sociedad ideal rawlsiana está compuesta por ciudadanos nativos, hecho que se deduce de su concepción de la sociedad como un sistema completo y cerrado al que se ingresa al nacer y del que se sale al morir. La cuestión de la *inmigración* es eliminada por Rawls de su concepción de la sociedad como una *utopía realista* y analizada como problema a ser solucionado en el marco de su *teoría no ideal*.

Arendt (1998), por su parte, realiza un análisis de la paradoja en la que caen los *derechos humanos* en aquellos casos en que, por diferentes circunstancias, los individuos se ven privados de la protección ciudadana y, por lo tanto, quedan al margen de los alcances del ámbito legal. A la inversa de las proclamaciones de derechos, los *derechos ciudadanos* parecen ser los únicos garantes de los *derechos humanos*. El caso paradigmático que analiza la pensadora es el de los judíos bajo la dominación del régimen totalitario nazi durante la Segunda Guerra Mundial. El primer paso dado por la inteligencia nazi fue eliminar la *persona jurídica* por intermedio de la anulación de la ciudadanía. Una vez hecho esto, cualquier vejación al ser humano estaba permitida comprobándose, así, que la condición ciudadana es la única garante de la condición humana. Arendt concluye que es necesaria la garantía de un derecho anterior a los proclamados universalmente, el *derecho a tener derechos*.

Por todo lo expuesto, en esta investigación se sostiene que se pueden derivar consecuencias desigualitarias de la teoría de la justicia rawlsiana. En el plano de la justicia doméstica el *inmigrante* queda al margen de los derechos protegidos por los principios de justicia por no poseer la ciudadanía, es decir, por una cuestión que excede completamente sus posibilidades. Si ser *ciudadano* está determinado únicamente por la nacionalidad y el lugar de nacimiento excede las elecciones y méritos personales, en otras palabras, es producto de la lotería natural, es claramente injusto que la ciudadanía sea considerada una condición *sine qua non* en lo que respecta a los alcances de los principios de justicia. La mencionada concepción de la ciudadanía junto con el reconocimiento de la relevancia que la misma tiene en cuanto a la protección de los *derechos humanos*, como subrayara

Arendt, permite visualizar al *inmigrante* que, por definición, habita en una sociedad de la que no es nativo, como un individuo excluido por completo de las *sociedades decentes*. En cuanto al ámbito de las relaciones internacionales, se considera que encuadrar el fenómeno de la *inmigración* dentro de la *teoría no ideal* por considerarlo una contingencia anómala que debe ser eliminada de las *sociedades bien ordenadas* refleja, por un lado, el desconocimiento o la negación de una realidad que acompaña al género humano desde sus orígenes y, por otro, una concepción del *inmigrante* como amenaza y, por lo tanto, como una existencia a ser eliminada.

Optar, en el plano teórico, por las *personas morales* como representantes de las posiciones sociales pertinentes a la hora de elegir los principios de justicia tiene las mismas consecuencias fácticas que proclamar, en el plano teórico también, *derechos humanos* que deben hacerse efectivos en sujetos reales. En palabras de Arendt, no existen *personas morales* ni seres humanos en abstracto, los individuos son reconocidos como personas y como seres humanos en el interior de las comunidades políticas. Si esto no se tiene en cuenta y si, además, se reduce la ciudadanía al lugar de nacimiento, entonces, necesariamente, se condena a la marginación a todos aquellos que se ven obligados a ingresar a una comunidad política de la que no son nativos y que, por lo expuesto, no los acepta como miembros.

Recursos bibliográficos

- Aguirre del Río, R. (2010). El concepto de ciudadanía de Rawls a Arendt. El concepto de ciudadanía: las diferencias entre el liberalismo y el republicanismo. Tesina de Licenciatura en Ciencia Política, dirigida por Miguel Vatter Rubio, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile.
- Arendt, H. (1973). *The Origins of Totalitarianism*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- _____ (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires: Taurus.
- Benente, M. (2011). "Los problemas desiguallarios de la Teoría de la Justicia de John Rawls. Una mirada desde Hannah Arendt". *Lecciones y Ensayos*, N° 89, pp. 455-474.
- Benhabib, S. (2004a). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2004b). "The Law of Peoples, Distributive Justice, and Migrations". *Fordham Law Review*, Vol. 72, Iss. 5, pp. 1761-1787.
- _____ (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.

- _____ (2008). "Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos". *Isegoría*, N° 39, pp. 175-203.
- _____ (2010). "International Law and Human Plurality in the Shadow of Totalitarianism. Hannah Arendt and Raphael Lemkin". En: Benhabib, S. (Ed.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt* (pp. 219-243). New York: Cambridge University Press.
- _____ (2011). *Dignity in adversity. Human Rights in Troubled Times*. Cambridge: Polity Press.
- Birmingham, P. (2006). *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*. Bloomington: Indiana University Press.
- Botero, J. (2005). "Introducción: Rawls, la filosofía política contemporánea y la idea de sociedad justa". En: Botero, J. (Ed.), *Con Rawls y contra Rawls. Una aproximación a la filosofía política contemporánea* (pp. 11-28). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Brunet, G. (2007). "Giorgio Agamben. Lector de Hannah Arendt". *Konvergencias. Filosofía y Culturas en Diálogo*, Año V, N° 16, pp. 99-114.
- Caleb, Y. (2011). "Migration and Rawls's Law of Peoples: Problems of Non-Ideal Theory" (draft). https://www.academia.edu/853763/Migration_and_Rawls_Law_of_Peoples_Problems_of_Non-Ideal_Theory, última visita 29/09/2014.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós.
- Honkasalo, J. (2009). "La actual crisis de los derechos humanos a la luz del pensamiento de Hannah Arendt". *Pléyade*, N° 4, pp. 91-117.
- Ingram, J. (2008). "'Right to Have Rights'? Three Images of the Politics of Human Rights". *The American Political Science Review*, Vol. 102, N° 4, pp. 401-416.
- Kohn, C. (2010). *El derecho a tener derechos: los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt*. Ponencia realizada para ser presentada en el XV Congreso Nacional de Filosofía: El diálogo filosófico, México (UNAM).
- Kukathas, C. y Pettit, P., (1990). *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*. Stanford: Stanford University Press.
- Loewe, D. (2007). "Inmigración y el derecho de gentes de John Rawls. Argumentos a favor de un derecho a movimiento sin fronteras". *Revista de Ciencia Política*, Vol. 27, N° 2, pp. 23-48.
- Parekh, S. (2008). *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity. A Phenomenology of Human Rights*. New York: Routledge.

- Pereira, G. (2008). "Sujeto liberal y patologías sociales". Areté. Revista de filosofía, Vol. XX, N°2, pp. 259-283.
- Pogge, T. (1989). Realizing Rawls. Ithaca: Cornell University Press.
- Puyol González, A. (2001). "La antropología moral de la igualdad". Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, N° 24, pp. 223-249.
- Rawls, J. (1985). "Justice as Fairness: Political not Metaphysical". Philosophy and Public Affairs, Vol. 14, N° 3, pp. 223-251.
- _____ (1995). Teoría de la justicia. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1996). Political Liberalism. New York: Columbia University Press.
- _____ (1999a). A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1999b). The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited". Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (2001). El derecho de gentes. Barcelona: Paidós.
- _____ (2003). "Justicia como equidad". Revista Española de Control Externo, Vol. 5, N° 13, pp. 129-158.
- Sánchez Madrid, N. (2013). "Crisis del Estado-nación y dialéctica de los derechos humanos en Hannah Arendt. El totalitarismo como colapso de las formas políticas". Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, N° 49, pp. 481-507.
- Sandel, M. (1998). Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stemplowska, Z., & Swift, A. (2014). "Rawls on ideal and nonideal theory" En: Mandle, J. & Reidy, D. (Ed.), A Companion to Rawls (112-127). Malden: Wiley Blackwell.
- Volk, C. (2010). "The Decline of Order: Hannah Arendt and the Paradoxes of the Nation-State". En: Benhabib, S. (Ed.), Politics in Dark Times Encounters with Hannah Arendt (pp. 172-197). Cambridge: Cambridge University Press.

Libres de creer lo equivocado. Bayle y Castellion, dos voces por la libertad de conciencia¹
Free to believe what is wrong. Bayle and Castellion, two voices for freedom of conscience

Manuel Tizziani^Φ
U. Nacional del Litoral, Argentina
manueltizziani@gmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 16.06.2015

Resumen: Según afirma Hugh Trevor Roper, ningún proceso de persecución política puede ser llevado a cabo sin la connivencia explícita, o al menos la omisión, de quienes conforman una sociedad humana. Retomando esa afirmación, y aplicándola a las disputas confesionales ocurridas en Francia durante los siglos XVI y XVII, la intención de este trabajo es presentar, analizar y comprender los argumentos filosóficos de dos actores de la época que, enfrentándose a la opinión común, defendieron la libertad de la conciencia en materia de religión: Pierre Bayle (1647-1706) y Sébastien Castellion (1515-1563).

Palabras clave: Bayle, Castellion, tolerancia, libertad de conciencia, conciencia errónea.

Abstract: According to Hugh Trevor Roper, no process of political persecution can be carried out without the explicit collaboration, or at least the omission, of those who make a human society. By taking up and applying that statement to the confessional disputes occurred in France during the sixteenth and seventeenth centuries, the aim of this paper is to present, analyse, and understand the philosophical arguments of two actors of that era who, facing common opinion, defended the freedom of conscience in matters of religion: Pierre Bayle (1647-1706) and Sébastien Castellion (1515-1563).

Keywords: Bayle, Castellio, tolerance, freedom of conscience, erroneous conscience.

¹ El presente trabajo es producto de la investigación que hemos llevado adelante, gracias a la financiación del CONICET, en nuestra reciente tesis doctoral en Filosofía: *Ante el desafío de vivir con otros. Controversias en la prehistoria de la tolerancia moderna: Castellion, Bodin, Montaigne*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, marzo 2015.

^Φ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral y Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se desempeña como Becario Postdoctoral de CONICET con un proyecto de investigación sobre la recepción de las ideas políticas y religiosas de Michel de Montaigne en la *Mémoire* de Jean Meslier. Es integrante de un Proyecto de Investigación sobre el movimiento Ilustrado radicado en la UNL, es miembro fundador de la Asociación Argentina de Estudios del Siglo XVIII y docente ordinario del Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL).

“Había comprobado, por la crueldad de algunos cristianos, que ningún animal del mundo es tan terrible para el hombre como el hombre”. Montaigne, *Ensayos*

“¿Será la tolerancia un mal tan grande como la intolerancia? Y la libertad de conciencia, ¿será un flagelo tan bárbaro como las hogueras de la inquisición?”. Voltaire, *Diccionario filosófico*

1. De guerras, ejecuciones y exilios

En un ensayo destinado a analizar el fenómeno de la caza de brujas, Hugh Trevor Roper (2009) atribuye gran parte de la responsabilidad de las persecuciones sufridas por las hechiceras a la indulgencia y connivencia no sólo de las élites ilustradas, sino también de la inmensa mayoría de quienes daban cuerpo a las sociedades de la época. Asimismo, reestableciendo los vínculos históricos y filosóficos que, de acuerdo con su interpretación, pueden trazarse entre el martirio de las brujas y las asechanzas políticas que sufrieron durante ese mismo período quienes fueron acusados de herejía, señala:

Suponer que un gobernante, o siquiera un partido estatal, puede eliminar parte del tejido social vivo sin el consenso de la sociedad equivale a desoír las lecciones que enseña la historia... Sin el respaldo general de la sociedad no resulta posible crear órganos de aislamiento y expulsión. En los cimientos de la Inquisición española no bullía la intolerancia de los reyes españoles, sino el resentimiento social del pueblo español. La sociedad española aprobó la persecución de los judíos y recibió encantada la expulsión de los moriscos. La sociedad francesa aplaudió la masacre de los hugonotes en 1572 y su expulsión en 1685 (Trevor-Roper, 2009, pp.123-124).

Tomamos prestada esta última referencia a la realidad francesa con el fin de presentar nuestro escenario. Como bien señala este autor en relación con dos hitos paradigmáticos de su historia, la Francia de los siglos XVI y XVII puede ser considerada como un claro ejemplo de los devastadores efectos, tanto políticos como culturales y económicos, que puede ocasionar la intolerancia religiosa. Diez años antes de aquel fatídico 24 de agosto de 1572 al que refiere Trevor-Roper -en el que se produjo la masacre de la noche de San Bartolomé, y donde se estima que fueron asesinados, tan sólo en París, más de cuatro mil protestantes-, se había producido otro episodio violento a causa de la incomodidad que ocasionaba a los católicos más ortodoxos tanto la novedad de la Reforma como la política de indulgencia que por aquella época ensayaba la regenta Catalina de Médicis. En marzo de 1562, en la ciudad de Vassy, conforme a las disposiciones del *edicto de Enero* de ese mismo año, un grupo de protestante celebraba sus ritos fuera de los muros de la villa; al mismo tiempo, Francisco de Guisa, líder del ala más conservadora del catolicismo y padre de Enrique -quien será luego uno de los

representantes más destacados de la Liga-, volvía de una campaña militar junto a sus hombres. Ante lo que a sus ojos no era sino una perversión, Guisa no dudó en reprimir el oficio, dejando como saldo varias decenas de muertos y al menos cien heridos. Los líderes militares del partido hugonote no tardarán en reaccionar ante semejante afrenta, dando lugar al inicio de la primera de las guerras civiles que experimentará Francia; guerras que no encontrarán fin sino treinta y seis años después, en 1598, cuando el rey Enrique IV -dos veces protestante, dos veces convertido al catolicismo- suscriba el *edicto de Nantes*. Y a pesar de que este rey será asesinado por un miembro de la compañía de Jesús el 14 de mayo de 1610, el edicto de tolerancia por medio del cual se otorgaba la libertad de conciencia y de culto a los súbditos calvinistas, mantendrá su vigencia hasta octubre de 1685. En esa fecha, y luego de dar vía libre a persecuciones no convencionales conocidas como las *dragonnades*², Luis XIV rubricará el *edicto de Fontainebleau*. Por este medio, el rey decretará al catolicismo como única religión oficial del reino de Francia, e instará a los protestantes a convertirse a dicha fe, o a partir al exilio.

Entre los destinos dilectos de quienes optaron por esta segunda opción se encontrará la cuna de uno de los más importantes representantes del irenismo renacentista: la Rotterdam de Erasmo. Allí, en el seno de los Países Bajos, se constituirá un verdadero *refuge* de hugonotes franceses. Desde ese destierro forzoso, y como contracara de la circunspección que -según el análisis de Trevor-Roper- caracterizaba a la gran mayoría, una voz se hará oír: será la de Pierre Bayle (1647-1706); quien, algunos meses después de la revocación del *edicto de Nantes*, en 1686, redactará dos importantes obras en relación con la cuestión³. La primera se presentará como una crítica corrosiva de la particular política de persecución llevada a cabo por Luis XIV; la segunda, como una defensa filosófica de la libertad de conciencia⁴, y como una respuesta general para todos aquellos que, basándose

² Las *dragonnades* consistían en instalar durante varios meses al ejército francés (cuyos soldados son conocidos como los *dragons*) en los terrenos de los nobles y aristócratas hugonotes, obligando a los propietarios de las tierras a abastecer a las tropas. De ese modo, se ejercía una presión política y económica muy fuerte sobre los protestantes, quienes, de convertirse al catolicismo, lograban que el ejército abandonara sus terrenos.

³ Más allá de su audacia, Bayle era muy consciente de la peligrosidad de su empresa; es por eso que ambas obras aparecieron bajo pseudónimos, y envueltas por una serie de estrategias de encubrimiento de su identidad: *La France toute Catholique* se presenta como la publicación de la correspondencia (tres cartas en total) entre un eclesiástico católico francés y dos hugonotes refugiados: en concreto, un abad anónimo solicita a un protestante exiliado en Londres su opinión acerca de una misiva enviada a dicho abad por otro refugiado, la cual contiene una crítica muy virulenta de las medidas adoptadas por Luis XIV. El *Commentaire*, en tanto, apareció como una supuesta traducción francesa, realizada por "M.J.F.", de una obra publicada en inglés por "Jean Fox de Brugges", y con un falso pie de imprenta: "À Cantorbery, Chez Thomas Litwel" (la verdadera impresión se hizo en Ámsterdam y estuvo a cargo de Wolfgang). En relación a dicho pseudónimo, se ha señalado que el mismo puede haber implicado un homenaje para dos protestantes del siglo XVI que defendieron la tolerancia: el cuáquero Georges Fox y el anabaptista David Joris, quien vivió los últimos años de su vida en Basilea bajo el nombre falso de Jean de Brugges (Cf. Mori, 1996, p.65).

⁴ Desde la página inicial, Bayle pretende alejarse de las discusiones teológicas con la intención de situar los argumentos de su *Commentaire* en el estricto ámbito de la filosofía. Como él mismo señala: "Pretendo hacer un comentario de una nueva especie, y apoyarlo sobre principios más generales y más infalibles que todos los que me podrían proveer el estudio de las Lenguas, de la Crítica y de los lugares comunes" (Bayle, 2006, I, 1, p.87).

en textos bíblicos, asumían como opción legítima la conversión coactiva. La primera llevará por título *La France toute catholique*; la segunda, será conocida como *Commentaire philosophique*⁵. Y dos años más tarde, ante las críticas que Pierre Jurieu le realizará en su *Des droits des deux souverains* (1687), Bayle responderá con un *Supplément du Commentaire philosophique* (1688).

Si bien los argumentos presentados en el *Supplément* exceden el límite de nuestro trabajo, podemos señalar que uno de los principales objetivos que Bayle persigue allí es el de continuar corroyendo ese ancestral prejuicio -que Jurieu había vuelto a poner sobre el tapete- sobre el que se basan los argumentos a favor de la coacción violenta: la identificación del error con el pecado. Más allá de eso, lo que especialmente nos interesa destacar de esta última obra es la referencia de Bayle al intento de combatir la intolerancia llevado adelante por el otro actor de nuestra historia: Sébastien Castellion (1515-1563). Pues, del mismo modo en que Bayle había reaccionado, alzando su voz ante la revocación del *edicto de Nantes* y la persecución político religiosa que esa derogación avaló e implicó, Castellion también supo reaccionar ante aquellos acontecimientos que tuvieron lugar en los inicios de la guerra civil francesa. Y aun antes, a raíz de la ejecución del médico español Miguel Servet.

En 1562, luego de conocer los hechos que llevarán a Francia a esas casi cuatro décadas de sangrías y agitación interna, Castellion redactará su *Conséil a la France desolée*. En ese texto, que aparecerá sin el nombre del autor y sin el lugar de la edición, Castellion defenderá la siguiente tesis: la principal causa de la enfermedad que aqueja a Francia es la coacción violenta de las conciencias, es decir, la intolerancia; su remedio, dejar que cada uno “pueda servir a Dios, no según la fe de otro, sino según la suya propia” (Castellion, 1967, p.76). Castellion, no obstante, aun adscribiendo en forma personal a la fe calvinista, no mostrará mayores reparos en criticar incluso a quienes decían compartir su misma creencia. De hecho, casi una década antes de escribir el *Conseil*, había reprochado duramente el accionar Jean Calvin en relación al enjuiciamiento y ejecución de Miguel Servet. Ocurredida en octubre de 1553, y justificada teóricamente tres meses más tarde por el propio Calvino en su *Declaratio orthodoxae fidei*, dicha ejecución recibirá una rápida respuesta por parte de nuestro autor: en marzo de 1554, bajo el seudónimo de Martinus Bellius, publicará una obra titulada *Traité des hérétiques* (1554)⁶. En el

⁵ El título completo del primero de estos libros es el siguiente: *Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand*; el del segundo, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ 'Contrain-les d'entrer', où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte, et l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, et l'apologie que saint Augustin a faite des persécutions*. En 1686 aparecen las dos primeras partes, en 1687 se publica una tercera, en la que Bayle aplica sus argumentos filosóficos en un análisis particular de las cartas de san Agustín.

⁶ El título completo de la edición francesa es el siguiente: *Traité des Hérétiques à savoir, si on les doit persécuter, et comment on se doit conduire avec eux, selon l'avis, opinion, et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens, que modernes*. Un par de semanas antes, en febrero de 1554, el libro había sido publicado en latín bajo el título *De Haereticis an sint persequendi*. Muchas son las discusiones y conjeturas acerca de la verdadera autoría de este texto por parte de Sébastien Castellion, y de la

“Prefacio” de dicho texto, que en su mayor extensión se halla compuesto por una compilación de fragmentos de diversos autores en defensa de la tolerancia, Castellion realizará un detallado estudio del concepto de “herejía”, y concluirá, para escándalo de los líderes de la ortodoxia, que lo que cada una de las sectas existentes considera como *herejes* son tan sólo aquellas personas “que no concuerdan con su opinión” (Castellion, 1913, p.24)

Luego de esta breve presentación, en la que hemos señalado de un modo general el marco histórico-político de emergencia de cada uno de los textos, nos hallamos en condiciones de enunciar el resto de nuestro recorrido y el objetivo de nuestro trabajo: en una primera instancia, realizaremos una serie de breves consideraciones conceptuales con el fin de evitar equívocos en relación con nociones centrales para nuestro tema como *tolerancia* y *libertad de conciencia*. En segundo término, haremos pie en el *Commentaire philosophique* de Pierre Bayle a fin de echar luz sobre las bases de su posición; en particular, sobre su escéptica defensa de la necesidad de respetar de igual modo a la conciencia *esclarecida* y a la conciencia *errante*. Más tarde, a partir del camino que el propio Bayle nos abre a través de las afirmaciones que vierte en su *Supplément*, nos instalaremos en el siglo XVI, para centrar nuestra atención en los textos de Sébastien Castellion: con ello intentaremos mostrar -y he ahí nuestra meta principal y nuestro más original aporte- que también durante la *prehistoria* de la modernidad pudo oírse muy claramente otra voz que supo defender, contra las inclemencias de la época y la presión de los poderes establecidos, las prerrogativas de la conciencia.

2. Breves aclaraciones conceptuales

Comencemos elucidando algunos conceptos. En los inicios de nuestro siglo XXI tendemos a considerar a la *tolerancia* y a la *libertad de conciencia* como nociones que parecen mantener entre sí casi una exacta correspondencia. Dicha exégesis conceptual, puede precisarse, es deudora del pensamiento liberal del siglo XIX; en particular, de las consideraciones realizadas por John Stuart Mill en su afamado ensayo *On liberty* (1859). Es allí, en efecto, en donde este autor define a la libertad de conciencia como “la libertad de pensar y sentir, la libertad absoluta de opiniones y sentimientos sobre toda cuestión práctica, especulativa, científica, moral o teológica” (Portantiero y De Ipola, 1987, p.63). Para Mill, ese derecho *absoluto* y *sin reservas* a la libertad de conciencia es otro nombre para el derecho a la tolerancia, y su único límite específico se encuentra establecido por la posibilidad de provocar un perjuicio a los demás miembros de la comunidad. De este modo, la sociedad idealmente libre en la que está pensando nuestro autor es aquella en la cual la tolerancia alcanza su máxima expresión, y en donde cada individuo ejerce su íntimo derecho a creer y obrar en un espacio de plena libertad, sin intervención alguna por

supuesta ayuda que algunos de los refugiados religiosos que vivían en Basilea (Celio Curione, David Joris, Bernardino Ochino) prestaron para su confección (Cf. Buisson, 1892, II, p.1 ss.)

parte del Estado; siempre y cuando, claro, en ese *uso de la libertad* no resulten perjudicados los demás seres humanos.

De acuerdo a esta interpretación de Mill, reafirmamos, la libertad de conciencia ideal se encuentra en estricta correspondencia con la máxima tolerancia. Y en nuestros días, esta relación resulta poco menos que natural. Durante los siglos XVI y XVII, por el contrario, esta asimilación habría sido considerada como una mixtura poco oportuna de conceptos disímiles. En tal sentido, por ejemplo, como bien han indicado Mario Turchetti (1991a), los calvinistas ortodoxos consideraban que la tolerancia de los unitaristas socinianos equivalía a subvertir los fundamentos mismos de la fe cristiana, pues era considerada como un atentado fatal a la libertad de conciencia de los auténticos fieles. Resulta evidente que estos calvinistas no habrían podido llegar a un acuerdo con John Stuart Mill y que, si se quiere comprender su posición, es necesario remitirse a un concepto distinto de *libertad de conciencia*; concepto que, dicho sea de paso, es el que se concibió originalmente.

En efecto, la expresión *libertad de conciencia* hizo su ingreso en el vocabulario filosófico por la vía teológica; fueron reformadores tales como Martín Lutero, Philipp Melanchthon, Juan Calvino y Teodoro de Beza quienes comenzaron a utilizarla como una actualización de la *Christiana libertas*, cuya fuente última no se encontraba sino en los escritos de san Pablo. Según la concepción sostenida por el apóstol de los gentiles, el cristiano era libre en tanto, mediante el sacrificio de Jesucristo, había sido emancipado de la ley del pecado y de la muerte para vivir según el espíritu (Romanos, 7:1-8). Es en esta *Christiana libertas* -que es libertad de la fe frente a la ley- en la que piensa Lutero cuando redacta su tratado *De servo arbitrio*, y cuando afirma -según palabras de Joseph Lecler- que “las conciencias no deben estar atadas por nada sino por la Palabra de Dios” (Lecler, 1969, I, pp.190-191). Y esta misma *libertas* la que invoca Calvino cuando, en su *Institution de la religion chrétienne*, sostiene que sin la libertad, ni Jesucristo, ni la verdad del Evangelio, ni la paz interior de las almas, podrían ser rectamente conocidas. No es una libertad para creer lo que se quiera, sino una libertad *para obedecer a Dios*. Como bien lo sostiene Teodoro de Beza en la correspondencia citada por Alain Dufour:

La libertad cristiana no es un permiso ilimitado y vago gracias al cual cada uno podría hacer y omitir lo que quisiera, sino que es el don gratuito que nos ha sido ofrecido por Jesucristo, por el cual todos los hijos de Dios -es decir, los creyentes- son liberados de la maldición de la ley y del yugo de las ceremonias legales, y, abastecidos por el Espíritu Santo, comienzan a obedecer a Dios espontáneamente, en santidad y justicia. (Dufour, 1991, p.18)

En consecuencia, la *libertad de conciencia* no sólo tiene poco que ver con la *tolerancia*, sino que, en aquellas ocasiones en que se produce una desobediencia a las prescripciones del Espíritu Santo, la niega explícitamente: sucede así con los socinianos, herejes que rechazan dogmas insoslayables para el sostenimiento de la

cristiandad -como la divinidad de Jesucristo o el misterio de la Trinidad- por considerarlos contrarios a las luces de la razón humana.

Pero la *libertad de conciencia* que conciben estos calvinistas no sólo estará muy lejos de poder ser identificada con la *tolerancia*; también se encontrará en la antípoda del *libre albedrío*, siempre y cuando se encuentre en éste una defensa de los derechos que tiene toda conciencia para seguir sus convicciones particulares aun cuando éstas fueran equivocadas (que era lo que John Stuart Mill parece haber tenido en mente). Pues, en definitiva, el concepto de *tolerancia* conservó durante los primeros siglos de la modernidad filosófica un sentido peyorativo, siendo sólo concebido como un instrumento político provisional (cf. Turchetti, 1991b): “tolerar algo” significaba entonces “aguantar”, “soportar” la existencia de aquello que no se puede impedir, del mismo modo en que se soporta una enfermedad cuando no se la puede curar. De acuerdo con esta matriz semántica, tolerar implica siempre “tolerar el mal”, reprimir los deseos de contrarrestar su existencia por medio de la violencia debido a que un fin ulterior y superior (la paz de la república o la propia supervivencia) así lo aconseja. “Tolerar” supone, entonces, una actitud negativa, y como tal siempre revisable; una actitud claramente diferente de la sanción afirmativa de la pluralidad que implica la defensa del *libre albedrío* como defensa del derecho al error.

Podríamos intentar explicar esta diferencia de otra manera: la defensa del *libre albedrío* conlleva, por así decirlo, una *celebración* de lo diverso; supone considerar a la multiplicidad de seres y pareceres como un bien en sí mismo, como algo que debe fomentarse y cuidarse incluso si, desde los propios parámetros subjetivos, se lo considera equivocado. La *tolerancia*, en cambio, al menos para la concepción dominante en el siglo XVII, representa siempre nostalgia de la unidad perdida y el deseo de retornar a ella; es este deseo, en todo caso, el que admite ser reprimido en aras de un bien superior como la paz social o la supervivencia. En efecto, deberemos esperar hasta la segunda mitad del siglo XVIII, y en particular a la sanción de las declaraciones de Derechos que sucederán a las revoluciones de ese período, para que esta comprensión de la tolerancia -como tácita desaprobación- comience a ser reemplazada por otra cuyo significado se hallará más cercano al de una defensa efectiva de la pluralidad.

Realizadas estas breves disquisiciones, permítasenos una última observación en relación con los autores que ahora abordaremos: en consonancia con su época y su confesión, los calvinistas Bayle y Castellion se encontrarán lejos de reclamar un *derecho* a la *libertad de conciencia* -en el sentido que brindamos al concepto desde Mill en adelante- para quienes adhieren a creencias diferentes; lo que ambos requerirán será que se evite perseguir a alguien por cumplir con un *deber*, a saber, el de servir a Dios según las luces de su propia conciencia; sea ésta *esclarecida* o *errónea*. Lo que, claro está, ampliará de un modo manifiesto los límites impuestos por la rígida ortodoxia calvinista.

3. Bayle: un banquete obligatorio, y su comentario.

En términos generales, el *Commentaire philosophique* se presenta como una crítica de los fundamentos teológicos y morales de la persecución religiosa, de ese eufemismo que los convertidores utilizan para legitimar su accionar; esa “violencia caritativa y salvífica que ejercen sobre los herejes para retirarlos de sus extravíos” (Bayle, 2006, p.51). Así, comparándolos con los tiranos y los sofistas, quienes mediante sus acciones han corrompido dos palabras (rey y filósofo) que en sus orígenes no poseían ninguna connotación negativa, Bayle afirmará lo siguiente en relación con el concepto de *convertidor*:

Significaba originalmente una alma verdaderamente celosa por la verdad, y por desengañar a los errantes; no significa ya más que un charlatán, que un engañador, que un ladrón, que un saqueador de casas, que un alma sin piedad, sin humanidad, sin equidad, que un hombre que, haciendo sufrir a los demás, busca expiar sus impudicias pasadas y por venir, y todos sus desenfrenos (Bayle, 2006, p.52).

Luego de esta elocuente apreciación inicial, podemos señalar que el autor dispone su crítica en dos partes: en la primera, caracterizada por una *cartesiana* confianza en “la luz viva y distinta que ilumina a todos los hombres”. (Bayle, 2006, I, 1, p.88), reunirá una serie de argumentos con el objetivo de echar por tierra la interpretación literal de un máxima ya clásica para quienes intentaban justificar sus accionares represivos: la de *Compelle intrare* (Lucas, 14:23), pronunciada por Jesucristo en la parábola del banquete. En la segunda, en tanto, asumiendo una perspectiva diferente y hasta irreconciliable con la anterior, el autor buscará dar respuesta a las objeciones ya realizadas -o a las supuestas objeciones que podrían realizarse- a los argumentos que él mismo ha presentado en la primera parte. Atendiendo a esta subdivisión interna, y dado que sería muy extenso repasar todos los puntos desarrollados por el autor, acotaremos nuestro análisis a los argumentos principales de las distintas partes, los que se desarrollan en los capítulos iniciales de cada una de ellas.

En capítulo I de la Primera Parte, Bayle sentará las bases de su interpretación racionalista bajo el posible influjo del *Traité de morale* (1684) de Nicolás Malebranche. Atribuyendo a san Agustín la paternidad del *criterium* para discernir entre el sentido literal y figurado de la escritura, y con el propósito de “refutar invenciblemente” a quienes intentan justificar su accionar represivo en la parábola del banquete, Bayle sostiene que, “sobre el principio de la luz natural”, puede afirmarse que “todo sentido literal que contenga la obligación de cometer crímenes es falso” (Bayle, 2006, I, 1, p.85)⁷. De allí se sigue que “no podemos estar seguros de que una cosa es verdadera, sino en tanto ella se halla de acuerdo con

⁷ Más extensa y claramente: “Si tomándola [a la Escritura] literalmente, se compromete al hombre a cometer crímenes, o (para evitar todo equívoco) a cometer acciones que la luz natural, los preceptos del Decálogo y la Moral del Evangelio nos prohíben, se debe tener la plena seguridad de que le damos un sentido falso, y que, en lugar de la revelación divina, proponemos al pueblo sus propias visiones, sus pasiones y sus prejuicios”. (Bayle, 2006, I, 1, p.86).

esta luz primitiva y universal que Dios extiende en el alma de todos los hombres, y que conlleva infalible e invenciblemente la persuasión de quienes están bien atentos” (Bayle, 2006, I, 1, p.89). En tal sentido, los desacuerdos interpretativos en relación con la Escritura, y los conflictos que de allí devienen, parecen deberse a que esta “luz metafísica, *que ilumina a todo hombre que viene al mundo*” (Bayle, 2006, I, 1, p.89, subrayado del original) es muchas veces supeditada a las pasiones y a los prejuicios, los que oscurecen casi por completo su sentido manifiesto. Ahora bien, sugiere un Bayle de aire familiarmente cartesiano, si cada uno “hace abstracción de sus intereses particulares, de sus costumbres y de su patria” (Bayle, 2006, I, 1, p.89), será capaz de reencontrarse con “esta regla que no puede ser otra cosa que la luz natural, que los sentimientos de honestidad impresos en el alma de todos los hombres; en una palabra, con esta razón universal que ilumina todos los espíritus, y que no falta jamás a aquellos que la consultan atentamente” (Bayle, 2006, I, 1, p.91). Y en orden a reforzar su argumento de que toda revelación debe estar sometida a los principios que dicta, de antemano, esta razón natural, Bayle utiliza un recurso retórico admirable: nos remite al punto cero de la historia cristiana, a un lugar en cual habitaba un hombre sin prejuicios, sin costumbres y sin patria; al Paraíso mismo. Así nos dice:

Estoy convencido de que antes de que Dios le haya hecho escuchar alguna voz a Adán para enseñarle lo que debía hacer, ya le había hablado interiormente, haciéndole ver la idea vasta e inmensa del ser soberanamente perfecto y las leyes eternas de lo honesto y lo equitativo, de manera que Adán no se creyó obligado a obedecer a Dios tanto a causa de que una cierta prohibición había alcanzado sus oídos como a causa de la luz interior que lo había esclarecido, antes de que Dios hubiera hablado (Bayle, 2006, I, 1, p.90).

En tal sentido, concluye el autor, incluso respecto de Adán es posible señalar que “la verdad revelada ha estado como sometida a la luz natural, para recibir de ella su atractivo, su sello, su registro y su verificación, y el derecho a obligar a título de ley” (Bayle, 2006, I, 1, p.90). Como abogado en defensa de los derechos de primogenitura de la razón natural, Bayle indica que todas las máximas morales⁸ que se disponen tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, antes de adquirir validez, deben ser auscultadas con detenimiento por hombres capaces de supeditar sus pasiones, y las circunstancias históricas y políticas, a los principios de la luz universal que Dios ha impreso en cada uno. Serán ellos, pues, capaces de comprender sin demora que quienes sostienen que el Creador nos ha prescrito, a través de la revelación, acciones morales que contradicen en modo manifiesto estos

⁸ Cabe destacar que Bayle tiene sumo cuidado en restringir la jurisdicción de la luz natural a los principios morales, sin extenderla a las verdades metafísicas, pues conoce de cerca el peligro que implica sostener una posición tan similar a la de los socinianos: “A Dios no le gusta que yo quiera extender la jurisdicción de la luz natural y de los principios Metafísicos tanto como los Socinianos, que pretenden que todo sentido dado a la Escritura que no se conforme a esta luz y a estos principios debe ser rechazado, y que en virtud de tal máxima se niegan a creer en la Trinidad y en la Encarnación. No, no, yo no pretendo algo carente límites y topes”. (Bayle, 2006, I, 1, p.86).

primeros principios de la razón, están otorgando a esos pasajes un sentido falso. Es ése, precisamente, el equívoco que se ha producido desde tiempo inmemorial respecto de las palabras que Jesucristo profirió en la parábola del banquete. Y en los nueve capítulos que completan esta primera parte, Bayle desarrollará diversos argumentos particulares con el objetivo de refutar la interpretación literal del *Compelle intrare* a través de la remisión al principio de la luz natural.

Pasemos ahora a la segunda parte. Allí, como dijimos antes, Bayle no sólo intentará responder a las presuntas objeciones que pudieran hacerse a los argumentos presentados en la primera mitad, sino que también realizará un desplazamiento muy importante en el abordaje de la cuestión. Tanto, que del mismo modo en que la primera parte del *Commentaire* podría ser catalogada dentro del marco del *racionalismo*, esta segunda bien podría situarse en los dominios del *pirronismo*. Más allá de esa discusión -que excede en mucho nuestro estudio pero que a la vez actúa como marco de referencia- en el primer capítulo de esta segunda mitad Bayle se dispondrá a analizar y a criticar duramente otro clásico argumento que los perseguidores han esgrimido a su favor: “que la violencia no se utiliza con el fin de fastidiar a las conciencias sino para despertar a los que se rehúsan a examinar la verdad” (Bayle, 2006, II, 1, p.175); es decir, que la coacción no tiene por fin torcer la voluntad del hereje, sino sugerirle con cierta vehemencia que revise los fundamentos sobre los que se sostiene su fe. El análisis de esta proposición conduce a Bayle a repensar otro concepto clave a la hora de habilitar el uso de la violencia: el de *obstinación*.

