

---

## DEVENIRES

Revista semestral de Filosofía y Filosofía de la Cultura  
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”  
e Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Morelia, Mich., México. Año IX, No. 18, Julio 2008, ISSN 1665-3319  
Inclusión en servicio de indización: Filos y Latindex  
Revista Devenires On-line <http://ramos.filos.umich.mx>

### *Consejo Editorial*

Mauricio Coronado Martínez  
Alberto Cortez Rodríguez  
Eduardo González Di Pierro  
Rosario Herrera Guido  
Oliver Kozlarek  
Marina López  
Elena María Mejía  
Eduardo Pellejero  
Víctor Manuel Pineda  
Ana Cristina Ramírez  
Mario Teodoro Ramírez Cobián

## DEVENIRES

*Director fundador:* Mario Teodoro Ramírez  
*Directores:* Fernanda Navarro Solares y Juan Álvarez-Cienfuegos Fidalgo  
*Editora y responsable de redacción:* Marina López López  
*Servicio Social:* Josué Ruíz Maldonado, Víctor Hugo Mandujano

---

Correspondencia dirigida a Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” e Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Edificio C4, Cd. Universitaria, Francisco J. Mújica s/n, Morelia, Mich., 58030, México. Tel. y fax (443) 3 27 17 98. Internet: <http://filos.ramos.umich.mx>, e-mail [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx), [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com) Precio ejemplar: \$ 100.00; suscripción anual en el país: \$ 180.00; en el extranjero: 25 dólares.

***Comité Asesor Nacional***

LUIS VILLORO  
UNAM y El Colegio Nacional.

AMBROSIO VELAZCO GÓMEZ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

CARLOS PEREDA  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MAURICIO BEUCHOT  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

NÉSTOR BRAUNSTEIN  
Facultad de Psicología, UNAM.

ENRIQUE DUSSEL  
UAM-Iztapalapa.

LEÓN OLIVÉ  
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.

MARÍA ROSA PALAZÓN  
Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

---

***Comité Asesor Internacional***

EUGENIO TRÍAS  
Universidad Pompeu Fabra de Barcelona.

MAURO CARBONE  
Università degli Studi di Milano.

JORGE J. C. GRACIA  
Universidad de Nueva York en Buffalo.

CARLOS B. GUTIÉRREZ  
Universidad de los Andes y Univesidad Nacional de Colombia.

FRANCISCO MARTÍNEZ MARTÍNEZ  
UNED, Madrid.

JAVIER SAN MARTÍN  
UNED, Madrid.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IX, No. 18, JULIO 2008

---

## Índice

### Artículos

- Herder: pensador (debilitado) de las comunidades  
plurales e históricas* 7  
PABLO LAZO BRIONES
- Las ficciones de la razón, o el kantismo como ficcionalismo.  
Una reapreciación de Die Philosophie des Als Ob de Hans Vaihinger* 25  
LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS
- Tener cura del mundo. Senderos del pensamiento contemporáneo  
entre Heidegger y Gaos* 53  
PIO COLONNELLO
- El problema de la formulación de los juicios de percepción en Kant.  
Una interpretación fenomenológica* 71  
ALEJANDRO MUMBRÚ MORA

<i>Filosofía y defensa de la vida humana. Crítica a la fundamentación ética de Dussel</i>	92
MARIO ROJAS HERNÁNDEZ	
<i>Análisis fenomenológico de “El sembrador” de Van Gogh</i>	115
RICARDO SÁNCHEZ GARCÍA	
<i>Michel Foucault y las prácticas de libertad</i>	132
MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA	
<i>Razón vital, Razón fronteriza y Razón manual</i>	162
MANUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ LORENZO	

## **Reseñas**

Angélica Salmeron, <i>Unamuno y la modernidad cuestionada</i>	199
POR VIRIDIANA PLATAS BENÍTEZ	
Hannah Arendt, <i>Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental</i>	204
POR TOMÁS GONZÁLEZ FERNÁNDEZ	
Eduardo Pellejero, <i>Deleuze y la redefinición de la filosofía</i>	209
POR IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ	
José Rubio Carracedo, <i>Teoría crítica de la ciudadanía democrática</i>	215
POR VIOLETA A. CHÁVEZ	

<b>Resúmenes - Abstracts</b>	220
<b>Colaboradores</b>	227

---

# *Artículos*

---



# HERDER: PENSADOR (*DEBILITADO*) DE LAS COMUNIDADES PLURALES E HISTÓRICAS

Pablo Lazo Briones  
Universidad Iberoamericana

## I. Herder no es débil, está *debilitado*

Quisiera comenzar diciendo que respecto a Herder no podríamos hablar de un olvido total o de una exclusión frontal por parte de nuestras facultades de filosofía y de lo que podemos llamar, de una manera más generalizada, “campos culturales de recepción”. A mi forma de ver, más bien lo que ha ocurrido en estos ámbitos es un *debilitamiento* de su lectura académica y de su recepción cultural debido a diversas causas que aquí indicaremos de manera aproximativa. He aquí pues una primera tesis a defender: Herder no es un pensador débil, sino *debilitado* por nuestros mecanismos sociales de recepción.

Decir que Herder no ha sido olvidado por completo, o que no ha sido excluido de manera violenta o cínica, como le pudo ocurrir a otros pensadores “exhumados” o “recirculados” en nuestros medios académicos o “intelectuales”, no supone restarle gravedad a su recepción lateral o marginal. De hecho, seguramente puede hablarse del mismo nefasto resultado cuando se lee *débilmente* a un pensador que cuando no se lo lee en absoluto, ya sea porque se le ha censurado o porque simplemente se le ha enterrado en una biblioteca y se encuentra en un desuso real. El carácter debilitado de una lectura es ya otra forma de censura y desuso, pero manifestada de forma más sutil, menos cínica, más tibia y “aceptable” socialmente, menos escandalosa o evidente. Aquí el mal abordaje de una obra se equipara a su olvido o exclusión. Se trata de un olvido curiosamente ocurrido en el medio de una memoria colectiva que re-

cuerda mucho pero mal el nombre y la obra (parcialmente, sin estudio directo), y por lo tanto los condena a un tratamiento “consabido” que evade su investigación y discusión problemáticas, propositivas. En ello hay ya una confusión entre una forma de lectura *como poder sobre el texto* (controlo los textos herderianos y por lo tanto no tengo necesidad de volver a ellos) y un *poder del texto* de decir aún cosas significativas, problemáticas, vigentes para nuestro medio académico y cultural.<sup>1</sup>

Paradójica situación de Herder: en su presencia tibia aunque constante en el imaginario colectivo (académico y cultural-intelectual), en su “renombrada” memoria, en realidad muy pocos transitan las páginas de textos tan relevantes como *Tratado sobre el origen del lenguaje*, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* o, menos aún, de su libro titulado *Escultura* (este sí quizá completamente olvidado). Un dato curioso ayudará a situar la dimensión de esta paradoja: la editorial que lleva su nombre ha contribuido a alimentar nuestro imaginario sobre su obra, pero el hecho de que esta editorial no tenga publicado un solo libro del filósofo al que pidió prestado su nombre nos habla del género de recepción cultural que estamos queriendo hacer evidente: el caso es *re-usar* el nombre sin la obra, activar la referencia sin su contenido, es decir, debilitar su lectura al tiempo que se fortalece una memoria y un imaginario sociales laxos que aprovechan sólo su manchada *sobre-mención* o sobredeterminación vacía.

Mi objetivo al hacer estas indicaciones aproximativas al fenómeno cultural y académico de deficiente recepción de la propuesta herderiana, lo que he introducido en el título como “Herder, pensador *debilitado*”, radica en llevar éste diagnóstico descriptivo a una serie de orientaciones que nos vuelvan a poner en posición de una recepción fortalecida de su obra, es decir, orientaciones que nos den los elementos críticos tanto para contrarrestar su debilitamiento como para renovar los alcances de su original interpretación filosófica, vigentes para nuestro momento.

¿Cómo se lee de manera *fortalecida* un texto? ¿Qué entendemos aquí por “fuerza de lectura” o “fuerte recepción” académica y cultural de un pensamiento? Me parece que la respuesta a estas preguntas se encuentra justamente en las ganancias que ese pensamiento aporta para entender y resolver problemas y cuestionamientos que actualmente nos aquejan. La fortaleza de una



propuesta filosófica no radica en su consistencia o congruencia “hacia dentro” de sí misma; aunque estas son virtudes incuestionables de una apuesta de pensamiento, no serían suficientes para decir que éste es fuerte en el sentido que quiero indicar: sólo cuando un pensador se posiciona *naturalmente* como un interlocutor vigente dentro de un debate o cuestionamiento actual, es que percibimos su potencia de argumentación, que siempre lleva a redimensionar los problemas o preguntas presentes desde su original perspectiva de reflexión.

Quiero proponer en adelante que la lectura de Herder sale de su debilitada condición actual justamente haciendo ver que puede tener una participación de gran vigencia de cara a uno de los debates más problemáticos de nuestro mundo contemporáneo, el referente a la pluralidad cultural, incluso al fenómeno de la multiculturalidad, y el carácter siempre histórico o móvil de nuestras comunidades diferenciadas y en conflicto constante. Un Herder fortalecido tendrá una voz clara en la redimensión reflexiva de estos problemas.

## **II. Orientaciones para fortalecer a Herder**

Pienso que una lectura fortalecida de la propuesta herderiana comienza considerando las condiciones de su nacimiento en su propio contexto, que si bien no son completamente afines a las del nuestro, nos dan los elementos de comparación para comenzar a dialogar con ella con una ganancia presente. Estas condiciones pueden situarse, en primer lugar, en la influencia de las transformaciones culturales y morales que ocurrieron en la última parte del siglo dieciocho como movimiento holista o integral en la vida europea que determinó lo que entendemos por identidad moderna, de la que heredamos muchos de sus rasgos hasta nuestros días.

La transformación integral de los estilos de vida, y no solamente de las teorías científicas y filosóficas, fue el conocido como *Sturm und Drang* (tormenta e ímpetu). Herder recogerá la vitalidad de este movimiento cultural y lo imprimirá en su noción de la subjetividad del hombre y su nexo con un mundo nuevo, que quiere percibir como resultado de la crítica al viejo concepto de hombre como sustancia ya terminada, ahistórica o inmóvil en su carácter ya dado. Para Herder, el hombre es un ser fuertemente determinado por su épo-

ca, y, como dice Charles Taylor, en este viraje del concepto antiguo de hombre a su definición de cariz romántico es que se revela también su oposición a la noción ilustrada de cultura, mundo y hombre.<sup>2</sup> La modernidad ilustrada sufre un fuerte revés a causa del entrelazamiento de múltiples eventos históricos, nuevas teorías científicas y filosóficas, una religiosidad transformada y la aparición de nuevas prácticas culturales en la vida cotidiana: todo ello tendrá como resultado una nueva auto-percepción de los sujetos, que los situó más allá de la “antropología objetivadora” de corte ilustrado, que consistió principalmente en una desvinculación del hombre con respecto a su mundo. En lugar de esta concepción “des-mundanizante”, Herder propondrá una visión integradora:

Herder reacciona contra la antropología del Iluminismo, contra lo que he llamado arriba la “objetivación” de la naturaleza humana, contra el análisis de la mente humana en diferentes facultades, del hombre en cuerpo y mente, contra una noción calculadora de la razón, divorciada del sentimiento y la voluntad. Y él es uno de los principales responsables del desarrollo de una antropología alternativa, centrada en las categorías de la expresión.<sup>3</sup>

La novedad en esta definición del hombre puede cifrarse tanto en la crítica a la idea de que situando la actividad racional del hombre, y prioritariamente esta actividad, se llega a su esencia (idea cara a la Ilustración), como en la propuesta expresivista de Herder. El hombre es un ser por naturaleza expresivo, lo que quiere decir que está “organizado” para el desarrollo del lenguaje y el arte, del mito y los rituales que conforman su propia historia cultural, y sin este desarrollo se anula o se embota su esencia. Herder sostendrá que la peculiar configuración humana, tanto en lo que toca a la constitución biológica de su cuerpo, de su cerebro y de su posición vertical, como en lo que respecta a su razón cuando se despliega en el *habla* en pleno sentido, indica la imposibilidad de su desvinculación del mundo en donde otros son determinantes, es decir, en donde encuentra pleno desarrollo su libertad.<sup>4</sup> Pero esto no lo podría llevar a cabo en aislamiento, pues depende siempre, para la aparición y desarrollo de sus potencialidades, de los demás. En contra de la soberbia del pensamiento ilustrado, Herder asegura que la inteligencia humana, así como todas sus otras facultades, no es una “potencia pura, que tiene su origen en sí misma, inde-

pendiente de los sentidos y órganos”, al contrario, tiene un *carácter genético*, que depende tanto del lugar y clima en donde aparece como de la formación social y la educación que recibe, de tal manera que se asemeja más a la obra de un artista que a una cosa ya dada y plena en su ser desde un principio. Adviértase la gran moldeabilidad histórica pensada para el hombre en la siguiente cita:

El hombre es, por lo tanto, una máquina de admirable diseño, dotada de predisposiciones genéticas y la plenitud de una vida; pero esta máquina no se pone en funcionamiento por sí sola y aun el hombre más capaz debe aprender su manejo. La razón es un agregado de percepciones y hábitos de nuestra alma, una resultante de la educación de nuestra especie que el educado perfecciona finalmente en sí mismo conforme a moldes que recibe de fuera y realizando en su persona la obra de un artista que lo modela desde fuera.<sup>5</sup>

La afirmación de que no somos ya humanos en forma dada y perfecta, sino que estamos en el camino de *hacernos hombres*, es elevada por Herder a principio regulador de la historia de la humanidad. Con ello quiere combatir todo abstraccionismo, que reduciría al hombre a uno solo de sus aspectos:

Si... quisiera reducir todo lo humano a los seres individuales negando la conexión que los une, me pongo en contradicción con la naturaleza humana y el evidente testimonio de su historia, pues ningún individuo se ha hecho hombre por sí mismo [...] si permanecemos con los pies en la tierra para considerar en su extensión más amplia lo que la naturaleza concedora de los fines y carácter de sus criaturas nos propone como formación humana, se hallará que ésta no es otra cosa que la tradición de una educación para alguna forma de vida y felicidad humana.<sup>6</sup>

La esencia humana encuentra su condición de posibilidad —no sólo formal abstracta sino de contenido sustancial— en lo que llama Herder “continuidad de la cadena formativa”, es decir, la forma en que una comunidad concreta recoge y actualiza los contenidos de su propia historia, de su tradición cultural localizada, de una forma peculiar y continua hasta formar una “cadena”.