Ese análisis derivará en una primera conclusión de peso: es imposible que los hombres, debido a su incapacidad para escrutar los corazones⁹, puedan distinguir la “obstinación” de la “constancia”, es decir, la tozudez y el capricho de la verdadera convicción de la conciencia. Aún más, el hecho de que un -supuesto- hereje rehúse cambiar de fe incluso habiendo sido “reducido al silencio por un convertidor” (Bayle, 2006, II, 1, p.183), y no encuentre manera adecuada de responder a las hábiles objeciones que éste pueda plantearle, no implica en absoluto una demostración de obstinación. Eso no significa nada, sostendrá Bayle, pues una convicción personal no siempre depende de la capacidad para defenderla. De hecho, pensar de ese modo podría conducirnos a grandes equívocos, pues, ¿no es claro que un hombre de buena memoria y con una profunda formación teológica y retórica estaría en muy buenas condiciones de derrotar en el campo de batalla de la argumentación a quienes carecen de ella? Es por eso, concluye, que “un hombre no debe ser tan imprudente como para hacer depender su religión de la habilidad, de la memoria y de la elocuencia de un ministro” (Bayle, 2006, II, 1, p.185).

A continuación, el autor introduce otra variable significativa en el argumento: “la cualidad relativa” de la experiencia. En tal sentido, nos sugiere, si no existen *nociones comunes* a las cuales apelar, ningún interlocutor estará en condiciones

⁹ Según afirma Bayle, “parece que para juzgar si existe testarudez y obstinación en un hombre, es decir, perseverancia en un profesión incluso luego de que ha conocido su falsedad... es necesario ser escrutador de corazones, y Dios mismo” (Bayle, 2006, II, 1, p.187).

aseverar que aquello que le parece evidente lo es por sí, y en tal sentido, lo es -o al menos debería serlo- también para los demás. Y si la verdad no tiene más que un carácter relativo, la acusación de “obstinación”, al igual que la de ortodoxia y la de herejía, se convierte en una imputación reversible.

Es precisamente ese carácter relativo el que dominará toda la segunda mitad del *Commentaire*: “La luz natural hasta aquí dominante, esa razón universal «que esclarece las inteligencias y que no yerra jamás si se la consulta con atención», parece haber dado lugar a otro concepto de razón, la razón postadánica, sometida indefectiblemente al cuerpo y a la relatividad cultural” (Bahr, 2001, p.67). Bayle recuerda de súbito el pecado original. Ya no le parece posible, como al inicio, remontarse hasta el punto cero de la historia de la cristiandad; la caída es un hecho irrevocable, y las indudables limitaciones que ella ha impuesto a nuestras capacidades también lo son. Bayle opera así un desplazamiento desde aquella razón natural hacia una razón histórica y fortuita, y los elementos -intereses particulares, pasiones, patria- que desde el *cartesianismo* eran caracterizados peyorativamente, y se mostraban susceptibles de ser soslayados, devienen ahora, desde el *pirronismo*, inherentes a nuestra condición. La *conciencia*, en este nuevo marco, deja de mostrarse bajo su aspecto objetivo, como esa recta razón infundida por Dios, y comienza, poco a poco, a revelarse por su contracara, como una convicción subjetiva e individual. Ahora bien, dado que el hombre se presenta a partir de aquí como un ser intelectual y moralmente finito, dado que su alma se encuentra permanentemente agitada por pasiones diversas, dado que la mayoría de sus convicciones dependen más de su situación histórica y geográfica que de motivos estrictamente racionales, y, en conclusión, dado que en ese marco se hace imposible determinar cuál es la verdad en términos estrictamente objetivos, ese sentimiento interior experimentado como *convicción de la conciencia*, lejos de carecer de valor, se ve enaltecido. Pues, dada la oscuridad en la que se encuentra sumida la verdad objetiva, al hombre no le resta sino la posibilidad de apelar a la claridad de la conciencia; ella se presenta como el nuevo criterio para discernir la conducta adecuada.

Siendo Dios mismo quien, por motivos inescrutables para la razón humana, ha situado a los hombres en “circunstancias que le hacen muy penoso el discernimiento de lo verdadero y de lo falso” (Bayle, 2006, II, 10, p.322), lo único que a los hombres les queda, y lo único que -a ojos de Bayle- Dios se limita a exigirles, es un actuar de buena fe; no ya en relación a la verdad absoluta, sino tan sólo siguiendo su verdad respectiva, o *putativa* (cf. Bayle, 2006, II, 10, pp.335-336):

Dios nos propone de tal manera la verdad que nos deja en el compromiso de examinar aquello que nos propone y de buscar si es la verdad o no. Ahora bien, de allí que se puede decir que no exige de nosotros sino que examinemos bien y que busquemos bien, y se conforma con que, después de haber examinado lo mejor que hayamos podido, consintamos a los

objetos que nos parezcan verdaderos, y que los amemos como un presente venido del cielo (Bayle, 2006, II, 10, p.320)¹⁰.

En este marco, actuar conforme a la conciencia, es decir, conforme a lo que se cree de buena fe, es equivalente a actuar en conformidad con el deber que Dios ha prescrito y prescribe. Asimismo, actuar en contra de esa convicción interior es, según Bayle, el peor de los pecados imaginables (*cf.* Bayle, 2006, II, 10, p.274). Y la conciencia *errónea*, o presuntamente falsa, no ordena ni obliga menos que la conciencia esclarecida (*cf.* Bayle, 2006, II, 8, p.273); ni puede ser violentada con menor perjuicio.

¿Qué logra -o al menos qué busca- Bayle con estas reflexiones? Recusar una idea que, desde san Agustín en adelante, había servido de piedra de toque para quienes avalaban la persecución religiosa; aquella según la cual el error es equivalente a la corrupción del corazón, la ignorancia a la malicia, y la herejía al crimen: “No creo que se tenga razón en decir que los que no encuentran en la Escritura tales o tales dogmas están afectados por un engegucimiento voluntario y corrompidos por el odio que tienen a esos dogmas” (Bayle, 2006, II, 10, p.330)¹¹. El error es involuntario, inocente (a veces, incluso, invencible) (*cf.* Bayle, 2006, II, 10, p.340); por lo tanto, debe ser tolerado. He ahí el axioma de su teoría. Si una persona actúa de buena fe, siguiendo los dictados de su conciencia y no alterando con ello el orden civil ni la seguridad de la República¹², no existen motivos que puedan habilitar la represión. Más aún, si existieran, dado el carácter relativo de la verdad, ellos serían válidos para todas y cada una de las sectas; lo que devendría o en una guerra civil o en la dictadura de la religión dominante.

Es principalmente esta última idea la que incita a Pierre Jurieu a dar una respuesta. En su tratado *Des droits des deux souverains* (1687), el archienemigo de Bayle señalará que si bien el hombre se encuentra sujeto simultáneamente a dos

¹⁰ Algunas páginas más adelante refuerza esta misma idea, no diferenciando, además, las nociones de ortodoxia y herejía: “Digo solamente que como la fe no nos da otras señales de ortodoxia que el sentimiento interior y la convicción de la conciencia, señales que se encuentran en los hombres más herejes, se sigue que en un último análisis nuestra creencia, sea ortodoxa o heterodoxa, radica en que sentimos y que nos parece que esto o aquello es verdadero. De donde concluyo que Dios no exige ni del ortodoxo ni del hereje una certeza adquirida mediante un examen y discusión científica, y en consecuencia, se contenta, respecto de unos y otros, con que amen lo que les parezca verdadero” (Bayle, 2006, II, 10, p.328).

¹¹ En un pasaje posterior, Bayle relativiza aún más la pertenencia de los hombres a determinada religión, y resalta su incapacidad para comprender las razones de sus adversarios, atribuyendo una gran importancia a la educación que reciben: “Lo que se puede decir en modo más razonable es que los prejuicios de la educación impiden encontrar en la Escritura lo que está allí. Pero como es verdad, en general todos los hombres del mundo, a excepción de algunos que cambian mediante el razonamiento, le deben a la educación el ser de una religión antes que de otra” (Bayle, 2006, II, 10, p.332).

¹² Bayle recurre aquí al brazo secular y señala, a partir de la distinción entre las nociones de *intolerancia* (con un sentido religioso) y *no-tolerancia* (con un sentido político), que los únicos motivos que pueden inducir a no-tolerar a un determinado individuo o una secta en particular son precisamente aquellos de carácter estrictamente político. Dado que la conciencia es inescrutable para los hombres, el criterio de no-tolerancia que sigue el magistrado deberá atender sólo a las acciones; en particular, a aquellas susceptibles de trastornar la tranquilidad pública o atentar contra la seguridad del soberano. (*Cf.* Bayle, 2006, II, 9, pp.299-300).

soberanos, Dios y la conciencia, el primero es, en todos los casos, superior al segundo: la conciencia sólo ordena cuando su mandato se halla en estricta correspondencia con los designios divinos. Intentando vincular, una vez más, error y crimen, y haciendo referencia -con el claro objetivo de dotar a su argumento de mayor impacto histórico, sobre todo entre la comunidad hugonota- al asesinato del rey Enrique IV a manos de Ravailac (quien habría imputado a su conciencia dicha acción), Jurieu dirá que la conciencia “no ordena con derecho sino cuando ella ordena con *justicia* y verdad. Ella no ordena con justicia y verdad sino cuando ordena aquello que es conforme al entendimiento divino y a las leyes divinas. Por lo tanto, cuando ella ordena aquello que no es ni verdadero ni justo, no obliga en absoluto” (Jurieu, 2002, p.311). Bayle responderá, a su vez, con un *Supplément du Commentaire philosophique* (1688), en el cual pondrá un renovado énfasis en señalar que existe una gran diferencia entre la voluntad errar y el acto de hacerlo, y que los motivos que conducen a los hombres a creer y a obrar son al mismo tiempo múltiples y variados. Y es en el “Prefacio” de ese mismo texto en el que -con cierto tono crítico- Bayle refiere a Sébastien Castellion. Esto es lo que dice respecto de su antecesor en el inicio de su respuesta a Jurieu:

Dos cosas podrían hacerme creer que han refutado mi *Commentaire philosophique*: la primera, si yo estuviera de acuerdo con esta tesis general: que los gobernantes deben actuar por vía de su autoridad, y mediante sanciones, en contra de sus súbditos cismáticos o herejes; la segunda, si yo hubiera tratado este asunto tan pobremente [*maigrement*] como lo hizo Castellion en el siglo XVI, bajo el nombre de Martinus Bellius. Hay que reconocer que en esos tiempos no se conocían bien los Tópicos, es decir, los principios y las fuentes de las pruebas por medio de las cuales se puede aplastar el dogma de la intolerancia total o parcial. También el pobre Castellion se vio muy pronto tratado con desdén y zurrado por Théodore de Bèze, quien, si volviera al mundo, no se atrevería a emprender la refutación de los Escritos actuales a favor de la tolerancia; tanto más fuertes que antes son. (Bayle, 1713, pp.157-158).

Prestemos oídos ahora a los argumentos que Castellion nos presenta en la *prehistoria* de la modernidad -a juicio de Bayle, tan *maigrement*-, a fin de considerarlos con mayor detenimiento y evaluarlos con mayor equidad.

4. Castellion: entre las brasas de una hoguera y la desolación de un país.

“Terrible es el precio que la ciudad paga por el orden y la disciplina, porque jamás conoció Ginebra tantas penas capitales, condenas, torturas y destierros, como desde la fecha en que ahí domina Calvino en el nombre de Dios” (Zweig, 1937, p.72). Elocuentes palabras con las que Stefan Zweig retrata el clima intelectual de la ciudad en donde se producirá la ejecución de Servet; la cual, dijimos antes, no sólo provocará la primera de las reacciones de Castellion, sino que también poseerá muy importantes repercusiones históricas y filosóficas, llegando a convertirse en el

paradigma de la intolerancia y de la persecución religiosa (cf. Pérez Zagorin, 2003, p.96).

En concreto, el 27 de octubre de 1553, luego de un largo proceso judicial, el médico español Miguel Servet, negador del dogma de la Trinidad y precursor del unitarismo que popularizará más tarde Lelio Socini, es quemado en ciudad de Ginebra a causa de su condición de *hereje*. Juan Calvino, guía espiritual de esta capital de la reforma, será -junto a su mano derecha, Théodore de Bèze- no sólo el principal impulsor de dicha ejecución, sino también un ulterior defensor teórico de la violencia ejercida en defensa de la ortodoxia. En efecto, ante algunas críticas que comenzarán a divulgarse -fundamentalmente en la ciudad de Basilea, donde se concentraba un grupo de refugiados protestantes de ideas poco ortodoxas-, Calvino parece haberse visto inclinado a ofrecer una defensa de su accionar. De este modo, “con la brasas de la hoguera de Servet todavía encendidas” (Buisson, 1892, p.337), comenzará una acalorada discusión acerca de la legitimidad de hacer morir a los herejes. Cuatro meses después de la ejecución del español, Calvino publicará su *Declaratio orthodoxae fidei* (y su adaptación francesa, *Déclaration pour maintenir la vraye foy*), en donde expondrá las razones con las cuales intentará justificar la persecución y ejecución de quienes se apartaban de la ortodoxia.

La respuesta de Castellion, antiguo discípulo del propio Calvino, no se hará esperar: en marzo de 1554 aparecerá -como señala el propio Bayle, bajo el seudónimo de Martinus Bellius-, el *Traité des hérétiques* (1554)¹³. Y es en el prefacio de la edición latina de su texto, dirigido al duque Christophe de Wirtemberg, en cual Castellion expondrá algunas de sus ideas más impactantes y novedosas; en particular, su reinterpretación del concepto de *herejía*. Así, dirigiendo sus primeras palabras al noble, el autor sentará sus bases y su intención:

Esta licencia de juicio que reina hoy en día, y que llena todo de sangre, me obliga, oh dulce príncipe, a intentar con todas mis fuerzas detener este derramamiento de la sangre de quienes han pecado gravemente (la de los llamados herejes) cuyo nombre hoy en día ha devenido en algo tan infame, tan detestable, tan horrible, que si uno desea que su enemigo sea prontamente condenado a muerte, no hay nada más simple que acusarlo de herejía. (Castellion, 1913, pp.18-19).

¹³ Cabe aclarar que el *Traité des hérétiques* no será una respuesta directa a la *Declaratio* de Calvino, sino más bien un manifiesto de tolerancia que buscará posicionarse, al mismo estilo de Bayle, en el terreno filosófico; es decir, más allá de las discusiones del caso particular de Miguel Servet. De hecho, el médico español no es nombrado siquiera una vez en el *De haereticis*. Esa refutación directa, no obstante, tampoco faltará: a finales de ese mismo año, Castellion redactará su *Contra libellum Calvini* (el cual sólo será editado en Holanda en 1612), por medio del cual buscará rebatir una a una las proposiciones defendidas en su *Declaratio* por el líder reformista. Teodoro de Beza, por su parte, catalogando a Castellion dentro de las filas del escepticismo académico, publicará una refutación latina del *Traité des hérétiques* bajo el título *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus, adversus Martini Belli farraginem et novorum Academicorum sectam*. Castellion responderá nuevamente con el siguiente libro: *De haereticis a civili magistratu non puniendis, pro Martini Belli farragine, adversus Theodori Bezae libelus. Authore Basilio Montfortio*. “Basil Montfort”, por su parte, había sido otro de los seudónimos que el propio Castellion había utilizado para ocultar su identidad en esta batalla en defensa de las prerrogativas de la conciencia.

En esta época tan particular, afirma Castellion -anticipando su propio destino-, no sólo se persigue frenéticamente a los herejes, sino incluso a “todos aquellos que siquiera osan abrir la boca para defenderlos” (Castellion, 1913, p.19). De tan furioso modo, continúa, que la mayoría de ellos son llevados a la hoguera antes de que las causas de su acusación sean verdaderamente conocidas o sopesadas con imparcialidad. Es en orden a desacreditar esta *opinio communis* en torno a la herejía que Castellion propondrá, como uno de los objetivos particulares de su texto, el de lograr una definición lo más precisa posible de dicho concepto; y no ya “según la opinión común del pueblo, sino de acuerdo a la palabra de Dios” (Castellion, 1913, p.25). El segundo objetivo será el de clarificar cómo, luego de haber sido identificados con certeza, debe tratarse a esos herejes. En tal sentido, puede decirse que el texto de Castellion está atravesado por dos interrogantes principales: ¿qué es un hereje?, y ¿cómo deben ser tratados quienes son identificados como tales?

Ayudado por las reflexiones de autores antiguos y modernos, cuya compilación es la base sustancial del *TDH*, Castellion intentará dar respuesta a la segunda cuestión, es decir, al interrogante sobre la actitud que debe asumirse frente a la *herejía*. A lo largo de una centena de páginas, el autor realizará una atenta compilación de las reflexiones que algunos padres de la Iglesia (san Agustín, san Crisóstomo, san Jerónimo), algunos de sus contemporáneos (Erasmus, Coelius Secundus Curio, Jean Brenz, Sébastien Frank) e incluso algunos de los más importantes líderes reformados (como Lutero y el propio Calvino) han realizado acerca de la cuestión. A través de ellas, buscará mostrar que los autores más influyentes de la tradición cristiana han coincidido siempre en su rechazo de la posición que pretende hacer morir a quienes incurren en la heterodoxia doctrinal. En ese sentido, ayudado por estos argumento de autoridad, Castellion tendrá por objetivo final no sólo defender la *inocencia del error*, sino también poner en claro la inhumanidad que implican tanto la coacción como el asesinato por motivos religiosos. En una palabra, si quisiéramos brindar una interpretación general de los textos recogidos por el autor, deberíamos decir que la meta de todos ellos se circunscribe a señalar la incongruencia que existe en empuñar la espada secular por motivos espirituales. Ahora bien, antes de llevar a cabo esa defensa de los *herejes*, es necesario -opina Castellion- saber a quién se está defendiendo¹⁴: “Debido a que en estas sentencias [compiladas] se muestra, no lo que es un hereje (aquello que sin embargo debe ser conocido antes que cualquier otra cosa) sino cómo debemos tratar a los que son catalogados como herejes, expondré brevemente, en las palabras de Dios, qué es

¹⁴ Debemos hacer aquí una breve aclaración: Castellion jamás afirma explícitamente estar defendiendo a los herejes; por el contrario, es rotundo cuando señala: “Y no digo aquí nada para favorecer a los herejes (pues odio a los herejes)” (Castellion, 1913, p.19). Sin embargo, tanto el tono que mantiene a lo largo de su exposición como la ardorosa labor por desentrañar la verdadera significación del concepto de herejía, podría permitirnos catalogar a su trabajo como una defensa de los *herejes*; en sentido estricto, de aquellos que piensan de modo diferente a quien detentan el poder, la voz y la palabra. Asimismo, como señala Pérez Zagorin (2003, pp.106-107), esta aseveración de Castellion quizás podría ser entendida como “concesión retórica” frente al contexto histórico, político e intelectual.

un hereje, con el fin de que podamos apreciar con que clase de gente es con la que tratamos”. (Castellion, 1913, p.24).

Es a partir de allí que el humanista saboyano realiza una investigación histórica, filológica y filosófica a través de la que intenta desentrañar el verdadero y original sentido del concepto de *herejía*. En primer lugar, repasando versículo por versículo y palabra por palabra los pasajes de la Biblia¹⁵, Castellion señala: “La palabra hereje puede encontrarse sólo una vez en las Santas Escrituras, en el capítulo tercero de la epístola que san Pablo envía a Tito: «Evita al hombre hereje luego de una o dos amonestaciones, sabiendo que tal hombre es un pervertido, y un pecador que está condenado por sí mismo»” (Castellion, 1913, p.26). Desde esa óptica, teniendo en cuenta esta única referencia, y de acuerdo a la definición que la Biblia nos provee a través de ella, se logran clarificar dos importantes cuestiones: en primer lugar, que un *hereje* es simplemente un hombre *obstinado* que rehúsa la validez de las advertencias y de las amonestaciones (*cf.* Castellion, 1913, p.26); en segundo, que si aquellos que se mantienen dentro de la ortodoxia se atienen a lo que Dios ha prescrito explícitamente, no deberán hacer más, respecto de este testarudo, que evitar tener un contacto directo con él. Nadie debe siquiera malgastar sus energías en condenarlo en forma activa, y menos aún en perseguirlo, torturarlo o matarlo, pues, por esta extraña afición a mantenerse en el pecado incluso contra los consejos y las advertencias recibidas, el hereje se condena a sí mismo. Y lo que es todavía peor, no sólo se condena a un castigo temporal, sino a uno de carácter eterno. Así pues, Castellion concluye de aquí que la medida más drástica que la Iglesia ortodoxa puede y debe tomar con esta oveja descarriada es apartarla del rebaño, es decir, excomulgarla.

Ahora bien –prosigue su análisis-, existen dos tipos de herejes u [hombres] obstinados: los unos son obstinados respecto a las costumbres, como los avaros, los burlones, los lujuriosos, los borrachos, los perseguidores; y otros que habiendo sido amonestados no se corrigen... Los otros son obstinados respecto a las cosas espirituales y a la doctrina; a ellos conviene propiamente el nombre de herejes, pues la palabra herejía es una palabra griega que significa secta u opinión. De allí que aquellos que se mantienen obstinadamente en una opinión o secta viciosa, sean llamados herejes. (Castellion, 1913, pp.26-27)¹⁶.

¹⁵ Cuando decimos *palabra por palabra*, lo afirmamos en un sentido literal, pues, cabe recordar que al momento de la redacción del *Traité des hérétiques*, Castellion había realizado ya sus dos traducciones de la Biblia -una al latín (1551) y otra al francés (1554)-; lo cual le había otorgado, sin dudas, un amplio conocimiento del texto de las Sagradas Escrituras. Por otra parte, cabe señalar que en el Prefacio de la edición latina de su Biblia, dirigido al rey Eduardo VI de Inglaterra, podemos encontrar las primeras manifestaciones de nuestro humanista a favor la tolerancia interconfesional. De hecho, algunos pasajes de dicho Prefacio forman parte de la compilación de textos de autores antiguos y modernos que hace al cuerpo del *Tratado de los herejes* (*Cf.* Castellion, 1913, pp.135-142).

¹⁶ Esta definición *filológica* de la herejía volverá a aparecer nuevamente en el *Conseil à la France desolée*: “La palabra *hereje* es una palabra griega, que viene de la palabra *herejía*, la cual significa «secta». De tal modo que, propiamente, un *hereje* es alguien que pertenece a una secta, como en otro tiempo lo hacían los filósofos: académicos, peripatéticos, estoicos, epicúreos; y, en Judea, los

De esta subdivisión de deriva otra cuestión importante, pues, como afirma el propio autor -desde una perspectiva que le valió el ser vinculado por sus adversarios al escepticismo académico-, “juzgar la doctrina no es cosa tan fácil como juzgar las costumbres” (Castellion, 1913, p.27). Así, mientras que los miembros de las diferentes religiones (judíos, turcos, cristianos) son capaces de ponerse de acuerdo respecto a los crímenes que contravienen al derecho civil y a las buenas costumbres que mantienen en pie y en paz una sociedad -pues todos ellos son capaces de acordar en que los ladrones y los asesinos son personas que merecen ser castigadas-, no ocurre lo mismo cuando ingresamos en el terreno de la religión, y de las discusiones doctrinales. En éstas, según lo que podemos observar habitualmente, no sólo los miembros de las diferentes religiones se condenan uno a otros entre sí, sino que incluso “los cristianos, en la doctrina de Cristo, están en desacuerdo con los [propios] cristianos en un gran cantidad de artículos, condenándose los unos a los otros y teniéndose mutuamente por herejes” (Castellion, 1913, pp.28-29).

Así, luego de haber mostrado el sentido de la única ocurrencia del término *hereje* en toda la Escritura, de haber señalado que en su raíz griega el concepto no posee ninguna connotación negativa sino que tan sólo alude a la pertenencia de un individuo a determinada escuela o secta, de haber distinguido entre los *obstinados respecto de las costumbres* y los *obstinados respecto de la doctrina*, y de haber señalado las profundas dificultades que los hombres poseen para ponerse de acuerdo en torno a los principales dogmas de la religión, Castellion concluye:

Cierto es que, después de haber buscado largamente qué es un hereje, no encuentro otra cosa sino que nosotros consideramos *herejes* a los que no concuerdan con nuestra opinión. Esto se pone de manifiesto en lo que vemos [a nuestro alrededor]: que no hay casi ninguna secta (las cuales son hoy tan numerosas) que no tenga a las demás por hereje, de manera que si en esta ciudad o región eres considerado fiel, en la ciudad vecina serás considerado hereje. De tal modo que si alguien quiere vivir [sin ser perseguido], le es necesario tener tantas fes y religiones como ciudades o sectas existen: de la misma manera que quien va de país en país tiene la necesidad de cambiar su moneda día a día, pues la que en un lugar es buena, en otra parte carece de valor. (Castellion, 1913, pp.24-25)¹⁷.

fariseos... y como serían hoy en día todas las sectas de personas que se nominan cristianos, como son los romanos, griegos, gregorianos, luteranos, zwinglianos, anabaptistas y otros” (Castellio, 1967, p.57).

¹⁷ Bayle, por su parte, también señalará que los herejes son tan sólo aquellos que poseen “maneras de referirse a Dios honorablemente con otras ideas que las nuestras” (Bayle, 2006, II, 6, p.255). Como bien ha indicado Jean-Michel Gros, el objetivo fundamental de Bayle es “vaciar de sentido el término herejía. Haciendo un uso puramente nominal, lo hace perder toda carga emotiva y toda pertinencia religiosa”. (Gros, 2006, p.254, n.8). Desde nuestra perspectiva, el objetivo que persigue Castellion no es en absoluto diferente; por el contrario, dado que la *herejía* se había convertido en la acusación más corriente y más eficaz de la época para eliminar a los enemigos, su intención es mostrar que dicho término no posee ningún vínculo con una actitud criminal.

Queda claro a partir de esta definición, tan particular como novedosa, que la noción de *herejía* deja de presentarse como un concepto absoluto, claro y distinto, y cae -para escándalo de los dogmáticos y acérrimos defensores de la ortodoxia- en el desdichado campo del relativismo (Cf. Curley, 2004, p.59; Beame, 1966, pp.252-253). Se convierte así -para decirlo en términos Pierre Bayle- en una imputación susceptible de retorsión. Pues, según la interpretación de Castellion, aquella persona que se presenta como un hereje ante ciertas miradas, puede ser considerada, desde la perspectiva opuesta, como una representante fiel de la ortodoxia. En efecto, la doctrina que en una ciudad se entiende como verdadera y como absolutamente apegada al dogma, en la ciudad vecina puede, sin ninguna dificultad, ser tenida por la peor de las herejías, esto es, por el peor de los insultos a la verdad y a la majestad divina. Tal como dirá algunos años más tarde Blaise Pascal, no sin cierta ironía: “¡Curiosa justicia la que un río limita! Verdad a este lado de los Pirineos, error del otro” (Pascal, 1993, 60, p.37).

Analicemos ahora el *Conseil à la France desolée*; el cual, si bien no es mencionado por el autor del *Dictionnaire historique et critique*, nos ayudará a terminar de precisar cuál fue el posicionamiento asumido por Castellion en favor de la tolerancia de la iglesia reformada y la libertad de conciencia de los *herejes*. Como dijimos antes, casi una década después de la ejecución de Servet, y ante el inicio de las guerras de religión en su país natal, ocurrido oficialmente en marzo de 1562 con la matanza de Vassy, Sébastien Castellion hará oír su voz a través de esta nueva obra. En ella, como señala el expresivo subtítulo, el humanista -que se presenta una vez más en forma anónima- buscará mostrar “la causa de la presente guerra, y el remedio que se le puede encontrar, y principalmente, señalar si es posible forzar las conciencias” (Castellion, 1967, p.15).

Sentada esta base, Castellion comenzará señalando que *la maladie de France* no es otra que la guerra civil, es decir, la guerra más “horrible y detestable” que pueda imaginarse (cf. Castellion, 1967, p.17). Afirma, además, “que la causa principal y eficiente” de esa terrible enfermedad, “es decir, de la sedición y de la guerra que te atormenta [oh, Francia], es la coacción de la conciencias; y pienso -continúa- que si lo analizas con detenimiento, tú encontraras seguramente que eso es así” (Castellion, 1967, p.19). El motivo principal y último de la desolación que aqueja al reino, entonces, no es otro que la violencia ejercida sobre las conciencias, y quienes pretenden afirmar que por ese medio será posible alcanzarse la paz y la concordia no están prescribiendo sino engañosas soluciones y *faux remèdes*. En efecto, hasta el momento en el que Castellion mismo redacta su pequeño opúsculo, fechado en octubre de 1562, los paradójicos *tratamientos* a los que -según nuestro humanista- se ha recurrido con mayor asiduidad para apaciguar el conflicto pueden reducirse a tres: el derramamiento de sangre, la coacción de las conciencias y la condena, como infieles, de todos a aquellos que no estén completamente de acuerdo -en términos doctrinales- con quien detenta la palabra (cf. Castellion, 1967, p.28) (en general, como vimos, desde una posición de poder político, lo que convierte a la acusación de *heterodoxia* en una condena a muerte para el acusado).

Dicho esto, entonces, puede afirmarse que los principales adversarios de Castellion no serán otros que quienes profieren estos falsos discursos *médicos*, tanto desde el bando de los “papistas” como desde el bando de los “hugonotes”. Así, con el objetivo de iniciar su ofensiva argumental, el autor cambiará el destinatario de su discurso: no será ya a Francia a quien dirija sus palabras, sino los miembros de cada uno de los dos partidos, a los cuales (“a fin de evitar ofensas”, y en consonancia con la actitud adoptada por el autor de la *Exhortation aux Princes*¹⁸) se referirá, no por el nombre que sus adversarios les atribuyen injuriosamente, sino a partir de los que ellos mismos se otorgan: las palabras “papista” y “hugonote” serán reemplazadas, a partir de este principio, por “católico” y “evangélico”.

Así, dirigiéndose en primer lugar *aux catholiques*, Castellion les impugnará el hecho innegable de haber perseguido, encarcelado y asesinado de las formas más crueles que existen (“en la hoguera, a fuego lento”) a todos aquellos que han decidido alejarse de la religión de Roma. ¿Por qué crimen? “Porque ellos no han querido creer en el papa, o en la misa, o en el purgatorio, ni en tantas otras cosas de las cuales, quienes hasta ahora se han basado en la Escritura, ni siquiera los nombres han hallado en el mundo” (Castellion, 1967, p.24). Así, frente a estas controvertidas cuestiones dogmáticas, las que por regla general no conducen más que a una serie de discusiones sin fin, Castellion interpela a los católicos del siguiente modo: “¿He ahí una bella y justa causa para quemar gente viva?” (Castellion, 1967, p.24). Y sin realizar mayores rodeos, afirma que “aun en esta vida llena de ignorancia y de afecciones carnales que muy a menudo enceguecen el entendimiento de los hombres, sin embargo, esta verdad los obliga, lo quieran o no, a confesar que *han hecho a otros una cosa que ustedes no quisieran que otros les hiciesen*” (Castellion, 1967, p.25, subrayado nuestro). En efecto, dado que ningún hombre podrá estar seguro de que su bando es el que detenta la verdad hasta el momento en el que todas las oscuridades que lo envuelven puedan aclararse, y no siendo ese momento de claridad otro que el del juicio final (*cf.* Castellion, 1967, p.25), Castellion insta a los católicos a dejar de obstinarse -guiados por criterios doctrinales tan inciertos y relativos- en seguir separando la cizaña del trigo. En definitiva, la ignorancia de los hombres es tan grande que resulta imposible saber “a quienes acusarán y a quienes excusarán sus conciencias en el día del justo Juicio” (Castellion, 1967, p.25).

En relación *aux évangeliques*, por su parte, Castellion destacará la virtud que supieron mostrar en los primeros tiempos de la Reforma, sufriendo pacientemente la persecución y la injuria constante a las que los sometían los católicos, no devolviendo mal por mal, sino enseñando la otra mejilla. Ahora bien, les pregunta,

¹⁸ Este panfleto, atribuido comúnmente al humanista Étienne Pasquier y aparecido por primera vez en 1561 bajo el título *Exhortation aux Princes et seigneurs du conseil privé du Roy pour obvier aux seditions qui ocultement semblent nous menacer pour le fait de la Religion*, comparte con el texto de Castellion su tesis principal: dado que ya no es posible eliminar a la Iglesia Reformada por medio de la coacción, y dado que la violencia ha ocasionado más inconvenientes que beneficios, es necesario permitir dos Iglesias en el Reino de Francia; dejando, al mismo tiempo, que sea la conciencia de cada quien la indique libremente la pertenencia a una u otra.

teniendo en cuenta ese magnánimo pasado, el que se halla tan en consonancia con las propias prescripciones morales de Cristo, “¿de dónde viene, ahora, una mutación tan grande en algunos de ustedes?... ¿Ha cambiado el Señor los mandamientos, y poseen ustedes una nueva revelación según la cual deben hacer todo lo contrario que antes?” (Castellion, 1967, p.27). Considerando que el Evangelio no autoriza -sino, más bien, que censura- ese cambio de actitud, Castellion ruega a los miembros de su propia confesión que recuerden y retomen esa antigua vía, esa forma de actuar originaria; les exige que presten oídos a su propia conciencia, y que -retomando el mismo consejo que supo dar a los católicos- se abstengan de hacer a los demás lo que no desearían que los demás les hiciesen.

En esta última apreciación respecto del accionar ideal de los protestantes puede hallarse uno de los fundamentos clave de la argumentación que Castellion presenta en su *CFD*, pues, tanto en lo ya dicho como en lo sucesivo, interpelando tanto a los calvinistas como a los católicos, y utilizando un recurso retórico similar al que Bayle hará explícito en el capítulo I de la primera mitad de su *Commentaire philosophique*, el autor establecerá un criterio *práctico* e incontrovertible según el cual la verdad y la justicia de toda acción deberá ser juzgada según la razón natural.

«No hagas al otro lo que no quieres que el otro te haga», es una regla tan verdadera, tan justa, tan natural, de tal modo escrita por el derecho de Dios en el corazón de todos los hombres, que no hay hombre tan desnaturalizado, ni tan apartado de toda disciplina y enseñanza, ni tan incontinente respecto de lo que se le propone, que no confiese que ella es recta y razonable. De donde se sigue que cuando juzguemos la verdad, la deberemos juzgar según esta regla (Castellion, 1967, p.34).

En tal sentido, una vez que se ha reconocido esta norma de acción, una vez que se ha establecido su carácter indudable a causa de que ella ha sido inscrita directamente por Dios en el corazón de todo hombre no desnaturalizado, y confirmada por “Cristo, que es la verdad”, nadie debería atreverse ya a someter a los demás a su *violencia caritativa*. Pues, al mismo tiempo, tampoco nadie parece estar dispuesto a considerar como una acción justa o lícita el ser sometido través de la fuerza y la violencia por otras personas.

Asimismo, cabe destacar también que las prescripciones de quienes habilitan la coacción de las conciencias ajenas no sólo entran en franca contradicción con este principio del derecho natural inscrito por Dios en el corazón de todo hombre, sino también con todos los auténticos *exemples* que se han transmitido a través de los Evangelios: “En cuanto a los ejemplos, yo no encuentro ni en el Viejo ni en el Nuevo Testamento ningún personaje santo que haya forzado ni querido forzar las conciencias, en el modo en el que ustedes lo hacen” (Castellion, 1967, p.39). Más aún, la validez de la posición defendida por los *perseguidores* tambalea tanto por su endeble apoyo histórico y jurídico-filosófico, como por su evidente inutilidad práctica, esto es, por las perniciosas y paradójicas consecuencias que ocasiona. En efecto, Castellion busca demostrar -en el párrafo titulado *Les fruits de contrainte de*

consciénces- que, lejos de alcanzar el objetivo deseado, es decir, la adscripción voluntaria de los herejes a la fe que se les propone como verdadera, la coacción sólo es causa de martirios o hipocresía. Lo que depende, en última instancia, tan sólo de la fortaleza anímica del imputado: quienes detenten un ánimo endeble y prefieran embargar la salud de su alma -y posiblemente su salvación eterna- con tal de no sufrir la tortura, la hoguera o el exilio, elegirán el camino de los judíos *marranos* (Castellion, 1967, p.42); quienes, por el contrario, sean lo suficientemente fuertes como para soportar esos flagelos corporales, elegirán el de Servet:

Consideremos ahora los frutos que se obtienen de vuestra coacción. En primer lugar, si aquellos a quienes ustedes coaccionan son fuertes y constantes, ellos preferirán morir a lesionar su conciencia; ustedes los podrán asesinar, haciendo morir sus cuerpos, pero tendrán luego que rendir cuentas a Dios por ello. En segundo lugar, si son débiles y prefieren desmentir y lesionar su conciencia antes que soportar los tormentos y las torturas insostenibles, ustedes harán morir sus almas, lo que es peor todavía, y de lo cual también tendrán que rendir cuentas a Dios (Castellion, 1967, p.43)¹⁹.