Es lo que se concentra en la voz *Volkegeist* o espíritu del pueblo, que enuncia tanto la unidad de los individuos entre sí, como el sentido de lo que en cada una de las formas concretas de vida se recoge de la tradición humana en general como “marcha palingenética a través de estirpes, pueblos y generaciones”.<sup>7</sup> Es este el sentido que tiene también, creemos, la noción de *comunidad* en Herder

(y en uno de sus seguidores más notables en el pensamiento contemporáneo también, como lo es Charles Taylor<sup>8</sup>): una formación humana peculiar en su estilo de desarrollo de la cultura, que no obstante toma algo de la idea de un progreso ascendente —para Herder el sentido de la herencia cultural lo marca el *crecimiento* del género humano, de su *humanismo*—:

Todo aumento de artes y oficios provechosos ayuda a asegurar la propiedad de los hombres, a aliviar su labor y a acrecentar su eficiencia, por lo cual contribuye necesariamente a echar los cimientos de una cultura y un humanismo mayor.<sup>9</sup>

Herder no cree en la superioridad ilustrada de una cultura sobre otra, todo lo contrario, defiende la idea de una irrepetibilidad *sui generis* de pueblo a pueblo e incluso de individuo a individuo.

Las naciones florecen y marchitan; en las marchitas no vuelven a florecer otras flores más hermosas. La cultura se traslada, mas no por esto se perfecciona; trasladada a otro lugar, desarrolla allí nuevas aptitudes; pero las anteriores se pierden irremisiblemente. ¿Fueron, acaso, los romanos más sabios y felices que los griegos, o lo somos nosotros más que cualquiera de ambos?<sup>10</sup>

Para Herder es una presunción absurda creer en un solo parámetro de la razón, de las costumbres o de la moral como medida de toda otra práctica que pudiera caer bajo su dominio. Herder es muy claro en este asunto, pretender imponer las propias prácticas a pueblos ajenos, o incluso pronunciarse como heredero directo de la mejor raza o del pueblo más refinado o más ilustrado, no es más que corrupción y, diríamos en el tono de la discusión contemporánea, violencia o hegemonía etnocéntrica. Es, visto sin máscaras etnocéntricas, sólo poner en evidencia cuán contingente es la vida del ser humano y cuán necesitada está de reconocimiento.<sup>11</sup> Los vuelos de pensamiento de Montesquieu y Voltaire le parecen a Herder (quizá un poco injustamente, hay que decirlo) intentos por rescatar un mundo ideal sin ningún arraigo en las situaciones concretas y finitas en que viven y sufren los hombres.<sup>12</sup> El cariz herderiano se nota en esta atención constante a la materialidad o sustantividad de nuestra condición, y el rechazo a cualquier abstracción de pensamiento.

Respecto a la relación de la subjetividad con el mundo al que pertenece, Herder ataca frontalmente a algunos de los Enciclopedistas, aunque sigue

hablando en nombre de cierto progreso y de otros ideales ilustrados como la libertad y la razón.<sup>13</sup> Ya Isaiah Berlin ha notado que Herder muchas veces se contradice o es ambiguo en su posición respecto a la ilustración,<sup>14</sup> pues si bien atacó fuertemente las abstracciones del racionalismo, aceptó e incluso alabó las teorías científicas de la época como explicativas de un desarrollo social. Pero aparte de esta polémica sobre su posición, Berlin anota tres rasgos centrales de su pensamiento:<sup>15</sup> uno, el *populismo*, no en el sentido tristemente contemporáneo de demagogia política nacionalista o manipuladora del imaginario social, sino en un sentido más radical, como “creencia en el valor de la pertenencia a un grupo o a una cultura”; dos, el *expresionismo*, o la idea de que en la actividad humana está la plena manifestación de su esencia, y por lo tanto conseguir auto-expresarse es actualizar de manera peculiar, individual, esa esencia; tres, el *pluralismo*, o la idea de que cada cultura, cada comunidad, tiene valores característicos inconmensurables con otras, y que por lo tanto “las teorías clásicas del hombre ideal y de una sociedad ideal son intrínsecamente incoherentes y erróneas”. Pensamos que, tomando en cuenta estos tres rasgos, se puede sintetizar la herencia plural e histórica de Herder en estas palabras de Berlin:

Con mayor claridad que cualquier otro escritor, captó la importancia crucial de la función social de la “pertenencia” y llamó la atención sobre ello —sobre lo que significa pertenecer a un grupo, a una cultura, a un movimiento, a una forma de vida. Fue su logro más original.<sup>16</sup>

En Herder, sólo desde la autodefinition dentro de un grupo y no otro, dentro de un momento y un entorno culturales y no otros, los sujetos ponen en marcha su libertad propiamente humana. Pero se trata en todo caso de una libertad encarnada en acciones *expresivas*, lo que señala un primer movimiento hacia la integración de la idea ilustrada de libertad interior, o libertad autosuficiente, con la idea romántica de pertenencia a la naturaleza, al cosmos, o, en los términos herderianos que estamos viendo, al grupo o comunidad al que se pertenece. Lo que está en juego aquí es, pues, la posibilidad de engarzar las ideas centrales de la modernidad ilustrada y del romanticismo, la libertad irrestricta y autónoma, la autoconciencia o autoclaridad del yo, con la pertenencia a un mundo significativo con el que estaría en armonía. Aquí se localiza justo el despliegue de la identidad moderna hasta nuestros días.

La teoría del origen del lenguaje viene a complementar esta visión histórica y cultural de nuestra identidad. Criticando la explicación sobre el lenguaje de Étienne Bonnot de Condillac, Herder dirá que éste se caracteriza sobre todo por ser una acción creativa, una articulación expresiva y no meramente designativa. De aquí podríamos obtener las bases, como lo hace Ch. Taylor, para ponernos en guardia en contra de las teorías contemporáneas sobre el análisis del lenguaje como mero nominalismo, o bien que reducen su aparición y sentido al cumplimiento de una serie de condiciones de verdad desarraigadas de su uso cultural concreto.<sup>17</sup>

Ahora bien, lo mismo que con su apuesta antropológica, con su interpretación del lenguaje Herder está queriendo apartarse de un modelo cosmológico de explicación de los fenómenos que los ubica como ya dados, determinados por un plan universal cerrado, por una racionalidad que se ha anticipado a ellos y les ha dado su lugar, ya sea al modo del viejo *logos* cosmológico griego como expresión de un *arché* entendido como principio universal de todas las cosas, ya sea como racionalidad última que lleva a cabo la conexión de todas las cosas en un gran sistema que las explicaría por su finalidad absoluta, al modo en que el idealismo alemán terminó defendiendo. La idea crítica del lenguaje de cariz romántico que Herder impulsará, radica en sostener que el hombre, al ser parte de una comunidad que se despliega a sí misma en sus expresiones culturales, no es el simple resultado de un plan cósmico o *logos* determinante ni de una racionalidad sistemática absoluta, sino que es resultado sobre todo de su propia obra, es resultado de sí mismo y sus actos lingüísticos decantados como figuras de la cultura. Por supuesto, que hable aún de “providencialismo” en algunas partes de sus textos, sólo nos vuelve a encarar (como en el caso de su crítica a la Ilustración) con una ambigüedad que hay que leer con perspicacia: aunque él no lo diga tal cual, se trata en todo momento de una “Providencia” que de algún modo contempla la libertad humana en la que el hombre llega a ser lo que es principalmente con los recursos de su propia actividad lingüística cultural.

Herder sostuvo que la dimensión lingüística que nos configura como miembros de una comunidad cultural se hace evidente como una realización de lo que somos, y que esta realización, al ser llevada a cabo por cada uno de nosotros de forma preeminente y no por un *logos* o racionalidad anteriores, ya da-

dos, es un asunto *de revelación moral*, es decir, del modo en que a cada uno de nosotros se nos hace evidente, en el medio de nuestra vida comunal, un principio rector de nuestra acción de todos los días coherente con nuestra realidad óptica. De aquí que pueda hablarse de cierta dimensión interpretativa de la propuesta herderiana, íntimamente vinculada con la dimensión de la ontología del hombre y con los procesos de evaluación de lo que cada uno lleva a cabo en el medio de la lingüisticidad culturalmente demarcada. Las tres dimensiones nos hablan de un solo motivo, poner en claro que cada acto de evaluación de la acción es una condición de posibilidad de la revelación de lo que somos y de lo que podemos llegar a ser.

Persiguiendo este motivo, Herder se opondrá frontalmente, como ya habíamos comenzado a decir, a la interpretación sobre el origen del lenguaje de Condillac, sobre todo en lo que ésta tiene de “naturalista”, es decir, en cuanto a sus presupuestos sobre la aparición de la praxis lingüística como una continuación de la relación inmediata que el hombre habría tenido con su medio en sus primeros intentos por adecuarse a él, por sobrevivirle, y la continuidad simple que en ello intervendría del “lenguaje conforme a la naturaleza” al lenguaje culturalmente.<sup>18</sup> Recordemos que Condillac construye una versión metafórica sobre la aparición del lenguaje hablando de un par de niños que, extraviados en un enorme páramo del desierto, se las ingeniarían para producir su primera palabra basándose en los vínculos que encontrarían entre las demandas de la naturaleza y las repetidas asociaciones interjectivas referidas a ellas —gruñidos, gritos, señalizaciones de todo género—; los niños serían capaces, mediante la repetición, el ensayo y el error, de vincular estas demandas y estas asociaciones reiteradas de significatividad rudimentaria, con toda suerte de fenómenos de la realidad exterior que podrían satisfacerlas, de modo que con el tiempo y cruzando unas y otras de forma compleja, levantarían el edificio de un lenguaje completo. Según Condillac, estos niños irían progresivamente relacionando sus *gritos de pasión* a sensaciones unidas a necesidades, y estas sensaciones a *signos naturales* de esas necesidades. Conforme se familiarizaban con estos signos, las facultades del alma (memoria, percepción, imaginación) se potenciaron hasta dar lugar al *lenguaje de acción*, que a su vez los llevó al uso, con el tiempo, de ciertos signos arbitrarios. Creo que esta cita será reveladora de la intención de Condillac:

se ve cómo los gritos de las pasiones contribuyeron al desarrollo de las operaciones anímicas, dando ocasión naturalmente al lenguaje de acción; lenguaje que, en sus comienzos, para ser proporcionado a la poca inteligencia de este par, sólo consistía verosímelmente en contorsiones y agitaciones violentas [...]. Sin embargo habiendo adquirido estos seres el hábito de ligar algunas ideas a signos arbitrarios, los gritos naturales les sirvieron de modelo para hacerse un nuevo lenguaje. Ellos articularon nuevos sonidos, y al repetirlos varias veces acompañándolos de algún gesto, indicador de los objetos que deseaban destacar, se acostumbraron a dar nombre a las cosas.<sup>19</sup>

En oposición a esta explicación, en la que se pasa demasiado sencillamente de una respuesta animal a la construcción del lenguaje humano, y sobre todo en la que éste se define sólo en cuanto a su potencial de utilidad (de comunicación para la satisfacción de necesidades), Herder negará una y otra vez que la mera instrumentalización pueda describir todo el alcance del lenguaje, es decir, de forma ahora positiva, afirmará que el lenguaje es algo más que mera nominación o designación de las cosas y eventos humanos en función de cubrir necesidades prácticas inmediatas (y en esto la crítica alcanzará también los planteamientos de Hobbes, Locke y Rousseau al respecto).<sup>20</sup>

Ch. Taylor ha indicado con acierto, me parece, que todas estas viejas teorías designativas-naturalistas sobre el lenguaje (a las que agrega las nuevas sostenidas por McDowell, Platts o Davidson) que su principal problema es que suponen que la significación puede reducirse a designación crasa, a mero juego de exterioridad y señalamiento de nuestras palabras para arreglárnoslas con las demandas pragmáticas que nuestro mundo impone. Y esto es un problema porque hay algo que se supone todo el tiempo y que nunca se explica: el “caldo de cultivo” de este juego, la fuente o matriz significativa que permitió que se dieran los actos designativos, matriz que siempre estuvo ahí de algún modo, y que fue lo que permitió también la vinculación entre las palabras y sus objetos de referencia.<sup>21</sup>

Esta condición es la que no se tomaba en cuenta en la metáfora de Condillac, y Taylor enfatiza el hecho de que Herder lo advirtió por primera vez con toda su profundidad, el hecho de que hacerse representaciones y llevar a cabo asociaciones entre signos y cosas supone ya la capacidad de hablar dentro de un “trasfondo de sentido” ya dado, ya existente, que es lo que hace posible los actos de asociación y designación.