Castellion retoma aquí una de las tesis principales de la mencionada *Exhortation aux Princes*. En efecto, luego de intentar mostrar tanto a católicos como a hugonotes que las actitudes que han asumido son, al mismo tiempo, contrarias a los principios y prescripciones morales de la Biblia y a los ejemplos históricos que a través de ellas se han transmitido (cf. Castellion, 1967, p.75), habiendo señalado además la inutilidad de la coacción, en tanto que su puesta en práctica no produce los efectos que los *perseguidores* esperan alcanzar, sino más bien los contrarios (cf. Castellion, 1967, p.47), Castellion intenta conducir a *tous les enfants de France* hacia la conclusión deseada. Ésta podría ser resumida de la siguiente manera: siendo la violencia y la “persecución de aquellos a quienes se tiene por herejes” (Castellion, 1967, p.70) el origen de todos los males, el único y verdadero remedio proviene de permitir en Francia la instauración de dos Iglesias, y de dejar que cada uno adhiera a aquella creencia hacia la cual lo inclinan los dictados de su propia conciencia -es decir, la voz de Dios-; sea esta *esclarecida* o *errónea*, y siempre que esa adhesión se realice de *buena fe*. “Oh Francia”, concluye nuestro autor, “cesa ya de forzar las conciencias y de perseguir, deja de hacer morir a los hombres por su fe, permite que en tu país sea lícito que quien cree en Cristo reciba el Viejo y el Nuevo Testamento, y que pueda servir a Dios no según la fe de otro, sino según la suya propia” (Castellion, 1967, p.76).

¹⁹ Cabe destacar que Pierre Bayle arribará a conclusiones similares en el capítulo 2 de la segunda parte de su *Commentaire*. Luego de establecer tres premisas en contra de la validez de los motivos que conducen a violencia contra las conciencias (a. que ella es contraria a la equidad natural; b. que si ese medio hubiera sido elegido por Dios, nos lo habría revelado de una manera expresa y unívoca; y c. que si su validez hubiera sido establecida, todas las sectas se verían obligadas a utilizarla), Bayle concluirá que dicha violencia es también sumamente ineficaz por sus efectos. ¿Qué busca generar? La iluminación de la conciencia y adscripción honesta a una religión; ¿qué produce? Hipócritas y mártires (cf. Bayle, 2006, II, 2, pp.196-202).

5. La posibilidad de andar errante

Llegado el momento de esbozar una breve conclusión para nuestro recorrido, podemos señalar que más allá de las diversas estrategias argumentales presentadas por Bayle y Castellion, es claro que, ante un escenario histórico-filosófico en el cual la defensa de la ortodoxia parece haberse encontrado fuertemente vinculada a los poderes establecidos -tanto católicos como calvinistas-, ambos intentaron abrirle un espacio a la autonomía. Aun cuando sus pensamientos fueran *equivocados*, o hasta *impíos*, desde el punto de vista de sus oponentes; aun cuando las posiciones que supieron defender implicaban -como bien se sabía desde la hoguera de Servet- un riesgo de vida, pudiendo sólo ser expresadas en forma velada, bajo seudónimos, o sólo a un reducido número de personas capaces de comprenderlas y tolerarlas; aun cuando muchos otros optaron por guardar silencio, por atenerse a la prudencia o la discreción, sus voces se hicieron oír. Y al menos en ese estricto sentido, la de quien supo oponerse tanto a los dos principales líderes de la Reforma ginebrina como a los príncipes católicos del siglo XVI fue tan elocuente y firme como la de quien, un siglo más tarde, no tuvo menos reparos en criticar tanto a Luis XIV como en discrepar con sus oponentes del *Refuge* hugonote. Ambos defendieron tenazmente las prerrogativas de la conciencia, dando un primer paso por ese camino al que -gracias a la reconfiguración semántica operada en el siglo XIX por John Stuart Mill- tanto le deben hoy las democracias contemporáneas. Ambos tuvieron el coraje de defender el *derecho* a creer *lo equivocado*; el *derecho* a andar *errante*, siempre y cuando ese sendero hubiera sido elegido de buena fe. Asumiendo con ello el *deber* de obedecer los mandatos de Dios, no según las prescripciones ajenas, sino según las propias luces de cada conciencia.

Asimismo, como hemos dicho al inicio, nuestra principal meta -y también nuestro aporte más original- ha sido la de volver a hacer oír la voz que Sébastien Castellion hizo resonar en la *prehistoria* de la modernidad. Pues creemos que ella, más allá de las apreciaciones críticas que realiza Bayle en el prefacio al *Supplément du Commentaire philosophique* -y con las que, demás está decir, no coincidimos-, condensa una claridad conceptual y una solidez argumental notable. Y el camino que ellas inician será profundamente explorado a lo largo de la historia moderna de la tolerancia, y de la libertad de conciencia. En efecto, si damos crédito a las palabras de Mario Turchetti (1999, p.29), quizás podría decirse que los argumentos pergeñados por Pierre Bayle en su disputa con Pierre Jurieu no son más que la reedición y reconfiguración de aquellas razones que, más de un siglo antes, Sébastien Castellion había utilizado para oponerse a Jean Calvin.

Recursos bibliográficos

- Bahr, F. (2001). "El *Commentaire Philosophique* de Pierre Bayle. Dios no quiere que conozcamos con certeza.". *Tópicos*, (8-9), pp.59-80.
- Bahr, F. (2004). "John Locke y Pierre Bayle: sobre la libertad de conciencia". *Tópicos*, (12), pp.43-64.
- Bahr, F. (2012). "La fuerza del placer. Pierre Bayle y el epicureísmo". En F. Bahr (Compilador). *Tradición clásica y filosofía moderna. El juego de las influencias*. (pp.31-49). Santa Fe: Ediciones UNL.
- Bayle, P. (1713). *Supplément du Commentaire Philosophique*. Rotterdam: Fritsch et Böhm.
- Bayle, P. (2000). *La católica Francia*. España: Ediciones del Laberinto.
- Bayle, P. (2006). *Commentaire Philosophique*. Paris: Honoré Champion.
- Bayle, P. (2010). *Diccionario histórico y crítico (Selección)*. Buenos Aires: El cuenco de plata
- Beame, E.M. (1966) "The Limits of Toleration in Sixteenth-century France". *Studies in Renaissance*, (13), pp.250-265.
- Brahami, F. (2005). "Le Dieu de Bayle est-il relativiste?". *XVIIe siècle*, 1 (226), pp. 135-144.
- Buisson, F. (1892). *Sébastien Castellion. Sa vie et son oeuvre (1515-1563)*. Paris: Librairie Hachette, 2 vols.
- Castellion, S. (1913). *Traité des hérétiques*. Genève: Chez A. Jullien Libraire-Éditeur.
- Castellion, S. (1967). *Conseil à la France désolée*. Genève: Libraire Droz.
- Curley, E. (2004). "Sebastian Castellio's Erasmian Liberalism". *Philosophical Topics*, (31), pp.47-73.
- Dufour, A. (1991) "La notion de liberté de conscience chez les Réformateurs". En Guggisberg, H. et al. (Eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles)*, *Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)* (pp.15-20), Genève: Librairie Droz.
- Forst, R. (2008) "Pierre Bayle's reflexive theory of toleration". En J. Waldron & M. Williams (Eds.). *Toleration and its limits* (pp.78-114). New York: New York University Press.
- Gros, J-M. (2002). "Bayle: de la tolérance à la liberté de conscience". En Y-Ch. Zarka et al (Eds.). *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome I: Etudes* (pp.295-311). Paris: PUF.
- Jurieu, P. (2002). *Des droits de deux souverains*. En Y-Ch. Zarka et al (Eds.). *Les fondements philosophiques de la tolérance. Tome II: Textes et documents* (pp.298-332). Paris: PUF.

- Hillar, M. (2002). "Sebastian Castellio and the struggle for freedom of conscience". En R. Finch & M. Hillar (Eds.). *Essays in the Philosophy of Humanism* (pp.31-52). Houston: American Humanistic Association.
- Laursen, J. (2005). Art. "Tolerantion". En M. Horowitz (Ed.). *New Dictionary of the History of Ideas* (pp.2335-2341). New York/ London/ Munich: Thomson Gale.
- Laursen, J. (2010). "Pierre Bayle: el pirronismo contra la razón en el *Commentaire Philosophique*". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXVI (1), pp. 35-58.
- Lecler, J. (1969). *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*. Madrid: Marfil, 2 vols.
- Mill, J.S. (2010). *Sobre la libertad*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Mori, G. (1996). *Introduzione a Bayle*. Bari-Roma: Laterza.
- Pascal, B. (1993). *Pensamientos*. Madrid: Altaya.
- Pérez Zagorin. (2003). *How the idea of toleration came to the West*. Oxford: Princeton University Press.
- Portantiero, J.C.; De Ipola, E. (1987), *Estado y sociedad en el pensamiento clásico. Antología conceptual para el análisis comparado*, Buenos Aires: Ed. Cántaro.
- Shertinsley, B. (2001). *Pierre Bayle's Reformation: Conscience and Criticism on the eve of the Enlightenment*. London: Associated University Press.
- Trevor-Roper, H. (2009). *La crisis del siglo XVII. Religión, Reforma y cambio social*, Buenos Aires-Madrid: Katz.
- Turchetti, M. (1991a). "La liberté de conscience et l'autorité du Magistrat au lendemain de la Révocation". En Guggisberg, H. et al. (Eds.), *La liberté de conscience (XVIe-XVIIe siècles), Actes du Colloque de Mulhouse et Bâle (1989)* (pp.289-367), Genève: Librairie Droz.
- Turchetti, M. (1991b). "Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth and Seventeenth Century France", *The Sixteenth-Century Journal*, (22/1), pp.15-25.
- Turchetti, M. (1999). "Réforme & tolérance, un binôme polysémique", en Piqué, N. & Waterlot, G. (Comps.). *Tolérance et Réforme. Éléments pour une généalogie du concept de tolérance* (pp.9-29), Paris: L'Harmattan.
- Valkhoff, M. (1967), "Preface". *Conseil à la France désolée* (pp.7-14). Genève: Librairie Droz.
- Weinstein, K. (1999). "Pierre Bayle's atheist politics". En Levine, A. (Ed.) *Early modern skepticism and the origins of toleration* (pp.197-223). New York/Orford: Lexington Books.
- Zarka, Y.Ch.; Lessay, F; Rogers, J. (Dir) (2002). *Les fondements philosophiques de la tolérance*. Paris: PUF. 3 vols.
- Zweig, S. (1937) *Una conciencia contra la tiranía. Castellio contra Calvino*. Santiago de Chile: Ercilla.

**Sobre las raíces estoicas del término *bona mens/bon sens*
cartesiano**

On the stoic roots of the cartesian concept of *bona mente/bon sens*

Rodolfo Leiva^Φ

U. Nacional de Rosario, Argentina

solamenterodolfo@gmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 02.07.2015

Resumen: Este artículo procura mostrar las raíces estoicas del término cartesiano *bona mente/bon sens* utilizando como hipótesis de trabajo la existencia de una doble naturaleza en el concepto estoico de *bona mens* que, siendo una meta y un medio para lograr dicha meta (sabiduría y «alma buena o sana»), se encuentra presente de igual modo en la obra cartesiana, principalmente en los escritos de juventud, como las *Regulae ad ad directionem ingenii* y el *Studium bonae mentis*. Luego analizamos cómo adquiere un nuevo significado en sus obras de madurez como el *Discours de la methode*, y cómo desaparece finalmente del léxico cartesiano reemplazada por la «razón» cartesiana moderna.

Palabras claves: Descartes, estoicismo romano, Séneca, *bona mens*, *bon sens*, razón

Abstract: This paper attempts to prove the stoic roots of the Cartesian concept of *bona mente/bon sens* using a working hypothesis based on the existence of a dual nature in the stoic concept of *bona mens*, a goal and a way to achieve that goal (wisdom and 'good and healthy soul'), which is also present in the Cartesian work, especially in his early writings as the *Regulae ad ad directionem ingenii* and the *Studium bonae mentis*. Then we shall analyse how this acquires a new meaning in his later works such as the *Discours de la methode*, and finally how it disappears from the Cartesian lexicon replaced by the modern Cartesian 'reason'.

Keywords: Descartes, Roman stoicism, Seneca, *bona mens*, *bon sens*, reason

1. Introducción

El término *bona mens/bon sens* desempeña un rol clave en el pensamiento cartesiano. Presente tanto en los escritos de juventud como de madurez, protagonista excluyente de un ensayo (el *Studium bonae mentis*), cuenta además con el singular privilegio de inaugurar temática y problemáticamente dos de sus

^Φ Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (Argentina), doctorando en Humanidades, mención en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (Argentina), Auxiliar de Investigación en Cátedra, Cátedra Historia de la Filosofía Moderna, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario (Argentina).

principales escritos, las *Regulae ad directionem ingenii* y *Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, en donde representa, ni más ni menos, lo que entiende Descartes por la razón, «la raison ou le bon sens» (AT VI 2)¹. Sin embargo, como muchos de sus argumentos y conceptos claves, el término *bona mens/bon sens* procede de una apropiación crítica de un término antiguo, y más concretamente estoico², de modo que su elección, su uso y significado comportan resonancias cuyo análisis sin dudas puede contribuir a una mejor comprensión de la evolución del pensamiento de Descartes.

El propósito del presente trabajo es entonces analizar los diversos usos y significados que tuvo el término *bona mens/bon sens*, así como las relaciones que mantiene con otros términos pertenecientes a la tradición estoica y definir consecuentemente el rol que desempeña en la evolución general del pensamiento cartesiano.

2. La *mathesis universalis* como programa de las *Regulae ad directionem ingenii* y el problema de la *bona mens*

Si las estimaciones de los biógrafos y especialistas son ciertas³, la primera obra cartesiana en la que aparece el término *bona mens* es en las *Regulae ad*

¹ Utilizaremos como referencia la edición canónica de los textos cartesianos de Adam, Ch. y Tannery, P., 1897-1913, así como su notación de referencia.

² La relación que pudo haber tenido Descartes con los textos estoicos es imposible de determinar con certeza, o al menos lo es en la actualidad con los registros textuales y los testimonios disponibles. Las referencias explícitas a autores u obras estoicas son escasas y sin mayor importancia: una cita del *Tiastes* de Séneca en una carta a Chanut del 1 de noviembre de 1646 (AT IV 537), algunas referencias sueltas en las cartas a Isabel de Bohemia, donde recomienda la lectura de la obra *De vita veata* de Séneca (del 21 de julio, 4 y 18 de agosto de 1645, AT IV 253, 271-277) y menciona al pasar a la figura de Zenón de Citio y su concepción de la virtud (carta del 18 de agosto de 1645 AT IV 275-276). Hay, en cambio, muchos términos y argumentos que pueden indicar una lectura e inspiración estoica, aunque en muchos casos son materia de controversias y rara vez existen criterios unificados al respecto, como por ejemplo cuando se discute el origen de la «moral provisional» de *Le Discours*, el cual es posible adjudicar con igual legitimidad a una lectura estoica o neo-estoica de las virtudes morales, o bien a partir de la *Sagesse* de P. Charron, más próxima al escepticismo o neo-escepticismo, que al estoicismo. En relación a las fuentes estoicas que pudo haber leído Descartes, cabe destacar que el estoicismo formaba una parte importante del currículo del colegio de La Flèche, que centrado sobre el estudio del latín, constaba de ocho años (Rodis Lewis, 1996:30): tres años dedicados a la Gramática, uno a las Humanidades, uno a la Retórica y tres a la Filosofía, en donde se estudiaban los clásicos latinos, Ovidio, Virgilio, Horacio, Ausonio, los historiadores, César, Salustio, Tito Livio y Tácito, etc. y del estoicismo romano a Séneca, Cicerón (AT XII 21-22) y Epicteto (Cf. Brochard, 1912:322) de la mano de sus tragedias en las clases de Humanidades y en las clases de Retórica y Filosofía la doctrina propiamente filosófica y práctica. El estoicismo era entonces una parte fundamental de la formación cultural básica de La Flèche, no sólo como un modelo de la «moral antigua» sino además en sus contribuciones epistemológicas y gnoseológicas y seguirá siendo en los años sucesivos un referente y adversario permanente en la obra cartesiana. De este modo, si tenemos que hacer un recorte bibliográfico en relación a las fuentes estoicas cartesianas, podemos circunscribirnos fundamentalmente a Séneca, Cicerón y Epicteto (aunque no quita que pueda haber tenido acceso a otros estoicos romanos), y dado que el término *bona mens* aparece casi excluyentemente en Séneca (en 28 ocasiones) y apenas (una) en Cicerón y en el neo-estoico Lipsius, cuando en el presente trabajo nos referimos al estoicismo, nos referimos al estoicismo romano en general y a Séneca en particular.

³ Gaukroger, 2002:111, en particular, su nota 17. Gaukroger sigue, al igual que mucha de la crítica especializada como Jean-Luc Marion, la cronología de Jean-Paul Weber y sitúa la Regla IV B entre

directionem ingenii. En este breve ensayo, Descartes recoge las principales conclusiones respecto al problema del «método» que aparecían dispersas en los ensayos científicos que escribiera entre 1618 y 1619, los *Physica-Matemática*⁴ y *Cogitationes Privatae*⁵, en donde investigaba a partir de diversas hipótesis físico-geométricas, la manera de formular indistintamente las cantidades o magnitudes proporcionales de modo aritmético o geométrico sobre la base de una hipótesis física microcorpúscular, esto es, de una micro-mecánica de la naturaleza. Según nos cuenta el propio Descartes, el estudio de estos fenómenos «particulares» lo condujo a una «investigación general de la Mathesis» (AT X 377), es decir, una investigación sobre los modelos y métodos que, abordando distintos objetos (la astronomía y óptica geométricas, la aritmética de las relaciones musicales, etc.), estudian las mismas relaciones y cuantificaciones. En dicha investigación encontré que

solamente aquellas [disciplinas] en las que se estudia cierto orden y medida hacen referencia a la Mathesis, y que no importa si tal medida ha de buscarse en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; y que por lo tanto, debe haber una ciencia general que explique todo lo que puede buscarse acerca del orden y la medida no adscrito a una materia especial, y que es llamada, no con un nombre adoptado, sino ya antiguo y recibido por el uso, Mathesis Universalis, ya que en ésta se contiene todo aquello por lo que las otras ciencias son llamadas partes de la Matemática (AT X 377-8).

La *mathesis universalis* es la matriz de todas las ciencias cuantificables, que independientemente de los aspectos relativos a los objetos que la manifiestan (números, figuras, sonidos, etc.), concierne a todo lo que puede ser *concebido* a partir de un *orden y medida*. La posibilidad del entendimiento de medir, mensurar y cuantificar le permite establecer grados, continuos o discontinuos, y disponerlos en orden, por ejemplo, de complejidad creciente o decreciente, para luego establecer relaciones proporcionales, funciones y todas las demás operaciones aritméticas y geométricas que constituyen un conocimiento veraz y evidente. Esto no significa que los objetos (imaginarios como en la geometría o reales como en la física) poseen necesariamente *en sí* dichos grados o el orden que les asignamos, sino simplemente que en la medida en que «consideramos aquí la serie de las cosas en

marzo y noviembre de 1619 y las Reglas I a la IV A y las Reglas V a la XI entre 1619 y 1620, Cf. Marion, 2008:41.

⁴ En su primer ensayo, dedicado a la hidrostática y que titula *Aquae comprimentis in vase ratio reddita*, estudia los movimientos de los flujos concebidos como de una micro-mecánica en la que cada punto (átomo o corpúsculo) describe una determinada trayectoria geométrica en virtud de la fuerza a la que se ve sometido. Del mismo modo, en el otro ensayo titulado *Lapis in vacuo versus Terrae centrum cadens, quantum singulis momentis motu crescat*, explica la aceleración y trayectoria de la caída de los cuerpos mediante una descripción geométrica de la fuerza como momentos del incremento de los movimientos [*minimum motûs*, AT X 76] de los cuerpos.

⁵ En donde investiga el modo en el que el uso del *compás* como relación proporcional del cálculo geométrico puede ayudar a resolver relaciones proporcionales entre magnitudes aritméticas, lo que permite solucionar ecuaciones de tercer y cuarto grados mediante la intersección de una parábola y un círculo, práctica que a partir del S. XIX se denominará Geometría analítica.

cuanto han de ser conocidas y no a la naturaleza de cada una de ellas» (AT X 383), este procedimiento es esencial para el conocimiento cierto y evidente⁶.

Por esta razón, en la Regla I establece que «[E]l fin de los estudios debe ser la dirección del espíritu para que emita juicios sólidos y verdaderos de todo lo que se le presente» (AT X 359), y para establecer la necesidad de la *mathesis universalis* y consecuentemente la unidad de la razón, utiliza un juego de equivalencias, o de términos equivalentes entre: a) la sabiduría humana [*humana sapientia*] y b) la *bona mente* o *sabiduría universal* [*universalis sapientia*].

a) Dice en efecto que

no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana [*humana sapientia*], que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna [*ingenia limitibus ullis cohibere*], pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, como el ejercicio de un arte no nos impide el aprendizaje de otro, sino más bien nos ayuda (AT X 359).

Tenemos en primer término la unidad de la *sabiduría humana* [*humana sapientia*] como una potencia presente en los espíritus [*ingenia*] de iluminar, de dar (a) luz (alumbrar) a las diversas ciencias.

b) Pero poco después agrega que

en verdad, me parece asombroso que casi todo el mundo estudie a fondo y con toda atención las costumbres de los hombres, las propiedades de las plantas, los movimientos de los astros, las transformaciones de los metales y otros objetos de ciencias semejantes, mientras que casi nadie se preocupa del buen sentido [*bona mente*] o de esta sabiduría universal [*universalis sapientia*], cuando, sin embargo, todas las otras cosas deben ser apreciadas no tanto por sí mismas cuanto porque aportan algo a ésta (AT X 360).

La moral, la botánica, la astronomía, la filosofía natural, etc. deben ser apreciadas no tanto en sí mismas, sino en la medida en que aportan a la *bona mens* y la sabiduría universal [*universalis sapientia*]. Y nuevamente en la Regla VIII, dice

si alguien se propone como cuestión examinar todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana [*humana ratio*] (lo cual me

⁶ Dirá Descartes que aun siendo arbitraria la disposición del orden o los grados asignados (en los casos donde los objetos no brindan razones suficientes para determinar dicha disposición), responde igualmente a un procedimiento metódico, muy diferente a la arbitrariedad personal o el azar (AT X 404-405).

⁷ Siguiendo la Edición holandesa de 1684 (N) y la Editio Princeps de 1701 (A), pues el manuscrito de Hannover (H) dice en cambio *universalis mè*, corregido por Leibniz (H') *universalissima*, Cf. Descartes, 1966:XVI. J-L. Marion prefiere la versión de Leibniz (H') y traduce «*de hac universalissima Sapientia*» como, «a propósito de la sabiduría, universal por excelencia» con el fin de asimilarla a la «*humana sapientia*», a nuestro parecer, acertadamente, Cf. Marion, 2008:41-45.

parece que debe ser hecho una vez en la vida por todos los que desean seriamente llegar a la Sabiduría [*ad bonam mentem*]), encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas que nada puede ser conocido antes que el entendimiento [*intellectum*] (AT X 395).

Encontramos entonces a la *bona mens* asociada a la Sabiduría (AT X 395) o sabiduría universal [*universali sapientia*] (AT X 360), pero diferenciada de la sabiduría humana [*humana sapientia*], siendo la una potencia de dar a luz a las ciencias y la otra, meta trascendente incluso a las propias ciencias. Entonces, ¿cómo se relacionan estos términos? ¿qué significa concretamente la *bona mens*?

3. La solución estoica al problema de la *bona mens* en las *Regulae*

Para dar respuesta a estos interrogantes conviene echar mano al significado originario del término *bona mens* y recordar brevemente el carácter teórico/práctico que tenía en el estoicismo romano y más puntualmente, en Séneca, el pensador que más extensamente ha trabajado este problema y cuya presencia se destaca en la obra cartesiana⁸.

Ante todo, la *sapientia* y la *bona mens* representan más un modo y un modelo de vida que un concepto, un conjunto de saberes o una doctrina acerca de los principios del obrar humano. El movimiento estoico, al igual que las otras escuelas helenísticas, era un movimiento filosófico eminentemente práctico, que concebía a los problemas de la Lógica (el estudio del *logos*, la razón, el discurso, etc.) y la Física (el estudio de la *physis*, la naturaleza, el cosmos, lo divino, etc.) como una propedéutica para la Ética, para la reflexión acerca del obrar virtuoso, rasgo presente ya desde el estoicismo antiguo pero que en el estoicismo romano adquirirá un carácter distintivo, al punto de tener a la acción virtuosa y a la sabiduría como objetos casi excluyentes de su pensamiento.

En Séneca, decíamos, la *sapientia* y la *bona mens* constituyen un modo de vida, por lo que requiere, ante todo, una preparación y una formación filosófica adecuada que, al igual que el resto de los estoicos, tiene como punto de partida el conocimiento del orden natural, de sus principios y su finalidad, del lugar del hombre en el cosmos y de los principios del *Logos universal y divino*. Esta empresa se encuentra garantizada para Séneca, por la propia naturaleza del alma humana, la *ratio*⁹, que nos emparenta con la divinidad¹⁰ que anima toda la naturaleza y nos

⁸ Para una fundamentación de este recorte metodológico, cf. nota 2.

⁹ «la razón [*ratio*] no es otra cosa que una parte del espíritu divino [*divini spiritus*] introducida en el cuerpo humano» Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII, 66, 12. Sobre el sentido de *ratio*, *spiritus* y *logos* en Séneca Cf. Akinpelu, J.A. (1968). Logos Doctrine in the Writings of Seneca. En: *Classical Bulletin*, n°44, p.33.

¹⁰ «¿Qué es, pues, la razón [*ratio*]? La imitación de la naturaleza. «¿Cuál es el supremo bien del hombre? Acomodar la conducta a los designios de la naturaleza» Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII, 66, 39.

brinda la posibilidad de distinguir la virtud y el vicio¹¹, aquello que es acorde a la naturaleza de aquello que no lo es. La *bona mens* es ante todo a) el cultivo del *alma recta, pura*¹², «buena» porque «es conocimiento de la realidad»¹³ y porque es bien conducida, porque es *prudente, sana* o *sensata* (en términos de *cordura*)¹⁴, y lo uno conduce inevitablemente a lo otro. Así, con ejercicio y meditación, el hombre puede alcanzar b) la *bona mens*, la *sabiduría*¹⁵, la *integridad*, la *virtud moral*¹⁶ de saber cómo obrar en cada momento de la vida, imperturbable a los avatares del destino y a las pasiones del alma, para conducir sus acciones en el sentido mismo del orden universal y ser así *oportuno* (Long, 1984:200). La *bona mens* es a la vez, un camino o medio para alcanzar un fin y el fin en sí mismo, es alma recta, bien conducida y sabiduría, virtud.

Si retomamos ahora los términos cartesianos podemos encontrar con claridad esta doble naturaleza de la *bona mens* y la *sapientia*: la *sabiduría humana* [*humana sapientia*] como una potencia presente en los espíritus [*ingenia*] de iluminar y alumbrar a las diversas ciencias, es un alma recta y pura que puede llegar a conocer la realidad, cuando es bien conducida y es prudente, para, a partir de «todas las verdades para cuyo conocimiento es suficiente la razón humana [*humana ratio*]» (AT X 395) como la moral, la botánica, la astronomía, la filosofía natural, etc. (AT X 360), conducir sus acciones en el sentido mismo del orden universal y alcanzar la Sabiduría [*ad bonam mentem*] (AT X 395). La *bona mens*, sabiduría universal [*universalis sapientia*] o «sabiduría, universal por excelencia [*de hac universalissima Sapientia*]»¹⁷ aunque trascendente a las disciplinas¹⁸ que parcialmente la tienen por objeto (cf. «que aportan algo a ésta», AT X 360), es sin embargo ontológicamente inmanente en el hombre.

La última pieza del rompecabezas es la que da sentido a todo el problema, la *mathesis universalis*, nuestro punto de partida.

Cuando Descartes piensa aquella potencia presente en los espíritus [*ingenia*] capaz de dar a luz a las diversas ciencias, apunta al modo en que es posible constituir la *mathesis universalis*, a saber, gracias a la *unidad de la razón* que alumbró a los distintos objetos con su luz natural [*lux naturalis*], «luz de la razón» [*lux rationis*] (AT

¹¹ «De ahí que la razón se constituya en árbitro de los bienes y de los males; ella tiene por viles todas las cosas que le son ajenas y accidentales; y aquellas que no son ni buenas ni malas las considera accesorios de mínimo e insignificante valor: para ella, en efecto, todo bien reside en el alma» Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, VII, 66, 35.

¹² Cf. Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium* I, 10, 4; II, 16, 1; II, 17, 1; *De providentia*, VI, 2, *De Vita Beata*, XII, 1, *De brevitae vitae*, III, 5, Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V, 67.

¹³ Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, IV, 31, 6.

¹⁴ Cf. Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, III, 28, 6; V, 50, 7; VI, 53, 9; XV, 94, 74; XVII, 106, 12; XIX, 110, 1 y *De Beneficiis*, I, 11.

¹⁵ Cf. *Epistulae morales ad Lucilium*, III, 23, 1; III, 27, 8; IV, 37, 1; IV, 41, 1; V, 44, 2; VI, 56, 6; VII, 58, 14; XV, 94, 59; XIX, 117, 12 y *De Tranquillitate Animi*, I, 16.

¹⁶ Cf. Séneca, *Epistulae morales ad Lucilium*, XVI, 100, 11; V, 50, 5, *Quaestiones naturales*, III, 14; IV, 7, *De Vita Beata*, I, 2.

¹⁷ Cf. Nota 8.

¹⁸ La astronomía, por citar un ejemplo dado por el propio Descartes, implica determinado un modo de conducir las acciones e investigaciones del hombre en el sentido mismo del orden universal, razón por la cual podemos decir, por caso, que Galileo y Copérnico tenían razón frente a Ptolomeo.

X 368) recta y pura pero que debe ser conducida apropiadamente por la voluntad a fin de que estas «semillas de pensamientos útiles» (AT X 373) den sus frutos. La *mathesis* representa entonces a) la naturaleza geométrica matemática del entendimiento humano (que desarrolla Descartes en su teoría de las naturalezas simples), «mente pura atenta» (AT X 368) que debe ser conducida apropiadamente, esto es, con método, por la voluntad, (afirmando aquello que le es dado afirmar con certeza y evidencia y absteniéndose de aquello que la excede); y a su vez, b) la hipótesis de una estructura geométrica matemática de la naturaleza que nos permite concebir a partir de un orden y medida, grados continuos y discontinuos, relaciones proporcionales, funciones, etc. y así unificar las ciencias cuantificables, relacionarlas entre sí y potenciar las unas con las otras (como en la geometría analítica, cf. punto 2), etc. De modo que es ontológicamente inmanente al hombre porque es hipotética y a la vez, es la unidad trascendente a las ciencias que teniendo por objeto distintas cuantificaciones, tributan todas a la misma *mathesis*. Dice en efecto al final de la Regla I, en un pasaje con fuertes resonancias estoicas:

si alguien quiere investigar seriamente la verdad de las cosas, no debe elegir una ciencia determinada, pues todas están entre sí enlazadas y dependiendo unas de otras recíprocamente; sino que piense tan sólo en acrecentar la luz natural de la razón [*naturali rationis lumine*], no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida [*in singulis vitae casibus*] el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir [*intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum*] (AT X 361).

Si en el intelectualismo estoico la *ratio* tenía por función arbitrar entre los bienes y de los males (cf. nota 11), nuevamente aquí la reencontraremos como el entendimiento [*intellectus*] que señala, que muestra a la voluntad el camino que se ha de elegir «en cada circunstancia de la vida [*in singulis vitae casibus*]», es decir, no sólo en lo relativo a la constitución de las ciencias, sino además fundamentalmente en el plano de la moral, de la acción virtuosa y prudente. Este tema será el objeto de un ensayo hoy perdido denominado *Studium bonae mentis*, del cual diremos algunas palabras.

4. La *bona mens* en el *Studium bonae mentis*

Como anticipábamos, el ensayo *Studium bonae mentis* se encuentra perdido desde hace tiempo y sólo tenemos algunas referencias de él gracias a que el primer gran biógrafo de Descartes, A. Baillet, lo leyera y comentara brevemente en su biografía *La vie de Monsieur Des-Cartes* de 1691. Todo lo que sabemos de él por tanto, nos llega de la mano del testimonio de Baillet que, aunque breve y sin mucho rigor, aporta datos interesantes para nuestros propósitos. Cuenta Baillet que había hallado entre los papeles de Descartes

otra obra latina, que el Sr. Descartes había llevado bastante lejos y nos queda un fragmento amplio, el *Etude du bon sens* o *l'Art de bien comprendre*, que había titulado *Studium bonae mentis*. Consistía en consideraciones sobre el deseo que tenemos saber, sobre las ciencias, sobre las disposiciones del espíritu para aprender, sobre el orden que se debe guardar para adquirir la sabiduría [*sagesse*], es decir la ciencia con la virtud [*science avec la vertu*], reuniendo las funciones [*fonctions*] de la voluntad [*volonté*] con la del entendimiento [*l'entendement*] (AT X 191).

Encontramos nuevamente los juegos de equivalencias estoicos de las *Regulae*, pero con una terminología que comienza a adquirir una identidad propia: la Sabiduría [*sagesse*] concebida como una empresa teórico-práctica, como «ciencia con virtud [*science avec la vertu*]» exige el concurso de las funciones [*fonctions*], o como dirá más adelante, las facultades de la voluntad y el entendimiento.

Y cuando Baillet parafrasea el título de la obra, *Studium bonae mentis*, utiliza dos títulos alternativos, cartesianos o no, pero sin dudas referidos al contenido de la obra: *Etude du bon sens* o *l'Art de bien comprendre*. El primero, *Etude du bon sens*, nos permite establecer una equivalencia importante entre el término latino *bona mens* y el francés *bon sens* que será clave en el *Discours*. El segundo, *l'Art de bien comprendre*, nos remite nuevamente al horizonte semántico estoico, a la comprensión que Cicerón describe de Zenón. Dice Cicerón en su célebre analogía sobre el Sabio:

[que] Zenón la llevaba a cabo con el gesto. Pues, mostrando la mano opuesta con los dedos extendidos, decía: «Así es la representación». Después, contrayendo un tanto los dedos: «Así, el asentimiento». Luego, cerrándola por completo y apretando el puño, decía que ésa era la comprensión. Y gracias a este símil, le impuso a ésta el nombre de *katálepsis*, que antes no existía. Acercando, en fin, la mano izquierda y apretando el puño con pericia y fuerza, decía que así es la ciencia, de la cual nadie goza sino el sabio, Cicerón, *Ad Academicorum priorum* II, 144 [SVF I 66].

La comprensión estoica es entonces una representación acompañada de asentimiento (*sigkatathesis*), asentimiento que puede tener origen en la naturaleza misma de la representación, al comportar una determinada evidencia (*enárgeia*) o claridad, es decir, cuando no existe una distancia muy grande en el espacio o el tiempo entre el objeto percibido y el percipiente, o la percepción tiene lugar el suficiente tiempo como para ser metódica y profunda, o no se interpone nada entre ambos que pueda obstruir o perturbar la percepción (Hirschberger, 1958:200). Este sentido de la comprensión estoica la encontramos casi literalmente en la doctrina de las intuiciones cartesianas¹⁹, que si bien tiene un claro origen matemático, encuentra

¹⁹ Del mismo modo, esta distinción estoica entre lo representable o pensable y la comprensión como aprehensión, será clave en la III de sus *Meditationes* y sus correspondientes objeciones y respuestas,

una fundamentación gnoseológica en el seno del estoicismo, cuando define su intuición como una representación cuyo asentimiento tiene origen en su evidencia y claridad. En el *Studium bonae mentis*, en tanto *art de bien comprendre*, debía entonces estudiar el modo en que la comprensión (representación con asentimiento) o intuición, puede conducirnos a la Sabiduría, para lo cual es preciso un método, es decir, «el orden y la disposición de las cosas a las que se ha de dirigir la mirada de la mente» (AT X 379)²⁰, que precisamente exprese «el orden que se debe guardar para adquirir la sabiduría» (AT X 191), aquella empresa teórico práctica de la «ciencia con virtud».

5. El *bon sens* en *Le Discours de la méthode*

Pero es sin dudas de la mano del *Discours* que el término *bona mens* adquiere su importancia y de alguna manera, su celebridad, en buena medida porque inaugura la obra: «El buen sentido [*bon sens*] es la cosa mejor distribuida del mundo: pues cada uno piensa estar tan bien provisto de él, que aun aquellos que son los más difíciles de contentar en toda otra cosa, no suelen desear más del que tienen» (AT VI 1-2). Como anticipábamos, ya desde el *Studium bonae mentis* Descartes utiliza como equivalentes la *bona mens*, y el francés *bon sens*, asociado aquí a un argumento claramente inspirado en Montaigne (Brunschiwig, 1944:115): «Suele decirse que el más justo reparto que la naturaleza nos ha hecho de sus gracias es el del juicio [*sens*], pues no hay nadie que no se contente con el que le ha concedido» (Montaigne, *Essais*, Livre II, XVII). Más allá del carácter retórico del argumento, es importante a la hora de establecer la universalidad del *bon sens* que, además de identificarse con el juicio [*sens*], poco después lo define concretamente como «la capacidad de juzgar bien, y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que se llama el buen sentido o la razón [*la raison ou le bon sens*]... igual, por naturaleza, en todos los hombres» (AT VI 2). O más adelante, cuando hablando a propósito de «las ciencias de los libros» dirá que «no se aproximan tanto a la verdad como los razonamientos simples que puede hacer naturalmente un hombre de buen sentido [*de bon sens*] acerca de las cosas que se le presentan» (AT VI 12), queriendo representar con el hombre *de bon sens* al hombre que sólo utiliza su propia razón (como introduce el traductor Courselles a la edición latina del discurso «*homo aliquis sola ratione naturali utens et nullo praejudicio laborans*» AT VI 546, Cf. Descartes, 1987:165).