Ahora bien, que se diga este trasfondo de sentido está “ya dado”, no se contradice con lo que más arriba decíamos sobre el rechazo por parte de Herder de un logos o racionalidad ya dados y determinantes para ubicar el puesto del hombre en el cosmos, diciéndolo con el famoso título de un libro de M. Scheler. El “trasfondo de significación” del que se puede hablar con Herder, está *ya dado* en un sentido completamente distinto, nunca es determinante en forma absoluta, no es un *arché* como principio rector del logos de todas las cosas en sentido griego, ni una racionalidad apertrechándose de sus desviaciones históricas y haciéndose consciente de sí misma en forma absoluta a la manera del idealismo de Hegel, sino una condición formal —sin contenido determinante absoluto, diríamos al estilo kantiano— pero de alcance ontológico y encarnadura cultural, que hace las veces de soporte de sentido sin llegar a cerrar las posibilidades de expresión de forma absoluta. Se trata entonces de una ontología cultural del lenguaje, y no de un determinismo ontologicista cerrado.

Es por lo anterior que se puede afirmar que la teoría del lenguaje sostenida por Herder es fuerte en el sentido que queremos defender aquí: no sólo de cara a la polémica sostenida hasta su tiempo referida al lenguaje (Hobbes, Locke, Rousseau y Condillac, versus Hamman, Humboldt y el propio Herder), y la novedad que puede remarcarse sobre la capacidad o matriz del lenguaje como trasfondo de sentido inescapable, sino que es fuerte, jalonando la cuestión hasta nuestro propio momento, porque indica que toda práctica social es la derivación de esa capacidad lingüística, indica que toda práctica social ritual, erótica, lúdica, mítica, de narración de las tradiciones, etc., se constituye como encarnación de aquella capacidad formal. Puede decirse entonces, y de aquí intentaremos sacar consecuencias para un diálogo actual con Herder, que el secreto de comprensión de cada grupo humano, y de los grupos humanos entre sí, es esta encarnadura cultural (local) de una capacidad lingüística (universal), o, lo que es lo mismo, una hermenéutica intercultural o de “entrecruzamiento cultural” arraiga en la comprensión de estas dinámicas.

Lo anterior quiere decir que Condillac, y el nominalismo posterior, consideró el lenguaje solamente como herramienta para la satisfacción de un “propósito no lingüísticamente definido”, de un propósito unidireccional en donde “la exactitud del signo es definida por el éxito de la tarea” (como en las explicaciones que se dan de algunas acciones animales que son meras reaccio-

nes ante signos). Pero cuando se habla de lenguaje propiamente humano tiene que ponerse en juego un tipo de corrección más compleja, que implica, como hemos venido diciendo, el trasfondo significativo al que pertenece.<sup>22</sup> Esta corrección de cada palabra a su entorno de significación, implica la *reflexión* herderiana como capacidad de significación en una *dimensión lingüística* exclusivamente humana.<sup>23</sup> En esta dimensión, agrega conectando con Cassirer, “establecemos nuestra actitud y posición” de manera que la riqueza y diversidad de formas simbólicas aparecen como posibilidades expresivas humanas, y así estamos capacitados para el uso del lenguaje”.<sup>24</sup> En efecto, Herder es muy enfático al señalar que la *reflexión* es la condición originaria del surgimiento del lenguaje propiamente humano:

El hombre, desde la condición reflexiva que le es propia, ha inventado el lenguaje al poner libremente en práctica por primera vez tal condición (reflexión).<sup>25</sup>

Así, con la idea de que en la *reflexión* como la entiende Herder nos colocamos en una dimensión humana en donde las cosas son significadas desde la mediación o distanciamiento simbólico de la cultura, y no desde la inmediatez de su “instintivo significado”, se supera el punto de vista cartesiano-empirista aún presente en muchas de las doctrinas sobre el lenguaje actuales, y nos colocamos en el punto de vista expresivo, que recupera “el trasfondo y sitúa nuestro pensamiento”.<sup>26</sup> Entonces podemos dar cuenta de nuestras posibilidades éticas y políticas, y, *con ello*, de nuestras posibilidades de ser, desde la base lingüística que nos compone intrínsecamente (y no simplemente que utilizaríamos como una herramienta).

### III. Herder hoy

Permítanseme sólo unas consideraciones finales sobre el provecho que puede obtenerse de estas orientaciones de fortalecimiento de nuestra lectura de Herder de cara a algunos problemas del pensamiento social y político contemporáneo (aunque también aporta, como hemos visto de paso, reflexiones de enorme valor para la antropología filosófica, la filosofía del lenguaje, la epistemología cultural, y de manera más notoria en la hermenéutica).

En primer lugar, me parece que su voz puede dar un giro refrescante a un debate sobre el multiculturalismo que ha llegado a un callejón sin salida últimamente. Se dice que el multiculturalismo, como ideología del liberalismo político, por un lado, y como manifestación de los sucesos históricos de los cuales el *melting pot* fue el último resultado, simplemente se reduce a estrategia de nivelación y absorción de los miembros de culturas diferenciadas por parte de una cultura dominante y expansiva que todo se lo traga. A esta explicación generalizada, pueden agregarse las críticas sobre su pretensión de derechos colectivos o de las minorías culturales, críticas que alegan que esta pretensión es una trampa, pues brindando derechos especiales a ciertos grupos culturales desprotege los del individuo universal, es decir, los de la mayoría. Habermas es una de las figuras más sobresalientes de esta crítica.<sup>27</sup> A ésta se puede incluso añadir la que lleva a cabo Slavoj Žižek: el multiculturalismo es la lógica perversa del capitalismo multinacional, que tomando los elementos más propios de cada cultura, su folclor y sus imágenes típicas, lubrica su mecanismo venial y se extiende sin reservas, cínicamente, en todo entorno sin importar su resistencia, pues hace pasar todo rasgo cultural diverso como producto del propio imaginario, degradándolo así a un “exotismo” nada peligroso, controlable (exotismo turístico “pop” o antropológico, poco importa).<sup>28</sup> Por último, G. Sartori ha acusado al multiculturalismo de causar la fragmentación social, de ser una “diversity machine”, pues con la jerga de la tolerancia a los grupos pequeños o disidentes lo que hace en realidad es envalentonarlos y reproducirlos sin concierto social alguno. Crea enemistades que antes no existían entre estos grupos, y con ello da por el suelo con toda unidad civil o democrática, con toda idea de gobernabilidad y con toda idea de “concordia social”, pues “se dedica a hacer visibles las diferencias y a intensificarlas, y de ese modo llega incluso a multiplicarlas”.<sup>29</sup>

Ante estas críticas, parece inútil hablar de nuevo de una propuesta ética o política de frente a la multiculturalidad actual. No obstante, creo que Herder nos dio hace tiempo una buena indicación para salir de este callejón sin salida: el acceso a la pluralidad cultural, a su carácter múltiple e irrepetible, ha de ser antropológico e interpretativo y no ideológico. El fenómeno de la multiculturalidad no se asimila o reduce a la ideología liberal del multiculturalismo, son dos cosas distintas. Y sólo hasta que esto se ha comprendido, es que se pueden hacer derivar orientaciones normativas para la

convivencia entre miembros de culturas distintas, siempre a partir de la descripción viva de la diferenciación cultural y el conflicto que supone, pero que, gracias al sentido expresivo de cada una de las prácticas culturales que la componen, es decir, gracias a la unidad de lo humano en ellas encarnada, es que se puede hablar de la unidad en la diferencia. De este modo, la pluralidad cultural no puede ser simplemente utilizada como agente de ideologización, ni por parte de grupos minoritarios que querrían derechos especiales o “políticas de la acción afirmativa” de carácter restaurativo o restitutivo (con ello contestamos a Habermas y a la mayor parte de los liberales de escuela), ni por parte de las estrategias del capital, pues no es simple imagen exterior o folclor venial susceptible de ser llevado y traído en el mercadeo internacional (con esto contestamos a Žižek), ni sería agente de desunión y mero conflicto disgregador (como querría Sartori), pues, insisto, es *encarnación de la unidad de lo humano en su poder expresivo*, y ello es lo que posibilita justamente una interpretación entre grupos humanos como el elemento mínimo que sostenga una vida democrática y plural sin estrategias discursivas que hagan pasar esto por su contrario, la demagogia y el monologismo político.

En segundo lugar, la expresividad humana, como condición formal aunque de arraigo material, es lo que permitiría el diálogo culturalmente entrecruzado. Herder nos da los elementos para pensar en un esquema de diálogo pluricultural más allá de los esquemas consensualistas racionalizantes, procedimentalistas, al día. Me atrevería a decir, desde una posición que adelanta mucho de la antropología cultural de Clifford Geertz, de la filosofía de las formas simbólicas de E. Cassirer o de la fenomenología del cuerpo de M. Merleau-Ponty, Herder pone constantemente como condición de posibilidad no un postulado abstracto de consensualidad sin reservas, sino la estructura formal que ha de encarnar en las prácticas culturales, y, desde ellas, establece los recursos de un lenguaje verdaderamente compartido.

En tercer lugar, en el ámbito político, su noción de *Volkgeist* (en cierta medida compatible con la *Sittlichkeit* hegeliana, aunque de acento incluso más culturalmente marcado) puede fundamentar las críticas actuales tanto a comunitarismos cerrados y obcecados en la autoafirmación de una identidad cultural excluyente (en sus formas fundamentalistas o integristas), como a excesos deontológicos y procedimentalistas en la conceptualización de la justi-

cia o el decisionismo político. La voz *Volkesit* en Herder es lo suficientemente amplia como para contener los más distintos ordenamientos culturales, y lo suficientemente arraigada a los distintos mundos diferenciados como para no pretender elevarse por encima de ellos en nombre de un universalismo de la justicia o de las instituciones políticas que en realidad es un etnocentrismo disfrazado. Puede tomarse entonces como el descanso principal, creo, de intentos de mediación y articulación entre liberales y comunitaristas actuales (Ch. Taylor y W. Kymlicka para dar sólo dos ejemplos de distinta tonalidad), entre forma y materia cuando hablamos de los componentes de las culturas y la conservación y protección de su peculiar estilo de expresión.

Por último, hablando de la teoría de la expresión de Herder, explicada como capacidad lingüística universal, se obtienen los elementos para *advertir sin violentar* los diversos registros de la experiencia humana, porque cuando Herder se refiere a la universalidad de la reflexión lingüística encarnada en los diversos grupos humanos, está hablando en realidad de *pluri-versalidad* —que es la verdadera universalidad abierta a la diferencia cultural, ya sin su máscara etnocéntrica—, y con ello pone también la condición de una comprensión mutua entre miembros de culturas distintas, y a la postre de una posible política *pluriversal* o *multiversal* levantada entre varias partes. Es por esto quizá que Herder se ocupa en buena parte de su vida, como verdadero filólogo e historiador, de recopilar esas voces que se extraviaron bajo el discurso dominante del cientifismo ilustrado, como son las literaturas y canciones populares de la alta Edad Media. Y me parece que es su misma inquietud al describir las formas de organización social, religión y arte de pueblos tan disímiles como los chinos, egipcios, griegos, etruscos, vascos, etc., en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*; no lo hace con un afán enciclopedista ilustrado sintetizador, sino, digamos, *pluriversal* y analítico.

Como indicamos más atrás, que hable del *Volkegeist* propio de cada nación como unidad cultural y de seguimiento de tradiciones ancestrales, aunque también como resultado de la configuración biológica palingenésica peculiar de cada entorno natural, permite pensar en una política acorde a él, inclusiva en su propia distinción e incluso exaltaciones de las diferencias. Que posteriormente se hayan desviado estas reflexiones hacia los tonos imperialistas, xenofóbicos o racistas del siglo XIX, y sobre todo del siglo XX ya en una

franca perversión política (como cuando en nombre de la raza superior se instrumenta una política de limpieza étnica, en tiempos de Hitler lo mismo que en la Sudáfrica actual), es algo que puede criticarse desde la misma base herderiana de estas ideas: lo que exaltó Herder es la diferencia lingüístico-cultural para afirmar luego la pluralidad de voces políticas, nunca para despreciarlas o jerarquizarlas en sentido imperialista o racial. Dejaré sólo apuntado que las posteriores ideas de Nietzsche al respecto encuentran un inteligente contrabalance, si no su refutación, en los textos del cosmopolita Herder.

Creo que se obtiene este mismo resultado cuando se pone atención a la tesis central de la teoría, que Herder toma de Hamman, que defiende que “pensamos con palabras”, que existe una unidad indiscernible entre el elemento simbólico culturalmente demarcado de las palabras y los pensamientos que son su reflejo comprensivo.<sup>30</sup> Que los pensamientos siempre se atengan a su cristalización en una forma del lenguaje demarcado culturalmente, pone un límite a todo discurso político que se quiera objetivo en las alturas de su propia elucubración abstracta, pero que no conduce en la práctica política más que a los peores engendros de totalitarismo dictatorial, de imposición de una forma de discurso sobre otros, en sus formas viciadas de legalidad universalista en nombre de la “mayoría” o, más cínicamente, de imposición político-militar desplegada en la censura, la persecución o la muerte de quienes no se atienen a ella.

Herder fortalecido por una lectura de este tipo nos indica, pues, que la solución a estas problemáticas contemporáneas, al menos en su principio de orientación, está ya presente en su reflexión, y que de nosotros depende darles vigencia y vitalidad de manera *retrospectiva*, lo que curiosamente quiere decir resistirse críticamente a su memoria compartida ya asimilada *débilmente* en nuestras universidades y círculos culturales más amplios.

## Notas

1. En mi libro *La frágil frontera de las palabras. Ensayo sobre los (débiles) márgenes entre filosofía y literatura*, México, Siglo XXI, 2007, he sostenido que en nuestro abordaje a los textos puede estar operando —sin que nos percatemos de ello— una forma de poder

velada u oculta, tan peligrosa por sus consecuencias como una forma de poder abierta o cínica. La primera corresponde a lo que ahí llamé la “persistencia sutil de la fuerza” sobre los textos, y la segunda a una “persistencia cínica de la fuerza”. *Cfr.* cap. 4. En nuestra recepción de la obra de Herder, me parece, hay un despliegue sutil de la primera forma de persistencia de los mecanismos académicos y culturales de marginalidad y control de los textos.

2. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 3.

3. *Ibíd.*, p. 13.

4. *Cfr.* Herder, *Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1950, pp. 106-115.

5. *Ibíd.*, p. 260.

6. *Ibíd.*, p. 261 y 262.

7. *Ibíd.*, p. 266. Es asombroso el parecido con la teoría propuesta recientemente por Gilbert Durand acerca de nuestro “trayecto antropológico” a lo largo de la historia humana, configurado peculiarmente por el desarrollo de nuestra configuración genética tanto como por el devenir de cada una de las culturas. *Cfr.* G. Durand, *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*, Madrid, Taurus, 1981.

8. *Cfr.* Pablo Lazo, *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México, Ediciones Coyoacán, 2007, cap. III.

9. Herder, *op.cit.*, p. 514.

10. *Ibíd.*, p. 488.

11. *Cfr.* Herder, *Filosofía de la Historia para la Educación de la Humanidad*, Sevilla, Ediciones Espuela de Plata, 2008, pp. 109-146.

12. *Ibíd.*, p. 124-125.

13. Por ejemplo, hablando en un tono deísta reiterativo, *op. cit.*, p. 131: “En las ramas más altas del árbol brotan las flores y prosperan los frutos y desde ellas tenemos la hermosa perspectiva sobre la más grande obra de Dios. La ilustración: aunque no siempre su utilidad sea inmediata, aunque en una superficie y una extensión más amplia el río pierda en profundidad, y la posibilidad de cavar más hondo, precisamente porque nosotros nos acercamos más al océano, y somos ya un pequeño mar”.

14. I. Berlín, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 192-195.

15. *Cfr. Ibíd.*, p. 199 y 200.

16. *Ibíd.*, p. 247.

17. Y aunque pueda decirse, argumenta Taylor, que son compatibles un punto de vista fenomenológico sobre el lenguaje, cuando aplica la idea de la *epojé* como un “ponerse por detrás de nuestras presuposiciones sobre los fenómenos”, y un punto de vista analítico, que defiende que los problemas filosóficos se deben a errores en el lenguaje, y combatiendo las presuposiciones (sobre todo las presuposiciones metafísicas) se evitan esos errores, ambos puntos de vista fallarían precisamente en no poner

atención al mundo concreto del intérprete del lenguaje, constituido intrínsecamente justo por sus presuposiciones lingüísticas. Cfr. Ch. Taylor, “Phenomenology and Linguistic Analysis”, en *Proceedings of Aristotelian Society*, Supplement Volume 33, 1959, p. 93-110.

18. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, en *Obra Selecta*, Madrid, Alfaguara, 1982, pp. 142 y sig.

19. Cfr. Condillac, *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Técno, 1999, p. 155.

20. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 152.

21. Ch. Taylor, “Theories of Meaning”, en *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 252.

22. Ch. Taylor, “La importancia de Herder”, *op. cit.*, p. 116.

23. *Ibid.*, p. 124.

24. *Ibid.*, p. 126: “Surge aquí una cuestión de corrección no reductible a un logro en alguna tarea vital, que, para Herder, es inseparable del lenguaje: la define como la capacidad de centrarse en objetos al reconocerlos. Esta capacidad crea, por así decirlo, un nuevo espacio a nuestro alrededor. En lugar de vernos superados por el océano de sensaciones que nos asalta, somos capaces de distinguir una señal y retenerla con una clara y tranquila atención. Este nuevo espacio de atención, de distancia del inmediato e instintivo significado de las cosas, es lo que Herder desea denominar reflexión”.

25. Herder, *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, p. 155.

26. Taylor, “La importancia de Herder”, *op. cit.*, p. 131.

27. J. Habermas, “La lucha por el reconocimiento en el estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999.

28. S. Zizek, “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en F. Jameson y S. Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires/México, Paidós, 1988.

29. G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001, p. 123.

30. Cfr. I. Berlin, *op. cit.*, pp. 213-231.

Fecha de recepción del artículo: 8 de mayo de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 13 de mayo de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 20 de mayo 2008



**LAS FICCIONES DE LA RAZÓN,  
O EL KANTISMO COMO FICCIONALISMO.  
UNA REAPRECIACIÓN DE *DIE  
PHILOSOPHIE DES ALS OB* DE HANS  
VAIHINGER**

Leonel Ribeiro dos Santos  
Universidad de Lisboa

*La vérité a une structure de fiction.*  
J. Lacan, *L'Éthique de la Psychanalyse. Séminaire VII.*

**1. Hans Vaihinger, ¿un neokantiano?**

En el amplio movimiento de “regreso a Kant” que se vivió en Alemania a partir de las tres últimas décadas del siglo XIX, Vaihinger ocupa un lugar singular. No alinea en ninguna de las dos principales escuelas neokantianas que se perfilaron en la época, la de Marburgo y la de Baden, a pesar de no haber sido ajeno a ninguna de estas e, incluso, expresamente, haya reconocido que algunos de los pensadores de una y otra hicieron contribuciones puntuales que iban al encuentro de su propia “Filosofía del como si”.

Es el caso de Paul Natorp, de Ernst Cassirer, de Bruno Bauch, de Wilhelm Windelband y de Heinrich Rickert. Es el caso también de Hermann Cohen. Pero su nombre no acostumbra figurar en las historias del neokantismo y los propios neokantianos no lo consideraban como uno de ellos y sólo excepcionalmente alguno dio atención a su peculiar propuesta filosófica. En verdad, si Vaihinger era capaz de abarcar en su amplia “filosofía del como si” hasta los resultados de algunos de los neokantianos, por su parte, estos sólo podrían considerar como extraña y sospechosa una filosofía de corte ecléctico que se

presentaba como una nueva forma de escepticismo o de agnosticismo, donde el kantismo era desprovisto de su significado especulativo fuerte y reducido a la dimensión de un fenomenismo escéptico o de una teoría general, no de la verdad científica y metafísica, sino de las ficciones humanas. El propio estilo de *Die Philosophie des Als Ob*, es muy diferente del que es cultivado en sus obras por los neokantianos. Vaihinger documenta su obra con los textos de los filósofos y científicos para ver cómo funciona, es puesta en juego o es supuesta la consideración del “como si”, y es a partir de ahí que teoriza. Los escritos de los neokantianos, a su vez, se caracterizan en general por la austeridad especulativa, y a menudo caen en un árido formalismo. Por otro lado, la “filosofía del como si” pasaba al lado de aquellos aspectos que los nuevos kantianos, en su esfuerzo por llevar a cabo la reconstrucción sistemática de la filosofía de Kant, estaban redescubriendo en su lectura de la *Crítica de la Razón Pura*: una teoría de las condiciones trascendentales de la experiencia, una doctrina del método trascendental, en fin, una lógica general del pensamiento puro. No admira, por tanto, que Paul Natorp, en el balance que propone de la escuela kantiana de Marburgo, en una conferencia proferida en la sede de la Kant-Gesellschaft, en Halle, el 27 de Abril de 1912,<sup>1</sup> donde rechaza como infundada la idea de un kantismo ortodoxo de la Escuela de Marburgo y termina proponiendo la filosofía de Kant —el idealismo trascendental— como la base de una “filosofía de la cultura” (*Kulturphilosophie*) capaz de dar cuenta del todo de la vida, no haga ninguna mención, ni de pasada, a los varios estudios kantianos de Vaihinger y ni siquiera a la principal obra de este, *Die Philosophie des Als Ob*, publicada el año anterior. Y aún en los más recientes balances sobre el neokantismo el nombre de Vaihinger, si aparece alguna vez referido en nota, es apenas para marcar el contraste con los verdaderos neokantianos.<sup>2</sup> En este desinterés de los neokantianos por la singular obra del profesor de Halle, hay, con todo, una significativa excepción. Se trata de Ernst Cassirer, quien, en un largo ensayo que abre el primer número del *Jahrbücher der Philosophie*,<sup>3</sup> publicado en 1913, donde discute el problema de la relación de la verdad (*Wahrheit*) con la realidad (*Wirklichkeit*) como el tema central de la teoría del conocimiento, procede a un estudio del estado de la cuestión, recorriendo no sólo el tratamiento que le era dado por los neokantianos, fuesen marburgueses o no, sino, también, abordando otros filósofos contemporáneos, como Husserl, Bolzano,

Croce, Dewey, M.-L. Ashley, William James. Precisamente en el contexto de la obra de este último —“*Pragmatism*”- *a new name for some old ways of thinking* (New York, 1907)— y de la discusión del concepto pragmatista de verdad, Cassirer dedica media decena de páginas a la principal obra de Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob*, publicada dos años antes, en la que reconoce una determinación y un esclarecimiento de la teoría del pragmatismo expuesta bajo la tesis de que “todo pensamiento conceptual posee apenas un carácter ficcional” (*alles begriffliche Denken lediglich fiktiven Charakter besitzt*).<sup>4</sup> El propio Vaihinger, en el Prefacio a esa obra suya, reconocerá afinidades entre su propio programa y el del pragmatismo contemporáneo, reconocerá afinidades entre su propio programa y el del pragmatismo contemporáneo. Siguiendo esa indicación, Cassirer sitúa la obra en su contexto histórico-filosófico, identifica sus presupuestos y discute sus tesis, reconoce su relativa pertinencia, al mismo tiempo que apunta las dificultades y las paradojas de una teoría de las ficciones que se propone como teoría de la verdad: ¿tal teoría es una verdad o una ficción? Pero también apunta las limitaciones de la interpretación vaihingeriana de la filosofía de Kant, especialmente en un punto estratégico, mostrando cómo trabaja con una noción de “ficción” que es simultáneamente demasiado amplia y demasiado reductora, pero que sobre todo es incapaz de dar cuenta de la diversidad de expresiones con que el filósofo crítico nombrará las representaciones del espíritu y la respectiva intencionalidad semántica.

El singular perfil del itinerario filosófico de Vaihinger puede explicarse por la confluencia de matrices heterogéneas que están en su génesis. Encontramos ahí, antes que nada, decisiva, la inspiración de Friedrich Albert Lange, la que motivaría también otros neokantismos, sobre todo los de la escuela de Marburgo. Pero al positivismo y agnosticismo metafísico del celebrado autor de *Geschichte des Materialismus* se asocian otras corrientes de pensamiento activas en la época, especialmente, el voluntarismo y el pesimismo schopenhaurianos, el biologismo darwiniano, el pragmatismo peirciano. Todo eso junto resulta en un extraño sistema que el autor designa por el no menos extraño nombre de “positivismo idealista” o “idealismo positivista”.

Así y todo, Vaihinger fue uno de los primeros en reconocer el significado del movimiento de “regreso a Kant”, ya en sus comienzos. En un ensayo publicado en 1876, sobre la historia de la filosofía alemana en el siglo XIX, ya

presenta a Lange como “el punto más alto de los llamados neokantianos” (*Spitze der sogenannten Neukantianer*), los cuales, según dice, “deben buscarse tanto entre los filósofos profesionales como entre los investigadores de la naturaleza” (*die sowohl unter den Philosophen von Profession, als besonders unter den Naturforschern zu suchen sind*).<sup>5</sup> En otro momento de ese ensayo, el mismo Lange es presentado como “jefe de los jóvenes kantianos” (*Haupt der Jungkantianer*).<sup>6</sup> Y, una decena de páginas más adelante, declara que el futuro de la filosofía en Alemania pertenece a estos “jóvenes kantianos” (*Jungkantianer*), entre los cuales cuenta, además de Lange, a Otto Liebmann, Hermann Cohen y otros menos conocidos. Para Vaihinger, las expresiones “Neukantianer” o “Jungkantianer” tienen un sentido amplio (como veremos más adelante, ¡también incluye en ellas a Nietzsche!), aunque no designan todavía una escuela o tendencia de pensamiento determinada, sino antes un grupo muy variado de pensadores, los cuales, a pesar de sus diferencias de formación y sin abandonar sus propios programas filosóficos, se empeñaban en llevarlos a cabo en un diálogo directo con la filosofía de Kant. Lo que los unía era la consigna, formulada por Otto Liebmann en 1865, en su obra *Kant und die Epigonen: “Zurück zu Kant”* (*Regreso a Kant*).<sup>7</sup> Kant les servía de estímulo para pensar más radicalmente los problemas que la filosofía y la ciencia del tiempo planteaban. Pero, enseguida, ese regreso a Kant significó también una mayor atención al texto kantiano, de nuevo leído y comentado intensa y extensamente, y una mayor atención también a las tesis kantianas, que son ahora objeto de una renovada hermenéutica en el esfuerzo por escapar al espíritu de la filosofía crítica y por reconstruir su coherencia sistemática. El regreso a Kant permitiría aún el descubrimiento (o redescubrimiento) de aspectos de la filosofía kantiana que no habían sido cultivados por las interpretaciones de los pensadores idealistas y, trayendo así a la luz nuevas dimensiones del kantismo, revelaba también un Kant diferente. Pero podía revelar igualmente las limitaciones de la filosofía kantiana, proponiendo a los nuevos hermeneutas y pensadores la tarea de llevar más lejos todavía, y de forma más consecuente, el programa iniciado por el autor de la *Crítica de la Razón Pura*.

Es esta actitud de pensamiento que encontramos en Vaihinger. Su contribución para el regreso al kantismo y para la renovación de los estudios kantianos fue decisiva a varios niveles. En primer lugar, como minucioso comentador de

la obra principal de Kant, la *Crítica de la Razón Pura*. Su comentario a esta obra, en dos volúmenes, publicados con diez años de distancia uno de otro, no va todavía más allá de la *Estética Trascendental*.<sup>8</sup>

Le debemos todavía otros ensayos kantianos, de los cuales destaco: uno, de 1883 sobre la refutación kantiana del idealismo (“Kant Widerlegung des Idealismus”); en otro, de 1902, hace una aproximación entre Kant y Platón en tanto pensadores metafísicos, acabando por reconocer en ambos también una cierta analogía en la capacidad que revelan para crear mitos o metáforas para exponer las respectivas filosofía y termina sugiriendo que Kant, tal como Platón, por lo demás, además de un “metafísico” es también un “metafórico”;<sup>9</sup> un tercer ensayo aborda la deducción trascendental de las categorías (“Die transzendente Deduktion der Kategorien”). Pero se debe a Vaihinger, sobre todo, la creación de dos instituciones que serán decisivas para el siglo siguiente y hasta el día de hoy en lo que respecta al desarrollo sostenido de los estudios kantianos. Se trata de la revista *Kant-Studien*, fundada por él en 1895 y publicada a partir de 1896, y la “Kant-Gesellschaft”, fundada en 1904, en el centenario de la muerte del filósofo. Estas dos instituciones kantianas, juntamente con el emprendimiento desencadenado por Wilhelm Dilthey, en la misma época, de la publicación de todos los escritos kantianos, incluso los del espolio, garantizarían las condiciones materiales e institucionales para la difusión de la obra y del pensamiento de Kant a lo largo de todo el siglo XX. En 1906, Vaihinger, acometido por la ceguera, se ve obligado a abandonar su cátedra en la Universidad de Halle. Publica, en 1911, la obra que lo tornaría famoso —*La filosofía del como si (Die Philosophie des Als Ob)*—, de la cual me ocuparé en seguida. En 1919, crea con Raymund Schmidt los *Annalen der Philosophie*, un órgano de divulgación de estudios multidisciplinarios sobre la temática del *als ob* y, dos años después, publica una obra sobre la filosofía alemana —*Die deutsche Philosophie in Selbstdarstellungen* (Leipzig, 1921)—, donde propone un ensayo auto-interpretativo sobre la génesis de la “filosofía del como si”. Muere en 1933.

No es, sin embargo, tanto por su contribución para la “Kantphilologie” a través de la revista *Kant-Studien* o por la fundación de la “Kant-Gesellschaft” que Vaihinger tiene un lugar como verdadero neokantiano, e incluso como uno de los primeros, dando a la expresión el sentido amplio pero preciso que

él mismo le atribuía. En el largo Prefacio que acompaña la edición de *Die Philosophie des Als Ob*, nos es revelado por el autor (que se presenta en la calidad de editor) que la obra había sido redactada como disertación académica cerca de 35 años antes, entre los años 1875 y 1878, y que en la misma se había propuesto captar, no sólo un punto nodal del kantismo, sino al verdadero Kant, “el Kant pleno y completo” (*der eigentliche und letzte Sinn der Kantischen Philosophie*), sentido que estaría, según él, en aquel modo de pensar que expresado en la expresión “como si” —la “Als-Ob-Betrachtung”. Para conseguir eso, dice Vaihinger, hay que tener no sólo la inteligencia, sino también el coraje (*nicht blos Verstand, sondern auch Mut*) para liberarse del Kant escolar y tradicional, que es, según él, un Kant muy incompleto.<sup>10</sup>

Se trata, por lo tanto, de un programa de regreso al Kant genuino. Pero ese regreso es un regreso que, tomando la inspiración y aprehendiendo el espíritu de la filosofía kantiana, pretende liberarla del ropaje del “desvitalizado racionalismo dogmático”, con el que el propio filósofo crítico habrá desarrollado y, al mismo tiempo, oscurecido sus propios descubrimientos.<sup>11</sup> Regresar a Kant es, pues, según Vaihinger, radicalizar el programa kantiano, llevar el kantismo más lejos de lo que el propio Kant lo había llevado.<sup>12</sup> Tal es el propósito de la “Filosofía del como si”, un programa que, completamente desarrollado, superaría una interpretación del significado de la propuesta kantiana para proponerse como una teoría general de las ficciones, como un “sistema de las ficciones teóricas, prácticas y religiosas de la humanidad”.

En este ensayo, mi abordaje de la más célebre de las obras de Vaihinger se limita apenas a lo que es relevante en tanto propuesta peculiar de interpretación de la filosofía de Kant, e incluso eso será hecho de un modo muy sumario. No me detendré, por consiguiente, en los presupuestos más generales de la “filosofía del como si”, especialmente, en el positivismo biológico de raíz darwiniana que la inspira y que lleva a su autor a considerar el “como si” y los juicios ficcionales como un artificio de la Lógica, la Lógica como una “mecánica” y “tecnología del pensamiento” y el pensamiento como una simple función orgánica al servicio de exigencias y de intereses vitales y prácticos. No discutiré tampoco la concepción pragmatista de verdad que la soporta y según la cual todo el pensamiento y toda la teoría, siendo de orden ficcional y dándose bajo el modo de ficciones conscientes de su ficcionalidad (esto es, conscien-

tes no sólo de su irrealdad, sino también de su mentira o no verdad, e incluso de su falsedad), son, aún así, útiles, necesarias e, incluso, indispensables, validándose tan sólo por su eficacia práctica, esto es, por lo que permiten comprender o realizar.<sup>13</sup>

## **2. La parte de Kant en la “filosofía del como si”**

Como ya fue referido, el decisivo impulso y la inspiración para desarrollar una filosofía concebida como teoría general de las ficciones del espíritu Vaihinger los recibió de Friedrich Albert Lange, especialmente de la tesis expuesta por éste en su *Historia del Materialismo*<sup>14</sup> y citada por el propio Vaihinger en varios lugares de su obra, según la cual “las ficciones son indispensables al pensamiento y a la vida”,<sup>15</sup> una tesis que el propio Lange documentara con tópicos de la filosofía kantiana, considerando, por ejemplo, en la línea de Kant, que la teleología tiene el valor de una ficción heurística, o señalando el valor metodológico de la ficción kantiana de la intuición intelectual.

Prosiguiendo y profundizando la sugestión de Lange, Vaihinger va a descubrir en la filosofía de Kant una rica, variada y calificada presencia de la ficción filosófica, que se dice en la recurrente expresión “como si” (*als ob*), un tópico que hasta entonces pasara totalmente inadvertido a los lectores de Kant y, por consiguiente, no fuera considerado en la interpretación de la propia filosofía kantiana ni reconocido por su fecundidad filosófica.<sup>16</sup>

En su lectura de la filosofía de Kant, Vaihinger interpreta la recurrente fórmula “als ob” como la expresión lingüística de una modalidad específica del juicio, la cual, según él, tampoco era todavía reconocida y, aún menos, expresamente tratada por los lógicos, y a la que denomina “el juicio ficcional” (*das fiktive Urteil*). Pero, más allá de eso, considera toda la filosofía de Kant como la más amplia y expresiva muestra del universal uso filosófico de la “consideración como si” (*Als-Ob-Betrachtung*) y la más elocuente confirmación de su información de su importancia. En la tercera parte de su obra, el autor emprende a lo largo de más de una centena y media de páginas un casi exhaustivo levantamiento del recurso de Kant a ese “artificio” (*Kunstgriff*) del pensamiento, recorriendo y analizando todos los escritos kantianos, desde el

período pre-crítico al *Opus postumum*, incluyendo incluso los escritos menores. Vaihinger insiste, sin embargo, en la tesis de que, a pesar de toda la importancia del tema en la filosofía kantiana, ese tema no fue absolutamente claro para el propio Kant, que no lo asumió ni formuló con plena convicción: “Fue Kant que hizo la primera y propiamente fructífera aplicación de la ficción en filosofía, pero en parte también lo hizo sin claridad metodológica”.<sup>17</sup> Kant apenas entrevió y entreabrió un camino sin tener plena conciencia de lo que hacía y sin haberlo formulado de modo definitivo. Por eso su esfuerzo debe ser proseguido, profundizado, esclarecido.

En verdad, a pesar de todo su cuidado en preparar y trabajar el lenguaje que usa en su filosofía, Kant no tiene un vocabulario fijo, y los términos que usa van siendo creados o establecidos en su sentido a medida que el propio pensamiento se va ejerciendo en ellos y a través de ellos. Es más, el vocabulario kantiano para el dominio de las representaciones, en particular de aquellas que se mueven en el horizonte próximo de la “ilusión”, es bastante rico y resulta de su propia investigación filosófica. Habiendo sospechado un día que en algunos de sus juicios el entendimiento era víctima de una ilusión (“ich eine illusion des Verstandes vermuthete”),<sup>18</sup> Kant se aplicó a identificar dónde residía esa ilusión y de dónde provenía. Ese trabajo, que, en verdad, constituye el núcleo en torno al que gravita toda su filosofía trascendental, habrá comenzado en el año 1769, asociado a la toma de conciencia de las antinomias con que la razón se debate en sus proposiciones sobre los supremos objetos metafísicos,<sup>19</sup> y culmina en la *Crítica de la Razón Pura*, en la Dialéctica Trascendental, presentada como la “lógica de la apariencia” (*Logik des Scheins*). El objetivo ahí es esclarecer la “ilusión o apariencia trascendental” que tiene lugar en ciertos raciocinios de la razón, en orden a evitar que esa ilusión se torne una ilusión trascendente y realmente engañosa. Se puede decir que lo que Kant pretende con ese programa filosófico es llevar la razón —”sede de la apariencia trascendental” (*Vernunft als dem Sitze des transcendentalen Scheins*)—<sup>20</sup> a tomar conciencia de sus ideas como ilusiones y creaciones suyas, y a aprender a vivir con estas en cuanto tales, porque son naturales e incluso necesarias para su trabajo, sin que, con todo, caiga en el error de tomarlas por realidades o por ideas que correspondan a objetos y realidades. De esta estrategia kantiana forma parte la demarcación estricta entre el “país de la verdad” (*Land der*



*Wahrheit*), que es el territorio del entendimiento, cuyos conceptos son aplicables a los fenómenos y al mundo de la experiencia, y el “nebuloso mar sin márgenes de la metafísica y de la razón” —un lugar que es “propiamente la sede de la ilusión” (*dem eigentlichen Sitze des Scheins*)— del que la razón apenas recoge apariencias ilusorias.<sup>21</sup> Como se lee al principio de la Dialéctica Trascendental, aquello de lo que el filósofo se ocupa no es de denunciar y evitar las ilusiones o falsas apariencias de los sentidos —las ilusiones empíricas (*empirische Schein*) u ópticas—, ni siquiera la apariencia o “ilusión lógica” (*logische Schein*) o los sofismas resultantes de la falta de atención a las reglas lógicas del raciocinio. La primera se corrige por la propia percepción y la segunda por la atención a la observancia de las reglas lógicas y, una vez descubiertas, tanto una como la otra no subsisten ya ni perturban a la razón como fuente de engaños o errores. No es eso, sin embargo, lo que ocurre con una especie muy particular de ilusión, que tiene su origen en la propia razón y a la que Kant llama apariencia o “ilusión trascendental” (*transzendente Schein*). Esta es inevitable e, incluso después de descubierta su causa y origen, subsiste y puede continuar siendo fuente de engaños. La Dialéctica Trascendental tiene por objeto descubrir la causa de esas ilusiones o apariencias, en orden a precaver a la razón contra el engaño que provocan. Si estas se relacionasen con principios cuyo uso pudiese ser testado por la experiencia, la propia experiencia constituiría la clave de su corrección o de su desvarío. Pero precisamente estas arrastran la razón a una aplicación de las categorías completamente más allá de la experiencia y, por eso, quedamos sin un criterio para su legitimación, de modo tal que nos engañan con el espejismo de una extensión del conocimiento del entendimiento puro al dominio de lo supra-sensible.<sup>22</sup>

Para tratar de este problema central de su programa filosófico Kant no hace, en general, uso del término “ficción” (*Fiction*), término que, como vimos, prefiere Vaihinger. En los escritos publicados en vida de Kant, este término aparece apenas dos veces, una en singular, otra en plural. En el *Opus postumum*, aparece dos veces en singular —para designar la “ficción” (*Fiction*) que es el concepto de un cuerpo orgánico, y tiene un sentido débil, porque designa un concepto que es “meramente una ficción” (*blos eine Fiction*).<sup>23</sup>

Pero, incluso así, a pesar de rarísimo, el término es usado una vez en plural y de forma calificada, en la *Crítica de la Razón Pura*, para designar precisamen-

te los conceptos racionales o ideas de la razón. Eso ocurre en la tercera sección del primer capítulo de la Teoría Trascendental del Método, titulada “De la disciplina de la razón pura en lo que se refiere a las hipótesis”, donde Kant escribe: “Los conceptos de la razón son meras ideas y no tienen, evidentemente, objeto alguno en ninguna experiencia, pero no designan por eso objetos inventados y al mismo tiempo tomados como posibles. Son pensados de modo meramente problemático, para fundar, en relación a ellos (como ficciones heurísticas), principios reguladores del uso sistemático del entendimiento en el campo de la experiencia. Si salimos de este campo, son meros entes de razón, cuya posibilidad no es demostrable, y tampoco pueden ser puestos, mediante una hipótesis, como fundamento de la explicación de fenómenos reales”.<sup>24</sup>

Este pasaje y, por lo demás, todo el capítulo de donde es extraído, convoca una parte muy significativa del vocabulario y de la instrumentación que Kant acostumbra usar para tratar de estos asuntos: meras ideas, objetos inventados (o imaginados), pensar de modo problemático, ficción heurística, principios reguladores, meros entes de razón (*Gedankendinge*), hipótesis.