Como podemos ver, si bien el *bon sens* comporta aun ciertas resonancias estoicas, como la atribución de señalar a la voluntad lo correcto y lo incorrecto («árbitro de los bienes y de los males», decía Séneca) o de estar presente universalmente en todos

cuando explique cómo Dios, como substancia infinita, puede ser *pensado*, (representado con asentimiento estoicamente hablando), pero nunca *comprendido*, aprehendido en su infinita dimensión.

²⁰ Orden y disposición que consisten en las reglas del análisis, de la síntesis, enumeración y comprobación, Reglas V-VII (AT X 379-392).

los hombres²¹, al identificarse con el juicio y la razón, «*la raison ou le sens*» (AT VI 2, 27), «*la raison ou le bon sens*» (AT VI 2, 6-7), adquiere una dimensión y naturaleza distintiva que la aleja definitivamente del horizonte estoico. El *bon sens* dará lugar así a la razón cartesiana, y cumplido su cometido desaparecerá casi por completo²² de su producción escrita, quizás víctima de aquella necesidad anunciada en su *Discours* de derrumbar los antiguos cimientos de las escuelas.

6. Palabras finales

Hemos visto cómo la filosofía estoica representa para Descartes un referente permanente para la reflexión filosófica y una guía continua para la conducta virtuosa, desde los primeros años de formación en La Flèche hasta sus últimos días en Estocolmo. Lejos de ser el rival a destronar, como la metafísica aristotélica o la física y la silogística escolásticas, el estoicismo y el neo-estoicismo cristiano (Justus Lipsius, Guillaume du Vair) eran para Descartes una fuente de inspiración importante en su cometido de elaborar una nueva filosofía práctica, un gnoseología de las evidencias, una teoría racional de las pasiones (que por motivos de espacio no hemos podido mencionar aquí), y fundamentalmente para elaborar su propia doctrina de la Razón, como hemos visto, mediante una apropiación crítica de la *bona mens* estoica.

Referencias bibliográficas

- Adam, Ch. y Tannery, P. (1897-1913). *Œuvres de Descartes*, 12 vols. Paris: Léopold Cerf.
- Akinpelu, J.A. (1968). Logos Doctrine in the Writings of Seneca. En: *Classical Bulletin*, n°44, p.33.
- Brochard, V. (1912). *Études De Philosophie Ancienne Et Moderne*. Paris: Félix Alcan.
- Brunschvicg, L. (1944). *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, New York: Brentano's INC.
- Cappelletti, A. (1996). Los estoicos antiguos. Madrid: Editorial Gredos S.A.

²¹ Decía Séneca, «La sabiduría [*bona mens*] es accesible a todos; todos, en este aspecto, somos nobles» *Epistulae morales ad Lucilium* V, 44, 2

²² Sólo reaparecerá el *bon sens* en una serie de cartas dirigidas a la Princesa Isabel de Bohemia entre julio y agosto de 1645, en donde recomienda la lectura de Séneca para hacer frente a ciertas dificultades anímicas y físicas que atravesaba, relectura que sin lugar a dudas hizo presente nuevamente el casi olvidado término estoico. Dice así que «del mismo modo que no hay ningún bien en el mundo, fuera del buen sentido [*bon sens*], que pueda absolutamente llamarse bien, así no hay tampoco ningún mal del cual no pueda obtenerse alguna ventaja teniendo buen sentido [*bon sens*]» (AT IV 237). Nuevamente encontramos la *bona mens* y la sabiduría estoicas como modelos de vida, como el reconocimiento del orden universal y el obrar virtuoso del sabio que admitiendo dicha realidad, obra acorde a ella.

Sobre las raíces estoicas del término *bona mens/bon sens* cartesiano

- Cicerón, M. T. (1990). *Cuestiones académicas*. México: UNAM.
- Descartes, R. (2008). *Cartas filosóficas*. Bs. As: Terramar Ediciones.
- Descartes, R. (1987). *Discours de la Méthode. Texte et commentaire par Etienne Gilson*. Paris: J. Vrin.
- Descartes, R. (2009). *Discurso del método*, Edición bilingüe. Bs. As.: Colihue Clásica.
- Descartes, R. (2011). *Obras*. Madrid: Editorial Gredos.
- Descartes, R. (1996). *Reglas para la dirección del espíritu*. Madrid: Editorial Alianza.
- Descartes, R. (1966). *Regulae ad directionem ingenii Texte critique établi par Giovanni Crapulli avec la version hollandaise du XVIIIème siècle*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- Gaukroger, S. (2002). *Descartes, an intellectual biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Hirschberger, J. (1958). *The history of philosophy*, 2 Vols., I. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- Long, A (1984). *La filosofía helenística. Estoicos, epicúreos, escépticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marion, J-L (2008) *Sobre la ontología gris de Descartes*. Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L.
- Martin Sanchez, F. (1985). El sabio como proyecto de vida, según Séneca. En: *Revista de Filosofía Taula nº 3*, pp. 75-83.
- Pierre-François M. (1999). *Le Stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle*, 2 Vols, I. Paris: Bibliotheque Albin Michel.
- Rodis Lewis, G. (1996), *Descartes, Biografía*. Barcelona: Ediciones Península.
- Rutherford, D. Reading Descartes as a Stoic. En: *Philosophie Antique*, nº por publicarse.
- Séneca, L. A., (1979). *Cuestiones naturales*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Séneca, L.A. (2000). *Diálogos, Sobre la providencia, Sobre la firmeza del sabio, Sobre la ira, Sobre la vida feliz, Sobre el ocio, Sobre la tranquilidad del espíritu, Sobre la brevedad de la vida*. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Séneca, L.A. (1986). *Epístolas morales a Lucilio*, 2 Vols. Madrid: Editorial Gredos S.A.

- Veyne, P. (1996). *Séneca y el estoicismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zanta, L. (1914). *La renaissance du stoïcisme au 16 siècle*. Paris: Librairie des Editions Honoré Champion.

Los límites de la teoría kantiana de la expresión y su crítica en Nietzsche

The limits on Kant's Theory of Expression and his critique by Nietzsche

Hans Frex^φ

U. de Chile

hansfrex@gmail.com



Recepción 13.10.2015 Aceptación 25.01.2015

Resumen: El objetivo de Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* consiste en ofrecer una respuesta a la caída de las leyes trascendentales del entendimiento a una proliferación contingente de casos, donde la facultad de juzgar, ubicada entre las facultades del entendimiento y la razón, tiene que encontrar lo universal contenido en él. “Contingencia”, “límite” y “entre” son nuestras claves de análisis del concepto de expresión de Kant, que es traicionado por su argumento trascendente que remite al espíritu. Propongo que Nietzsche concluye la crítica kantiana de la expresión. Para él el gesto se encuentra ubicado efectivamente entre el cuerpo y la muerte, lo que impide la remisión de la expresión a la subjetividad o a conceptos metafísicos.

Palabras claves: Kant – Expresión – Interioridad – Nietzsche - Gesto

Abstract: Kant's objective in the *Critique of Judgment* is to respond to the fall of transcendental laws of understanding to a proliferation of contingent cases where the faculty of judgment, located between the faculties of understanding and reason, must find universal content within itself. 'Contingency', 'limit', and 'between' are our keys of analysis in Kant's concept of expression, as shown in his transcendental argument in reference to the spirit. I propose that Nietzsche concludes Kant's critique of expression. For Nietzsche, gesture is located between the body and death which impedes the remission of expression to subjectivity or metaphysical concepts.

Keywords: Kant – Expression – Interiority – Nietzsche – Gesture

Palabras preliminares

La tardía caída de cuenta para Kant de una tercera obra que concluya su filosofía crítica, exige a su vez un replanteamiento de toda su arquitectura, ya que si la *Crítica de la razón pura* (CRP) resolvía el problema de la subsunción trascendental,

^φ Licenciado en filosofía y educación por la Universidad de Valparaíso (2012). Magíster en curso en la Universidad de Chile (Becario Conicyt, Magíster Nacional). Distintas presentaciones en coloquios y congresos sobre filosofía contemporánea y publicaciones en el mismo tema en las revistas *Eleutheria*, *Filosofía en movimiento* e *ITER*, XXI.

la tercera *Crítica* plantea el problema de lo contingente, es decir, la caída de la aplicación de las leyes a priori del entendimiento a una proliferación indeterminada de casos empíricos en que se presentan. En este sentido el dato contingente da ocasión para que se reflexione a partir de él lo universal, en caso que se encuentre ya dado en él o, en caso contrario, deba indagarse. Cuando esta relación sea formulada bajo la forma de un juicio, Kant llamará determinante al primer caso y reflexionante al segundo. Dos tipos de juicios reflexionantes organizan la estructura de la *Crítica de la facultad de juzgar* (CFJ)¹: el estético y el teleológico. En ambos casos la ley es pensada de forma diametralmente opuesta como ocurría en las críticas anteriores, y con ello el mundo y la finitud. Así lo expone Oyarzún (1992 a):

En la CFJ, esa pretensión [de la razón finita, que haya mundo] mide el *telos* de la facultad de juzgar reflexionante y lo sitúa en el horizonte del programa entero: en vista de la naturaleza, se trata del paso de la síntesis a priori –es decir, de la determinabilidad de la experiencia a partir de leyes trascendentales que fundan su posibilidad– al sistema, como afinidad de los acaecimientos empíricos bajo leyes particulares que puedan ser coordinadas entre sí, y referidas de este modo a una experiencia coherente a título de totalidad heurística. (p. 12.)

Dado que la filosofía crítica tiene el interés de resguardar los límites de la razón, es preciso que Kant distinga taxativamente los dominios de conceptos que rigen cada una de las facultades según la legalidad de cada una. Kant sitúa entre las facultades del conocimiento, el entendimiento y la razón, a la facultad de juzgar, la que si no tiene su propia legislación, por analogía si posee, su principio propio para encontrar sus leyes. Mientras carece de su campo de objetos como su de dominio, sí tiene su suelo. Acaso en esa ausencia de dominio debe encontrarse la significación del juicio que operará en toda la obra como *Ur-teil*, esto es, partición originaria, cuyo efecto es una subjetivación radical de la naturaleza y del arte, de la bella apariencia de las formas y sus fines determinables de modo trascendental. Sobre estos datos preliminares quisiéramos indicar el horizonte que abordaremos en nuestro trabajo, los conceptos de «límite», «entre» y «contingencia», que convocados a participar en el fenómeno de la expresión llevan la solución de Kant a un punto de crisis que pone en juego el mismo sistema crítico, cuya solución es, por ende, a protegerlo a costa de la expresión.

La segunda mitad del siglo XVIII marca el apogeo del clasicismo y con ello de la teoría de la imitación, cuyo elástico principio se ha estirado para abarcar todas las artes en la obra de Batteux *Les beaux arts réduits à un même principe*. Paralelamente surge el concepto de expresión que permite definir la naturaleza de la música, especialmente la música absoluta, aquella que carece de texto. En contra del modelo externo, sea de la bella naturaleza o la antigüedad, como ocurre en las versiones modernas de la mimesis, Kant pareciera extraer de la música la

¹ Todas las citas de la CFJ se realizarán del modo tradicional sobre la segunda edición de 1793 (B, seguido del número de página de dicha edición).

expresión, pero remitiéndola inmediatamente a la tradición retórica, no para desacreditar el proceder de la mimesis, sino rehabilitarla en lo que ella guarda de expresión, esto es, la externalización de una imagen originaria en un ectipo, que a su vez remite a ella como origen y originación de su plasmación. Este procedimiento lo realiza el genio por medio del espíritu que vivifica el ánimo e intensifica las facultades del conocimiento que hace oscilar.

Es en este proceso de remisión indefectible a la subjetividad que acontece en el fenómeno de la expresión que postulamos –a modo hipotético aún en vistas a un trabajo de tesis definitivo– que la expresión kantiana requiere aún de una crítica que no traicione lo que en la expresión hay de «límite», «entre» y «contingencia», conceptos que resumen la forma no metafísica de expresión que define al gesto y su diferencia y que Kant refiere solo como lo “innominable”. Quien realiza esta crítica es Nietzsche. El gesto es el lugar de emergencia «entre» lo interior orgánico y lo exterior inorgánico. No es la imagen expresante de la expresión que expresa su origen primordial, sino la emergencia de ese campo de fuerzas que luchan entre sí y su pathos, movimientos, apariencias, interpretaciones, ensayos, meras tentativas destinadas a colisionar y perderse en un instante inefable. Formas de las que serán herederas las expresiones estéticas de las vanguardias artísticas del siglo XX y llevarán a práctica, cuyo destino expresa T. S. Eliot como acaso una versión del gesto en esa dimensión que referimos: “*For us, there is only the trying. The rest is not our business*” (Eliot, 1989, p. 189). Esta es, para nosotros, la última impronta del ensayo [*Versuch*], que Kant introdujera en la filosofía, haciendo ‘como sí’ ésta fuera una ciencia.

La naturaleza trascendente de la expresión kantiana en la tercera Crítica

El segundo momento de la “Analítica de lo bello”, según la cantidad, propone que bello es la representación del objeto de una complacencia universal sin concepto. Este momento se encuentra habilitado por el anterior, según la cualidad, donde se propuso que la complacencia relacionada al gusto carece de interés alguno, pues lo que se juzga en él es la representación de un objeto independientemente de su existencia, y dado que la existencia del objeto está determinada por el interés que puede tener el sujeto en él, entonces, si ese interés es excluido de este tipo de juicio, queda dado que el juicio de gusto tiene un carácter universal, cuyo fundamento de determinación refiere al sujeto.

Estos dos momentos –cualidad y cantidad– serán rearticulados en los § 41-42 de la “Deducción de los juicios de estéticos puros” de cara al abandono de la esfera pura del juicio estético y el ingreso al análisis del arte por medio del interés. Ambos vienen precedido por el desarrollo del § 40 “Del gusto como una especie de *sensus communis*” que expone que el gusto puede ser llamado *sensus communis*, puesto que es común a todos y el sentimiento de una representación dada sin concepto es universalmente comunicable. Kant señala en el § 41 “Del interés empírico en lo bello” que la ausencia de interés en el juicio de gusto no excluye necesariamente

que pueda existir un interés en dicho juicio a condición que este enlace sea sólo indirecto, es decir, “el gusto tiene que ser primeramente representado como enlazado a otra cosa para poder vincular la complacencia a la mera reflexión de un objeto, todavía un placer en la existencia de éste (en lo cual consiste todo interés)” (B 162). Esa “otra cosa” puede ser un interés empírico o intelectual. El interés empírico por lo bello es propio de la naturaleza humana y se encuentra promovido por la sociabilidad de comunicar nuestro sentimiento a cada uno de los otros. Pero no es este tipo de interés el que le preocupa a Kant, ya que ofrece sólo un paso “muy ambiguo” de lo agradable hacia lo bueno, que es más alto cuando “éste es tomado en su pureza”.

Esta ambigüedad la esclarece el § 42 “Del interés intelectual en lo bello”, que allana el camino por venir a la prescripción de lo bello en el arte que debe favorecer el sentimiento moral de lo bueno. Así, dice Kant al comienzo de este párrafo, que fue con un buen propósito que quienes quisieron dirigir las preocupaciones de los hombres, “a las cuales impulsa a éstos la disposición natural interna, hacia el fin último de la humanidad, a saber, el bien moral, tuvieron por signo de un buen carácter moral en tomar, en general, interés en lo bello” (B 165). Esta estructura, así dispuesta, echa luz sobre toda la CFJ y su intención final: el fin último de la naturaleza, el fin final que es el hombre, y que pone en acción por medio de la voluntad los fines de la razón, es una “disposición natural interna” que se ve favorecida e incrementada por los signos de lo bello. La apariencia de lo bello, que se juzga a partir del “órgano del sentido interno” (B 58), conserva la misma estructura que la disposición natural interna de la razón que le exige a la naturaleza la realización de sus fines. Este umbral tenue atraviesa la disposición arquitectónica de la CJF y tendrá, como veremos, una importancia insoslayable para la teoría kantiana de la expresión, pues ella se jugará en el poder exteriorizante del genio para expresar las ideas estéticas. Son finalmente los intereses de la razón los que nos señalan que el fundamento de la concordancia a fin de nuestro juicio respecto a las exteriorizaciones de la naturaleza, por lo que no podemos finalmente reflexionar sobre ella si interés alguno:

Pero como a la razón también le interesa que las ideas [...] tengan a la vez realidad objetiva, es decir, que la naturaleza muestre al menos una huella o dé una seña [*Spur / Wink*] de que contiene en sí algún fundamento para admitir una concordancia conforme a fin de sus productos respecto de nuestra complacencia libre de todo interés [...], tiene la razón que tomar interés en cada exteriorización de una concordancia parecida a ésta; por consiguiente, el ánimo no puede meditar sobre la belleza de la naturaleza sin hallarse, a un tiempo, interesado en ella. (B 169)

El interés intelectual en lo bello abre el círculo de la comprensión analógica del arte por medio de la naturaleza y de la naturaleza por medio del arte, pues la concordancia a fin de las exteriorizaciones de la naturaleza con nuestra facultad representativa la tomamos no como un ciego accidente sino como una intención de la naturaleza según “una ordenación legal” y “como este fin no lo encontramos

externamente [*ausserlich*] en ninguna parte, lo buscamos de modo natural en nosotros mismos [*in uns selbst*] y ciertamente en aquello que constituye el fin último de nuestro existir, o sea, en la destinación moral...” (B 170-1). De esta coincidencia de las señas de la naturaleza con nuestra disposición interna para juzgarlas conforme a fin sin fin respecto a la legalidad de nuestro entendimiento, sugiere Kant la posibilidad de interpretar a la naturaleza como una “escritura cifrada” que nos habla por medio de sus formas bellas. De aquí se sigue que el juicio de gusto que aplicamos a los productos del arte no es inmediato, pues o bien es un producto intencionado a engañarnos respecto a ella haciéndonos creer que es naturaleza, pero apenas descubrimos el artilugio, nos resulta insoportable; o bien, es una obra intencionada dirigida a nuestra complacencia, por lo que su fundamento descansa en un concepto.

Así se cierra la revisión de aquellos dos momentos de la “analítica”, la cualidad y la cantidad, para tratar en el § 43 “Del arte en general” la definición de arte que tiene la función de distinguir el arte de la naturaleza, la ciencia y la artesanía. De la primera se distingue porque es una acción u obrar que genera un efecto determinado; de la ciencia, en que siendo una habilidad es una facultad práctica y no meramente teórica, es decir, no debe saber solamente cómo algo debe ser hecho sino que además debe conocer su efecto; respecto a la artesanía, se distingue por último, en que es un arte liberal, esto significa que es como un juego cuya ocupación es de por sí agradable. Al igual que como la primera resolución de la antinomia de la facultad de juzgar teleológica dice relación con que ninguna finalidad de la naturaleza puede prescindir de la causalidad mecánica, este párrafo se cierra con la primera mención al espíritu, que tendrá en adelante una importancia radical para la teoría kantiana del arte, ya que como para todas las artes es menester un mecanismo, sólo el espíritu vivifica la obra.

El espíritu es “el principio vivificante del ánimo” (B 192) que habita en el genio, quien requiere una habilidad determinada para producir el efecto de la obra, pero la pura habilidad, aún en su máxima expresión, produce una obra de arte sin espíritu. La resolución del interés no inmediato del arte se resuelve en los párrafos siguientes por medio de la teoría del genio. Esta resolución pasa por el hecho que el genio no imita a la naturaleza sino que expresa ideas estéticas. Aquí se juega la fundamentación de un principio alternativo para la teoría estética de la mimesis, que en ningún caso podría decirse que la deseche, sino que la recupera completamente en la expresión. Sin embargo, el descrédito de la imitación vino preparado ya por el análisis del juicio de gusto el cual debe ser producido autónomamente por el sujeto dentro de sí y no por imitación externa del juicio de otro. De aquí se sigue el problema de si los modelos del gusto que nos entrega la historia los juzgamos acorde a un principio interno de autonomía o uno externo. Revisemos rápidamente este primer argumento.

El lugar en que esto tiene cabida es el § 17 “Del ideal de la belleza”. Ya con antelación § 16 distinguió la belleza libre [*pulchritudo vaga*] de aquella que es meramente adherente [*pulchritudo adhaerens*], que requiere del concepto de fin que

condiciona su belleza, mientras que la primera es una belleza que existe libremente. Esta es, recordemos, la exigencia del segundo momento de la “Analítica”, que el objeto de la complacencia fuera considerado bello universalmente sin concepto alguno. Al carecer el objeto del juicio de gusto de concepto, no puede tenerse ninguna regla objetiva acerca de lo que es bello. Por lo que el sujeto debe encontrar dentro de sí la regla que permita la correcta aplicación del juicio de gusto y por eso algunos de sus productos se consideran ejemplares, pues no debe adquirirse el gusto imitando a otros:

De ahí se sigue, empero, que el más alto modelo, el arquetipo [*Urbild*] del gusto, sea una mera idea que cada cual debe producir [*hervorbringen*] en sí mismo y según la cual debe él juzgar todo lo que sea objeto del gusto, todo lo que sea ejemplo del enjuiciamiento mediante gusto, e incluso el gusto de cada cual. *Idea* significa propiamente un concepto de la razón, e *ideal*, la representación de un ser singular en cuanto es adecuado a una idea. Por eso aquel arquetipo del gusto, que por cierto reposa en la indeterminada idea de la razón de un máximo, pero que no puede ser representado por conceptos, sino sólo en una presentación [*Darstellung*] singular, puede ser mejor llamado el ideal de lo bello, que nosotros, aunque no estemos en directa posesión del mismo, tendemos a producir en nosotros mismos. Será, no obstante no más que un ideal de la imaginación, precisamente porque no descansa en conceptos, sino en la presentación; y la facultad de la presentación es la imaginación. (B 54)

Sentado este precedente de la producción interna del gusto en nosotros mismos, conforme al cual juzgamos la multiplicidad de formas en que se nos presenta la naturaleza bella surge, como dijimos, el problema de si el arte clásico lo juzgamos internamente conforme a ese principio o por mera coerción externa, por imitación. Pero dado que el juicio tiene pretensión de autonomía: “se exige que el sujeto juzgue por sí mismo [*für sich*] sin tener necesidad de ir a tientas, por medio de la experiencia, entre los juicios de los otros e instruirse previamente de su complacencia o displacencia ante el mismo objeto” (B 136). Este es el caso del arte clásico, que a la época de Kant y producto de los desarrollos llevados a cabo por Winckelmann, aparece como modelo de la producción artística y, que por su precursoriedad [*Vorgang*] parece indicar una fuente a posteriori del gusto. Contra esta posibilidad Kant sugiere la sucesión que da el autor ejemplar:

Sucesión [*Nachfolge*], que se refiere a un curso previo, y no imitación, es la expresión recta para toda influencia que puedan tener en otros los productos de un autor ejemplar; lo cual no significa más que beber de las mismas fuentes donde bebió aquel mismo y aprender de sus precursores sólo el modo de portarse a ese propósito. Pero entre todas las facultades y talentos es el gusto, precisamente, aquel que ha mayormente menester –porque su juicio no es determinable por conceptos y preceptos– de ejemplos de aquello que en el curso continuo de la cultura se ha conservado por más tiempo en

aprobación, a fin de no volverse, al punto, otra vez zafio y caer de nuevo en la rudeza de los primeros ensayos. (B 139)

Las primeras preocupaciones de la humanidad por la belleza, que la hicieron ingresar a la civilización, llevaron su destino hacia la producción del autor ejemplar señalado por la antigüedad clásica. El esfuerzo realizado por él constituye una rica herencia que nos permite encontrar el modelo del gusto en la misma fuente en que él bebió. Así como no existe un solo uso de nuestras fuerzas que no haya procedido por medio del ensayo y del error, ellos nos indican nuestro propio camino a seguir: “y no para hacer de los sucesores simples imitadores [*Nachfogenden / Nachhamern*], sino para poner a otros, a través de su proceder, en la huella, a fin de que busquen en sí mismos los principios y tomen su propio camino, a menudo mejor” (B 138). Si la imitación permaneció en vilo, como fuente externa a posteriori por la que encontrábamos el ideal de belleza, ella es definitivamente abandonada con la sucesión que funda el autor ejemplar, pues no exige nunca una imitación de él, sino que por medio de su ensayo acicatea a sus herederos a la búsqueda de ese principio interior en el que él mismo bebió. Si la sucesión y el ideal del gusto rechazan la imitación, el sujeto debe encontrar “en su interior” el arquetipo de la belleza con el cual pueda juzgar los casos que le presentan la naturaleza o el arte. Esta “versión hacia la interioridad” (Oyarzún, 1992 b, p. 90) propongo que debe interpretarse como una ilustración del gusto, producto de su pretensión de autonomía. Ahora bien, la contraparte de esta ilustración estética se encuentra en la producción de la obra de arte por parte del genio, quien logra expresar ideas estéticas únicamente a condición que se haya emancipado él a su vez de la imitación. Como hasta acá ha sido manifestado, este principio de imitación debe ser restringido a la externalidad que se impone sobre el juicio, por la ausencia del ideal de belleza producido en nosotros. La tutoría del gusto se impone en el descrédito extremo opuesto al genio respecto a sus productos como “remedo simiesco” (B 201 y B 185).

El lugar que ocupa el estudio del genio va del párrafo § 46 al 50 y lo orientan dos vectores cardinales: salvar la cualidad intencionada de la obra de arte y proporcionar un relevo a la teoría de la imitación, producto de una versión hacia la interioridad equivalente al ideal del gusto. De este nuevo principio sustitutivo de expresión, Kant enarbola la provisoria clasificación de las artes. Como hemos reiterado, no es la imitación la que es superada por Kant, sino sólo su versión moderna, que encara la imitación de la bella naturaleza siguiendo el patrón clásico de ella o bien, en su versión clasicista, como imitación de la antigüedad. Esta versión conoce su apogeo en la interpretación de Batteux quien propone en *Les beaux arts réduits à un même principe*, a la imitación como el principio rector de todas las artes. Ante lo determinado de la representación que opera dentro de la imitación, la música carece de un objeto determinado al que pueda ser aplicado bajo dicho principio. De ahí que por su carácter abstracto, se acuñara el concepto de expresión para definirla a mediados del siglo XVIII, sobre todo a la denominada música absoluta, que carece de texto y que será para el romanticismo el centro de

gravidad de la teoría estética. Ahora bien, la expresión como tal, es heredera de la tradición retórica, cuya técnica puede definirse como el arte de la bella expresión, por lo que se encuentra inalienablemente ligada a la lengua. De aquí Kant extrae el principio de la expresión para, de alguna forma, arrebatárselo a la música y dar un nuevo fundamento metafísico al paradigma de la mimesis. De toda esta disputa será la expresión la que sobreviva para encumbrarse sobre la imitación, abanderando la música para culminar su proceso en el definitivo abandono del modelo en las vanguardias artísticas en las primeras décadas del siglo XX. El resorte, en fin, por el cual Kant emancipa al arte de la imitación servil de lo externo en la sección del arte, es el genio, que en él define así en el § 46 “El arte bello es arte de genio”:

Genio es el talento (don natural), que le da la regla al arte. Dado que el talento, como facultad productiva innata del artista, pertenece, él mismo a la naturaleza, podría uno expresarse también así: genio es la innata disposición del ánimo (*ingenium*) a través de la cual la naturaleza le da la regla al arte. (B 181)

Dado que la condición para que plazca la naturaleza es que tenga viso de arte (*als Kunst aussah*) en su conformidad a fin con nuestras facultades de juzgar y, a su vez, del arte, que tenga éste viso de naturaleza (B 179), el genio es el sello que cierra de este círculo analógico, pues si la naturaleza es fecunda en su actividad productiva, no lo será el arte si se atiene a la servil imitación de ella y la naturaleza tampoco nos lograría interesar si no viéramos en ella cierto interés por su escritura cifrada, y su viso que nos advierten de su disposición a ser enjuiciada por nosotros a propósito del placer gratuito que nos genera dicho juicio y permite sentirnos acogidos en ella en dicha concordancia. Cuatro propiedades caracterizan al genio: 1) La originalidad, pues él es un talento para producir algo para lo cual no existe ninguna regla determinada. 2) Sus productos no pueden ser originados por imitación, sino que sus obras deben ser modelos, es decir, ejemplares. 3) Él mismo no puede describir o explicar como pone en pie su obra, del modo como lo hace la ciencia, sino como la naturaleza. 4) Por medio del genio, la naturaleza le prescribe, por lo mismo, la regla no a la ciencia, sino al arte.

Así se derivan dos hechos notables, uno es que “el genio ha de ser totalmente contrapuesto al *espíritu de imitación* [Nachhamunggeiste]” (B 183); y el otro consiste en que así como para juzgar un objeto bello se requiere gusto, el genio define la producción de objetos bellos. “Una belleza natural es una cosa bella; la belleza artística es una bella representación [*schöne Vorstellung*] de una cosa” (B 188). Sin embargo, al momento de definir las facultades que participan e interactúan en el genio la representación, íntimamente arraigada a la imitación, pierde relevancia, siendo reemplazada por la facultad de la presentación, que es la imaginación. En este proceso textual se configura el paso decisivo a la expresión, que le conviene al genio. Ahora bien, estos pasajes aludidos configuran silenciosamente un espectro que va de la imitación a la expresión, en cuyo extremo se encuentran la representación y la expresión, pasando por la presentación, pues teniendo el arte la capacidad de entregar una bella representación de cosas feas, a saber, las furias,

las enfermedades, las devastaciones de la guerra y todos las cosas de esa índole que se tienen por nocividades, pues basta “la bella representación [*schönen Vorstellung*] de un objeto, que es propiamente sólo la forma de la presentación de un concepto” (B 190) para ser comunicado universalmente. El principio general de la bella representación artística es abandonado en el tránsito hacia la expresión. Dado que la facultad de presentación es la imaginación y ésta junto al entendimiento componen las facultades que oscilan fuertemente en el genio por medio del espíritu que obra en él, la presentación dará paso a la expresión, de la misma forma que era la presentación la facultad por la que comparecía el arquetipo del gusto, el ideal de lo bello. En este sentido se puede sostener: “Con el nombre de presentación se entreteje, al comienzo tímida, hasta equívocamente, luego con siempre crecido énfasis, un segundo nombre: *Ausdruck*, expresión” (Oyarzún, 1992 b, p. 94). Es a propósito del espíritu que la presentación jugará un rol decisivo:

Espíritu en acepción estética, significa el principio vivificante del ánimo. Pero aquello a través de lo cual este principio vivifica el alma, el material que para ello aplica, es aquello que, en conformidad a fin, pone en oscilación las fuerzas del ánimo, esto es, en un juego tal que por sí mismo se mantiene y aun intensifica las fuerza para ello.

Ahora bien, yo sostengo que este principio no es otra cosa que la facultad de la presentación [*Darstellung*] de *ideas estéticas*; y bajo *idea estética* entiendo aquella representación [*Vorstellung*] de la imaginación que da ocasión a mucho pensar [*viel zu denken veranlasst*], sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún *concepto*, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede alcanzar ni hacer comprensible. Fácilmente se ve que ella es una pareja (*pendant*) de una *idea de la razón*, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna intuición (representación de la imaginación). (B 192)

Si lo que se juzga bello en el caso de la naturaleza es la forma de la representación del objeto considerado bello, el análisis de la obra de arte enriquece el análisis del juicio estético puro de manera considerable, ya que introduce en él el proceso mismo de formación de esa forma desde el espíritu hasta la instancia en que se nos presenta de forma exteriorizada. Esta formulación no es redundante, ya que no toda presentación es una exteriorización, sino sólo aquella que expresa el genio, en donde actúa el espíritu, que insufla vida en la materia de su producción, tras haber intensificado y hecho oscilar sus fuerzas del ánimo. La imaginación tiene en el genio dos funciones: una productiva [*productive*] y otra creadora [*schöpferische*]. Esta facultad productiva es, dice Kant, “por cierto muy poderosa en la creación” y con ella nos entretenemos donde la experiencia se nos hace cotidiana e incluso, por medio de ella, la transformamos según leyes analógicas, pero también según principios que residen en la razón, entonces “sentimos en ello nuestra libertad respecto a la ley de asociación” a partir del material que nos da la naturaleza, pero que al ser “reelaborado por nosotros con vistas a algo totalmente distinto”, este producto que

difiere de la naturaleza y a su vez la supera (B 193). Esto en cuanto a la imaginación.

Respecto a la *idea estética*, Kant dice que es una pareja de una *idea de la razón*, y es el espíritu, la facultad que la presenta. En este sentido la presentación [*Darstellung*], como dice Oyarzún, “denomina al proceso de la imaginación por el cual un contenido inteligible es puesto en condiciones concretas de intuibilidad, así como también el propio resultado de este proceso.”² Sin embargo no puede serle presentada a esta idea estética ningún concepto determinado. Esta esencial inadecuación “da mucho que pensar” y ningún lenguaje alcanza ni hace comprensible porque carece de cualquier fundamento de determinación. Es el concepto de representación lateral el que define esta inadecuación:

A las formas que no constituyen la presentación misma de un concepto dado, sino que sólo expresan, como representaciones laterales [*Nebenvorstellen*] de la imaginación, las consecuencias enlazadas a él, y el parentesco suyo con otros conceptos, se las denomina *atributos* (estéticos) de un objeto, cuyo concepto, como idea de la razón, no puede ser presentado adecuadamente. (B 195)

Un atributo que la imaginación asocia a una representación lateral, carece de expresión concreta o conceptual. El conocimiento racional, en la medida en que se refiere a un objeto por medio de conceptos puede, si bien, ser expuesto de múltiples formas e incluso no sin elegancia, la belleza de su exposición es puramente accesoria y no afecta en lo más mínimo el contenido de dicho conocimiento. Sin embargo, para la producción del arte bello, la presentación de la idea, en cuanto expresión, es indiscernible de ella, ya que se juzga conforme a fin en su forma y cada variación en su presentación la afecta indefectiblemente. Por eso habla Kant de sensaciones y representaciones laterales. Remito nuevamente a Oyarzún (1992 b) para explicar el punto:

De esta perspectiva, la referencia a la expresión es el expediente del que se vale Kant para acusar la excedencia de la idea estética respecto de todo esfuerzo por incorporarla a una unidad determinable. “Expresión” designa inicialmente la insuficiencia de tal esfuerzo, por lo que queda contrapuesta a la presentación. (p. 94)

Si la presentación parecía avisar el tránsito que ocurría desde la representación a la expresión, termina ésta siendo contrapuesta a aquélla. La expresión es ampliada por Kant en el siguiente pasaje:

En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación asociada a un concepto dado, la cual está ligada a una multiplicidad tal de representaciones parciales, que no se puede hallar para ellas ninguna expresión que designe un concepto determinado y que deja, pues, pensar a propósito de un concepto mucha cosa innominable [*Unnennbares*], el

² *Íbid.*, p. 93.

sentimiento de lo cual vivifica las facultades del conocimiento y al lenguaje, en cuanto mera letra, asocial el espíritu. (B 197)

En tanto que la idea estética es la representación de la imaginación para la que no existe un concepto adecuado, ésta se expresa mediante representaciones laterales, cuyos parentescos con otros conceptos se denominan atributos estéticos, pero tampoco encuentran éstos un concepto determinado que pueda ser presentado adecuadamente. Su presentación, sin embargo, en su insuficiencia innominable, para lo cual no existe expresión alguna, amplía el mismo concepto de expresión. Si un concepto determinado es lo nominable por excelencia, “lo expresivo –dice Oyarzún– podrá designar tanto la puesta en palabra de un contenido conceptual establecido, como la exteriorización de un contenido ideal que carece de nombre.” (1992 b, p. 95.) Esta coincidencia de la exteriorización de la idea estética con la expresión, que liga el lenguaje a la vivificación de las facultades del conocimiento y la mera letra al espíritu, incorpora en el cuerpo de su contingencia el sello que define la facultad más propia del genio, la de dar ese cuerpo contingente a una idea estética, de manera que parezca su obra un libre producto de la naturaleza que favorece la reflexión moral y no un artificio de vanidad presumida, en cuyo descrédito cae el barroco. Así incorpora Kant los momentos descritos de la expresión a la definición del genio:

El genio consiste, entonces, propiamente, en la feliz relación que ninguna ciencia puede enseñar y ninguna laboriosidad aprender, de descubrir ideas para un concepto dado y, por otra parte, encontrar la *expresión* para ellas a través de la cual puede ser comunicado a otros el temple subjetivo del ánimo por ese medio efectuado, como acompañamiento de un concepto. El último talento es propiamente aquel que se denomina espíritu; pues expresar lo innominable en el estado de ánimo a propósito de una cierta representación y hacerlo universalmente comunicable –consista la expresión en lenguaje, pintura o plástica–, exige una potencia para aprehender el juego de la imaginación que pasa velozmente y para unificar en un concepto (que es, por eso mismo, original, y abre, a la vez, una nueva regla que no ha podido ser inferida de ningún principio o ejemplo precedente), el cual puede comunicarse sin la coartación de las reglas. (B 198)

El genio engrandece a la humanidad en su conjunto al hacer comunicable la excepcionalidad de su obra, pero junto a ella, y esto es lo importante, “el temple subjetivo del ánimo”, por lo que nos hace sentir el espíritu cuya oscilación de las facultades se movieron en él. Esta ocasión de la que nos hace partícipes, lleva el signo de la ilustración, pues no sólo funda una escuela de talentos y guía a otros por medio de su ensayo a buscar en sí mismos la fuente de la que él bebió, sino que además nos pone en camino del aprendizaje del juego de la imaginación para la captación de conceptos. Es decir, con sus obras el genio no le habla sólo a las escuelas de artistas, sino que a la humanidad entera y tales productos son las

conquistas del espíritu que se expresan en él. El interés particular del genio se suspende en su obra y se ofrece a la comprensión universal que favorece, por tanto, a las demandas del conocimiento y la moralidad. El genio lo podríamos definir también en términos ilustrados como la emancipación del espíritu en el hombre. En esta pugna de lo universal de su espíritu y lo particular de sus vivencias las poéticas románticas encontrarán el terreno fértil para sus mitos, hasta que finalmente se prescinda de la noción de genio. Antes de ello, sin embargo, es la belleza misma (tanto la natural como la artística) la que define ahora Kant como expresión de ideas estéticas (B 204); esto en el contexto indeciso de la división de las artes a falta de un principio más seguro, siguiendo la analogía de la expresión.