Más abundantes que el término “ficción”, de proveniencia latina, son en la escritura kantiana las expresiones de la familia de los verbos “dichten” y “erdichten” (ficcional, poeatar, inventar). “Dichten” aparece 18 veces en las obras publicadas por Kant; “Dichtkunst” aparece 20, 11 en la *Crítica del Juicio*; “Dichtung” aparece 8 veces y “Dichtungen” 5 veces; también son recurrentes “Dichtungskraft” y “Dichtungsvermögen”. El uso de estas expresiones se da, sobre todo, en el contexto del abordaje de la poesía. En el contexto estético, por consiguiente, y respecto de una facultad específica —la imaginación (*Einbildungskraft*). Como se lee en una Reflexión: “Inventar [ficcional] en general es el poder de la imaginación, ya al servicio de la razón, ya de la tendencia, [constituye el] hacer de forma creadora”.<sup>25</sup> Pero también en la *Crítica de la Razón Pura*, en el capítulo que acabamos de citar, el término “dichten” (inventar, conjeturar) designa el trabajo peculiar de la imaginación, el cual, cuando es hecho “bajo la rigurosa vigilancia de la razón”, se traduce en la elaboración de “hipótesis” o “conceptos problemáticos”, los cuales, con todo, “tienen apenas un valor defensivo” (*blos zur Gegenwehr ausgedachter*), no pudiendo servir como principios sobre los cuales se fundan proposiciones expli-

cativas. Sin la vigilancia de la razón, sin embargo, la imaginación tiende a “devanear” (*schwärmen*), y sus hipótesis metafísicas pierden entonces el carácter de juicios problemáticos para tornarse proposiciones asertóricas con pretensión de validez absoluta, con lo que “ahogan a la razón en ficciones e ilusiones” (*die Vernunft unter Erdichtungen und Blendwerken ersäufen*).<sup>26</sup>

Todavía, en el *Opus postumum*, el término “Dichtung”, usado en el plural —“Dichtungen”—, es aplicado varias veces (por lo menos 6) a las ideas de la razón, e incluso como sinónimo de estas mismas ideas (*Ideen oder Dichtungen*), las que, juntas, constituyen el sistema de la filosofía trascendental.<sup>27</sup> La ocurrencia de esta expresión para designar las ideas traduce sin duda el “punto de vista más alto de la filosofía trascendental”, al que su autor llegó en la afirmación de la absoluta autonomía del espíritu humano, que es creador — a través de sí mismo— del sistema de sus ideas, mediante las cuales se conecta a sí mismo y a los otros seres fuera de sí.<sup>28</sup> Considerar las ideas como “invenciones” o incluso como “poemas de la razón” (*Dichtungen der Vernunft*),<sup>29</sup> es una osadía en la que se expresa tal vez el más hondo impulso que mueve toda la filosofía kantiana y va al encuentro de un fragmento de Novalis, en el cual se presenta la filosofía como el “poema del entendimiento”, como “el salto supremo que el entendimiento da sobre sí mismo”.<sup>30</sup>

La rareza del uso del término “ficción” en la escritura de Kant podría ser compensada por estas declaraciones finales sobre el poder *poetante* de la razón en la invención de sus ideas metafísica. Pero es compensada, sobre todo, por la abundancia de la expresión “como si” (*als ob*), recurrente en los escritos kantianos, sobre todo a partir de la *Crítica de la Razón Pura*. Vaihinger tuvo el mérito de haber sido el primer intérprete en llamar la atención sobre la importancia de esa expresión y sobre lo que revelaba en tanto actitud filosófica peculiar. El tópico surge en la última sección del Apéndice a la Dialéctica Trascendental, donde se trata “Del propósito final de la dialéctica natural de la razón humana”, de forma intensiva (al menos una docena y media de veces en docena y media de páginas, apareciendo 6 veces en una de las páginas, y siempre destacado). La cuestión que Kant coloca ahí es esta: ¿Qué uso puede hacer la razón de sus ideas, sin incurrir o ser inducida a “engaños y ludibrios” (*Täuschungen und Blendwerke*)? En la sección anterior de la *Crítica*, Kant había propuesto la fecunda distinción entre principios “constitutivos” y principios “regulativos”,

que ahora evoca colocando las ideas de la razón del lado de los segundos. Con eso, las ideas (cosmológica, psicológica y teológica: Mundo, Alma/Yo, Dios), no son reducidas a la condición de “meros entes de razón vacíos” (*bloss leere Gedankendinge, entia rationis ratiocinantis*), sino que son reconocidas como “entia rationis ratiocinatae”, como “conceptos heurísticos” para buscar la constitución y ligación de los objetos de la experiencia en general en una unidad sistemática —no, sin embargo, como conceptos ostensivos que digan cómo es constituido un objeto. Kant explica entonces cómo se puede hacer un uso legítimo de las ideas bajo el modo del “como si”. A pesar de que no puedan hacer referencia a ningún objeto que les corresponda ni determinarlo, plantean todavía “como presupuesto tal objeto en la idea” (*unter Voraussetzung eines solchen Gegenstandes in der Idee*), y ese objeto trascendental, así presupuesto, es como el esquema de un principio regulativo que, con todo, sólo sirve para el uso empírico de la razón, permitiendo la dilatación del conocimiento de la experiencia, no garantizando, sin embargo, ningún conocimiento de aquel objeto mismo en cuanto tal.

A continuación Kant explica ese funcionamiento del uso “como si” de las ideas de la razón (Alma, Mundo, Dios) tomadas como conceptos heurísticos, o como principios de la unidad sistemática de los fenómenos dados en la experiencia psicológica o cosmológica. Sigamos la exposición propuesta por el filósofo: “Tomando las ideas como principios, en primer lugar vamos a relacionar (en la psicología) todos los fenómenos, todos los actos y toda la receptividad de nuestro espíritu al hilo conductor de la experiencia interna, *como si* esta fuese una sustancia simple que existe con identidad personal... En segundo lugar (en la cosmología), tenemos que buscar las condiciones de los fenómenos naturales, internos y externos, en una investigación de nunca acabar, *como si* [als ob] fuese infinita en sí y sin un término primero o supremo... En fin, *en tercer lugar* (en relación a la teología), debemos considerar todo lo que pueda pertenecer alguna vez al conjunto de la experiencia posible, *como si* [als ob] esta constituyese una unidad absoluta, a pesar de ser totalmente dependiente y siempre condicionada por los límites del mundo sensible, e incluso, simultáneamente, como si [als ob] el conjunto de todos los fenómenos (el propio mundo sensible) tuviese, fuera de su esfera, un fundamento supremo único y omnisuficiente, o sea, una razón originaria, creadora y autónoma, relativa-

mente a la cual todo uso empírico de nuestra razón, en su máxima extensión, *como si* [als ob] los propios objetos proviniesen de ese prototipo de toda razón”.<sup>31</sup>

Vaihinger hace el inventario de la mayoría de los casos en que Kant hace uso del “als ob”, ya en las grandes obras, ya en los ensayos más pequeños. Y, a pesar de que conozca y registre el variado vocabulario kantiano para hablar de los diferentes tipos de representación, y proceda a algunas distinciones (por ejemplo, entre hipótesis y ficción), lo cierto es que tiende a usar su noción de ficción de un modo vago y cubriendo cosas que para Kant eran realmente distintas, como las intuiciones del espacio y del tiempo, las categorías del entendimiento, los conceptos morales, las ideas de la razón, las nociones y los símbolos religiosos. Todo es ficción, pero ¿todo lo será de la misma manera? Vaihinger señala a menudo la necesidad de prestar atención a pasajes a los que, según él, nadie ha prestado atención, como aquel en que, en la citada sección del Apéndice a la Dialéctica Trascendental, Kant sugiere una especie de esquematismo de la razón, por analogía con el esquematismo del entendimiento: proceso mediante el cual la razón (¿o la imaginación? ¿o la facultad de juzgar?) hace corresponder un objeto a su idea, pero apenas como “una cosa trascendental”, como un mero “esquema de la idea en cuanto principio regulativo” (*diese transzendentale Ding ist Schema jenes regulativen Prinzips*). Pero en verdad nunca se detiene a pensar lo que está envuelto en ese complejo proceso. Al intentar comprender la lógica específica del modo de pensar que Kant dice por la recurrente expresión “como si”, Vaihinger dice que no ha encontrado ayuda ni en Kant ni en ningún lógico. Basándose en algunos pasajes de los escritos kantianos, especialmente de la Introducción a la *Lógica* y también de la *Crítica de la Razón Pura*, acusa al propio Kant de hesitación y falta de claridad, en particular en lo que respecta a la noción de ficción, que, según él, el filósofo tiende a confundir con la de hipótesis, y a la noción de juicio ficcional que el mismo tiende a considerar como una forma de juicio problemático. Esa hesitación y falta de claridad impide, según él, la correcta comprensión de todo el edificio de la filosofía kantiana. De ahí que Vaihinger se aplique expresamente a esclarecer esos dos puntos: determinar la naturaleza del juicio ficcional y aclarar la distinción entre hipótesis y ficción. Según él, el juicio ficcional no expresa ni una verdad teórica, ni una verdad absoluta, sino una verdad prác-

tica y relativa, una verdad que es sólo correcta en relación al que la profiere y al fin que persigue, y cuyo contenido, por consiguiente, sólo con cautela y prevención puede ser llamado “verdadero”.<sup>32</sup> La ficción tiene apenas una utilidad práctica, al paso que la hipótesis tiene una utilidad teórica. Una hipótesis debe ser verificable. La ficción, por el contrario, no puede ser verificable ni confirmada por la experiencia, pero puede justificarse por el servicio que presta, no sólo a los intereses prácticos humanos sino también a la práctica de la investigación científica.<sup>33</sup>

Sea cual fuere el valor de este esclarecimiento, a lo largo de la obra, su propio autor no la respeta, aplicando el término ficción indistintamente a todo tipo de representaciones, sean las de las ciencias, sean las de la filosofía o las de la religión. Tal generalización y nivelación se extienden también a los tópicos para los cuales Kant desarrollara —y por veces instituyera— un lenguaje específico (intuiciones, categorías, ideas, postulados, esquemas, símbolos), o procediera a distinciones estratégicas y metodológicas (mundo sensible / mundo inteligible, fenómeno / noumeno, constitutivo / regulativo, determinante / reflexionante). Para Vaihinger, todo eso está incluido en el “como si” y cae bajo su generosísima noción de ficción, juntamente con los presupuestos de la moralidad (reino de los fines, dignidad de la humanidad, libertad), las nociones de la filosofía kantiana del derecho y de la política, los tópicos de la filosofía kantiana de la religión. Pero Vaihinger nunca se detiene para intentar entender la diversa intencionalidad de esos conceptos, los diferentes planos en los que funcionan, la legitimación que los califica en esa función específica.

A pesar de que así es tendencialmente reducida al modo de pensar del “como si” e interpretada como un ficcionalismo generalizado, la filosofía kantiana no es completamente desvalorizada. Por el contrario, según Vaihinger, representa el punto máximo que alcanzó el pensamiento humano en su máxima pureza: la conciencia de que vive de ficciones de las que se sabe el autor. Veamos, en este sentido, este pasaje en que Vaihinger comenta el trecho de la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, donde se habla de la “dignidad de la humanidad como una simple idea”. El texto de Kant es el siguiente: “En esto reside precisamente la paradoja: en que la simple dignidad de la humanidad, en tanto naturaleza racional, sin otro fin ni ventaja a alcanzar por medio de ella, por consiguiente, el respeto por una mera idea, deba servir de prescripción imprescindible de la voluntad, y en que precisamente en esta

independencia de las máximas al respecto de semejantes móviles resida la sublimidad de la misma, y la dignidad de cada uno de los sujetos racionales consista en ser legislador en el reino de los fines”.<sup>34</sup> Y he aquí el comentario de Vaihinger: “En este pasaje magnífico Kant alcanzó el punto más alto y absoluto de su filosofía crítica: la dignidad de la humanidad, el reino de los fines está constituido —como reconoce y enseña Kant— por ‘meras ideas’, esto es, por conceptos sin ningún ‘valor de realidad’ (*Realitätswert*), por meras ‘ficciones heurísticas’, meras ‘maneras de ver’ (*Betrachtungsweise*), sólo un ‘punto de vista’ (*Standpunkt*); puede, debe y tiene que ser así considerado, como si así fuese: con todo, a pesar de este juicio sobre la naturaleza ficcional de estos modos de representación, el hombre en tanto ‘ser racional’ orienta su acción por estas ficciones. Aquí llegamos a la cumbre más alta que el pensamiento kantiano y el pensamiento humano alcanzara alguna vez. Sólo unos pocos, sólo los escogidos pueden respirar a estas alturas: la gran masa necesita de un aire más denso”.<sup>35</sup>

### **3. Nietzsche, un kantiano si saberlo**

Y ya que estamos a estas alturas de aire enrarecido, donde habitan sólo aquellos espíritus fuertes a quienes también se dirige el Zarathustra nietzscheano, pasaré a otro aspecto que la hermenéutica vaihingeriana del “als ob” kantiano proporcionó: el reconocimiento de una genealogía kantiana del programa filosófico de Nietzsche.