Echemos rápidamente una mirada a esta división, no en relación a su principio unificador, sino a su tipología, con tal de discernir en la última mención de la expresión por parte de Kant. De acuerdo a dicho principio, las artes se dividen en artes de la palabra, artes plásticas y aquellas que son del bello juego de las sensaciones. Es respecto a la segunda que se refiere dicho señalamiento:

2) Las artes plásticas (*bildende*) o las de la expresión de las ideas en la *intuición de los sentidos* (no a través de representaciones de la mera imaginación, que son concitadas por las palabras) son las artes de la *verdad de los sentidos* o bien de la *apariciencia de los sentidos*. Llámase la primera *plástica*, *pintura* la segunda. Ambas hacen de figuras (*Gestalten*) en el espacio expresión para ideas [...] La idea estética (arquetipo, imagen originaria [*Urbild*]) está en el fundamento de la imaginación; mas la figura que constituye la expresión suya (ectipo, imagen ulterior [*Nachbild*]) es dada ya en su extensión corpórea (tal cual existe el objeto mismo), ya de acuerdo al modo en que ésa se retrata en el ojo (según su apariencia en una superficie). (B 207)

La distinción realizada respecto al gusto entre la coerción externa de la imitación en el juicio y la producción interna del modelo de la belleza es, de alguna manera, transpuesto a la expresión, si se tiene que la coerción externa del juicio corresponde al “remedo simiesco”. En ese juicio de belleza ocurría la “versión hacia la interioridad” producto que la referencia de la representación juzgada bella no era el objeto, sino el sujeto. Y en la conformidad a fin de la presencia del objeto con nuestras facultades de conocimiento se asentaba nuestro sentimiento de placer. Esto no corresponde exactamente con la expresión si a la imagen originaria que es la idea estética, se le da una correspondencia exteriorizante en una imagen posterior que expresa por medio de la exteriorización de la imagen originaria. El *Urbild* es lo expresado de la expresión y el origen a su vez del *Nachbild*. El ectipo, que ha sido exteriorizado en la expresión, permanece vinculado por medio de una relación de originación con el arquetipo. En este doble movimiento de exteriorización de la expresión y de remisión de lo expresante a lo interior originario, la idea estética, se consolida en el fundamento de la imitación luego que lo que ha sido rechazado de ella es su versión moderna. La expresión no excluye a la imitación si esta no se reduce a una imitación de las apariencias externas, que es como se nos

presenta la bella naturaleza, sino que obedece a la autenticidad de la expresión y expresa las ideas estéticas como si fuera naturaleza. Así comenta Oyarzún (1992 b) este doble movimiento que remite a su interior originación:

Expresión designa, pues, la relación entre el arquetipo y el ectipo, pero de tal modo que la hace pensable como una relación de surgimiento, de originación. Expresión, entonces, es originación, producción originaria. Con ello quedan dos cosas afianzadas: el movimiento de exteriorización (*aus*) del modelo originario, como entrega del mismo en un concreto, y el permanente vínculo interiorizante que re-asume el ectipo como adecuada concreción del modelo. (p. 97)

Queda, entonces finiquitada la CFJE, con la rúbrica de la interioridad subjetiva por sobre la contingencia que se nos presenta de forma externa. La exteriorización (*aus*) de la *Ausdrücken* es un *Nachbild*, que expresa el *Urbild* como su “vínculo interiorizante”, que a su vez es su origen desde donde viene a ser. Así, el centro de gravedad del análisis de Kant se mueve hacia el interior de la subjetividad, porque ella es el destino del espíritu, en tanto que éste es pura interioridad vivificante. La destinación práctica de la razón impone su voluntad a la naturaleza por sobre cualquier contingencia no esperada y con ello, la naturaleza bella y las bellas artes son subjetivadas conforme a la determinación analógica de comprensión, por lo que no nos queda más que responder ahora respecto a la naturaleza juzgada bella que ella es también la expresión del arquetipo originario que nos llama a complacernos en su juicio estético y nos acoge para ello. Este mismo proceso de subjetivación será aplicado en la segunda parte de la CFJ de cara al fundamento teleológico de la naturaleza, por lo que la intención del programa de la tercera *Crítica*, podemos aventurarnos ya a decir que zozobra en cuanto no logra mantener su estructura mediadora entre la CRP y la CRPr, abandonándose al clausura trascendente de la subjetividad para el finiquito de su “negocio crítico”.

La clausura nietzscheana de la expresión en el espacio de la diferencia

Sin embargo, Kant le da forma a una representación cardinal de la expresión que ha reinado en nuestra cultura durante milenios, que es precisamente la exteriorización, por medio de la forma, de un contenido interior. Entonces cuando interrogamos una obra de arte por su significado, preguntamos en otras palabras qué expresa y, por medio de su forma, indagamos su idea, sea cuál sea aquella que nos importe, social, psicológica o la visión de mundo que expresa. Pero entonces nos mantenemos dentro de la concepción tradicional de la expresión. Heidegger (2002), expone sintéticamente aquella concepción de la expresión, que fundamentaba Kant, de la siguiente manera:

Primero, y antes que nada, hablar es expresar. La representación del habla como exteriorización es la más corriente. Presupone un interior que se exterioriza. Si se entiende el habla como exteriorización entonces es

representada exteriormente y ello particularmente si se retrotrae dicha exteriorización hacia un interior. (p. 11)

El habla y la expresión, así expuestas permanecen en el ámbito de la metafísica que quiere superar. Entonces, el poema que da ocasión a su reflexión, no expresa en sus versos un significado que de pie a sus formulaciones ontológicas, son ellos mismos los que convocan a las cosas, las gestan en su nombrarse. Esta gestación abre un espacio en la interpretación que no es más el de la interioridad subjetiva de la expresión. La invocación de la cosa gesta un mundo en el que las cosas moran. Pero lo que aquí nos interesa no es el argumento de Heidegger sino la raíz del gesto, que es gestar: “Nuestro idioma alemán antiguo denomina la *Austragung* [gestación]: *bern, bären*, de donde vienen las palabras *gebären* (estar en gestación, parir) y *Gebärde* [gesto, ademán]. «Coseando» las cosas son cosas. «Coseando» gestan mundo” (Heidegger, 2002, p. 16). Esta gestación, que no es ya la exteriorización de la idea estética kantiana, abre el espacio del gesto en que Heidegger quiere ubicar la interpretación de Trakl: este espacio de encuentra entre el mundo y las cosas. Es el Medio que se llama *zwischen*. El argumento de Heidegger nuevamente es secundario respecto a nuestro interés, pues lo que nos interesa aquí es la precisión respecto a este espacio. Según Heidegger, *zwischen* corresponde al latín *inter*. Pero no es en la unión entre mundo y cosa donde habita la intimidad que ocurre la gestación, pues ésta existe sólo en la diferencia entre ambos, “en su *unter*, reina el *Schied*”, en su *Unter-Schied* se da esa intimidad. “La intimidad de la Diferencia es lo unitivo de la $\Delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$, de la gestación terminal, habiendo llevado de un extremo a otro [*durchtragender Austrag*]” (Heidegger, 2002, p. 18). La diferencia es el Medio de la intimidad y la gestación. Esta intimidad para Heidegger es exigida por la correspondencia [*entsprechen*] del habla y la escucha. Foucault (2011) pareciera estar discutiendo esta posición cuando su método abre un espacio sin interioridad ni promesa.

No queriendo en cualquier caso abandonar el planteamiento de Heidegger, sino sólo realizar una rectificación respecto de algo que es discutible, quisiera situar al gesto en ese espacio del «entre» dentro de lo que es la crítica de Nietzsche a la expresión, con el matiz diferenciador de Foucault, sin promesa de intimidad. Ya se ha señalado que Nietzsche concluye la crítica kantiana en su genealogía de los valores (Deleuze, 2002), también habría que agregar su crítica de la expresión en el gesto. Si Kant se hace cargo en la CFJ del severo problema de la contingencia, y para ello la ubica en la arquitectura de su sistema crítico entre las otras dos críticas, la necesidad de mantener la apariencia en su juicio de gusto y la naturaleza en su juicio teleológico dentro de la interioridad subjetiva impide dar cuenta, finalmente, del fenómeno concreto de la expresión si no es por la referencia irremisible de la interioridad, es decir, de la metafísica, ya que esa interioridad es tanto originaria como originante, lo que frustra, en última instancia, aquello que hay de inaprensible e inexpresable de la expresión, su gesto, y que termina, por lo mismo, en un idealismo de la forma; y forma y expresión son contrarios, sacrificando la expresión por lo que hay de forma en ella.

En este sentido propongo que Nietzsche concluye la crítica kantiana. A falta de un concepto concreto, Kant recurrió al espíritu para dar cuenta de ese origen de la expresión. Nietzsche, desde el período de sus investigaciones ilustradas sobre la procedencia de los valores morales, se pone al día también con todo tipo de material científico existente a la fecha sobre la vida para realizar una explicación científica de la doctrina del eterno retorno de lo mismo. El ingrediente temático más importante de esta validación científica es, desde luego, su concepción de la vida. Mientras que para Kant su idea lata de organismo refiere a la naturaleza en su totalidad, para Nietzsche la vida no es más que una forma de lo inorgánico; es en la vida donde comienza el error, cuando trata de dar cuenta de lo inorgánico, allí donde no existe error alguno. Esta distinción nos permite calibrar de manera más precisa nuestra hipótesis. Sí la expresión es parte del error, de la metafísica, entonces el gesto habría que situarlo en el espacio «entre» lo orgánico y lo inorgánico. El gesto emerge, más precisamente, «entre» lo orgánico y lo muerto. Nietzsche discute justamente contra cualquier posición posible de tomar a partir de la tercera *Crítica* de Kant, a la que alude respecto a los juicios que realizamos sobre la naturaleza:

Cuidémonos de pensar que el mundo es una criatura viviente [...] Nosotros ya sabemos aproximadamente qué es lo orgánico: ¿deberíamos cambiar nuestra interpretación acerca de lo indeciblemente derivado, tardío, raro, azaroso –que sólo percibimos sobre la corteza de la tierra–, por algo esencial, universal, eterno, como hacen aquellos que llaman organismo al universo? Eso me da náuseas. Cuidémonos también de creer que el universo sea una máquina; sin duda, no está construido de acuerdo a una finalidad, y con la palabra ‘máquina’ le concedemos un honor demasiado alto [...] ¡Pero cómo habríamos de censurar o alabar al universo! ¡Cuidémonos de imputarle impiedad e irracionalidad o su contrario!: ¡no es perfecto, ni bello ni noble, y no quiere llegar a ser nada de de todo eso, no aspira en absoluto a imitar al hombre! ¡El universo no puede ser representado de ninguna manera mediante nuestros juicios estéticos y morales! [...] Cuidémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente sólo es una especie de lo muerto, y una especie muy rara. (Nietzsche, 1999, p. 106)

La crítica del § 12 del Tratado segundo de *La genealogía de la moral* a la función como origen del órgano y el despliegue de su teoría de la voluntad de poder tienen el propósito de criticar por una parte todo finalismo de la naturaleza y, en última instancia de lo humano y, por otra, de introducir la idea de vida como producto de un azar y una lucha ciega de fuerzas entre sí que sigue operando aún en cualquier concepción metafísica. La muerte de Dios no tiene otra intención que poner en escena esa pugna de fuerzas y no dejarla en los bastidores del trasmundo. Por otra parte, el eterno retorno es la forma de comprender lo inorgánico sin incorporarlo, es decir, como muerte y estar en capacidad de soportar su pensamiento, no reduciéndolo a las categorías de comprensión propia sino en su diferencia. Esta diferencia es el espacio de lucha entre las fuerzas. Al carecer ya la naturaleza de

una interioridad finalista en el hombre o al estar impedida ya de hacernos señas para regocijarnos en su belleza al corresponder con nuestras facultades, ella ya no se expresa. Si la genealogía ha denunciado la invención de la subjetividad, entonces ni siquiera el sujeto es ya capaz de expresar cosa alguna, primero porque carece de interioridad y segundo porque de haberla tampoco hay algo así como ideas estéticas. Queda el gesto entre la vida y la muerte:

– todos los movimientos deben entenderse como gestos [als Gebärde aufzufassen], como una especie de lenguaje por medio del cual las fuerzas se comprenden. En el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el error. En el mundo inorgánico no existe el malentendido, la comunicación parece perfecta. En el mundo orgánico comienza el error. ‘Cosas’, ‘substancias’, propiedades, activ-‘idades’ – ¡todo esto no debe proyectarse en el mundo inorgánico! Son los errores específicos gracias a los cuales viven los organismos. ¿El problema de la posibilidad del ‘error’? La oposición no es entre ‘falso’ y ‘verdadero’, sino entre las ‘abreviaturas de los signos’ y los signos mismos. Lo esencial es: la constitución de formas que representan muchos movimientos, la invención de signos para especies enteras de signos. (Nietzsche, 2008, pp. 47-8)

El movimiento es el mutuo entendimiento entre las fuerzas. Cada una de ellas es un gesto que se entiende perfectamente con otro en el mundo inorgánico. La vida introduce el error en el gesto cuando trata de captarlo por medio de una remisión a la subjetividad, una sustancia o, simplemente cosas y lo interpreta entonces como expresión, signándole a ella un significado. Simon señala que “entender el «signo mismo» en lugar de su «abreviatura» significaría sin embargo no preguntar por su significado, entender sin preguntar *cómo* hay que entender esto ahora” (1988, p. 133). Dios, la sustancia, el sujeto, la metafísica en fin, son la abreviación de los signos por medio del resentimiento, la redención en la apariencia – el nihilismo. La voluntad de poder interpreta el *pathos* de esos signos en enfrentamiento, con los que se los tiene que ver el eterno retorno, sin ‘*abreviaciones de los signos*’, sin resentimiento.

La expresión es el efecto de una voluntad de poder resentida. Si se abandona dicha remisión a la interioridad, entonces el *pathos* puede ingresar a la filosofía y lograr finalmente ponerse en curso de un pensamiento del cuerpo y la vida, que no son, podríamos decir ahora, más que gesto. Si la expresión es la exteriorización subjetiva y lo inorgánico es la muerte externa, la versión moderna de la imitación introduce lo muerto en la subjetividad y la expresión, en su versión kantiana, expulsa a la muerte de la subjetividad; el gesto, en cambio, emerge entre la expresión y la muerte. En el gesto, la expresión se emancipa del espíritu, el arquetipo y el sujeto. La clausura de la remisión trascendente de la expresión a la interioridad del espíritu subjetivo remite el gesto al proceso inmanente de su gestación: aquí concluye la crítica nietzscheana a la expresión kantiana. Pero dicho proceso de ilustración es anticipado (Nietzsche, 2004) cuando Apolo termina hablando el lenguaje de Dioniso, impidiendo así

cualquier tipo de retorno dialéctico a la forma o el significado. Pero para Nietzsche allí la ilustración griega era ya la decadencia de la tragedia, el pesimismo de la fuerza.

La crítica contra la Ilustración que se desliza en sus páginas quizá debiera hacernos replantear el problema de si puede formularse la emancipación del gesto en términos de ilustración. Si su emergencia acontece en la diferencia de la subjetividad y lo inorgánico, entonces carece de un dominio de autonomía del cual pueda emanciparse y de un suelo como lo tiene la facultad de juzgar. Siendo la diferencia irreductible a la interioridad, debiéramos corregir las formulaciones anteriores para concluir que el gesto, así pensado, en su emergencia inmanente, carente de campo y de dominio, sólo es concebible en su orfandad y desarraigo, sin "abreviatura de signos" ni resentimiento, sin significado.

Recursos bibliográficos

- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*, séptima edición. Barcelona: Anagrama.
- Eliot, T. S. (1989). *Colected Poems (1909 - 1962)*, New York: Harcourt~ Brace & World, Inc.
- Foucault, M. (2011). *La arqueología del saber*, primera reimpresión. México D.-F.: Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2002). *De camino al habla*, tercera edición. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Kant, I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- Nietzsche, F. (1999). *La ciencia jovial*, tercera edición. Caracas: Monte Ávila.
- (2004) *El nacimiento de la tragedia*, sexta reimpresión. Madrid: Alianza.
- (2008). *Fragmentos póstumos IV (1885-1889)*, segunda edición. Madrid: Tecnos.
- Oyarzún, P. (1992 a). "Imitación y expresión. Sobre la teoría kantiana del arte", en Rohden, V. (Coord.), *200 Anos da Crítica da facultade do juízo de Kant*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Río Grande do Sul - Goethe Institut.
- (1992 b) "Introducción del traductor" en Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar*. Caracas: Monte Ávila.
- Simon, J., (1998) *Filosofía del signo*. Madrid: Gredos.

**Una aproximación a los fundamentos de la noción de verdad
de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer**
**An approach to the foundations of the notion of truth in the
philosophical hermeneutics of Hans-Georg Gadamer**

Erika Whitney^Φ
U. Nacional de Córdoba, Argentina
erikawhitney@gmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 15.06.2015

Resumen: La investigación hermenéutica que se inicia en *Verdad y Método* (1960) hace explícita la tensión que históricamente se ha establecido entre método científico y “ciencias del espíritu”. La escasa autocomprensión que tienen de sí las “ciencias del espíritu” y su resistencia ante la pretensión de universalidad del método científico de las ciencias naturales plantea a la filosofía un problema, ya que es en este ámbito donde se debate: ¿qué es conocimiento? y ¿qué es verdad? La hermenéutica filosófica pretende hacerse cargo de este problema al legitimar otras formas de experiencias que quedan al margen del conocimiento científico y que caen en el alcance de las así denominadas “ciencias del espíritu”. Por eso H.G. Gadamer asegura que estas “ciencias” tratan de un tipo de verdad. Sin embargo, no aparece en *Verdad y Método* una exposición detallada, ni una definición de verdad que dé cuenta de qué tipo de verdad se trata. Por este motivo, para dilucidar ¿qué entiende H.G. Gadamer por verdad? nos proponemos como hipótesis de lectura una aproximación a la noción de verdad como *alétheia* de M. Heidegger, expuesta en el texto *De la Esencia de la Verdad* (1931-2), para esclarecer la noción de verdad de la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer.

Palabras claves: hermenéutica, *alétheia*, verdad, diálogo, Heidegger, Gadamer

Abstract: The hermeneutic research that begins in *Truth and Method* (1960) makes explicit the tension that has been established historically between the scientific method and the ‘sciences of the spirit’. The little self-understanding that ‘sciences of the spirit’ have of themselves and their resistance to the universality claim of the scientific method of natural sciences poses a problem to philosophy since it is in this area where the following questions are discussed: what is knowledge? what is truth? Philosophical hermeneutics aims to deal with this problem by legitimising other forms of experience outside from scientific knowledge which fall under the scope of the

^Φ Estudiante de Licenciatura en Filosofía en U. Nacional de Córdoba. En la misma institución, se ha desempeñado como ayudante de Metafísica II (2010-2012), de Filosofía Contemporánea (2011-2013), del proyecto de investigación “Fenomenología de la corporeidad y sujeto: percepción, intersubjetividad y emociones” (Secyt 2012-2014, Ariela Battán Horenstein), del proyecto de investigación “Fuentes modernas y decimonónicas de la filosofía de Nietzsche de los años ochenta relativas al problema del conocimiento y la crítica de la cultura.” (Secyt Año: 2014-2015, Sergio Sánchez), además de ser investigadora miembro del proyecto “Cuerpo, sujeto y afectividad: interlocutores, antecedentes y contexto en diálogo” (Secyt 2014-2015, Ariela Battán Horenstein).

“sciences of the spirit”. For this reason, H.G. Gadamer assures that these “sciences” are a kind of truth. However, a detailed statement does not appear in *Truth and Method* nor a definition that gives account of the kind of truth it is. For this reason, to elucidate what H.G. Gadamer understands as truth, we propose, as a hypothesis, an approach to the notion of truth as *alétheia* by M. Heidegger, exposed in the text *Of the Essence of Truth* (1931-2), to clarify the notion of truth of H.G. Gadamer's philosophical hermeneutics.

Keywords: hermeneutics, *alétheia*, truth, dialogue, Heidegger, Gadamer.

Palabras preliminares

La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer suscita el debate acerca de cuáles son las condiciones de posibilidad de la comprensión. A diferencia de la tradición clásica de la hermenéutica, que buscaba fijar normas que garanticen el proceso interpretativo, la hermenéutica gadameriana busca develar qué ocurre cuando comprendemos. H.-G. Gadamer continúa lo que ya M. Heidegger había indicado, *i.e.*, que la comprensión concierne a toda experiencia humana del mundo.

Las investigaciones que se inician en *Verdad y Método. Fundamentos para una hermenéutica filosófica* (1960) hacen explícita la tensión que históricamente se ha establecido entre método científico y “ciencias del espíritu”. La escasa autocomprensión que tienen de sí las “ciencias del espíritu” y su resistencia ante la pretensión de universalidad del método científico de las ciencias naturales plantea a la filosofía un problema, ya que es en este ámbito donde se debate ¿qué es conocimiento? y ¿qué es verdad? La hermenéutica filosófica pretende hacerse cargo de este problema al legitimar otras formas de experiencias que quedan al margen del conocimiento científico y que caen en el alcance de las así denominadas “ciencias del espíritu”. Por eso Gadamer asegura que estas “ciencias” tratan de un tipo de verdad. Sin embargo, no aparece en *Verdad y Método* una exposición detallada, ni una definición de verdad que dé cuenta de qué tipo de verdad se trata. Por este motivo, para dilucidar ¿qué entiende nuestro autor por verdad? nos proponemos como hipótesis de lectura una aproximación a la noción de verdad como *alétheia* de M. Heidegger, expuesta en el texto *De la Esencia de la Verdad* (1931-2), para esclarecer la noción de verdad de la hermenéutica filosófica de H.G. Gadamer.

El presente trabajo forma parte del trabajo final de la licenciatura que tiene por tema el alcance y sentido de la noción de verdad en *Verdad y Método*. Para llevar a cabo esta tarea, en primer lugar, nos detendremos en la crítica a la ontología tradicional de la metafísica, la cual ha ponderado la verdad como correspondencia; en segundo lugar, haremos una breve descripción del *giro ontológico* que posibilitó una revalorización de la noción de verdad y finalmente abordaremos la interpretación de la noción de verdad que hace M. Heidegger tratando de vislumbrar las repercusiones que ha tenido en la noción de verdad de H.-G. Gadamer.

1.-Supuestos epistemológicos y ontológicos de la verdad entendida como correspondencia

La crítica a la metafísica tradicional

Es indudable que el pensamiento de Gadamer recibió los impulsos más decisivos de Heidegger. Sin embargo, como señala Grondin, Gadamer toma como punto de partida mucho menos *Ser y Tiempo* (1927) que las lecciones tempranas que Heidegger dictó en Friburgo y Marburgo a partir de 1919. Sobre esto dice Grondin (2003):

Gadamer, prefiere apoyarse en la palabra clave de una hermenéutica de la facticidad, que anticipa las intuiciones de Heidegger de los últimos tiempos sobre lo secundario de la subjetividad humana. Claro está que para Gadamer fue un enriquecimiento el que el pensamiento posterior, que constituía el giro, regresara a la experiencia de la verdad en la obra de arte y al lenguaje, a fin de superar el pensamiento instrumental y técnico de la subjetividad, pero tuvo la perspicacia de reconocer en ello una continuidad con los motivos originales del Heidegger de los primeros tiempos (p. 118).

Ahora bien, cuando Gadamer habla en *Verdad y Método* de hermenéutica se refiere a *Ser y Tiempo*, y lo hace para señalar la superación del problema epistemológico de la hermenéutica -que tenía como máximo y último exponente a W. Dilthey- a partir de la radicalización de la historicidad del “ser ahí”. En general, lo que el filósofo de Marburgo recupera como fundamental es la crítica de Heidegger a la concepción instrumentalista del pensamiento moderno, que fundamentada en la subjetividad del hombre procedía de la represión de la temporalidad humana (Cfr. Grondin, 2003).

Según Heidegger el “ser ahí” no puede huir de su propia temporalidad. Esta idea aparece ya esbozada en sus primeras lecciones. En ellas Heidegger hace un esfuerzo por poner de manifiesto, ante la “moda” de la corriente vitalista, que el verdadero problema es el problema del acceso a la vida, es decir, ¿cómo podemos acceder a la vida que es un devenir constante? Como ya veremos, este autor, buscará en la fenomenología una lógica que haga posible esta orientación hacia la historicidad de la vida. Esto es importante aquí porque nos permite poner de relieve dos aspectos. Por un lado, la denuncia de Heidegger a la primacía absoluta de la posición teórica, la cual deforma la experiencia originaria de la vida. Como es el caso de las ciencias naturales e históricas. Y por otro lado, su nuevo concepto de fenomenología, fenomenología hermenéutica, supondrá un cambio de paradigma dentro la fenomenología que repercutirá en la hermenéutica. La inédita comprensión de la hermenéutica que Heidegger hace, ya no dirigida a los textos, sino a la vida fáctica, invierte el modo como tradicionalmente se entendió la hermenéutica, *i.e.*, como mera disciplina auxiliar de otras ciencias.

J. Grondin sostiene que Heidegger al querer ser fiel a la consigna de la fenomenología, “a las cosas mismas”, radicalizó la propuesta de Husserl. La fenomenología debe ser una ciencia que permita que se despliegue la vida misma sin mediación de un teorizar que la altere, ni de un método que la deforme. Para que la vida no pierda su conexión de significatividad con el mundo de la historia la fenomenología tiene que comprender. La transformación crítica que sufre la fenomenología en las lecciones tempranas del filósofo será el germen de lo que luego se consolidará como ontología fundamental en *Ser y Tiempo* (Cfr. Rodríguez, 1997).

En sus inicios Heidegger se interesó por la facticidad. Lejos de considerarla como algo irracional vio en ella el entramado de significados, íntimamente relacionado con el mundo vital, a partir del cual se establecen los sentidos que se realiza en la práctica (dimensión pre-teórica). Mantener esta referencia al mundo, como una dimensión indisociable de nuestra experiencia de la vida, es el propósito inicial de la interpretación filosófica heideggeriana, que se apoya en la comprensión a-temática e inmediata de la vida fáctica para repetirla sin modificar ni desfigurarla (Cfr. Rodríguez, 1997).

También Heidegger, como sostiene Gadamer, está determinado desde sus comienzos por la tendencia común de W. Dilthey y York de “concebir desde la vida” (Cfr. Gadamer, 1960). Sin embargo, para el filósofo del ser la idea de una fundamentación última se vuelve problemática. Ha sido la búsqueda de un fundamento absoluto-atemporal el mayor represor de la temporalidad humana (Cfr. Grondin, 2003). La facticidad del “ser ahí”, que no es susceptible de una fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse como punto de partida del planteamiento fenomenológico. Para Heidegger el origen de sentido se encuentra en la vida fáctica. Y por eso, no resulta arbitrario que asuma las investigaciones de Dilthey y las ideas de York en su propia continuación de la filosofía fenomenológica. Sin embargo, como dice Gadamer (1960),

[...] no tardaría en mostrarse que ni la solución al problema del historicismo, ni en general ninguna fundamentación originaria de las ciencias, incluida la auto-fundamentación ultra radical de la filosofía de Husserl, constituirían el sentido de esta *ontología fundamental*; es la idea misma de la fundamentación la que experimenta ahora un giro total (p. 322).

La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Por lo tanto lo que sea que el ser signifique ahora debe determinarse a partir del horizonte del tiempo. De este modo, la estructura de la temporalidad aparece como una determinación ontológica de la subjetividad, lo cual hace estallar al subjetivismo teorizado por la tradición (Cfr. Gadamer, 1960).

En *Ser y Tiempo* (1927) Heidegger sostiene que el pensamiento metafísico ocultó la pregunta por el ser. La causa de este olvido tiene que ver con la primacía y absolutización de la mirada objetivante, que “desmundaniza” al ente, es decir, lo separa su propio manifestarse, de su modo fenoménico del aparecer y lo convierte

en pura presencia. Desde esta perspectiva, también el *Dasein* se malinterpretó, pues se lo consideró como un “sujeto” capaz de volverse “objeto”. Fue sobre todo con la Filosofía Moderna, al ponerse de relieve el sujeto como sujeto-constituyente, que se instauró *un* modo de ser del “ser-ahí”, al mismo tiempo que se encubrieron otras posibilidades de su carácter de ser. El privilegio de este acceso al ente y la creencia de que el sujeto es lo primero que le es dado al sujeto cognoscente, hicieron que la concepción tradicional del conocimiento viera la relación teórica con el mundo como la relación por excelencia. Por el contrario, Heidegger afirmará que el *Dasein* no vive originariamente en un mundo de objetos, sólo la abstracción del interés práctico del trato cotidiano con el mundo hace posible el ente como objeto de conocimiento (Cfr. Vattimo, 1971).

Esta crítica a la tradición metafísica, que ha reducido toda relación con el mundo a relación teórico-cognoscitiva, es lo que Gadamer va a proseguir del pensamiento de su maestro ya que se interesa porque:

[...] el comprender deje de concebirse a partir del ideal de la objetividad impuesto por la ciencia moderna, según el cual la verdad sería absolutamente independiente del intérprete. ¿El que comprende no está, en un sentido esencial, siempre implicado en aquello que comprende? De ser así, la historia no sería ya un factor que sólo limita la comprensión, sino que, por el contrario, aparecería como su motor. Esto lleva a Gadamer a la «rehabilitación» de los prejuicios y de la historicidad como principios de la comprensión (Grondin, 2011: 157).

Esta pertenencia del intérprete al objeto que trata de comprender, y podemos decir en el caso de Gadamer pertenencia a la tradición, nos dará la clave para comprender qué entienden tanto Heidegger como Gadamer cuando hablan de verdad, ya que para ellos la verdad es más práctica que teórica.

La disputa entre neokantismo y fenomenología (hermenéutica)

Traemos ahora a colación esta disputa, que se estableció a fines del siglo XIX y principio del XX, para ver el contraste de las interpretaciones que estaban en juego e interpretar mejor la crítica y postura de Heidegger.

Cuando I. Kant logró circunscribir el empleo legítimo de las categorías al mundo fenoménico, como dice A. Korn, la hegemonía de la razón ya había sido descalificada por el romanticismo. Sin embargo una “vuelta a Kant”, proclamada en 1860 contra el idealismo especulativo de F. Hegel, supuso una renovación del pensamiento kantiano de la *Crítica de la Razón Pura* (1781). Así surgió el neokantismo. No obstante, esta vuelta estaba influenciada, aunque muchos de sus seguidores no lo advirtieran, mucho más por el pensamiento de Fichte y de Schelling que del pensamiento propiamente kantiano (Cfr. Gadamer, 1975).

La reinterpretación del neokantismo, que privilegió la teoría del conocimiento, no sólo abrevió al Kant de la *Crítica de la Razón Pura* sino que además pretendió extender esta concepción del método trascendental a otros ámbitos. Esta extensión suponía que el método era el único medio que nos permitiría conocer y acceder a la verdad. Sobre esto Gadamer (1975) dice “de este modo, se interpretó incluso el genial elemento de la filosofía moral kantiana en el sentido de la teoría del conocimiento, buscando una teoría que fundamentara al mismo tiempo el conocimiento del mundo histórico y las ciencias naturales” (pp. 58). Esta fue la pretensión específica del neokantismo de la escuela de Marburgo, cuyos postulados sirvieron de apoyo a la incipiente fenomenología de Husserl (Cfr. Gadamer, 1975).

Gadamer sostiene que la reapropiación de la fenomenología por parte de Heidegger otorga una nueva actualidad al legado kantiano frente a todos los planteos, hasta entonces, especulativos. Para comprender de qué se trata y qué entiende Gadamer por “nueva actualidad” será preciso que nos detengamos en una de las disputas más famosas del siglo XX, la disputa entre E. Cassirer y M. Heidegger.

En 1929 se realizó en la Universidad de Davos (Suiza) un encuentro¹ filosófico entre Alemania y Francia. El tema central en esa ocasión era *¿Qué es el hombre?* Como representantes de Francia asistieron L. Brunschvicg, J. Cavaillés y M. de Gandillac. Alemania estuvo representada por E. Cassirer y M. Heidegger. Durante el encuentro reinaba el espíritu de reconciliación europeo, sin embargo, el encuentro no fue un diálogo entre la filosofía francesa y la alemana como se esperaba sino que se presencié el derrumbe de una de las escuelas filosóficas más importantes de comienzos del siglo XX, el neokantismo (Cfr. García Ruiz, 2002). En este caso se trataba de una disputa de interpretaciones sobre el significado de la herencia kantiana, pero también de bastante más².

En este conflicto se vieron en tensión no sólo dos concepciones de la filosofía sino dos maneras de comprender el mundo, por un lado el neokantismo, que comprendía al mundo y al hombre como ámbitos tematizables por el análisis teórico; por otro la fenomenología hermenéutica, que partía de la constitución finita del ser del hombre como condición de posibilidad de toda ciencia teórica o práctica. Se disputaban dos concepciones de mundo, una comprensión metafísica y otra moderna (Cfr. Recas Bayón, 1992). Y el resultado de este debate no fue ajeno el desenlace histórico posterior de Alemania.

Según Heidegger, Cassirer no había visto en la filosofía de Kant otra cosa que una teoría del conocimiento, mientras que para él la *Crítica de la Razón Pura* apuntaba a una refundación de la metafísica. La crítica heideggeriana al neokantismo se

¹ En otro momento y en otro lugar podría haber sido un debate filosófico intrascendente, pero la diferencia fue que mientras que Cassirer era un judío social-demócrata, Heidegger, además de ser el filósofo más importante del siglo XX, se convertiría en un defensor del nazismo y aceptaría en 1933 ser rector de la universidad de Friburgo.

² Este debate prefigurará la historia filosófica y política del siglo XX. Cassirer en 1945 publicó *El Mito del Estado* y no olvidó señalar que el romanticismo pesimista de Heidegger, ventilado en Davos, había sido un prolegómeno explícito de la derrota de la razón.

fundaba en la importancia de la “Estética trascendental”³, mientras que el neokantismo, privilegiando una teoría del conocimiento, hacía hincapié en la importancia de la “Lógica trascendental” (Cfr. García Ruiz, 2002). Lo que Heidegger rechazaba era el aspecto teorético, que compartían tanto el neokantismo como la fenomenología, que priorizaba el aspecto lógico formal del conocimiento. Por el contrario, él sostenía que las categorías lógicas tienen una génesis subjetiva, es decir, las categorías obtienen su sentido del mundo histórico en que se gestan. La ciencia es posible sólo a partir del *Dasein*. Con esta tesis Heidegger pretendía superar el modelo de la filosofía de la conciencia que concebía la relación entre *sujeto-objeto* como una relación exclusivamente de conocimiento.

Uno de los tópicos que se disputó en esa histórica querrela fue la cuestión de verdad. Esta cuestión nos interesa particularmente porque consideramos repercutió en la interpretación de la noción de verdad gadameriana. Cassirer al preguntarle a Heidegger, para quien el *Dasein* es finito, “¿cómo llega tal ser limitado al conocimiento y a la verdad?” (Heidegger, 1951: 207) pretendía desbaratar el esquema conceptual de la postura filosófica de su contrincante. Evidentemente, lo que estaba en juego era qué interpretación de la verdad prevalecía. Por un lado, una concepción científica de la verdad, que reducía la verdad al control metodológico de las condiciones de objetividad de la misma y por otro, una verdad existencial que pretendía un concepto de verdad capaz de otorgar sentido al mundo desmembrado en esferas independientes e institucionalizadas de racionalidad (Cfr. Recas Bayón, 1992).

En ese entonces, Heidegger respondió que el hombre como ser finito tiene determinada infinitud ontológica, *i.e.*, que el hombre jamás es infinito y absoluto en el sentido del ente, sino que es infinito en el sentido del ser. Si hay verdad y conocimiento es porque hay un “ser-ahí” (Cfr. Heidegger, 1951). Gadamer no sólo va a continuar este modo de comprender la verdad, sino que podríamos incluso pensar que todo su pensamiento es un intento por responder de qué modo se vincula la verdad con la historicidad y la finitud humana.

Es esta interpretación de Heidegger la que permite, a los ojos de su discípulo, una nueva actualización de Kant ya que introduce una interpretación de éste mediada por A. Schopenhauer (Cfr. Gadamer, 1975). A la corriente “irracional de la vida”, la cual se consideraba el enemigo por antonomasia del neokantismo, apela Heidegger para distanciarse del idealismo y poder descubrir aquello que el neokantismo y su construcción fenomenológica habían eclipsado en Kant, *i.e.*, la dependencia con respecto a lo dado⁴. La novedad y potencia del pensamiento de Heidegger significó una crítica no sólo para el neokantismo, sino también para la fenomenología.

³ Heidegger privilegió la 1ª edición de la *Crítica de la Razón Pura* porque considera que Kant da un paso atrás en la 2ª edición al pretender fundamentar la unidad de la subjetividad en el entendimiento. Véase: J. M. Aartola Barrenechea, (1977), *Kant en la interpretación de Martin Heidegger* en <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM7777110037A/18424>

⁴ Gadamer sostiene que Heidegger, a partir de la interpretación de la existencia humana -del *Dasein* como finito, ve en el pensamiento de Kant una confirmación de sus propias inquietudes. Sin embargo,

Para comprender mejor el trasfondo de esta disputa nos detenemos ahora a profundizar la noción de verdad propuesta por Heidegger.

2.-La noción de verdad desde una perspectiva hermenéutica

El círculo de la comprensión

El problema de la interpretación, que había sido el problema clásico de la hermenéutica, se actualiza y amplía con la fenomenología hermenéutica de Heidegger, que presupone que el problema de la interpretación es un problema universal que afecta al hombre y su relación con el mundo.

La indagación filosófica que Heidegger lleva adelante con su análisis existencial devela la primacía del *Dasein* respecto de los demás entes que no poseen existencia sino únicamente presencia (Cfr. Moreno Claros, 2002). A diferencia de los entes, el *Dasein* se encuentra en un mundo rodeado de referencias, entre útiles y cuya disposición, el cuidado (*Sorge*), tiñe la posibilidad de su comprensión. Este modo de ser del *Dasein*, que Heidegger denomina “estar arrojado”, tiene que ver, por un lado, con el estar abierto al mundo y por otro, con un tono especialmente afectivo. La relación entre el *Dasein* con el darse abierto del mundo depende en cada momento de su estado de ánimo. Esta disposicionalidad en que se encuentra el *Dasein* no es un fenómeno que “acompañe” a la comprensión, sino que ella misma es una especie de pre-comprensión. Este modo originario de encontrarse el *Dasein*, más originario que la comprensión misma, es el que posibilita toda comprensión. Como señala Vattimo, Heidegger debe tener en cuenta la afectividad si no quiere cometer el mismo error que él critica a la metafísica tradicional, *i.e.*, de privilegiar sólo el aspecto cognoscitivo del *Dasein* (Cfr. Vattimo, 1971).

La comprensión no es aquí un procedimiento, como pretendía la hermenéutica de F. Schleiermacher, para comprender textos y adivinar la intención del autor, tampoco es un ideal resignado de la experiencia humana o un ideal metódico de la filosofía. El comprender es una capacidad que tiene el *Dasein* y que se constituye a partir de su carácter proyectivo, es decir, de la anticipación. El *giro ontológico* de Heidegger arraiga el problema de la comprensión en la existencia y gana, frente a las aporías del historicismo, una nueva posición que rebasa toda metafísica anterior. Lo que Heidegger pone en evidencia es precisamente el *haber-previo*, que hasta entonces nunca había sido tematizado. De este modo, el comprender, entendido como un “poder ser”, que está al servicio del cuidado de la existencia, es un modo de ser fundamental del *Dasein*. Mientras que la comprensión entendida desde un punto de vista teórico, es decir, vista como un tipo de conocimiento, se convierte en un modo derivado de aquel comprender más originario (Cfr. Moreno Claros, 2002).

el viraje hizo que Heidegger abandone luego todo intento de pensar un posible vínculo con la crítica kantiana y el rechazo de la metafísica dogmática.

Así, la ampliación que Heidegger emprende, más allá de Dilthey, se vuelve fecunda para el problema hermenéutico porque lo que es innegable, según Gadamer, es que el pensamiento de Heidegger devela que “en último extremo toda comprensión es un comprenderse” (Gadamer, 1960: 326). Este comprender-se señala que en la pertenencia del intérprete a su objeto, *i.e.* la pertenencia del entender a lo entendido, encuentra la comprensión su legitimación. Y por lo tanto, la tarea de la hermenéutica consiste en mostrar el sentido de esta pertenencia.

Una nueva comprensión de la noción de verdad

La obviedad de la noción de verdad, que desde Aristóteles se ha definido como correspondencia, impide un acceso genuino al preguntar por la verdad. Fue Nietzsche quien enunció la necesidad de volver a pensar este problema fuera del esquema tradicional de adecuación. Heidegger, siguiendo sus pasos, busca el sentido originario de la verdad y lo encuentra bajo la forma de verdad como *alétheia*.

El desvelamiento de la verdad, que es lo más originario, radica en el “darse” del ente, que tiene que ver con el estado abierto, *i.e.*, la significatividad que se da en la comprensión del mundo por el *Dasein*. Como ya mencionamos, el comprender, en la medida que es el modo de ser del *Dasein*, es un estar abierto al mundo. Y en esta conformidad abierta en el comprender, la posibilidad de la verdad es una posibilidad del *Dasein*. Por supuesto que a esta manera de comprender la verdad no le faltaron críticas. Algunos pensadores⁵ consideran que el concepto de verdad liberado así de las determinaciones tradicionales no se correspondería ya con lo que se ha entendido por verdad y sostienen que la filosofía de Heidegger es una renuncia a la verdad (Cfr. Gutiérrez, 2011).

Como ya veremos, Gadamer va a encontrar en la *alétheia* los fundamentos de algo que ya era evidente para el humanismo de G. Vico: que la oposición aristotélica entre saber práctico y saber teórico no puede ser reducida a la mera oposición entre verdad y verosimilitud. Si se desmonta la falsa idea de que el método científico es la única vía de acceso a la verdad y si se problematiza la noción de verdad, es decir, si se concibe que ella no se da exclusivamente en el enunciado, tal como la lógica entiende, entonces puede hablarse de verdad en otros sentidos. Este planteo favorece a las “ciencias del espíritu” que precisan de otro modelo de verdad, que para Gadamer tiene que ver con el arte, pero que incluso va más allá. Sobre esto es muy claro Grondin (2003) cuando dice, “Lo que debe adquirirse con el arte es un concepto, mejor: una experiencia de verdad que nos permita entender mejor no sólo el arte, sino también las ciencias humanas y, de manera más fundamental todavía, el entender humano” (p. 56).

Nos detenemos ahora en un análisis más exhaustivo de lo que se ha venido indicando hasta el momento respecto de la noción de verdad y su posterior repercusión en la hermenéutica filosófica.

⁵ Unos de los críticos de la teoría de la verdad en Heidegger fue Ernst Tugendhat.

3.-La noción de verdad

La verdad como alétheia

A pesar de que la primera exposición que Heidegger hace sobre la verdad aparece en el §44 de *Ser y Tiempo* aquí tomamos como referencia algunos párrafos del texto *De la Esencia de la Verdad*, que reúne las lecciones que dictó Heidegger en Friburgo en el semestre de invierno 1931-1932 y el ensayo también titulado *La Esencia de la Verdad* de 1930 y que aparece publicado en *Hitos* (2000).

En las Observaciones Introdutorias de *De la Esencia de la Verdad* (1931-2) Heidegger se pregunta si eso que nos parece tan obvio a simple vista es realmente comprensible. Y advierte que el problema de la verdad es un tema que en realidad nos resulta extraño. ¿Qué quiere decir esencia?, ¿qué quiere decir coincidencia?, ¿qué significa que algo es verdadero?, son algunas de las preguntas que no podemos responder sencillamente. Además, tenemos que tener en cuenta que no sólo los enunciados son verdaderos sino también las cosas. Por lo tanto, que apelemos a la obviedad como garantía de verdad es algo incomprensible (Cfr. Heidegger, 1931-2). Desde esta perspectiva, la pregunta por la esencia de la verdad se impone como una pregunta necesaria y digna de ser pensada.

Heidegger da un paso atrás al sostener que la verdad no tiene en absoluto la estructura de una concordancia entre *sujeto-objeto* (Cfr. Heidegger, 1927). Si la coincidencia en el enunciado se hace posible es porque en él se muestra lo que ya está presente, *i.e.*, el ente descubierto. Entonces, dice Heidegger, lo que hace posible esa conformidad en el enunciado no es el enunciado mismo sino algo más original. La apertura que hace posible la rectitud de los juicios es previa.

Que el *Dasein* pueda ser determinado por la verdad o por la falsedad tiene que ver con que la verdad es inherente a su propia estructura. Esta copertenencia, entre el ser de la verdad y el *Dasein* como comprensor de la verdad, viene a salvar el problema que no sólo Heidegger señala y critica sino que aparece como insalvable en toda teoría de la verdad que presupone la correspondencia. Es decir, si el enunciado es el que posibilita la verdad: ¿cómo entender la relación entre enunciado y la cosa que se enuncia? Como dicen Nicolás y Frápolli, la teoría de la correspondencia:

[...] presupone una objetivación del sujeto que participa en la relación cognoscitiva, en el sentido de que interpreta la relación S-O como relación ontológica entre “cosas” comparables objetivas y externamente, como si se tratara de dos objetos cualesquiera del mundo: sólo así podría valorarse el grado de ajuste entre los dos elementos. La ejecución de esta comparación requeriría un punto de vista exterior a todo objeto y a todo sujeto, lo cual en el contexto humano es inviable” (Nicolás y Frápolli, 1997: 156).

Este problema no fue inadvertido por Heidegger y pretendió superarlo a partir de la relación intencional que caracteriza al *Dasein* respecto del darse de los entes, instaurando una torsión en el enfoque tradicional del problema de la verdad.

Este *giro* supone una ampliación del concepto de verdad tan radical que abarca todo comportamiento, toda actitud humana (Cfr. Gutiérrez, 2011) por lo que, desde esta perspectiva, deja de concebirse el enunciado como el que posibilita la verdad. Ahora éste deriva su coincidencia de la apertura que es propia del comportamiento del *Dasein*. El enunciado verdadero será aquel que muestre al ente tal como éste aparece ante el *Dasein*.

Heidegger sostiene que la esencia de la verdad es libertad porque consiste en “dejar ser al ente”. Este “dejar ser a lo ente”, como ya vimos, predispone un ánimo a todo comportarse que se corresponde con el carácter abierto de lo ente en su totalidad. Pero el mismo desocultar oculta al ente en su verdad porque el ente es determinado siempre en *un* sentido. La totalidad del ente no nos es dado, es lo indeterminado. Sí lo fuera implicaría una abstracción, un darse total y completo del ente. Ésta es la ilusión de las ciencias que pretenden fijar al ente en un concepto. Por eso dice Heidegger que a veces el dejar ser al ente puede no ser verdad. El error⁶ es también una posibilidad del conocimiento (Cfr. Heidegger, 1930). De este modo, la verdad puede ser entendida, digamos, en dos instancias: primero, como comportamiento del *Dasein* (verdad ontológica)⁷ y segundo, como la posibilidad de la verdad de los entes (verdad óptica). La verdad óptica tiene que transformarse a la luz de la verdad ontológica porque la fundamentación no se da acá como algo que se pone a la base sino que esta fundamentación se consume en el círculo del comprender (Cfr. Gutiérrez, 2001).

Sólo si es posible desocultar fenómenos en el cómo de su venir a la presencia, quedará permitido un acceso derivado a ellos. La presuposición de la verdad garantiza todo el proceso. La verdad es anterior a la ciencia y la ciencia uno de sus modos. Esta anterioridad de la verdad es de carácter existencial, es decir, un modo de ser del *Dasein*. Por este motivo es que para Heidegger no puede haber verdad donde no hay existencia. La verdad es el proceso de desocultamiento (Cfr. Gutiérrez, 2001).

De este modo, Heidegger planteaba la necesidad de poner en cuestión la lógica enunciativa que la metafísica dio por supuesto, para recordarnos que el enunciado es sólo uno de los modos derivados de una estructura más originaria.

⁶ Error es posible sobre una experiencia originaria que es la apertura del *Dasein*. Heidegger dice sobre esto: “[...] la pregunta por la esencia de la verdad se pregunta de modo más originario. Y, así, se desvela el fundamento de la imbricación entre la esencia de la verdad y la verdad de la esencia. La vista del misterio que se obtiene desde el error es el preguntar en el sentido de la pregunta única: qué sea lo ente como tal en su totalidad. Este preguntar piensa la pregunta por el ser de lo ente, una pregunta que por su esencia conduce a la confusión y a la que, por lo tanto, todavía no se domina en la multiplicidad de sus sentidos” (Heidegger, 1930).

⁷ Pero esta verdad ontológica, más originaria, no debe entenderse solamente como el fundamento de una verdad óptica, por el contrario, Heidegger nos hace ver que es mucho más que eso, es un modo de la existencia.

El acuerdo⁸ como forma de verdad

A la luz de lo que acabamos de exponer, trataremos ahora de ver cómo ha permeado esta concepción de la verdad como *alétheia* en la hermenéutica de Gadamer⁹.

Como mencionábamos al principio, Gadamer pretende legitimar un tipo de verdad en aquellas experiencias que quedan excluidas por las exigencias de los parámetros tradicionales del conocimiento y que caen bajo el alcance de las “ciencias del espíritu”, como la experiencia filosófica, religiosa, artística. Por este motivo, se abre camino a través de los problemas de la estética. La crítica a la conciencia estética, que reduce el arte una cuestión meramente vivencial, supone una restauración de la dimensión cognitiva que le había sido negada, después del pensamiento kantiano, a la experiencia de la obra de arte. Al replantear Gadamer la pregunta por la verdad de la experiencia artística se enfrenta con los límites de la concepción tradicional de experiencia. Por eso, considera que para saber de qué verdad tratan las “ciencias del espíritu”, es preciso, primero, ampliar la noción de experiencia.

Buena parte del pensamiento filosófico en la modernidad se dedicó a criticar y delimitar las estructuras de experiencias generadoras de conocimiento y acabó por reducir la noción de experiencia a la noción de experimento (Cfr. Ortiz y Lanceros, 1997). Esto explicaría que dicha noción sea una de las menos problematizadas. Gadamer propone un nuevo punto de partida para pensar esta noción y recupera de Aristóteles la relación entre experiencia y memoria, de Hegel la experiencia como proceso y de Kant la responsabilidad moral y política que debe acompañar a toda experiencia. Todo esto para concluir que la verdadera experiencia es aquella que contiene siempre referencia a nuevas experiencias. Esto implica, primero, hacer hincapié en la experiencia como proceso y no únicamente como resultado y segundo, develar el carácter intrínseco de la misma, que tiene que ver con el íntimo nexo entre finitud, comprensión y verdad que se da en toda experiencia humana del mundo. De este modo Gadamer cree mostrar que la historicidad constitutiva del ser humano no es algo de lo que podamos prescindir a la hora de hablar de la verdad.

Es importante mencionar también que la experiencia hermenéutica se define por su lingüisticidad. Gadamer sostiene que la apertura que caracteriza a la experiencia tiene la estructura de la pregunta y esto tiene que ver con la primacía que el filósofo le otorga a la pregunta sobre el enunciado.

Frente a la concepción instrumental del lenguaje, que planteó la necesidad de un tipo de lenguaje simbólico que pueda asemejarse al ideal de la ciencia, la

⁸ Cabe señalar que a esta noción no le faltaron críticas sobre todo desde la teoría crítica. Autores como Apel, Habermas le han discutido a Gadamer esta noción, que sin duda es problemática. Algunos consideran que es un criterio de verdad y otros que el autor ha pecado de cierta ingenuidad al suponer que siempre sería posible llegar a un acuerdo.

⁹ Es importante tener en cuenta que Gadamer ve la tradición como fuente de verdad, mientras que Heidegger considera el carácter encubridor de la tradición.

hermenéutica reivindica el carácter mostrativo-manifestativo del lenguaje. La hermenéutica como teoría de la comprensión no se detiene en el análisis de cada enunciado y el valor lógico del mismo, más bien busca comprender la verdad que subyace en una conversación, en un texto literario, en un obra de arte, etc. Siguiendo el principio hermenéutico de que el todo debe entenderse desde lo individual y lo individual desde el todo se mueve de manera circular. Esta relación comienza con la anticipación de sentido, que involucra al todo, y se hace comprensión explícita cuando lo individual se confirma en ese todo a la vez que contribuye a definir el todo (Cfr. Gadamer, 1986). Este acceso al sentido que buscar llegar al acuerdo consiste en elaborar un lenguaje común.

El arte de conversar nos pone más allá del conocimiento instrumental. La permanente alerta, denuncia y crítica ante las pretensiones de dominación del conocimiento científico va acompañada también de una crítica a la interpretación instrumental del lenguaje. Esto hace que Gadamer se plantee una ampliación del modelo occidental de la racionalidad que en el transcurso histórico ha quedado reducida a la razón teórico-científico. Según A. Vigo el aspecto crítico que comparten y que vincula a la verdad *aletheiológica* con su posterior derivación en verdad hermenéutica –y por tanto en una racionalidad hermenéutica- es que impiden que se comprenda a la verdad exclusivamente desde la perspectiva científica. Por eso este autor afirma que “la extensión de la noción de verdad a la totalidad de la esfera de las posibles formas de la experiencia de sentido trae consigo necesariamente una paralela extensión de racionalidad, que queda liberada de su identificación a secas con la racionalidad teórico-científico” (Vigo, 2011: 193).

De este modo, Gadamer intenta comprender el lenguaje no como un conjunto de enunciados, sino desde el diálogo¹⁰. El diálogo explicita la estructura de la experiencia porque presupone la “lógica pregunta y respuesta”. Esta lógica conduce todo intercambio hacia una generalidad cada vez mayor para posibilitar el acuerdo. Por eso decimos que el diálogo, siempre implicado con lo otro de sí, es el medio a través de cual se desoculta la verdad de las cosas. El lenguaje comprendido de este modo nos recuerda que estamos inmersos en una comunidad dialogante (*sensus communis*), es decir, que pertenecemos a una tradición y que tenemos una determinada manera de ver el mundo y de relacionarlos con los otros. Y es precisamente esta situacionalidad la que posibilita la fusión de horizontes. En palabras de Gadamer:

Toda conversación presupone un lenguaje en común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común [...] El acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación se elabora en lenguaje común. Este no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la

¹⁰ La relevancia que el tema del diálogo tiene en la hermenéutica filosófica proviene más de los estudios sobre Platón que Gadamer hizo de joven y de la lectura de poetas como Rilke, Hölderlin y su vínculo con el círculo de Stefan George que del propio de Heidegger.

verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una transformación hacia lo común donde ya no se sigue siendo el que era. (Gadamer, 1960: 458)

La dialéctica pregunta-respuesta no sólo presupone la apertura de toda experiencia sino que señala la primacía de toda pregunta frente al enunciado. Y ésta es la lógica que tiene que ver con las “ciencias del espíritu”, la lógica de la pregunta, antes que con el ideal metódico de las ciencias.

La verdad hermenéutica se manifiesta en el acuerdo de toda experiencia de sentido cuando lo que importa es el asunto o la cosa que se trata. El acuerdo es la forma más próxima a la verdad gadameriana. Sin embargo, el acuerdo no viene a suplantar otro criterio de verdad. La búsqueda de la verdad emprendida por Gadamer sigue una línea reflexiva que evita todo planteamiento de tipo dogmático (Cfr. Martínez, 1986). No obstante, esta nueva comprensión no es una renuncia a la verdad, al contrario, es la es la tarea primera, permanente y última de la hermenéutica. La comprensión es la posibilidad de acceso a la verdad que se determina a partir de la participación en un sentido comunitario. Este es el modo de acceso a la verdad que Gadamer legitima para hacer justicia a la pretensión de verdad que subyace en otras formas de experiencias no-metódicas. No se trata aquí de una verdad absoluta, intemporal, sino una verdad histórica que se va dando en las intermediaciones lingüísticas. Esta concepción de la verdad supone la verdad ontológica tal como Heidegger la define, como apertura del *Dasein* para desocultar la verdad.

4.- Consideraciones finales

Nuestro propósito en este trabajo fue dilucidar la noción de verdad que aparece en *Verdad y Método* a la luz de la noción de verdad de M. Heidegger. Por este motivo nos propusimos en primer lugar revisar la crítica de Heidegger a la tradición metafísica por priorizar un tipo de relación teórica-cognoscitiva con el mundo, la cual no ha hecho más que ocultar una dimensión más originaria de la existencia. Esta crítica se hizo explícita cuando vimos la disputa que se estableció entre el neokantismo y la fenomenología hermenéutica. Mientras que la concepción neokantiana privilegiaba una teoría del conocimiento, Heidegger veía en la *Crítica de la Razón Pura* una refundación de la metafísica. La hermenéutica no tiene como punto de partida una relación teórica-abstracta con el mundo, sino más bien una relación práctica. Para Heidegger en la facticidad se da un modo de comprensión que antecede a la comprensión de cualquier teoría científica. Así planteamos, a grandes rasgos, algunos de los problemas fundamentales que giran en torno a la cuestión de la verdad y que nos permitieron ver cómo, tanto Heidegger como Gadamer, están pensando no sólo en una noción de verdad alternativa a la de las ciencias, sino en una verdad que no herede los problemas metafísicos tradicionales. Con Heidegger vimos que la verdad debe ser entendida como *alétheia* mientras que

Gadamer ve la verdad como el acuerdo, al que se llega mediante el diálogo. Vimos cómo para Heidegger la verdad es desocultamiento y Gadamer, que prosigue y continúa este modo de comprender la verdad, entiende que el desocultamiento de la cosa, del asunto se da en toda comprensión dialógica. De este modo, hemos indicado cómo en la concepción de la hermenéutica filosófica la verdad ontológica, posibilitadora de cualquier otro tipo de verdad, subyace como fundamento de la verdad hermenéutica.

Referencias bibliográficas

- Claro Moreno, F. (2002). *Martin Heidegger. El filósofo del ser*. España: Edaf.
- Gadamer, H.G. (1960). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1975). "Kant y el giro hermenéutico" en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder.
- Gadamer, H.G. (1986). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- García Ruíz, P.E. (2002). *¿Ontología fundamental o teoría del conocimiento? Heidegger crítico del Neokantismo*. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34300708>
- Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder
- Grondin, J. (2011). (Ed.). El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer. En: Lara, F. *Entre Fenomenología y Hermenéutica* (pp.139- 164). Chile: Plaza y Valdez.
- Gutiérrez, C. B. (2001). *El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat*. Recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/19321>
- Heidegger, M. (1927). *Ser y Tiempo*. México: F.C.E.
- Heidegger, M. (1930). De la Esencia de la Verdad. En: Heidegger, M. *Hitos* (pp. 151-172). Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1931-2). *De la Esencia de la Verdad*. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1951). *Kant y el Problema de la Metafísica*. Madrid: Ed. Nacional.
- Martínez, J. (1986). "Objetividad y verdad en la hermenéutica de H. G. Gadamer". En: *Anales de filosofía*. Vol IV. Pp. 157-164.
- Nicolás, J.A. Frápolli, M.J. (1997). Teorías actuales de la verdad. *Revista Diálogo Filosófico*. N°38, pp.148-178.
- Vattimo, G. (1971). *Introducción a Heidegger*. Barcelo: Gedisa.

- Vigo, A. (2011). Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. En: Lara, F. *Entre Fenomenología y Hermenéutica* (pp.165- 202). Chile: Plaza y Valdéz.
- Recas Bayón, J. (1992). *El concepto gadameriano de verdad*. Recuperado de: <http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/issue/view/ASEM929212>
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos,
- Ortiz-Osés A., Lanceros P. (Edits.). (1997). *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Deusto.

Vida, verdad y error en el último Foucault

Life, truth, and error in Foucault's latest works

Julia Monge^Φ

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

julia_monge@hotmail.com



Recepción 31.03.2015 Aceptación 24.04.2015

Resumen: A partir del análisis de uno de los últimos textos que escribió M. Foucault, a saber, “La vida: la experiencia y la ciencia” (1984), en el presente artículo nos proponemos reconstruir la relación entre las problematizaciones del autor y el pensamiento de uno de sus maestros: Georges Canguilhem. Siguiendo las líneas argumentales que se despliegan en tal artículo, consideramos que es posible reconocer un segundo nivel de lectura del mismo, que se correspondería a un segundo nivel de escritura: Foucault no sólo estaría exponiendo allí la importancia que reportaron las investigaciones de Canguilhem para los problemas de la época, sino que realizaría, a la vez, un ejercicio reflexivo sobre su propio itinerario de trabajo. Desde tal enfoque, concedemos especial importancia a una mención que, en el momento de mayor intensidad filosófica del escrito, Foucault hace de Nietzsche. En la exploración de ese segundo nivel de escritura implícito, sugerimos pensar que la influencia tanto de Canguilhem como de Nietzsche en la obra de Foucault no debe circunscribirse a ciertas afinidades temáticas, sino que puede percibirse en la constitución de un modo de pensar. Influencias, por tanto, que cabría recuperar como horizonte en el estudio de los últimos trabajos de Foucault.

Palabras clave: Foucault – Canguilhem – Nietzsche – verdad – vida – error

Abstract: Bringing into focus one of the last articles that M. Foucault wrote, ‘Life: experience, and science’ (1984), we aim to reconstruct in this paper the relationship between the author’s problematisations and one of his masters’ works: Georges Canguilhem. Considering the arguments that are developed in that text, we understand that it is possible to identify a second level of reading in line with a second level of Foucault’s writing: the philosopher wouldn’t just be exposing the importance of Canguilhem’s investigations, but he would also be carrying out a reflective exercise over his own working plan. From that approach, we attach great importance to the acknowledgement that Foucault makes of F. Nietzsche at the height of greatest philosophical intensity in the text. By exploring this implicit second

^Φ Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral. Doctoranda en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria de CONICET. Tema de investigación: Verdad, praxis filosófica y formas de vida: la recepción de Nietzsche en el último Foucault.

level of writing, we propose that Canguilhem and Nietzsche's influence on Foucault's work must be confined not only to certain subjects, but also, as the constitution of a particular way of thinking. These influences are worth to be retrieved for studying Foucault's latest works.

Keywords: Foucault – Canguilhem – Nietzsche – truth – life – error

I

“La vida: la experiencia y la ciencia” es uno de los últimos textos que en 1984 escribe M. Foucault. Fue publicado póstumo en Marzo de 1985 en el número de *Revue de métaphysique et de morale* dedicado a Georges Canguilhem; como una versión modificada por el mismo Foucault de la que elaborara originalmente como introducción para la traducción al inglés de *Lo Normal y lo Patológico*, aparecida recién en 1989.

Más que una exégesis de la obra, el artículo presenta la reconstrucción de un escenario y una composición del lugar de Canguilhem, es decir, una exégesis de otro orden. Señalar que las clases e investigaciones de los historiadores de la ciencia formaron a quienes protagonizaron la década del sesenta en Francia, quizás, para muchos, no constituya propiamente una elucidación. Sugerir, por debajo de las oposiciones manifiestas y “muy ruidosas” de la época, una línea divisoria que las atraviesa tanto más silenciosa cuanto decisivamente, ubicando a un lado de ella los trabajos de dichos historiadores representa, en cambio, una lectura menos evidente. Así es como Foucault sitúa el pensamiento de Canguilhem, junto al de Cavailles, Bachelard y Koyré, del lado de una “filosofía del saber, la racionalidad y el concepto”, opuesta a una “filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto” en la cual se colocaban Sartre y Merleau-Ponty (Foucault, 2009: 43). Estas “dos tramas profundamente heterogéneas” representarían el modo en que se dio la recepción de la fenomenología en Francia: mientras de una parte se volvió sobre los problemas que fundaban las reflexiones de Husserl, de otra, se buscó radicalizar sus planteos hacia una teoría del sujeto. Con un comentario que pretende hacer una suerte de justicia histórica –no exento de cierta ironía que podría concebirse puntualmente dirigida a Sartre–, Foucault explicita la importancia de la primera derivación:

Parecía la línea más teórica, más especulativa, más alejada de los problemas inmediatos, y sin embargo fue la que tomó partido durante la guerra y combatió de manera directa, *como si el problema del fundamento de la racionalidad no pudiera dissociarse de la interrogación sobre las condiciones actuales de su existencia*. También fue ella la que durante el transcurso de los años sesenta jugó un rol decisivo en una crisis que no era

solamente la de la universidad, sino la del estatus y el rol del saber. *Siguiendo su propia lógica es posible preguntarse por qué una reflexión de este tipo se encuentra tan profundamente ligada al presente* (Foucault, 2009:43. Las cursivas son nuestras).

La interrogación, si bien retórica, funciona como pie para indicar por qué dicha reflexión se constituyó como “campo de importantes elaboraciones filosóficas” ineludibles para el pensamiento contemporáneo: su enlace con la cuestión de la *Aufklärung*. Para Foucault los planteos de la historia de las ciencias heredaron y prosiguieron en Francia ese cuestionamiento fundamental de la racionalidad, su historia y su presente. Si bien hubo decursos diferentes desde su formulación en Mendelssohn y Kant, se podría emparentar el trabajo de Cavailles, Bachelard, Koyré y Canguilhem con lo realizado por la Escuela de Frankfurt, ya que “tanto en la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana, se trata en el fondo de analizar una razón cuya autonomía de estructuras lleva inscrita la historia de dogmatismos y despotismos” (Foucault, 2009: 46).

Tal es el escenario sobre cuyo trasfondo se inscribirá específicamente el método y las ideas centrales de Canguilhem. La puntualidad y el carácter terminante de las referencias establecidas, apartan la posibilidad de concebirlas como una simple contextualización. Su alcance, asimismo, muestra la insuficiencia de explicarlas como un gesto de deferencia u homenaje a un maestro. Foucault empuja al lector más allá del análisis inmediato y lo conduce hacia la consideración de un segundo nivel de escritura contenido en el texto: no sólo se trata de la línea de pensamiento en que hay que leer a Canguilhem, sino que aparece superpuesta la suya propia. La reconstrucción realizada en función de las dos grandes formas de reflexión filosófica y de la reactivación de la *Aufklärung*, denota tanto la percepción y determinación de ambas cuestiones como lo crucial –como *las* cuestiones – del momento histórico, como su consecuente constitución en índices a partir de los cuales situar el trabajo que se desarrolló en él. En este sentido, el análisis que Foucault realiza del contexto de pensamiento de Canguilhem, en la medida en que es coincidente con el suyo, puede entenderse como una lectura y escritura de sí que Foucault refleja en sus palabras sobre Canguilhem. Es decir: la comprensión de ese presente como escenario sobre el cual, para el cual, con y contra el cual pensaron tanto Canguilhem como él mismo.

Son numerosas las ocasiones en que Foucault ha indicado como disparador de sus investigaciones la necesidad de escapar a la fenomenología y a la teoría del sujeto. A su vez, años antes de este artículo, ha escrito y dado conferencias cuyo tema principal era la cuestión de la Ilustración: la relación entre crítica y *Aufklärung*, el estatuto del discurso filosófico y su actualidad, la tradición crítica de la cual se reconocía continuador¹. Por lo tanto, aún esquivando las valoraciones

1 Entre los más relevantes: “¿Qué es la Ilustración?”, manuscrito publicado póstumo pero desarrollado en sus líneas fundamentales en las primeras lecciones del curso de 1983 en el Collège de France, y “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en la sesión del 27 de Mayo de 1978. Asimismo, en la compilación realizada por Sylvère Lotringer y Lysa

grandilocuentes que suelen acompañar la interpretación de las últimas manifestaciones de un pensador – como si indefectiblemente contuvieran algún tipo de auto-confesión polémica–, es posible seguir el análisis de este segundo plano de escritura como el reencuentro de formulaciones ya manifiestas en su trabajo.

En lo que resta del artículo, Foucault recorre las “cuestiones esenciales” del pensamiento de Canguilhem. Aquí tampoco va a encontrarse un desarrollo lineal de sus ideas y argumentos, sino observaciones que atañen más bien al método, hilvanadas en torno a un tema. Podría esperarse, recordando que en principio el texto fue preparado como una introducción para *Lo normal y lo patológico*, que tal tema sea el tratamiento de la norma, de la relación entre lo normal y lo normativo con la vida. Sin embargo, aunque ese motivo es abordado, es otro el que se menciona reiteradamente y parece officar de hilo conductor: el enfoque de la verdad.

De los cuatro puntos en que se halla ordenada la exposición, dos de ellos se ocupan en mostrar el modo de trabajo de Canguilhem según la concepción de la verdad que pone en juego y el procedimiento que consecuentemente requiere: la discontinuidad como una práctica exigida por tomar como objeto, no una verdad atemporal que se manifiesta paulatinamente, sino “discursos verdaderos” que se van modificando; el método recurrente y la necesidad del punto de vista de la epistemología para una historia de las ciencias que reconoce la verdad científica actual como “un episodio, a lo sumo, provisorio” (Foucault, 2009: 51). En los puntos sucesivos, Foucault presenta, ligado a lo anterior, el carácter singular y problemático del conocimiento de la vida. Por un lado, se nombra la dificultad teórica de constituir la vida, en su especificidad, como un objeto; dificultad que Canguilhem ha reflejado en el tratamiento del problema de lo patológico y en el desafío que, aún sin convalidar sus presupuestos, reitera el vitalismo para las ciencias de la vida. Por otro, aparece la dimensión filosófica del problema del conocimiento: no sólo se trata de los conceptos que se forman para el conocimiento de la vida, sino del rol del concepto *en* la vida, es decir, formar conceptos como una manera de vivir. Ambas cuestiones aparecen articuladas de un modo notable en el problema del error: Canguilhem no sólo ilumina una serie de rasgos fundamentales que diferencian el desarrollo –y por tanto el estudio histórico– de las ciencias de la vida respecto al de otras ciencias, sino que se instituye como “filósofo del error”, esto es, “que a partir del error plantea problemas filosóficos o, con más exactitud, el problema de la verdad y de la vida” (Foucault, 2009: 57). Precisamente, uno de los últimos párrafos sobre la cuestión del error, que constituye el momento de mayor intensidad filosófica del texto, ofrece la oportunidad privilegiada para percibir el reflejo de ese segundo plano de escritura en que Foucault hace un guiño hacia su propio trabajo. A pesar de su extensión, vale reproducirlo:

Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida le da al azar, debemos convenir que el error es la raíz del pensamiento humano y de su

Hochroth (1997) se reúnen otros textos afines a la temática que, en conjunto, proporcionan un buen panorama del enfoque foucaultiano al respecto.

historia. La oposición entre lo verdadero y lo falso, los valores que uno le presta al otro, los efectos de poder asociados a esta división por parte de diferentes sociedades e instituciones, tal vez no sean sino la respuesta tardía a esta posibilidad de error intrínseca a la vida [...] Nietzsche decía que la verdad era la mentira más profunda. Lejos y a la vez cerca de Nietzsche, Canguilhem diría tal vez que la verdad es el error más reciente en el enorme calendario de la vida o, con mayor exactitud, que la división verdadero/falso así como el valor que se le otorga a la verdad, constituyen el modo de vivir más singular que la vida haya podido inventar [...] ¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, está arraigado en los «errores» de la vida? [...] La fenomenología habrá podido introducir en el campo de análisis el cuerpo, la sexualidad, la muerte, el mundo percibido; el *cogito* siguió siendo central en ella; ni la racionalidad ni la especificidad de las ciencias de la vida pudieron comprometer su papel fundador. A esta filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, el concepto y lo vivo, como otro modo de aproximarse a la noción de vida (Foucault, 2009: 56).

Es difícil no reconocer en esta exposición de la relación entre vida y error, los términos en que Foucault ha planteado la relación entre verdad y sujeto a lo largo de sus investigaciones. De hecho, no asombra que las haga coincidir en esa pregunta fundamental, que además de mostrar hasta qué punto Canguilhem fue una influencia decisiva en sus reflexiones, muestra el modo en que lo ha sido: no como un pensamiento *sobre* o *acerca* del cual trabaja, es decir, que se toma por objeto, sino *junto* al cual lo hace, lo que traduce más bien un encuentro, una relación de compañía. Esta diferenciación ínfima, quizás sea precisamente la brecha entre la cita y el uso, la reproducción y la apropiación, la repetición y la formulación de algo distinto; mientras que de un lado se generan críticas de la fidelidad o arbitrariedad de la recepción, por el otro se plantea la tarea de comprender una composición.

Desde esta última perspectiva, puede entenderse, más acá de lo lejos que Foucault ha conducido la problematización de la verdad y más allá del carácter bien delimitado del campo de estudio de Canguilhem², lo que puede haber todavía de afinidad entre una historia de las ciencias que cuestiona la racionalidad universal,

2 No es nuestro propósito entrar en un análisis comparativo detallado entre el trabajo de Canguilhem y el de Foucault; sino señalar tanto el parentesco que puede reconocerse entre sus enfoques, como el modo singular en que se termina especificando el de Foucault. En el volumen Michel *Foucault, filósofo* (1990) (compilación de las exposiciones presentadas en el encuentro internacional organizado por el Centro Michel Foucault en Enero de 1988 en París), pueden encontrarse una serie de trabajos que indican las distintas direcciones en que se abordado el estudio de la relación entre Canguilhem y Foucault. Los artículos de Roberto Machado “Arqueología y epistemología” y de Pierre Macherey “Hacia una historia natural de las normas”, muestran análisis del carácter que nos distanciamos aquí: el primero en torno a las diferencias metodológicas entre los dos autores; el segundo tomando como hilo conductor entre ambos el tema de la norma (que ha sido uno de los ejes más frecuentados). Por otra parte, el trabajo de Miguel Morey “Sobre el estilo filosófico de Foucault: una crítica de lo normal” expone una perspectiva que nos ha resultado de especial interés para el tipo de enfoque que pretendemos forjar en el presente trabajo.

atemporal y soberana, y una historia crítica del pensamiento que se interroga por la producción de la verdad y los efectos que comporta; lo que puede continuar teniendo de semejanza el problema puntual del conocimiento de la vida –que la vida se haya transformado en un objeto específico de conocimiento, para seres vivos susceptibles de conocer y de conocerse en tanto vivientes– y el problema general del sujeto y la verdad –lo que ha hecho que “el sujeto se plantee como objeto de saber posible”, cuyo juego de verdad le permitiría “reconocer la parte más esencial de sí mismo” (Foucault, 2010a: 1001)– . Desde esta perspectiva también, quizás puede pensarse la mención a Nietzsche que, dada en este fragmento particular, no puede pasar inadvertida.