En apéndice a la edición de la obra que estamos comentando, Vaihinger incluye un ensayo sobre Nietzsche, titulado “Nietzsche y su doctrina de la ilusión conscientemente querida” (“La Voluntad de Ilusión”). No era la primera vez que Vaihinger se ocupaba de la filosofía de Nietzsche. Ya había publicado un volumen, dos años después de la muerte del filósofo, leyéndolo entonces precisamente “en cuanto filósofo” (*Nietzsche als Philosoph, 1902*). Como él mismo confiesa, en el Prefacio a *Die Philosophie des Als Ob*, su descubrimiento del Nietzsche filósofo no fue precoz: “Cuando, al final de los años 90, leí a Nietzsche, relativamente al cual hasta entonces me mantuviera distante [...] reconocí con alegre admiración una profunda afinidad entre mi comprensión

de la vida y el mundo y la suya, lo cual se explica en parte por las mismas fuentes: Schopenhauer y F. A. Lange”.<sup>36</sup> Pero ahora se explicita una tercera fuente común: la mediación kantiana y el tema del “als ob”. Lo que, según Vaihinger, liga antes que nada Nietzsche a Kant es el tema de las ficciones: la doctrina de las representaciones conscientemente falsas y, aún así, necesarias, aquello a lo que Nietzsche llamará la “voluntad de ilusión” y que contrapondrá a la “voluntad de verdad” que dominó todo el pensamiento occidental, en la ciencia y en la filosofía. En su apéndice sobre Nietzsche, Vaihinger se propone mostrar cómo la idea de ficción trabaja toda la filosofía de Nietzsche, de la misma forma en que mostrara antes que la doctrina del “als ob” trabaja en profundidad y extensión toda la obra de Kant. Lo que resulta de esta lectura de Nietzsche es la reivindicación de este para la historia del neokantismo, por la vía abierta por Lange y trillada también por el propio Vaihinger. Con su estilo peculiar, Nietzsche es un kantiano que se ignora y que también los contemporáneos ignoraron, porque se dejaron engañar por las críticas puntuales pero por veces feroces que el creador de Zaratustra dirigió contra Kant y su filosofía. En el fondo, sin embargo, según Vaihinger, la doctrina nietzscheana de la ilusión es inspirada por Lange y por la interpretación que este hiciera de Kant. Documenta esa mediación con una carta de Noviembre de 1866 a Hermann Muschacke, en la que Nietzsche hace esta declaración: “La más significativa obra filosófica que salió en el último decenio es sin duda la *Historia del Materialismo* de Lange, sobre la que podría escribir un largo elogio. Kant, Schopenhauer y este libro de Lange —yo no necesito nada más”.<sup>37</sup>

Vaihinger pone así en evidencia el origen kantiano o, si se prefiere, “neokantiana” de la doctrina de Nietzsche, mostrando que Nietzsche tiene de hecho mucho de Kant, por cierto “no del Kant de los libros escolares... sino del espíritu de Kant, del auténtico Kant, aquel que vio la apariencia hasta sus más profundas raíces, pero que, habiendo visto en profundidad la apariencia, también vio y reconoció con conciencia su utilidad y necesidad”.<sup>38</sup>

El ensayo en cuestión constituye un levantamiento del tema de la ilusión y conexos (la ficción, el perspectivismo, el como si, la metáfora, la mentira) en los escritos de Nietzsche de las varias fases de su vida, señalando la proximidad con las posiciones kantianas, subrayándola con declaraciones y exclamaciones del tipo: “ganz Kantisch!”. El ensayo termina con la idea sugerida por algu-



nos escritos de Nietzsche del tercer período (*Zarathustra, Jenseits von Gut und Böse, Genealogie der Moral, Götzendämmerung, Antichrist*), de una “metafísica del como si” (*Metaphysik des Als-Ob*), la cual se encara de frente la siguiente cuestión: ¿qué papel desempeña la ilusión en el todo del acontecer mundano y cómo se debe considerar y valorizar este acontecer a partir del cual se produce necesariamente la ilusión? En un programa así, la ilusión sería concebida no ya sólo como la lógica del pensamiento humano, pero como la lógica del mundo, como el propio juego del ser consigo mismo. La creación estética y la ilusión poética nos permitirían el mejor vislumbre acerca de la creación del ser como un eterno representar y falsear. La voluntad de apariencia, de ilusión y de engaño se revelarían así con más profundidad metafísica que la voluntad de verdad de los científicos y metafísicos. Y así concluye Vaihinger: “Desde este punto de vista, la ilusión (*Schein*) ya no debe ser lamentada y combatida por los filósofos, como fue hasta ahora, sino que, en la medida en que es útil y valiosa, y al mismo tiempo se evidencia como estéticamente intocada, la ilusión debe ser afirmada, deseada y justificada”.<sup>39</sup> De no ser por la enfermedad que lo aquejó en los últimos años, Nietzsche habría llegado inevitablemente al camino que había sido tomado por Kant, que él tan mal interpretó y que fuera también recorrido por F. A. Lange, de quien recibió una fuerte influencia en su juventud. Tal es la convicción de Vaihinger.<sup>40</sup>

La aproximación de Nietzsche a Kant es, sin duda, sugestiva y fecunda, tanto para la hermenéutica de la filosofía kantiana como de la nietzscheana y para una reevaluación de la relación de esta con aquella. Pero necesitaría ser trabajada de forma que se entienda mejor el tenor de ese diálogo incomprendido entre los dos filósofos y el modo en que el programa nietzscheano responde, por continuidad, antítesis o profundización, al programa de Kant.<sup>41</sup> Lo que en el fondo une a los dos pensadores es la valoración que, a su modo, hacen de la ficción poética y, gracias a eso, el reconocimiento de la importancia de la poética de la ficción como trabajo fundamental de la actividad creadora del espíritu.

#### 4. De la ficción poética a la poética de la ficción

El excursus por Nietzsche nos permite así el regreso a la interpretación vaihingeriana de Kant, y ahora ya con el objetivo de esbozar una apreciación crítica.

A pesar de la serie de ficciones kantianas que nos expone en su obra, Vaihinger no llega a darnos un esclarecimiento pertinente, ni de su naturaleza, ni de su función, ni de su génesis. Las observaciones críticas hechas por Cassirer al programa vaihingeriano de la “Filosofía del como si”, en el ensayo arriba citado, mantiene toda su pertinencia. Reducir el “como si” a la noción general de ficción y, además, atribuir a esta una función apenas práctica y no teórica no ayuda mucho a comprender la intencionalidad del “als ob” kantiano, el cual, si no apunta al conocer o conocimiento en el sentido propio y kantiano del “Erkennen”, se mantiene todavía en el plano del penar o del pensamiento (*Denken*), por lo menos en la medida en que este es ejercido como la reflexión del sujeto sobre sus propias representaciones. En esta reflexión hay juego y creación, hay distanciamiento. Y es ese distanciamiento que impide que el sujeto, creador de sus ficciones y apariencias, sea engañado por ellas, o las tome por lo que no son ni pueden ser.

Atento a la dimensión estética de la ilusión y de la ficción en Nietzsche, es extraño que Vaihinger no preste atención a ese aspecto en la filosofía de Kant. Kant aborda ese problema en el § 49 de la *Crítica del Juicio*. El error originario de Vaihinger es haber partido, por un lado, del presupuesto de que el “als ob” y las ficciones tienen que ser explicadas como una modalidad de los juicios lógicos y, por otro, considerar la lógica como la mecánica del pensamiento, una tecnología del pensamiento, siendo las ficciones los artificios u operaciones auxiliares del pensamiento, y el propio pensamiento una función orgánica que actúa en vista de fines.<sup>42</sup> Vaihinger inscribe su doctrina de las ficciones en una mecánica biológica (¿será también una ficción?), al paso que Kant inscribía su “como si” y toda la vasta gama de los tópicos relacionados con el poder creador y ficcional del espíritu, en lo que se podría llamar una heurística trascendental o incluso una poética trascendental del espíritu.

Vaihinger reconoce, por cierto, el papel de la imaginación en general en la creación de ficciones, como poderosa fuente, no sólo de la visión teórica del

mundo de donde brotan todas las categorías, sino también como origen de la fe ideal y del obrar de la humanidad,<sup>43</sup> y no ignora la importancia que Kant atribuye a la imaginación trascendental.<sup>44</sup> Pero entiende la imaginación como una fuerza psíquica biológica, que produce sus representaciones por un juego mecánico con necesidad inmanente, “en conformidad con leyes puramente mecánicas” (*gemäss rein mechanischen Gesetzen*). En Kant, la imaginación es productiva y creadora de formas, y su producción y creación tienen lugar según una lógica espontánea de “juego libre” (con las representaciones), y, con todo, ese juego espontáneo, no dictado por reglas, es en sí mismo pertinente, tiene su ley interior, es “conforme a fines” (*zweckmässig*).

Pero, sobre todo, aquello a lo que Vaihinger no prestó atención (tornándose incapaz de comprender el “als ob” kantiano y todo lo que indica) fue lo que Kant llamó la facultad de juzgar reflexionante. Pienso que se puede decir que es el principio de reflexión que rige toda la filosofía trascendental kantiana. Es éste el que está en acción en la creación de ideas estéticas, en los raciocinios por analogía, en el esquematismo simbólico, en el uso heurístico de las ideas de la razón o del principio de la teleología de la naturaleza, en el “como si”. El juicio de reflexión o juicio reflexionante no es un juicio de aplicación de conceptos dados a casos subsumidos por estos, sino que es un juicio que implica siempre la invención de una nueva revelación, bajo la forma de una imagen, de un símbolo, de un esquema o de una idea. El principio de reflexión es el propio principio de subjetividad como conciencia de los presupuestos de lo que está en juego en su conocer, en su obrar, en su sentir estético, en su comprensión. Pero porque ese juicio no es meramente una modalidad de juicio ficcional de la lógica común, sino un juicio reflexionante de intencionalidad subjetiva, el sujeto, al hacerlo, ficciona, pero no se deja engañar con sus ficciones. Ocurre entonces algo análogo a lo que acontece en las creaciones de la poesía. Citemos un pasaje del discurso kantiano, en el cual el filósofo juega con la ambigüedad de los términos latinos “*lusus*”, “*ludus*”, “*ludere*”, de donde provienen también “*illusio*”, “*ludibrium*”, “*ludificari*”: “Hay ciertas imágenes de las cosas con las cuales la mente juega sin ser engañada por ellas, y el artista no propone a los incautos el error, sino la verdad envuelta en los mantos de la apariencia, la cual no ofusca su hábito interior, sino que se exhibe a los ojos decorada, no defrauda con adorno y engaños a los ingenuos y crédulos, sino que, usando las

luminosas bellezas sensibles, pone en escena la árida y seca imagen de la verdad pintada con colores sensibles... La imagen que engaña, una vez descubierta su vacuidad y ludibrio, desaparece; pero aquella que crea ilusión, dado que no es sino la verdad fenoménica, incluso cuando es realmente descubierta, no deja de permanecer y al mismo tiempo mantiene el ánimo en un agradable movimiento, haciéndolo fluctuar en los confines entre el error y la verdad, y lo estimula admirablemente, porque está consciente de su sagacidad contra las seducciones de la apariencia. La imagen que engaña desagrada, la que crea ilusión agrada todavía más y deleita”.<sup>45</sup>

Kant teje estas consideraciones en el discurso de oposición de una disertación académica presentada en su Universidad el 27 de Febrero de 1777, de un tal Johann Gottlieb Kreutzfeld, titulada *Dissertatio philologico-poetica de principijs fictionum generalioribus*.<sup>46</sup> El vocabulario que Kant usa en este discurso para hablar de las ilusiones o ficciones poéticas es muy variado: “ludibria”, “fictas rerum species”, “apparentia”, “illusio”, “veritas phaenomenon”. La disertación en apreciación definía la “fictio” poética como “qualiscunque opinio poetica, non tam veritati objectivae, seu absolutae, quam apparenti seu relativae congrua”. Es muy significativo que la posición expuesta por el filósofo arguyente sea mucho más favorable y comprensiva con el aspecto positivo de las ficciones poéticas que la desarrollada por el autor de la disertación en aprecio. El tópico, como fácilmente se reconocerá, es casi tan antiguo como la filosofía y tuvo en la obra de Platón su primera gran formulación bajo la forma del proceso contra los poetas y sus mentirosas ficciones, un proceso decidido en favor de los filósofos y su verdad.<sup>47</sup> Con todo, a pesar del veredicto platónico, ese proceso se mantiene abierto a lo largo de toda la historia de la filosofía. Kant interviene en él de forma calificada y es muy significativo que reconozca la pertinencia de las ficciones, sean estas las de los poetas o las de los filósofos.

La concepción kantiana de la ficción poética —de las creaciones de la imaginación— tiene su más alto desarrollo en el § 49 de la *Crítica del Juicio*, donde se trata de las “ideas estéticas”, las cuales son presentadas como “pendant” de las ideas de la razón: si estas apuntan a un objeto, al cual ninguna intuición de la sensibilidad puede corresponder alguna vez, aquellas ofrecen una representación de la imaginación que da mucho que pensar, a pesar de que no les corresponda ningún pensamiento determinado y no pueda ser hecha comple-

tamente inteligible y alcanzada por ningún lenguaje. A través de las ideas estéticas, por sí producidas según leyes de analogía, la imaginación pone la razón en movimiento y provee a las ideas de esta, en vez de conceptos lógicos, representaciones que dan vida al espíritu y le abren la vista a un ilimitado campo de representaciones emparentada entre sí. Esas ideas estéticas (símbolos, metáforas, alegorías...) no dan a conocer nada, pero “dan a pensar mucho” (*viel zu denken veranlassen*).<sup>48</sup>

A pesar de tornarse público por primera vez un año antes de que Vaihinger publicase su obra sobre las ficciones del espíritu, el profesor de Halle ya no pudo aprovechar en favor de su ficcionalismo el citado discurso de oposición de Kant al respecto de la disertación de Kreutzfeld sobre la ficción poética. Si pudiese haber tenido en consideración esta pieza, tal vez hubiese llegado a reconocer que, para Kant, la ficción-tipo es la ficción poética o estética y que es esta la que puede, en verdad, iluminar todas las otras ficciones, sean de la metafísica, de la moral o de la religión.<sup>49</sup> Pero también es cierto que podría haber llegado a esta conclusión a través de una lectura más demorada de algunos parágrafos de la *Crítica del Juicio*. Ya más de un comentarador hizo notar el uso relativamente escaso que Vaihinger hace de esta obra.<sup>50</sup> Y, además, más que en cualquier otra, es en la *Crítica del Juicio* que Kant expone el trabajo creador de la imaginación como un “juego”, como un ejercicio de “hacer de cuenta”, de “como si”: en el juicio estético sobre las obras de arte humana, estas, para ser consideradas auténticas obras de arte, tienen que ser apreciadas *como si* fuesen naturaleza (esto es, como si no fuesen el resultado de la producción intencional de un artista) y, en contrapartida, en la apreciación estética y teleológica que hacemos respecto de la naturaleza, sea a propósito de sus formas bellas o de sus productos organizados, debemos considerar la naturaleza *como si* fuese arte o incluso artista.<sup>51</sup> Es la propia estructura del juicio estético que es del orden del “como si”. Y es mediante ese juego ficcional que se resuelven las principales antinomias identificadas por Kant en su tercera *Crítica*: entre la pretensión de validez universal y objetiva del juicio estético y su carácter de sentimiento meramente privado; entre el idealismo y el realismo de la finalidad con respecto a la belleza de la naturaleza; entre la consideración mecánica y la apreciación teleológica de la naturaleza como un sistema organizado de fines. La facultad de juzgar estética juega en la ambigüedad, pero es

una ambigüedad consciente de sus presupuestos y de sus límites. Y su juego, a pesar de trabajar con ficciones, no es, con todo, un juego en el vacío: es un juego creador, no ciertamente de los objetos mismos de las representaciones, sino de las representaciones en sí mismas pertinente y con sentido, incluso si no les corresponde ningún objeto en concreto.