Justo en el momento en que Foucault vuelve más perceptible ese segundo plano de escritura sobre su trayectoria, invita a alguien más. Y a pesar de que su introducción es inesperada, no resulta del todo sorprendente, no llega a constituirse como una interrupción. Podría considerarse entonces la inclusión de Nietzsche como exigida precisamente por esa reconstrucción solapada, que pasa ahora a ocupar el primer plano: es el pensamiento del propio Foucault, y ya no ideas de Canguilhem, el que se percibe preeminentemente y da su cohesión a esa última parte del texto; es *su* propia formulación del problema la que le requiere traer a Nietzsche junto a Canguilhem.

En varias oportunidades se ha señalado esta doble filiación de Foucault. Asimismo, es sabido que Canguilhem mismo se interesó por el pensamiento de Nietzsche; de hecho, es algo a lo que Foucault ha hecho alusión, dejando en claro además que no ha leído a éste a través de aquel³. No obstante, intentamos indicar algo más específico: apuntamos a la problematización de Foucault como una composición singular de los pensamientos de Nietzsche y Canguilhem; al hecho de que Nietzsche aparezca como una referencia situada a la par de Canguilhem, enlazada en el problema puntual que cierra el artículo. Proponemos detenernos en ese convite que Foucault hace a Nietzsche como tercera voz involucrada, como el otro pensamiento junto al cual ha abordando esa cuestión.

II

A través de las entrevistas realizadas a Foucault, es posible encontrar distintos contextos en relación con los cuales sitúa su lectura de Nietzsche. El que ha mencionado con mayor frecuencia está dado por los trabajos de Bataille y Blanchot, quienes, por su parte, estuvieron entre los primeros que en Francia reintrodujeron a Nietzsche al separarlo del nazismo (Foucault, 2010b: 956). Otra referencia, un tanto enigmática, presenta como determinante la lectura de Heidegger: “Es posible que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Intenté leer a Nietzsche

3 Foucault señala: “Nietzsche fue el punto de ruptura para mí, y quedé sorprendido al ver que Canguilhem, el historiador de la ciencia más influyente en Francia en aquel momento, estaba también muy interesado en Nietzsche y que acogió perfectamente bien lo que yo intentaba hacer” (Foucault, 2010b: 956).

en los cincuenta, pero por sí solo no llegaba a cautivarme – en cambio Nietzsche y Heidegger: eso sí fue un shock filosófico!” (Foucault, 2010c: 1023)⁴. Un tercer marco podría configurarse a partir de dos extensos e incisivos reportajes en los cuales Foucault revisa el entramado de sus influencias, al tiempo que las pone en relación con los problemas salientes de la época: los que le realizaran D. Trombadori a fines de 1978 y G. Raullet en la primavera de 1983. En ambas oportunidades, Foucault vincula su lectura de Nietzsche a la posibilidad de formular esos problemas de una manera diferente, pero no exterior, a como eran planteados desde las principales corrientes de pensamiento (marxismo, estructuralismo, fenomenología, psicoanálisis). La problemática en torno a la historia y las ciencias, que constituía un suelo estratégico de encuentro y disputa entre tales corrientes, es el fondo sobre el cual Foucault muestra su trabajo impregnado por ese cambio de perspectiva, a tal punto que se formula como el despegue singular de sus investigaciones: “Leí a Nietzsche en el 53’, y por curioso que parezca, desde la perspectiva de interrogación sobre la historia del conocimiento – la historia de la razón: ¿cómo puede elaborarse una historia de la racionalidad?” (Foucault, 2010b: 955).

La historia de la ciencia que me interesaba estaba lejos de lo que encontré en relación con Bataille, Blanchot, Nietzsche. Pero ¿qué tan lejos? [...] La primera se preguntaba hasta qué punto la historia de una ciencia puede plantear un desafío a su racionalidad, indicar sus límites o mostrar sus vínculos con factores externos [...] Estas cuestiones se me plantearon de una manera un tanto diferente. Y aquí leer a Nietzsche fue muy importante para mí. No es suficiente hacer una historia de la racionalidad, hace falta hacer una historia de la verdad misma. Esto es, en vez de preguntarle a una ciencia en qué medida su historia la ha aproximado a la verdad (o le ha impedido acercarse a ella), ¿no sería necesario, en cambio, decirse a uno mismo que la verdad consiste en una cierta relación con ese discurso que el conocimiento mantiene consigo mismo, y preguntar si acaso esa relación en sí misma podría no ser, o tener, una historia? (Foucault, 2000: 253)

Este replanteo de la pregunta por la racionalidad, que imponía en todas las agendas una serie de revisiones correlativas –a la noción de fundamento, de progreso, del quehacer político y, en definitiva, de la idea misma de sujeto–, asume en su pensamiento una radicalidad que lo hará retornar constantemente, incluso llegando a definir la tarea de la (su) filosofía. Se trata de este motivo mencionado ya en el apartado anterior: la cuestión de la *Aufklärung*. Se ha apuntado el vínculo del trabajo de Canguilhem y los historiadores de las ciencias con esa tradición, así como su relevancia en los debates del momento, lo cual reaparece enfatizado aquí. Resulta pertinente indicar ahora que en las ocasiones en que Foucault se ocupó del tema,

4 Mientras que Foucault explicita en qué sentido vincula su recepción de Nietzsche con Bataille y Blanchot, la relación que plantea con Heidegger permanecerá como una mención aislada y difícil de reconstruir certeramente. A pesar de que en esa misma entrevista lo presenta como “el filósofo fundamental”, Foucault menciona en muy escasas ocasiones a Heidegger. En cuanto al impacto conjunto con Nietzsche, no se encuentra otra indicación más que la que aquí citamos. Para una posible interpretación de esta referencia ver: Sluga, H., (2005).

también Nietzsche es una alusión repetida. Su mención se encuentra entre la de quienes han continuado enfrentando el problema de la Ilustración en Alemania (Hegel, Husserl, Weber, la escuela de Frankfurt) (Foucault, 1995:10) y que podría pensárselos conformando una tradición crítica al modo de una “ontología histórica del presente, de nosotros mismos” (Foucault, 2010d: 986) en la que el mismo Foucault se inscribe. Si se compagina esto con otras referencias dispersas, la importancia específica de Nietzsche se percibe con mayor claridad:

Para Nietzsche la filosofía consistía en una serie de actos y de operaciones concernientes a diversos dominios: era filosofar describir una tragedia de la época griega, era filosofar ocuparse de filología o de historia. Nietzsche descubrió que la actividad principal de la filosofía consistía en un trabajo de diagnóstico: ¿qué somos nosotros hoy? ¿qué es ese hoy en el que vivimos? Una tal actividad de diagnóstico suponía un trabajo de excavación bajo sus propios pies, para establecer cómo se había constituido antes que él todo ese universo de pensamiento, de discurso, de cultura, que era su universo” (Foucault, 1994: 612).

(Puede identificarse el enlace con la tarea de la genealogía; tarea que como es sabido, Foucault reasumió.)

Siguiendo el paralelo con los puntos del apartado anterior, cabe señalar que en estos reportajes también se le confiere a la recepción de Nietzsche un papel principal en la búsqueda por desprenderse de la fenomenología (Foucault, 2010b: 957). Es en este sentido que Bataille y Blanchot se constituyen en el primer marco en que Foucault se aproxima a Nietzsche, aceptando la “invitación a poner en cuestión la categoría del sujeto, su supremacía, su función fundacional” y tomándola, más allá de los límites de la especulación, como una exigencia para la experiencia (Foucault, 2000: 247). Se ha visto ya que el trabajo de Canguilhem comportó un gran aporte para esta misma empresa. Surge entonces una pregunta obligada: ¿cómo podían conjugarse ambos frentes?; ¿en qué sentido la problemática de la ciencia y su historia podía componerse con el tema de las experiencias-límite? Siguiendo la huella de Nietzsche, reencontramos precisamente la cuestión que dejamos planteada al cabo del análisis del escrito sobre Canguilhem. Pero ahora una aclaración del propio Foucault en estas entrevistas nos permite explicitar ese enlace allí todavía implícito:

¿No debe la ciencia ser analizada o concebida básicamente como una experiencia, esto es, como una relación en la cual el sujeto es modificado por esa experiencia? ¿No podría yacer la raíz histórica de una ciencia en esa génesis recíproca del sujeto y el objeto de conocimiento? [...] En el dominio de la filosofía de la ciencia, quien me influyó más fuertemente, fue Georges Canguilhem. Él profundizó los problemas de las ciencias de la vida tratando de mostrar cómo era que el hombre, en tanto ser vivo, se ponía a sí mismo en cuestión en esa experiencia. Al establecer las ciencias de la vida al mismo tiempo que estar formando cierto auto-conocimiento, el ser humano

se modificó a sí mismo en tanto ser viviente, tomando el carácter de un sujeto racional que adquiriría el poder para actuar sobre sí, cambiando sus condiciones de vida y su propia vida. Esta es una consideración extremadamente importante en Canguilhem, quien admite, creo, una afinidad con Nietzsche. Así es como, a pesar de la paradoja y esencialmente en torno a Nietzsche, uno halla una especie de punto de encuentro, expresado como afinidad, entre el discurso sobre las experiencias-límite, donde era una cuestión del sujeto transformándose a sí mismo, y el discurso sobre la transformación del sujeto mismo a través de la construcción de un conocimiento (Foucault, 2000: 256).

Si a través del pensamiento de Canguilhem, Foucault reconstruía a la vez su propio itinerario, lo que se trasluce en el cierre del artículo es entonces la presencia o actualidad, en sus últimos años de trabajo, de la crítica del conocimiento: vuelve a plantearse con la radicalidad que comporta pensar la relación entre verdad y vida. Decimos “vuelve”, cuando propiamente consideramos que hay una remisión constante a esa crítica, para aludir y confrontar las lecturas que proponen una ruptura entre las últimas indagaciones de Foucault y sus investigaciones previas, según las cuales se produciría un giro hacia una problemática completamente diferente donde planteos como los de Canguilhem y Nietzsche habrían perdido toda vigencia. Es cierto que en las lecciones de los años ochenta ninguno de los dos autores son citados por Foucault como lo habían sido en otro momento, pero quizás sea igualmente cierto que sólo tomando como una división axiomática la tripartición de su obra, se pueda confinar la influencia de Canguilhem a los primeros trabajos que se clasifican en el eje del “saber” y restringir la recepción de Nietzsche, como mucho, a los textos de los setenta donde aparece explícitamente abordado en la transición al eje del “poder”. Del mismo modo, apuntamos una “radicalidad” precisamente en el sentido en que el problema de la relación entre sujeto y verdad llega a formularse en su nivel más elemental. Ya no se trata de la disolución del sujeto absoluto y soberano, del régimen social de los saberes que norma subjetividades, de la política de la verdad que pone en juego la gubernamentalidad; mejor: a través de todo ello, se trata de la crítica del conocimiento desde la óptica de una forma de vida que mantiene una ineludible relación con la verdad, una verdad que es efecto de su conocimiento y que no puede validarse en remisión a estructuras universales o trascendentes.

Parecía que el tema de una ética y de una estética de la existencia se había alejado demasiado de esas primeras inquietudes sobre la constitución correlativa del objeto y el sujeto de conocimiento, sobre la relación entre la historia y la razón, sobre los a-priori históricos de la experiencia posible. Pero ¿qué tan lejos puede llegar una problematización de la relación entre verdad y forma de vida, si desoye su rumor de fondo –ya hecho audible–, que le habla del problema fundamental de la relación entre conocimiento y vida, del conocimiento como forma de vida singular, de la vida inseparable de la actividad del conocimiento? ¿qué tanto puede separarse una ética de la verdad –si no quiere permanecer encerrada en el recinto especulativo– del

reconocimiento del carácter valorativo y normativo de toda verdad y, por tanto, de toda vida que, como su sombra, le pisa los pies? Qué tan distanciada puede estar, en definitiva, esa pregunta en la que coincidían en el artículo de 1984 Foucault y Canguilhem “¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, está arraigado en los «errores» de la vida?”, de esta otra que, más de una década antes, Foucault había planteado junto a Nietzsche: “¿Acaso no es necesario recordarnos a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados al lomo de un tigre?” (Foucault, 1968: 313).

Con esto no queremos decir que no haya en Foucault abordajes en distintos dominios y con sus problemas específicos, lo cual representaría un reduccionismo insostenible y empobrecería, a la vez, el análisis. Lo que intentamos indicar es hasta qué punto una investigación que ha tenido como hilo conductor constante la relación entre sujeto y verdad, no puede dejar de reenviar a la crítica del conocimiento y la verdad que se encuentra en su punto de partida y se extiende como telón de fondo a través de sus desplazamientos y para diferentes indagaciones. Es en este sentido que hallamos la relación de Foucault con los planteos de Canguilhem y de Nietzsche, no como recepciones puntuales, sino como pensamientos compañeros junto a los cuales construye sus elaboraciones. Es precisamente desde este enfoque que proponemos que en ese diálogo establecido con Canguilhem en el artículo, Foucault requiere llamar también a Nietzsche como interlocutor. Es, por último, a partir de esta comprensión, como percibimos que se traban ambos en la crítica que Foucault incardina en la *Aufklärung* y a la cual los remite junto a sí mismo. En la medida en que la crítica recuerda constantemente que “nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y sus límites”, y que sólo “una idea justa” del mismo podrá descubrir “el principio de la autonomía” (Foucault, 1995: 9), no puede dejarse atrás mientras la forma que pueda asumir esa libertad siga siendo un problema. La crítica permanece, no como tema, sino como tarea: “Si la tarea dejada por la *Aufklärung* consiste en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber objetivo, consiste también en interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de sí” (Foucault, 2002: 463).

III

Bien podría exigirse una explicitación acerca de cuál es para Canguilhem y para Nietzsche esa “idea justa” que se puede tener desde la perspectiva del conocimiento articulado sobre la vida, es decir, desde esa visión del conocimiento en la cual Foucault, considerándolos “lejos y a la vez cerca”, los reúne. Aunque se han hecho ensayos al respecto y sería muy interesante e incluso necesario volver a ello en otro momento, lo que nos interesa, reiteramos, es cómo se compone en la problematización de Foucault. Y en este aspecto lo que resulta relevante es

justamente que se encuentren en el planteo de la relación entre verdad y vida; que el parentesco de la verdad con el error y la mentira para pensar la singularidad de la vida y del conocimiento, sean fundamentales para comprender el carácter de la relación entre sujeto y verdad que Foucault, “con una obstinación acaso condenable” (Foucault, 2002: 248), ha querido desentrañar.

No resultaría demasiado desacertado pensar que la sola filosofía de Nietzsche podía aportar a Foucault todos los elementos para ello. De hecho, el abordaje que se realiza en las *Leçons sur la volonté de savoir* y *Leçon sur Nietzsche* (2011) de principios de los setenta, condensan la problemática en torno al conocimiento y la verdad, así como en sucesivas ocasiones se completa con el análisis de la genealogía y la concepción del poder⁵. Esta sospecha contribuye precisamente a la lectura de Foucault que proponemos: su crítica de la verdad no es una mera repetición de la realizada por Nietzsche; trabaja con ella, pero elabora un nuevo enfoque. Y en este enfoque, el lugar que se concede a las formulaciones de Canguilhem, es igualmente decisivo. Atendamos a que en el artículo de 1984, Foucault otorga a Nietzsche la afirmación de la verdad como mentira – siendo que conocía muy bien que el error también había sido una noción fundamental de su crítica del conocimiento– y adscribe a Canguilhem el haber vinculado el error con la vida y la verdad. Este reparto, además de mostrar que para Foucault el texto nietzscheano de referencia es fundamentalmente *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁶ –al cual, para no dejar dudas, hace un guiño subrayando que “formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida” (Foucault, 2009: 55)–, insinúa que en la proximidad distante entre Canguilhem y Nietzsche, también se expresa otra: la de Foucault mismo respecto de Nietzsche.

Puede verse ahora en este juego de referencias, cómo se dibuja el movimiento de Foucault. Por la vía de la crítica de Nietzsche, llega a formular otras preguntas más radicales que las que se permitían los marxistas, existencialistas, fenomenólogos, e incluso historiadores de la ciencia como Canguilhem. No obstante, a su vez, hace una vuelta por la cual la crítica, como reverso de su función devastadora, abre un horizonte en el cual pueden disputarse aún posibilidades. Más que un retorno dado por una clase de optimismo o concesión, se trata de una lucidez no menos severa para mantener a raya tanto los “chantajes” que clausuran la posibilidad de hacer una crítica racional de la razón (Foucault, 2010b:959), como las ilusiones especulativas que aspiran a superar *in abstracto* los condicionamientos de la experiencia. El espiral de la razón como iluminismo y despotismo, es también el del saber: el saber como una gran empresa que se legitima a sí misma e impone condiciones para lo

5 Nos referimos a “Nietzsche y su crítica del conocimiento” (primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (2010e) y a *Nietzsche, la genealogía y la historia* (2004) como textos centrales, además de las referencias dispersas en entrevistas, conferencias y cursos.

6 Decimos que es el texto de referencia porque, a pesar de que ha señalado que los trabajos que más le han interesado de Nietzsche son los del ochenta, posteriores a *Humano, demasiado humano*, en las dos ocasiones en que Foucault retoma la crítica de Nietzsche del conocimiento, el punto de partida de repite: es el primer párrafo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* – es así en *Leçon sur Nietzsche* (2011), y en “La verdad y las formas jurídicas” (2010).

real y exigencias para los sujetos; pero el saber, también, como una protección, un aliado, “como un modo de sobrevivir por medio de entender” (Foucault, 1990: 7). Con respecto a esta suerte de aporía, “nada ha podido mostrar que se pudiera definir una estrategia exterior” sino, a lo sumo, efectuar “ciertos desplazamientos en contra de los efectos de dominación” (Foucault, 2010f: 1036). Para Foucault, por lo tanto, no se trata de resolver esta ambigüedad (en cuya tensión máxima quizás podría situarse a Nietzsche y Canguilhem, uno tan paródico y corrosivo, fundamental para pensar la verdad; otro tan “racionalista” como “filósofo del error”), sino ubicarse precisamente en esa brecha y ensayar qué y cómo se puede pensar desde ahí.

Se percibe así tanto la potencia como los límites ciertos de un pensamiento que compone ambas perspectivas, preocupado primordialmente no tanto por su fundamento como por los efectos que puede generar. Se ha criticado a Foucault, por derecha y por izquierda, el no proponer soluciones. Pero si hay algo que se evidencia en sus últimas investigaciones, que desde luego no es el tan alardeado retorno al sujeto, es la formulación de una gran apuesta: “volver a los griegos como una experiencia dada de una vez y ante la cual podemos ser totalmente libres” (Foucault, 2010c: 1018). La pregunta de los griegos retorna, pero retorna como puede hacerlo en un presente post-crítica de la verdad: si la verdad no es verdadera, si la verdad ha mostrado el perfil de su violencia, entonces ¿cómo vivir? Si ésta es la relación que tenemos con la verdad, ¿cómo debemos conducirnos? ¿cuál es la vida posible tal que no desoiga la crítica pero tampoco se consuma en ella?

“¿Por qué estamos tan atados a la verdad?” Esta inquietud, tantas veces repetida por Foucault, ¿acaso no constituye la forma perpleja de interrogarse por el carácter singular de la vida? La verdad no es un asunto que atañe sólo al filósofo o al científico, es un problema de la forma de vida de los seres humanos. Si poner en cuestión el valor de la verdad representa un jaque y un peligro para los discursos que la definen e imponen como regla y para las instituciones encargadas de reproducir y sostener cierto régimen de verdad, lo es, fundamentalmente, para la sujeción que exigen. En la medida en que se trata de la ligazón íntima entre conocimiento y vida, esa sujeción no puede desconectarse sin una modificación de toda la trama. Tal es el sentido de hablar de “forma” de vida: una forma de configurar las creencias por las cuales tenemos mundo, una subjetividad, relación con otros; una forma que para no transformarse en *factum* debe reencontrar la dimensión en que es una situación estratégica y polémica, una óptica, no una estructura universal. La oclusión de esa dimensión – su “olvido”– expone su complicidad con “el asedio de todas las formas de fascismo, desde aquellas, colosales, que nos rodean y nos aplastan, hasta esas otras formas menudas que constituyen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas” (Foucault, 2010g: 675). Quizás en su conexión con el error, como azar permanente en torno al cual se despliega la vida, además de descubrirse el carácter fabricado de todo *factum* de la verdad, se pueda elaborar una alternativa a la oposición instituida entre verdad y

falsedad o verdad y mentira. Y así pensar, tal vez, junto a Foucault, Nietzsche y Canguilhem, la normatividad interna de la vida desde lo errático más que lo erróneo: la vida que se atreve a cuestionar la verdad y buscar e inventar, a aceptar su contingencia como posibilidad de diversificación; contra la vida sumisa a una verdad a la que pliega su forma como un destino, tanto más temible cuanto más temerosa del error que es incapaz de tolerar.

Se entiende entonces hasta qué punto la crítica nietzscheana del conocimiento y la verdad actúa como antesala u horizonte de posibilidad para pensar una forma de vida que pueda desprenderse de la verdad como obligación, régimen, dominio; una emancipación que requiere cavar bajo nuestros propios pies: “es siempre una cuestión de experiencia límite e historia de la verdad” (Foucault, 2000: 257). Se ve, por otro lado, lo que aporta la austeridad de Canguilhem para no condenar el conocimiento y caer en el diletantismo del irracionalismo, en la medida en que se puede modificar el involucramiento de uno con el propio saber, y quizás “captar la inteligibilidad de ciertos mecanismos y forjar la posibilidad de despegarnos de ellos por percibirlos diferente, llegaría a ser, con suerte, una y la misma cosa” (Foucault, 2000: 244). Lejos de una propuesta de una ética normativa, a distancia también de un dandismo contemporáneo de cuño griego, las últimas problematizaciones de Foucault siguen preocupándose por la relación entre la crítica de la verdad y las condiciones de la experiencia posible. Y en la configuración de una experiencia que no se satisface en la evasión o “salvación” personal –dirección a la que invitan los más siniestros mecanismos de un sistema ávido por contener cualquier estallido social, pretendiendo descomprimirlo a través de esas fugas aisladas– sino que apuesta su poder en “estar conectada en cierta medida con prácticas colectivas, con modos de pensar” (Foucault, 2000: 244). Cuánto tiene para decir una vida que a partir del error es capaz de poner en cuestión la verdad, a todos aquellos “ascetas políticos” que seducen temores y prejuicios en su retórica de la “seguridad”. Cuánto tiene para decir a los “tristes técnicos del deseo” que identifican moralidad y normalidad. Cuánto a los “jueces aficionados” que vetan por principio lo que no se permiten siquiera imaginar.

Contra todos esos “enemigos” Foucault da cuenta, mucho antes que en ese artículo de 1984, de cuáles han sido sus principales aliados. Aun cuando su propia apuesta lo haya conducido más lejos de lo que pueda reconocerse en común con pensamientos como los de Nietzsche y Canguilhem; aun cuando en primer plano parezcan los Cínicos sus últimos interlocutores. Es claro que Foucault erra, siempre buscando el lugar para pensar y disputar, un lugar que sabe nunca definido para siempre y donde nuevos encuentros no se riñen con antiguas compañías. Y quizás en sus textos y clases, donde no debía responder al interrogatorio incisivo por su itinerario, lo haya hecho en el modo de un segundo nivel de escritura de sí resguardado en un primer plano otorgado a otros, como una práctica ascética para perder el rostro.

Si intentamos, en nuestro análisis, hacerlo aparecer, no fue para asignar a un pensamiento un nombre propio –o todos los nombres propios de los cuales sería

deudor—, sino para entender una labor que a una “filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido”, opuso una *filosofía de la verdad salvaje, la experiencia límite y la política de la alteridad* como otro modo de aproximarse a la noción de vida. Se descubre ahora por qué obstinarse, acaso de un modo reprochable, por comprender tal pensamiento, tiene una importancia tan decisiva para los intentos de repensar la cuestión del sujeto y la verdad. Y quizás, como una y la misma cosa, poder hacer una apuesta por otra forma de vida.

Recursos bibliográficos

- Deleuze, G. et al., (1990). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1990). The minimalist self. En: Kritzman, L. (Ed.) *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977-84* (pp.3-16). New York: Routledge.
- Foucault, M. (1994). Qui êtes-vous, professeur Foucault? En: Defert, D., Ewald, F. (Dir.), *Dits et écrits I 1954-1969* (pp.609-20). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*. *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 11, pp. 5-25.
- Foucault, M. (2000). Interview with Michel Foucault. En: Faubion, J. (Ed.), *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984* (pp. 239-297). London: Penguin Books.
- Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2009). La vida: la experiencia y la ciencia. En: Giorgi, G.; Rodríguez, F. (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp. 41-57). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2010a). Foucault. En: Morey, M., Varela, J., Álvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 999-1004). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010b). Estructuralismo y postestructuralismo. En: Morey, M., Varela, J., Álvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 951-974). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010c). El retorno de la moral. En: Morey, M., Varela, J., Álvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 1017-1026). Madrid: Paidós.

- Foucault, M. (2010d). ¿Qué es la Ilustración? En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 975-990). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010e). La verdad y las formas jurídicas. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 487-584). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010f). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 1027-1043). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010g). Prefacio. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 673-676). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2011). Leçon sur Nietzsche. En: Defert, D. (Ed) *Leçons sur la volonté de savoir. Cour au Collège de France. 1070-1971.* (pp.195-213). Paris: Seuil/Gallimard.
- Lotringer, S.; Hochroth, L. (1997) .*The politics of truth.* New York: Semiotext(e).
- Sluga, H., (2005) Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche. En Gutting, G.(Ed.), *Cambridge Companion to Foucault* (pp. 210-239). New York: Cambridge University Press.

Provisionalidad de la crítica
Temporariness of critique

Mariano Villegas y Alfredo Lèal^Φ
U. Nacional Autónoma de México
alfredo.leal.rodriguez@gmail.com
marianovillegas40@hotmail.com



Recepción 02.03.2015 Aceptación 08.04.2015

Resumen: El presente trabajo plantea el concepto de (a)plazamiento para resolver la problemática de una crítica literaria/filosófica legitimada por la institución cuando debe tratar con lo que comúnmente se denomina un discurso marginal. Si el margen se predica con respecto al centro, es necesario adoptar ante éste una actitud crítica que no pertenezca enteramente al sistema que legitima y legisla los conceptos a partir de un análisis que se (a)place de éste.

Palabras clave: (a)plazamiento, crítica, filosofía, deconstrucción, esquizoanálisis, Derrida, Deleuze, marginalidad, antologías, literatura

Abstract: This paper presents the concept of (ad)journment in order to solve the issue of a literary/philosophic critique legitimised by the institution when dealing with what is usually denominated as a marginal discourse. If the margin is dictated by the centre, we ought to oppose to it a critical attitude not entirely belonging to the system that legitimises and legislates the concepts through an analysis that (ad)journes itself from this system.

Keywords: (ad)journment, critique, philosophy, deconstruction, schizoanalysis, Derrida, Deleuze, marginality, anthologies, literature

^Φ Mariano Villegas (México, 1985) es licenciado en Filosofía por la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, UNAM. Actualmente estudia la Maestría en Filosofía (Filosofía de la Cultura) en el Posgrado de la UNAM. Alfredo Lèal (México, 1985) es licenciado en Lengua y Literaturas Modernas Francesas por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente estudia la Maestría en Letras (Letras Modernas - Francesas) en el Posgrado de la UNAM. En esa misma institución se desempeña como Profesor de Asignatura en el Colegio de Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras.

Comencemos, como tantos textos, con un lugar común: este texto tiene su lugar de nacimiento en un libro de Foucault que tuvo el suyo en uno de Borges, quien, como es de todos sabido, tradujo el *Bartleby* de Melville quien no pudo escapar, como señala Agamben, a la “soberanía del acto sobre la potencia”, potencia expresada precisamente en la *agramaticalidad* de la fórmula de *Bartleby*, “*I would prefer not to*”, traducida por Borges como “Preferiría no hacerlo”. En cierto modo, este texto propone repensar la relación entre ambas fórmulas: la primera, libre de toda de-terminación, idéntica y diferente de sí en todo momento, consigna “infinita” que se (a)plaza incontestablemente con respecto a cualquier imperativo; la segunda, canónica a su modo, mediada por la crítica institucional, permanente, que piensa la “cosa literaria” como distinta de sí misma, autónoma sólo en la medida en la que se legitima por medio del desplazamiento de su enunciación *literal*. En cierto modo, este texto intenta repensar la relación entre ambas fórmulas en función de una estructura teórica siempre provisional. En devenir. Y la aplicación de dicha “teoría” a un campo ilimitado, como invitación a comentar y criticar las formas literarias y del pensamiento que nos atañen: aquéllas del pensamiento marginal del siglo XX.

El discurso institucional frente a la legitimación de la marginalidad

Sin duda alguna, lo más sencillo hubiera sido optar por realizar una antología de los que, pensamos, son autores “marginales” de la literatura y el pensamiento del siglo XX. Sin embargo, el problema que plantea toda antología, desde su concepción, es el mismo de la enciclopedia de los siglos XVII y XVIII, y, por consiguiente, el mismo del lenguaje concebido como sitio de la representación: el afán por hacer una antología es el estertor —quizás el último— del pensamiento moderno. Ahora bien, a pesar de serlo, la antología sigue pretendiendo ser útil, pues ésta jugaría un papel fundamental sólo si creyéramos en la *Bildung* según como la entiende Gadamer y, consiguientemente, en la con-formación de una determinada “tradición literaria”, quizá porque la antología “permanece” —a pesar de la absorción que de ella han realizado las editoriales con el fin de crear productos doblemente consumibles, a saber, el documento que se archiva y el archivo que sirve como documento— como el sitio de encuentro del pasado con el presente, sitio anacrónico por excelencia, permanente y (aparentemente) inamovible, aurático.¹

A la luz de esta problemática institucional, es preciso preguntarnos: ¿por qué hacer una antología?; o, mejor dicho, ¿para qué hacerlo? ¿Se encuentra la teleología de

¹ Tomamos de Benjamin la definición de *aura*: “un entretelado muy especial de espacio y tiempo: apareamiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar” (2003 47).

este tipo de trabajos cifrada en el lenguaje que rompe con la discontinuidad y, al mismo tiempo, crea cadenas de sucesiones, o bien la antología rompe con éstas, estableciendo otro plano —el texto como referente y no como lugar de referencias— que discurre paralelamente al discurso institucional? ¿Se reúne, acaso, en una antología, lo que es, de suyo, dispar, múltiple y heterogéneo, con el fin de inscribirlo en una unidad que le es trascendental o, por el contrario, con el fin de que un concepto de unidad trascendente al trabajo de antología juegue un papel de modificadora del discurso institucional? En otras palabras, ¿el concepto de *marginalidad* opera disciplinando el contenido de la antología o, por el contrario, será que los textos antologados producen el concepto de *marginalidad*? De acuerdo con Paul de Man, el éxito o el fracaso de una conceptualización de *lo marginal* dependería más “del poder de un sistema (filosófico, religioso o ideológico) que puede mantenerse implícito pero que determina una concepción *a priori* de lo que es «literario» [en nuestro caso, el concepto de *marginalidad*] partiendo de las premisas del sistema más que de la cosa literaria misma —si dicha «cosa» existe realmente” (De Man 1990 13-14). ¿No será, entonces, que esta pretendida unidad de la “cosa literaria” no es sino una cierta provisionalidad, a saber, el sitio donde se pone en juego —desestabilizándola— la continuidad de los textos que conforman el volumen, la antología y, con ello, la “tradición literaria” en cuestión?

Aunque es sobre esta provisionalidad que nos gustaría hablar ahora —no porque encontremos en ella un problema “esencial” a las antologías sino porque creemos que es precisamente ese carácter provisional el que debe enfatizarse en todo trabajo crítico que se proponga paralógico al discurso institucional—, creemos conveniente exponer, a través de un análisis ilocutorio de la lengua, la relación entre la literatura y el discurso institucional, análisis al que volveremos más adelante. Por el momento diremos que el discurso institucional es, en principio, un discurso que se ejerce desde cualquier punto al interior de una institución cualquiera, siendo ésta la que *legítima*, por convención y representación política, ética y económica (entre otras nomenclaturas, llámense históricas y sociales) tal discurso, o bien, siguiendo a Lyotard

Tomamos acá la palabra [legitimación] en un sentido más extenso que aquél que se le da en la discusión de la cuestión de la autoridad emprendida por [Horkheimer y Habermas.] [...] [L]a legitimación es el proceso mediante el cual un “legislador” que detente el discurso científico está autorizado a prescribir las condiciones dichas (en general, condiciones de consistencia interna y de verificación experimental) para que un enunciado forme parte de ese discurso y pueda ser tomado en consideración por la comunidad científica. [...] [Aunque] este acercamiento puede parecer forzado, [...] desde Platón [...] la cuestión de la legitimación de la ciencia se encuentra indisolublemente conexas a aquella de la legitimación del legislador. [...] Existe hermanamiento entre el lenguaje que se llama científico y este otro que se llama ético y político: el uno

y el otro proceden de una misma perspectiva, o, si se lo prefiere, de una misma “elección”, aquella que se llama Occidente (Lyotard 19-20)²

El discurso institucional es, en breve, la enunciación de una pragmática política que *elige* legitimar y excluir otros discursos en función de un fin externo, trascendente, que ordena la vida y la *polis* por medio de instituciones. El hermanamiento que refiere Lyotard entre un discurso de verdad y uno ético-político como elección de Occidente no hace más que describir aquello que puede referirse a cualquier organización humana donde lo que ha prevalecido siempre es la institución, con sus estatutos y normas, que regularizan el estado de excepción permanente a nombre de poderes inenabables, inefables de tan poderosos: sean las instituciones del parentesco en las sociedades arcaicas como las estudió Lévi-Strauss; sea la institución del padre, formada y deformada según la diseminación y práctica de los parricidios³; sea la institución del lenguaje, la cual se encuentra atravesada por casi todos los dispositivos institucionales enmarcando con ello el reino de lo decible, y por extensión, de lo indecible, lengua instrumental que sobrenomina y mediatiza, comunicando, el mensaje disciplinario de la institución.⁴ Habrá, pues, instituciones que establezcan umbrales de indiscernibilidad entre ellas y que operan a nivel micro y macropolítico sobre y a través del cuerpo social. La crítica clásica a la ideología, junto con la crítica al Estado y sus modos de producción (en específico al capitalista), ha denunciado a las instituciones y a su discurso disciplinario⁵, mostrando, quizá, que la historia no es más que la de las transformaciones institucionales que actualizan por su propia mediación un poder soberano⁶ capaz de decidir, en un nivel biopolítico, sobre cualquier ámbito de lo social y de lo individual (si es que esas distinciones sirven todavía). Actualización que opera reificando o capturando y territorializando por medio del discurso institucional, por decir sólo uno. El problema, entonces, es

¿cómo decir la reificación si más allá, o más acá, de sus expresiones particulares, su forma [...] es la de un círculo, cuyo trazado reúne y encierra lenguaje y sociedad? E, indisociablemente, ¿qué puede decirse, al respecto, que contra la intención declarada del pensador crítico, sólo sirva en definitiva para confirmarla? ¿qué “revolución” debe advenir a la lengua si, más allá de sus *figuras*, a partir de ahora la pregnancia de una *sintaxis* de la reificación es lo que pone en peligro nuestro derecho a hablar? (Moutot 44)

En otras palabras, ¿cómo salir —y, sobre todo, con qué fin— de esta forma de discurso? La primera posibilidad es, provisionalmente, la posibilidad de concebirse

² (La traducción es nuestra.)

³ El dios padre que a nombre de sus sacerdotes organizan el discurso de verdad que dictamina todo lo social —uso y legitimación de un discurso de verdad y la transformación del mismo (Cfr. Detienne 2001).

⁴ Perspectiva teológico-política del lenguaje instrumental y sobrenominador (Cfr. Benjamin 2006).

⁵ “El estado es una «máquina» de represión que permite que las clases dominantes (en el siglo XIX, la burguesía y la «clase» de los latifundistas) aseguren su dominación sobre la clase trabajadora para someterla al sistema de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista)” (Althusser 105).

⁶ “La soberanía se presenta, pues, como una incorporación del estado de naturaleza en la sociedad o, si se prefiere, como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura, entre violencia y ley, y es propiamente esta indistinción la que constituye la violencia soberana específica” (Agamben 1998 51).

fuera del discurso institucional, alejarse de éste y, en cierto modo, buscar otra forma de legitimación —que se pretende, comúnmente, (auto)legitimación: este afuera es lo que en la jerga corriente se conoce como *marginalidad*. Empero, esta posibilidad es paradójica: deslegitimarse provisionalmente implica una finalidad: legitimar el propio discurso sólo en relación con el imperativo categórico del discurso institucional. Ir “en contra” del discurso institucional implicaría, en ese sentido, ir en el mismo camino sólo que en la dirección contraria a los discursos que con-forman el centro, a saber, permanecer en el pensamiento binario en el sentido de optar por uno de los dos caminos, ese que va hacia el centro o el que viene de éste y se acerca al margen. El margen siempre se predica con respecto a los cuerpos estandarizados, institucionalizados. El discurso propio de la institución, entonces, se caracteriza por alejar (aparentemente) lo provisional y trabajar en lo total(itario). Esta es la característica de las antologías como las conocemos: los textos están (de)terminados no sólo por el autor sino también por el coordinador/recopilador del texto y éste se encuentra por ello definido de una vez y para siempre. La antología es un acto de autoritarismo intelectual y trabajar en una antología que se proponga marginal al discurso institucional no sería sino una confirmación eterna de esta forma de discurso, pues establecer el margen enfatiza la presencia del centro, lo erige desde la distancia de un falso alejamiento.

Es por ello que abandonamos la sola idea de realizar una antología de autores “marginales” para abordar —abriendo, de este modo el espectro crítico y, con ello, la discusión—, no desde la *marginalidad* sino desde una crítica de ésta, la obra de autores (a)plazados con respecto al discurso institucional.

Crítica literaria: disciplina y control

Problematicemos un poco: ¿cuándo llega un libro, un autor, un texto a considerarse “necesario” para determinada “tradición literaria”? Mejor dicho, ¿cómo es posible determinar este momento de legitimación? Aquello que puede responder estas preguntas está, sobre todo, anclado a la “actitud crítica”, según como la entiende Noé Jitrik, a saber, “aquella exigencia que los sujetos pueden tener respecto de afirmaciones o de hechos que intentan imponerse, por la argumentación o por la fuerza” (Jitrik 1996 351). La “actitud crítica” no es, según Jitrik, *esencialmente* negativa: “lo fundamental es que lo que se dice o se presenta ante los ojos es sometido a un examen que descansa, a su vez, en supuestos aparatos coherentes que responden a fines de los que, hipotéticamente, se puede dar cuenta” (351). Es necesario adoptar cierta posición al interior de esta “actitud crítica”, la cual no es otra cosa que la perspectiva desde la que se habrán de abordar las afirmaciones que intentan imponerse por medio de los argumentos o de la fuerza, a saber, el llamado “aparato crítico”, el cual tiene, por un lado, “una aspiración descriptiva y heurística” (352), y, por el otro,

al describir sacude la inmovilidad de lo fáctico o el peso de las afirmaciones y pone en evidencia que “están en crisis” o bien, al forzarlas a reconsiderar el

dominio que pretenden, las hace “entrar en crisis” con la finalidad de lograr una modificación [...] la actitud crítica tiene que ver, por lo tanto, con una ética, sean cuales fueren sus fines y sus fundamentos. Pero, y por fin, para ejecutarse no le basta a la actitud crítica, le es preciso concentrar todo eso en un mecanismo o aparato que podemos designar como “interpretativo”: de aquí se desprende un rasgo que parece muy propio de la actitud crítica, la “opinión”, que remite a su vez al orden de la libertad o la subjetividad que es donde la ética, precisamente, dirime su mayor combate (Jitrik 352).

Podemos convenir, entonces, que un texto no es “necesario” sino hasta que uno o muchos críticos aceptan su importancia en el marco de un discurso determinado, en el marco de una (pretendida) pluralidad de “opiniones”, del mismo modo en que podemos decir que ningún texto es verdaderamente —será mejor decir, intrínsecamente— “necesario” hasta que no se estudie fuera de sí mismo, es decir, en función de una corriente crítica o de un proceso socio-histórico. La actitud crítica se inscribe de este modo, a partir de la ética (*ethos*⁷), en *una* política. Como afirma Jitrik: “lo que llamamos “actitud crítica” pasa de lo volitivo a ser marca constituyente, casi condición de su especificidad y aún de su existencia” (353-354) Volvemos, entonces, al problema de la (auto)legitimación. De este modo, es posible decir que es “necesario” leer, por ejemplo, el *Ulises* de Joyce sólo en la medida en que determina un momento (eurocéntrico) de las crisis del lenguaje y la psicología —las cuales se inscriben en una crisis mayor, a saber, la crisis ontológica (Cfr. Hutcheon 1989), de la elección que Lyotard denomina “Occidente”— y en tanto que refleja la posibilidad de una forma del lenguaje llevada al límite, a saber, el flujo de consciencia como estética última de la novela moderna (tal es el caso de Proust, Döblin y Guimarães Rosa, por ejemplo). Sin embargo, ¿dónde radica la verdadera importancia del *Ulises*? En cierto modo, cuando hablamos de textos “necesarios” estamos también hablando de una con-figuración total(itaria) de un discurso estandarizado de Occidente, el discurso Literario, propio de la Institución Literaria. No leemos el *Ulises* porque sea necesario sino porque *creemos* que es necesario. Lo que es peor, en el caso de Joyce —como en el de Cervantes y Sade—, quizá ni siquiera tengamos que leer el propio texto para saber cuán necesario es, pues se han realizado tantas críticas al respecto que bastaría con leer las más significativas, de acuerdo a los propios críticos, para tener un panorama del texto de Joyce (o del de Cervantes, o de los de Sade). De lo anterior se desprende uno de los problemas generales de la crítica —de Occidente (pero, ¿acaso hay otra?): la posibilidad de la legitimación de la *marginalidad*. Toda crítica que proponga llevar algo que pertenezca, de suyo, a la periferia, al margen, hacia el centro, pretende, en términos de Lyotard, llevar el “saber crítico” al interior del saber científico, es decir, legitimarlo. Esta legitimación por medio de la crítica se ha

⁷ Por *ethos* entendemos la definición propuesta por Bolívar Echeverría: “el término *ethos* tiene la ventaja de su ambigüedad o doble sentido; invita a combinar, en la significación básica de «morada o abrigo», lo que en ella se refiere a «refugio», a recurso defensivo o pasivo, con lo que en ella se refiere a «arma», a recurso ofensivo o activo. Conjunta el concepto de «uso, costumbre o comportamiento automático» —una presencia del mundo en nosotros, que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso— con el concepto de «carácter, personalidad individual o modo de ser» —una presencia de nosotros en el mundo, que lo obliga a tratarnos de una cierta manera” (Echeverría 37).

caracterizado por una secularización de la interpretación. Si la exégesis medieval religaba el texto con un orden superior y trascendente, la crítica, desde el primer Barthes hasta Edward Said, ha abordado el signo en el marco del discurso. Siguiendo a Jitrik,

[p]odríamos decir que la “crítica literaria” se constituye a causa del interés que tienen en general los objetos simbólicos y, dentro de ellos, en un proceso, por más primitivo y embrionario que sea, de laicización de las sociedades, los que se sustentan en elementos sensibles y logran encarnar representaciones significativas de imaginarios sedientos y hambrientos. [...] En una instancia posterior [...] se pierde algo de teoría y se gana en crítica, en la medida en que se debe considerar una obediencia en el cumplimiento de tales retóricas. La crítica, de este modo, adquiere una función de control que encarna el control que las sociedades intentan ejercer sobre el fluyente universo simbólico (Jitrik 356-357).

En el sentido en el que la entiende Jitrik, la crítica se realiza (sobre todo) en el caso de textos que de alguna u otra forma no responden al fluir “natural” de la Institución Literaria. Es el mismo problema que propone Jakobson con la instauración de la “dominante” sólo que no en el caso de los textos sino de la crítica misma. En cierto modo, pues, se trata de un desplazamiento de la dominante crítica que se convierte, a la postre, en una centralización del margen, la cual se gesta a partir de la obediencia a las retóricas establecidas por la crítica —discurso— que pacta con el Estado —discurso + institución. En suma, la “crítica literaria”, en esta acepción, sería no más que la forma de legitimación de todo discurso que verse sobre la literatura y cualquiera de sus formas, manifestaciones o contenidos, como discurso institucional. El problema es, entonces, que esta centralización del margen no lleva consigo una marginalización del centro sino que lo borra del todo. Cuando un texto (autor o libro) pasa a formar parte del centro lo hace desplazando otros tantos que se excluyen del discurso institucional, es decir, definiendo el margen. Siguiendo el ejemplo de Joyce, lo que sucede con la inserción del *Ulises* al centro de la crítica del siglo XX es un efecto contrario al que se podría suponer: los escritores adoptarán los modelos lógico-estéticos y retóricos de Joyce y re-producirán obras semejantes; al contrario: los escritores que osen escribir a semejanza de Joyce sólo serán tachados de imitadores bastardos que no pueden llegar a ocupar el lugar de lo que (aparentemente) está en el centro. La forma más refinada de este dispositivo de disciplina y/o control se ejerce a partir de la subordinación poeta/efebo que propone, reproduce y consagra Harold Bloom con su teoría.

El problema —concerniente a los críticos y no a los autores y/u obras—es muy sencillo: lo que está en el centro de la crítica no es el texto de Joyce sino la crítica que se hace sobre éste. Dicho de otro modo, se podrían escribir —y, quizá, se escriban— muchos otros *Ulises*, muchos otros *Quijotes* y muchas otras *Justines* pero ninguno de estos intentos pasará de ser eso, un intento por ocupar el centro. La Institución, y con ella su centro y su margen discursivo, es un palimpsesto desde el cual se operan escrituras, sobrescrituras y borramientos; sin más, la Institución es un aparato de

Estado que normaliza, homogeniza y direcciona, para legitimar, un discurso o una imagen del pensamiento bajo alguna nomenclatura, bajo algún nombre propio (al Estado): en este caso, se trata de la Literatura. Derrida ha reflexionado sobre la función y el problema que suscita la representación del margen de un cuerpo discursivo, filosófico, ahí cuando para ésta, en últimos tiempos, la pertinencia de su nombre propio —la filosofía como problema *para* la filosofía— se volatiliza cuando entra en contacto con otras disciplinas marginales a ella, diseminándose para borrar los límites autoimpuestos o reaccionando con violencia tratando de salvaguardar su especificidad:

¿cómo interpretar —pero la interpretación no puede ser ya aquí una teoría o una práctica discursiva de la filosofía— tal extraña y única propiedad de un discurso que organiza la economía de su representación, la ley de su propio tejido de tal manera que su afuera no sea su afuera, no lo sorprenda nunca, que la lógica de su heteronomía razone todavía en la cueva de su autismo? (Derrida 2008b 22-23)

La pregunta concierne a cualquier disciplina que presuma de su autonomía. La crítica literaria no escapa a tales cuestionamientos: ¿el afuera de la crítica literaria es *la* literatura?, ¿cómo es que la crítica literaria puede desactivar bajo su propia ley (bajo sus propios estatutos y políticas) al extraño, al marginal?, ¿cómo se protege y cómo encubre su sorpresa ante lo que no se adecuaba a lo que de antemano ha establecido como la *cosa* literaria?, ¿qué violencias ejerce la crítica literaria al apropiarse, normalizar y direccionar lo que siempre se le escapa, es decir, *la* literatura, por ser ella aquel afuera a su propia práctica? Pareciera que la literatura, al entrar en los estatutos de la crítica, transforma su cuerpo discursivo. El tratamiento del psicoanálisis respecto al texto de la literatura fantástica, por ejemplo, anula la característica que es (aparentemente) “propia” del texto, trasladando de este modo el sistema de significados y su heteronomía a una sola ley —la lectura *sintoma*⁸—, que pertenece al *logo(falo)centrismo*, reduciéndola y anulando de este modo la posibilidad de una multiplicidad interpretativa del cuerpo discursivo. Así, si se leyera, por ejemplo, al Morel de Bioy como un paranoico, la máquina que produce iterablemente a Faustine y al resto de los habitantes de la isla no sería sino un aparato discursivo psicoanalítico que anularía por completo la posibilidad de otro régimen de signos. Algo similar ocurre con la teoría de la recepción, la cual, desde sus fundamentos filosóficos —a saber, la fenomenología de Husserl y la hermenéutica de Gadamer—, traduce la “cosa literaria” en cosa histórica o estética. Curioso que sepamos menos qué sea la literatura y más qué sea la crítica literaria.

⁸ “Sintomal es la expresión acuñada por Althusser para aludir así al modo en que el psicoanalista lee el discurso de su paciente, como un *contenido latente*, inaudible, así como el concepto del proceso de transformaciones que se ha efectuado sobre las ideas latentes hasta desembocar en ese texto deformado que es el contenido manifiesto; ‘sintomal’ porque busca los síntomas que se manifiestan en lo dicho y que aluden o permiten la filtración de lo no dicho, lo reprimido, lo latente” (Braunstein 332).

Lenguaje al infinito: problematización del campo ilocutorio

Creemos que si lo anterior es posible, ello se debe a la constitución misma del lenguaje. El lenguaje es consigna, es política, siendo que el lenguaje en literatura es puro “atipismo” político. Jitrik lo menciona al inicio del prólogo de su antología crítica sobre autores atípicos: “la expresión, o la consigna [...] atípicos [...] no dejó de provocar cierta extrañeza en espíritus a quienes repugnan, sanamente diría yo, las etiquetas mediante las cuales se suelen zanjar problemas de comprensión en literatura. Con bastante razón porque, si se la acepta, habría que tener por lo menos una respuesta a una pregunta que va de suyo: si se trata de ‘atípicos’, ¿cuáles serán los ‘típicos’?” (Jitrik 1997 11). Podemos decir que la repugnancia que producen las etiquetas que usamos para ordenar el cuerpo discursivo que llamamos “literatura” es consecuencia, precisamente, de cierta reserva dentro de la estética ilustrada que continúa considerando y atesorando al lenguaje como origen y fuente de las producciones artísticas más altas y nobles que haya dado la humanidad, es decir, el lenguaje como lugar de goce y sublimación de la especie que escaparía, por mucho, a cualquier teorización y crítica literaria. Tal como afirman Deleuze y Guattari: “la unidad elemental del lenguaje —el enunciado— es la consigna. Más que el sentido común, facultad que centralizaría las informaciones, hay que definir la abominable facultad que consiste en emitir, recibir y transmitir las consignas. El lenguaje ni siquiera está hecho para que se crea en él, sino para obedecer y hacer que se obedezca” (Deleuze/Guattari 81).

Es, por ello, necesario alejarnos del “juego del lenguaje” propuesto por Lyotard para combatir la legitimación. “Hablar”, afirma Lyotard, “es combatir, en el sentido de jugar y [...] los actos del lenguaje ponen en pie una agonística general” (23). Nos parece que el combate, mientras se mantenga al interior del discurso legitimado, no podrá suplantar sus mecanismos sino simplemente repetirlos, perdurarlos. Según lo anterior, el descubrimiento y el análisis del campo ilocutorio y perlocutorio del lenguaje realizado por Austin nos provee de las condiciones para el estudio del lenguaje en general y, por extensión, para toda crítica literaria. En su primer comentario a Austin, Derrida afirma que “comunicar, en el caso del performativo, si alguna cosa tal existe en todo rigor y en toda pureza [...] sería comunicar una fuerza a través del impulso de una marca” (Derrida 1990a 37)⁹. Derrida continúa, diciendo que Austin sustrae del análisis del performativo la autoridad del *valor de verdad* y lo sustituye por el del valor de fuerza, considerando que, en apariencia, el campo descubierto por Austin hace estallar el concepto de “«comunicación» como concepto puramente semiótico, lingüístico y simbólico” (37). Deleuze y Guattari amplían el comentario derridiano, diciendo que el campo descubierto por Austin implica tres consecuencias: 1) la imposibilidad de concebir al lenguaje como un código, es decir, dado que el código intenta definir al lenguaje como cifra y signación convencional que transmite y comunica informaciones, los *speech acts* demostrarían que ellos no comunican ni informan sobre nada, simplemente actúan por fuerza institucional; 2) la imposibilidad

⁹ (La traducción es nuestra)

de separar nítidamente del estudio del lenguaje una sintáctica o una semántica, por ejemplo, con respecto a una pragmática, siendo más bien ésta presupuesto de las otras dimensiones del lenguaje; y 3) la imposibilidad de distinguir entre lengua y palabra; la lengua entendida como la parte social del lenguaje y la palabra como la variación individual se confunden si las consideramos desde la pragmática de la lengua, es decir, desde los *speech acts* o bien, en la jerga de Deleuze y Guattari, desde las transformaciones incorporales que el lenguaje atribuye a los cuerpos sociales o individuales. Así, el lenguaje es (provisionalmente) expresión política de consignas institucionalmente dirigidas, encausadas. En este punto, la problemática del discurso institucional se queda corta para mostrar que abarca al lenguaje en general. Ahora la pregunta acerca de cómo salir del discurso institucional se amplía para interrogar: ¿cómo salir del *lenguaje*?

A decir verdad, nuestra pregunta está mal plateada; mejor dicho, de escribirla de ese modo no podremos, en efecto, “salir” del *lenguaje* o por lo menos de lo que hemos estado llamando aquí discurso institucional: no se trata de que un sujeto se encuentre en contra de un lenguaje al que pueda oponerse de manera frontal o del que pueda escapar para situarse en un *afuera* desde el que aún pueda pensar prescindiendo del lenguaje. Cierto que las consignas no se confunden, no se identifican plenamente con el lenguaje. Las consignas ocupan y atraviesan el lenguaje al grado de volverse indiscernibles de éste. Sólo en las fisuras, en los quebramientos, en los huecos, en los vacíos que las consignas muestran es que podemos saber que el lenguaje no sólo es consigna sino también otra cosa o, por el contrario, cuando la consigna involucra y borra su propio mandato oponiendo a ella misma una más radical, ligera e incontestable como una danza; no se trataría, pues, de “cómo escapar a la consigna, sino de cómo escapar a la sentencia de muerte que encierra, cómo desarrollar su capacidad de fuga, cómo impedir que la fuga se transforme en lo imaginario, o caiga en un agujero negro, cómo mantener o liberar la potencialidad revolucionaria de una consigna” (Deleuze/Guattari 111). Foucault meditaba esta potencia libertaria del lenguaje en tanto infinitud: precisamente cuando el lenguaje abandona porque desobedece el mandato del referente, de la cosa que enuncia y metaforiza —que no es otra que su muerte, es decir su acto— es cuando el lenguaje se desborda, cuando el “lenguaje, sobre la línea de la muerte, se refleja: allí encuentra algo como un espejo; y para detener esa muerte que va a detenerlo, sólo tiene un poder: el de dar nacimiento en sí mismo a su propia imagen en un juego de espejos que, él sí, carece de límites” (Foucault 182). Un *lenguaje* así no es otro mas que el de la literatura o de cualquier otra escritura que empuje el lenguaje fuera de sí, que lo vuelva infinito, que establezca ninguna relación con su *afuera* ni con su cumplimiento comunicativo o instrumental.

Desde este punto, desde esta auto-referencialidad, desde este pliegue del lenguaje será posible explorar los *límites* del campo ilocutorio de Austin. La literatura, por tanto, será ese cuerpo discursivo autorreferente e infinito que potencia el desquiciamiento (el *out of joint* de Hamlet) de los performativos, de esas pequeñas sentencias de muerte aplazadas o en acto sobre los cuerpos sociales o individuales, postulando ora

una literalidad absoluta, ora una diseminación más allá o más acá de la mera dispersión polisémica. De este modo, Derrida, en su segundo comentario a Austin — respuesta a Searle—, propone que el campo ilocutorio se problematiza por medio de la *iterabilidad*: “si se admite que la escritura (y la marca en general) *debe poder* funcionar en la ausencia del emisor, del receptor, del contexto de producción, etc., ello implica que ese poder, esta *posibilidad* está *siempre* inscrita como posibilidad en el funcionamiento o la estructura funcional de la marca” (Derrida 1990b 96-97). La iterabilidad aparece, entonces, como posibilidad, “exactamente [porque] la *iterabilidad*, que no es la iteración, puede reconocerse incluso en una marca que de hecho parezca no haber tenido sino un solo caso” (97). (Ejemplo emblemático de esta problematización, el *Finnegan’s Wake*, escrito en una lengua y todas las lenguas *al mismo tiempo*.) En este sentido, la literatura puede presentarse como espacio donde lo diverso a sí mismo se re-presenta, aunque sea en un solo caso. La literatura no tendría, entonces, una permanencia sino una restancia:

[S]in duda la “permanencia” o la “constancia” del documento (*scripta manent*), cuando y en la medida (siempre relativa) en la que tengan lugar, implican la iterabilidad o la restancia en general. Pero lo contrario no es verdadero. La permanencia no es el efecto necesario de la restancia. Iré más lejos: la estructura de la restancia, que implica la alteración, hace imposible toda permanencia absoluta. Existe, en el límite, incompatibilidad entre restancia y permanencia (Derrida 1990b 106).

La propuesta de Derrida logra romper con el campo ilocutorio y perlocutorio. Lo que Foucault entendía en términos de la infinitud del lenguaje es pensado por Derrida como archi-escritura, desestabilización del origen del enunciante o, radicalmente, la primacía del ente sobre el ser, configurando, con ello, la metafísica de la presencia, el logocentrismo, que no es sino otra forma de elección del “Occidente”. La iterabilidad anuncia la posibilidad y la alteridad, es decir, lo que es (pero no está determinado); la iterabilidad es una mínima alteración para que la huella pueda ser repetible pero la repetición es siempre ya otra. “La iterabilidad supone una restancia mínima [...] para que la identidad del mismo sea repetible *en, a través* e incluso *en vista de* la alteración, ya que la estructura de la iteración [...] implica *al mismo tiempo* identidad y diferencia” (105). La firma, de puño y letra, parodia irónicamente (Cfr. De Man 1998) la presencia del enunciante, parodiando de este modo la permanencia, pues el enunciante, al estar ausente, no es sino una no-coincidencia con sí mismo. De este modo se hace posible emprender una tarea crítica que se (a)place con respecto al discurso institucional, cuestionando precisamente su carácter de permanente:

El carácter único de esta estructura de iterabilidad, de esta cadena, más bien, ya que se puede suplementar la iterabilidad por toda suerte de suplementos (como diferencia, grafema, huella, etc.), es que, portando identidad y diferencia, repetición y alteración, etc., ésta no hace posible el *proyecto* de idealización sino que no se presta “*ella misma*” a ninguna conceptualidad pura, simple e idealizable. No hay proceso o proyecto de idealización sin iterabilidad sino que no hay idealización posible *de* la iterabilidad. Ésta comporta un límite

interno e impuro que le impide identificarse, parecerse en sí o ante sí, reapropiarse, como ella prohíbe la reapropiación de aquello de lo cual ella merma, sin embargo, la iteración (Derrida 1990b 135).

Por otra parte, la literalidad absoluta (y no por ello pura o meramente ideal) desconoce la partición clásica entre ficción y realidad, del mismo modo que tampoco piensa al lenguaje como vehículo o transporte de un fenómeno o de un sentido, mimesis en última instancia. Leer la literatura literalmente es pensar *qué hace* la literatura en lugar de preguntar *qué dice*. Y lo que hace es una paradoja: al romper con la soberanía del referente o de su sentido último y supuestamente encubierto, es decir, con su interpretación como otra cosa distinta de sí, potencia sus signos hasta volverlos indiscernibles o indiferenciables respecto de aquello que expresan; así como los *speech acts* coagulan una sentencia de muerte sobre cualquier cuerpo transformándolo, así la literatura transforma su cuerpo discursivo *deshaciéndose*, desrealizándose, desterritorializándose inaugurando con ello un umbral de indiferencia entre sus signos y los cuerpos que mientan; se trata de una escritura que deviene “otro” sin actuar, potencia y virtualidad que opone y atraviesa a los performativos no con la vida de los signos sino con la Vida, es decir, con una experiencia, mejor dicho, con una experimentación que desborda y desdibuja toda materia, todo cuerpo, simplemente vivible o vivido, siendo así que devenir “no es alcanzar una forma (identificación, imitación, Mimesis), sino encontrar la zona de vecindad, de indiscernibilidad o de indiferenciación tal que ya no quepa distinguirse de *una* mujer, de *un* animal o de *una* molécula” (Deleuze 1997b 12). Privilegio, este último, el de una literatura pensada desde el concepto de *potencia* sin relación con el acto¹⁰: el lenguaje o la literatura es la potencia de un indiscernible que desrealiza al infinito la soberanía del acto ilocutorio, oponiéndole una transformación incorporal más radical, es decir, oponiéndole un devenir autónomo y minoritario, un devenir maquínico, animal... imperceptible.

Bartleby, una vez más, “desarticula cualquier acto de habla, al tiempo que [lo] convierte [...] en un ser excluido puro al que ninguna situación social puede serle ya atribuida” (Deleuze 1997a 105). La *marginalidad* que problematizábamos más arriba puede ser entendida bajo esta nueva luz: la potencia impura y autónoma del que se excluye sin función social, parasitando; extraño y extranjero, habita y ocupa la marginalidad que le ha sido predicada, atribuida y ordenada, *(a)plazándola*, redistribuyéndola y transformándola con una consigna incontestable. La marginalidad es un *marginar-se*, un margen interno, un sesgo, una rotura en el cuerpo social, mejor aún, se deviene-marginal al momento que se itera... La crítica literaria, paralógica a la literatura, no hará más que señalar las alianzas con ésta para terminar por confundirse con aquello que la motivó en primer lugar: la crítica, como ya lo pensaba Benjamin, abreva más de la creación porque su potencia es también la del lenguaje.

¹⁰ Sobre las relaciones entre soberanía, acto y potencia Cfr. Agamben 56ss. Sobre el concepto de devenir e inmanencia en Deleuze Cfr. Agamben 2007 481ss.

Provisionalidad de la crítica: el concepto de (a)plazamiento

Las fugas al dispositivo tradicional de la crítica literaria se encuentran, creemos, diseminadas en muchas, plurales y, a veces, contradictorias formas de hacer teoría y de leer los textos y las obras —la deconstrucción según como la entendía Derrida o el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari son sólo dos de entre éstas, aquellas que hemos elegido como punto de partida para la problematización del concepto de marginalidad y de la relación de determinadas obras y/o autores con el discurso institucional. No se trata, pues, de que tales posturas enuncien *una* verdad —ni siquiera que se complementen o hagan *sistema*; tampoco que se opongan frontalmente para deslegitimar otras vías por medio de las cuales sea posible comprender la literatura. Si creemos en ellas y escribimos los nombres propios de tales autores lo hacemos más bien al modo en el que Platón utilizaba a Sócrates en sus diálogos: diríamos que se trata de personajes-conceptuales que pueden —y deben— ser criticados (Cfr. Martínez de la Escalera).

Para ello, proponemos el concepto de (a)plazamiento para el volumen de ensayos críticos sobre la literatura, filosofía y mercado literario que ahora proyectamos. En “aplazar” se encuentra la huella de dos verbos, los cuales tomamos como punto de partida para el concepto de (a)plazamiento: 1) “emplazar”, es decir, “dar a alguien un tiempo determinado para la ejecución de algo” o bien “citar a alguien en determinado tiempo y lugar, especialmente para que dé razón de algo”; estas dos definiciones nos llevan al primer punto que nos interesa rescatar del verbo “aplazar”: la relación espacio temporal con respecto a una acción determinada; “emplazar”, no obstante, por su carácter mismo de determinado, es el primer verbo que nos interesa desestabilizar mediante el sesgo propuesto por la letra “a” suspendida de un momento de-terminado de significación por medio de los paréntesis, “(a)”¹¹, la cual funciona como prefijo (del griego *á*), denotando “privación” o “negación”; así, por (a)plazamiento entendemos, por un lado, “sin un espacio-tiempo determinado”, en suma, “sin *un* lugar”; por otra parte, 2) “diferir” (del latín *differre*), a saber, “aplazar la ejecución de un acto”, “dicho de una persona o un acto: distinguirse de otra” o bien “disentir, no estar de acuerdo”; diferir, presente como huella en la *différance* derridiana, refiere, entonces, a una diferencia y a un aplazamiento, un dejar para después que, no obstante, aparece *al mismo tiempo* en que se ejecuta el diferir como “postergar” pero también como “diferenciar-se”; es, empero, la última acepción (“disentir, no estar de acuerdo” —una vez más el *I would prefer not to* de Bartleby¹²) la que nos interesa

¹¹ “Hay que dejar en todo rigor aparecer/desaparecer la marca de lo que excede la verdad del ser. Marca (de lo) que no puede nunca presentarse, marca que en sí misma no puede nunca presentarse: aparecer y manifestarse como tal en su fenómeno. Marca más allá de lo que liga en profundidad la ontología fundamental y la fenomenología. Siempre difiriendo, la marca no está nunca como tal en presentación de sí. Se borra al presentarse, se ensordece resonando, como la *a* al escribirse, inscribiendo su pirámide en la [*différance*]” (Derrida 2008a 57).

¹² “La fórmula corriente sería *I had rather not*. Pero sobre todo lo extraño de la fórmula va más allá de la palabra en sí: por supuesto, es gramaticalmente correcta, sintácticamente correcta, pero su terminación abrupta, NOT TO, que deja indeterminado lo que rechaza, le confiere un carácter radical, una especie de función-límite. Su reiteración y su insistencia la hacen toda ella tanto más insólita. Susurrada con voz suave, paciente, átona, alcanza lo irremisible, formando un bloque inarticulado, un

rescatar en el concepto de *(a)plazamiento*: se trata de lo que no entra en el acuerdo, lo que no pertenece a lo de-terminado, lo que va, en cierto modo, en contra de ello. De este modo, proponemos *(a)plazamiento* como *un constante postergar la determinación espacio-temporal y significativa por medio del desacuerdo y la diferencia de lo marginal*.

Y, pese a todo, este preámbulo no puede ser sino provisional. No sabremos qué imagen, qué devenires críticos, hermenéuticos, políticos, cualesquiera que sean, serán consignados aquí. Los autores, críticos, investigadores, muchos de ellos también escritores, leerán bajo sus propias consignas y *marcos* teóricos lo que aquí tan sólo se ha indicado de manera provisional, más por una afinidad que por alguna filia no confesada. Este azar, esta indeterminación del resultado de un posible libro de crítica sobre literatura y pensamiento (marginal) del siglo XX, la multiplicidad de sus enfoques y miradas, no hará más que remarcar el carácter infinito y experimental de toda acometida que tenga al lenguaje por objeto.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G., 1998, *Homo Sacer: el poder soberano y la vida nula I*, Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G., 2007, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Althusser, L., 2005, *La filosofía como arma de la revolución*, México: Siglo XXI.
- Benjamin, W., 2003, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, México: Ítaca.
- Benjamin, W., 2006, "Sobre el lenguaje en cuanto tal y el lenguaje de los hombres" en *Obras. Vol. II*, Madrid: Ábada.
- Braunstein, N., 1975, "Lectura de la psicología académica" en *Psicología: ideología y ciencia*, AA.VV., México: Siglo XXI.
- De Man, P., 1990, *La resistencia a la teoría*, Madrid: Visor.
- De Man, P., 1998, *La ideología estética*, Madrid: Cátedra.
- Deleuze, G., Guattari, F., 1997, "20 de Noviembre 1923. Postulados de la lingüística", *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G., 1997, "Bartleby o la fórmula", "Literatura y vida" *Crítica y clínica*, Barcelona: Anagrama.

soplo único. Al respecto, posee la misma fuerza, tiene el mismo papel, que una fórmula *agramatical*" (Deleuze 1997a 98-99).

Provisionalidad de la crítica

- Derrida, J., 1990, *Limited Inc*, Paris: Galilée.
- Derrida, J., 2008, *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- Detienne, M., 2001, *Los maestros de veedad en la Grecia arcaica*, México: Sexto Piso.
- Echeverría, B., 2000, *La modernidad de lo barroco*, México: Era.
- Foucault, M., 1999, *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, Barcelona: Paidós.
- Hutcheon, L., 1989, *The Politics of postmodernism*, London, Routledge.
- Jitrik, N., 1996, *Conjuntos. Teorías y enfoques literarios recientes*, Alberto Vital ed., México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Jitrik, N., 1997, *Atípicos en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires: UBA, Instituto de Literatura Hispanoamericana.
- Lyotard, F., 2009, *La condition postmoderne*, Paris: Minuit, 2009.
- Martínez de la Escalera, A. M., 2004, *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas.
- Moutot, G., 2005, *Adorno. Lenguaje y reificación*, Buenos Aires: Nueva Visión.

BOOK REVIEW

BOUBLIL, Élodie & DAIGLE, Christine (et al.). *Nietzsche and Phenomenology: Power, Life, Subjectivity*. 2013. Indiana University Press: Bloomington and Indianapolis. 203 pp.

Diogo Heber Albino de Almeida^Φ
Universidade Estadual de Maringá-PR
diogojacarezinho01@gmail.com



A recent work organized by Élodie Boubilil and Christine Daigle. Boubilil is, according to the sheet at the end of the book, graduated at Sorbonne University (Paris I) and at *L'Institut d'études politiques* (Sciences-Po), in Paris. Currently she is a PhD candidate at McGill University, and teaches philosophy at the United Nations International School, in New York. Her studies are, in fact, about Husserl, Heidegger and Nietzsche. Daigle, in turn, is a philosophy teacher and holds the Chancellor's Chair for Research Excellence at Brock University. Her studies are over Sartre, Simone de Beauvoir and Nietzsche. This book has the contribution of some significant authors on related studies, as – besides organizers, Rodolf Boehm, Françoise Dastur, Babette Babich Keith Ansell-Pearson, Didier Franck, Lawrence J. Hatab, Saulius Geniusas, Kristen Brown Golden Françoise Bonardel, Bettina Bergo, Frank Chouraqui and Galen A. Johnson.

An illustration of what is possible to grasp each chapter of this book is presented by the organizers in the Introduction. A discussion upon how they managed to approach seemingly distant philosophical perspectives, however, that would be very close in some points that are being highlighted in the book. The authors describe that joining Nietzsche and phenomenology in the same approach could be somehow shocking to some readers, even unpleasant for others, Nietzschean ones or phenomenologists. However, their trial would be more for searching “another method – another pathway – [that] should be implemented in order to ultimately uncover some ontological and ethical grounds upon which humanity could dwell” (BOUBLIL & DAIGLE, 2013, p. 1).

Despite what it would be the proposal of the work, authors tell, there would be an epistemological and ontological matter in Nietzsche, related to differences in the most discussed propositions within phenomenology. It was the proposal to Husserl's “overcome the value-relativism and the theoretical positivism to which previous critiques of metaphysics have led” (BOUBLIL & DAIGLE, 2013, p. 1), or even in Heidegger's view, which, according to the authors, following the same proposal, just emphasizes more the ontological sense than the epistemological one, making the idea of *Desein* for an interpretation of Being, placing itself where before had been placed by metaphysics. Or, with Merleau-Ponty and how the perception of concepts and intuition helped to overcome the objective connotations linked to the notion of Cartesian foundation, and that “these three phenomenological approaches seem to

^Φ Regular student of the Postgraduate Mastering Program in Philosophy, in the Universidade Estadual de Maringá-PR (Brazil). Professor of Philosophy at Faculdades Integradas de Ourinhos-SP (Brazil).

show that there is a positivity at stake in phenomenology that would go beyond destructive process implemented by Nietzsche's philosophy" (BOUBLIL & DAIGLE, 2013, p. 2). The result of these observations is a question of whether it should study historically and philosophically some relationship between the thinker of the nineteenth century and that field of philosophical and scientific knowledge, phenomenology.

Throughout the work it will be seen the effort in order to clarify what would be the closer relations between these lines of thought, and the trial to remind us how it would have been done over time, in terms of scientific and academic production. In this case, the authors start pointing how Nietzsche as itself seems to have been misunderstood over the twentieth century, besides his countless researchers who have studied his writings, as well as the extent to which aspects such as "life-world" and "life as a meaning-making process" – when facing Husserl, for instance, and there were common things between both theoretical and scientific studies of philosophy. This point, specifically, is remembered as a thinker contributor, a noteworthy scholar of these matters, and also author of the book reviewer, Rudolf Boehn. As hard as that point is the fact that in phenomenology there is no even an apparent unity within among its thinkers, whether Husserl, Fink, Heidegger or Merleau-Ponty, noting that while there is no way to fix it on Nietzsche, for there is not only *one* phenomenology. However, somewhere between all of them, their authors generally seem to see some "inclination to be engaged in an understanding and deciphering of the world and the human being therein in terms of subjectivity, life forces, and power" (BOUBLIL & DAIGLE, 2013, p. 3).

The authors, in turn, argue that it is not an objective of the book to demonstrate that Nietzsche is a phenomenologist out of the time, but that his *perspectivism*, so, is what enables them to undertake such research, and that this would be enough to observe some paths possible to be walked, somewhere to be reached. Other than a *Holzwege*¹ in Heidegger. Another essential point highlighted is that opening on an ethical and political problem, therefore, would have appeared to the contemporary, with the proclaimed "God's death", which is spoken by the madman in the open market, in the *Gay Science*, and confirmed that, compared to a such challenge, although divided into three parts, on various aspects involving the essentials of life, power and subjectivity, and that only one volume would be insufficient in the face of power fail, inevitably, some issues without responses.

Book's chapters are spread over three parts, each one dealing with some aspect to be reflected in terms of Nietzsche and phenomenology: Part 1: Life and Intentionality; Part 2: Power and Expression; Part 3: Subjectivity in the World. The book also has an Index – with the most important subjects, and an information section about the academic life of the book's contributors.

¹ This concept is, according to the book note, a reference "to Heidegger's famous collection of essays titled *Holzwege*. *Holzwege* are literally paths in the woods that do not lead anywhere" (BOUBLIL & DAIGLE, 2013, p. 8). This is a mark on Nietzsche's paths that, for the authors, on the contrary, leads so somewhere.

At first, Part 1 is filled specifically with approaches around the “life” and what it would be the path designed by phenomenologists around the “life-word” in the considerations made on the subjective experiences of world. The Second Part, “Power and Expression”, in turn, brings the contribution of a focus on power concept as far as the possibilities open to a conception of life, and on forces and expressions designed by Nietzsche and the interpretations of the phenomenology’s life-world. What the overcoming of the Cartesian thought faced, during the twentieth century, under theories of Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty is analysed. The relevance of this study will be brought in the lines that follow the texts of the second part, with similarities and differences between these thinkers and Nietzsche, who pronounced concepts that would approach later phenomenology. Finally, the Third Part, “Subjectivity in the World”, is presented to us as an attempt to understand the evaluation of ethical, political and ontological reading of Nietzsche, with the phenomenology, in the detailed analysis of the concept of subjectivity presented by residues of metaphysics or by postmodern disasters, while still kept as a prisoner to the challenges of life and power that motivates them.