Todas las representaciones del espíritu pueden, en el límite, ser consideradas como ficciones. Pero ¿por qué es que unas apenas nos engañan y acaban por ser consideradas erradas y falsas, mientras que otras nos crean ilusiones y son, con todo, agradables y estimulantes para el espíritu, incluso después de reconocidas como ilusiones o ficciones? ¿No podrá la distinción kantiana que se encuentra en el citado discurso de oposición de una tesis sobre las “ficciones poéticas” ayudar a comprender también las ficciones e ilusiones trascendentales de la razón? ¿No podrá la estructura ficcional del juicio reflexionante estético proyectar su luz también sobre los juicios de la razón en aquello que concierne a los conceptos que se refieren a supuestos objetos del mundo inteligible?

Traducido del portugués por Eduardo Pellejero

### Notas

1. La conferencia sería después publicada en la revista *Kant-Studien*, 17 (1912), pp. 193-221.

2. Véase como ejemplo, Hans-Ludwig Ollig, “Religionsphilosophie der Sudwestdeutschen Schule“, in *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*, WBG, Darmstadt, 1987, p. 433.

3. *Jahrbücher der Philosophie*, 1 (1913), pp. 1-59.

4. Ernst Cassirer, “Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik“, *Jahrbücher der Philosophie* 1 (Berlin 1913), pp. 40-45. Una refutación sistemática de la interpretación vaihingeriana de Kant desde el punto de vista del *Als Ob* y como ficcionalismo será llevada a cabo por E. Adickes, en su obra *Kant und die Als-Ob-Philosophie* (Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1927). Desafortunadamente, Vaihinger, debido a su ceguera y vejez, ya no tenía condiciones para defender su punto de vista contra las críticas de Adickes. Una apreciación de la refutación del principio del *Als Ob* por parte de Adickes exigiría un estudio autónomo que no puede ser hecho aquí.

5. Hans Vaihinger, *Hartmann, Dübring und Lange. Zur Geschichte der deutschen Philosophie im IX Jahrhundert. Ein kritische Essay*, 1876, p. 8.

6. *Ibid.*, p, 205. En un ensayo más tardío de auto-interpretación, Vaihinger se declara como un “discípulo de Lange“ y ve salir de este dos líneas de neokantismo —el de Cohen, que se propone profundizar la doctrina kantiana de forma cada vez más fiel y rigurosa en el sentido del idealismo trascendental, y el suyo, que pone en conexión el neokantismo de Lange con el empirismo y el positivismo: “Vom Neukantianismus eines F. A. Lange aus konnten zwei verschiedene Wege eingeschlagen werden, entweder konnte der Kantische Standpunkt auf Grund genaueren Eindringens in die Kantische Lehre schärfer und treuer herausgearbeitet werden, dies geschah durch Cohen. Oder man konnte den Neukantianismus Langes mit dem Empirismus und Positivismus in Verbindung bringen. Dies ist durch meine Philosophie des Als Ob geschehen, die aber ebenfalls auf ein gründlicheres Eindringen in die Kantische Als-Ob-Lehre führt”. “Hans Vaihinger, “Wie die Philosophie des Als Ob entstand”, en Raymund Schmidt (Hrsg.), *Die Deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Bd. II, Felix Meiner, Leipzig, 1921, p. 197.

7. No hay unanimidad en cuanto a la atribución a Liebmann del papel de desencadenador del movimiento del neokantismo. Otros lo atribuyen a Hermann Lotze, y hay quien invoca la Lección Inaugural proferida por Eduard Zeller en la Universidad de Heidelberg en 1862. Véase: Siegfried Marck, “Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus. Ein Gedenkblatt für Richard Höningwald und Jonas Cohn“, *Archiv für Philosophie* 3 (1949), pp.144-164; A. Philonenko, *L'École de Marbourg . Cohen – Natorp – Cassirer*, Vrin, Paris, 1989, p. 9.

8. Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants “Kritik der reinen Vernunft”*, Stuttgart / Berlin / Leipzig, 1881-1892.

9. Hans Vaihinger, “Kant ein Metaphysiker?”, *Kant-Studien* 7 (1902), 117: “Dem Schlagwort, ‘Kant ein Metaphysiker’ kann man das gleichwertige gegenüberstellen: ‘Kant ein Metaphoriker’”.

10. “Der traditionelle Kant, der Kant der historischen Lehrbücher, mit einem Wort: der Schul-Kant ist eben nicht der volle und ganze Kant. Um Kant ganz und voll zu verstehen, resp. verstehen zu wollen, dazu gehört eben nicht blos Verstand, sondern auch Mut”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. XIV. Para una apreciación general de la interpretación vaihingeriana de Kant, en cuanto al modo y el contenido, véase el ensayo de Walter Del-Negro, “Hans Vaihingers philosophisches Werk mit besonderer Berücksichtigung seiner Kantforschung”, *Kant-Studien*, 1934, pp. 316-327.

11. “Man hatte auf diesem Wege weitergehen sollen: so hatte man das Kantische Resultat sich rein bewahrt: freilich hatte dieser grosse Philosoph elbst seine ruhmreichen Entdeckungen mit den Rettungsversuchen abgelebter rationalistischer Dogmatik befleckt und so selbst dazu beigetragen, dass seine richtigen Resultate begraben und vergessen wurden”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 43.

12. Vaihinger insiste en la idea de que Kant, a pesar de haber descubierto la naturaleza ficcional de las representaciones filosóficas y haya mostrado ampliamente su uso, no tuvo, con todo, clara conciencia de su descubrimiento, e incluso comprometió al envolverla en el lenguaje de la metafísica tradicional. De la misma forma, Kant no habría llegado a comprender el mecanismo de la génesis y funcionamiento de las ficciones de la mente, los cuales, según Vaihinger, son de orden biológico y se explican por el mecanismo de la adaptación y concurrencia que rige el mundo de los organismos vivos, de acuerdo con la teoría de Darwin: “Kant hat wohl die Idee gehabt, dass alle Formen des Begriffes und der Anschauung rein subjektiv, d.h. fiktiv seien, allein bis zu der energischen Betonung and Forderung der historisch-genetischen Ableitung dieser höheren Begriffswelt aus elementaren Empfindungswelt durch Anpassung und Konkurrenz ist er nicht fortgeschritten. Wie viel uns Kant also zu tun übrig gelassen hat, kann einigermassen aus diesem Vergleiche [mit Darwin] hervorgehen. Kant hat gerade die Hauptfrage: durch welchen Mechanismus des Denkens denn wir mittelst dieser subjektiven Vorgänge und Vernichtungen doch instande sind, die objektive Welt theoretisch und praktisch zu berechnen - nicht genügend beantwortet”. *Ibid.*, p. 183.

13. Sobre el concepto vaihingeriano de verdad, véase: Hans von Noorden, “Der Wahrheitsbegriff in Vaihingens Philosophie des Als Ob”, *Zeitschrift zur philosophische Forschung*, 1953, pp. 99-113. Sobre este tópico, no perdieron su pertinencia las páginas dedicadas por Cassirer a Vaihinger en el ensayo arriba citado.

14. F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 vols., 1866.

15. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 771.

16. En verdad, un contemporáneo de Kant ya lanzara esa idea, mediante la cual pensaba poder aproximar y reconciliar la filosofía de Kant como la de Leibniz. Se trata de Salomon Maimon, en su ensayo de 1793, *Über die Progressen der Philosophie*, donde a cierta altura se lee: “Yo ya hice notar que Leibniz hizo uso ventajoso del método matemático de las ficciones en la filosofía. Es aquí el lugar donde quiero explicarme mejor sobre eso, con lo que no sólo lanzo una luz sobre este método, sino también para disgusto de muchos kantianos, espero reconciliar a Leibniz con la *Crítica de la Razón Pura*”. (Ich habe schon bemerkt, dass sich Leibniz mit Vortheil der mathematischen Methode der Fiktionen in der Philosophie bedient habe. Hier ist der Ort wo ich mich hierüber näher erklären will, wodurch ich nicht nur ein Licht über diese Methode zu verbreiten, sondern auch (manchen Kantianer zur Ärgerniss) Leibnizen mit der Kritik der reinen Vernunft auszusöhnen hoffe“. (reimpr. Aetas Kantiana, Bruxelles, p. 29).

17. “Die eigentlich erste fruchtbare Anwendung der Fiktion in der Philosophie machte Kant, allein teilweise auch er ohne methodische Klarheit”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 264; véase también pp. 269 y 272.

18. *Reflexionen*, Ak XVIII, 69.

19. Carta a Garve de 21 de septiembre de 1798, *Briefwechsel*, Ak XII, 225.



20. KrV, Ak III, 237.

21. KrV B 294, Ak III, 202. Sobre el tema, véase: Felix Duque Pajuelo, “L’illusione e la strategia della ragione“, *Il Cannocchiale* (Napoli), 1986, n°1/2, pp. 97-112; Michelle Grier, *Kant’s Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002; Liliane Weissberg, “Cataracticon und der schöne Schein. Kants ‘Träume eines Geisterschers, erläutert durch Träume der Metaphysik’“, *Poetica* (München), 18 (1986), pp. 96-116; Claude Piché, “Les fictions de la raison“, *Philosophiques* (Québec) 13 (1986), pp. 291-303.

22. “Wir haben es mit dem transcendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir noch wenigstens einen Probestein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt, und uns mit dem Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält”. KrV B 352, Ak III, 235.

23. *Opus postumum*, Ak XXI, 210, Ak XXII, 311.

24. “Die Vernunftbegriffe sind, wie gesagt, blosse Ideen und haben freilich keinen Gegenstand in irgend einer Erfahrung, aber bezeichnen darum doch nicht gedichtete und zugleich dabei für möglich angenommene Gegenstände. Sie sind blos problematisch gedacht, um in Beziehung auf sie (als heuristische Fiktionen) regulative Principien des systematische Verstandesgebrauchs im Felde der Erfahrung zu gründen. Geht man davon ab, so sind es blosse Gedankendinge, deren Möglichkeit nicht erweislich ist, und die daher auch nicht der Erklärung wirklicher Erscheinungen durch eine Hypothese zum Grunde gelegt werden können”. KrV, Ak III, 503.

25. “Dichten überhaupt ist das Vermögen der Einbildungskraft, es sey zu Diensten der Vernunft oder der Neigung, schöpferisch machen”. *Reflexion* 805, Ak XV, 351.

26. KrV, Ak III, 502-509.

27. *Opus postumum*, Ak XXI, 101: “Transcendentale Philosophie ... ist die Intusception eines Systems der Ideen (Dichtungen der reinen Vernunft) durch welche das Subject sich selbst nach einem Princip zum Object des Denkens macht und synthetische Einheit a priori durch Begriffe begründet”. *Ibid.*, 102: “das System der Ideen (Dichtungen) der reinen Vernunft (Ak XXI,102) - Transc. Phil. ist... ein System von absoluter Einheit welches synthetische Erkenntnis a priori aus Begriffen enthält d. i. das ganze System der Ideen Dichtungen (gleich als gegebener Gegenstände) der reinen Philosophie die zwar Problematisch vorgestellt aber doch nothwendig, müssen-gedacht werden...”

28. *Opus postumum*, Ak XXI, 103.

29. En su traducción de una ontología de piezas del *Opus postumum* (PUF, Paris, 1986), François Marty traduce la expresión “Dichtungen der Vernunft” por “productions de la raison” (p. 239, líneas 32-33).

30. “Das Poëm des Verstandes ist Philosophie - Es ist der höchste Schwung, den der Verstand sich über sich selbst giebt”. Novalis, *Schriften*, WBG, Darmstadt, 1981, Bd.2, *Das philosophische Werk I*, 531.

31. KrV B 700, Ak III, 444.

32. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 603.

33. *Ibid.*, p. 609.

34. *Grundlegung*, Ak IV, 439.

35. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 652.

36. *Ibid.*, Prefácio, X.

37. “Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, *Geschichte des Materialismus*, über das ich eine bogelange Lobrede schreiben konnte. Kant, Schopenhauer und dies Buch von Lange - mehr brauche ich nicht”. Nietzsche, *Sämtliche Briefe*, Walter de Gruyter, Berlin, 1986, Bd.2, 184.

38. “Nietzsche hat tatsächlich sehr viel von Kant, freilich nicht von dem Kant, wie er in den Schulbüchern steht [...], sondern vom Geiste Kants, des echten Kant, der den Schein bis in seine tiefsten Wurzeln durchschaut, aber auch die Nützlichkeit und Notwendigkeit des durchschauten Scheins mit Bewusstsein erkennt und anerkennt”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 772.

39. “Von diesem Standpunkt aus ist der Schein nicht mehr wie bisher von den Philosophen zu beklagen und zu bekämpfen, sondern der Schein ist, soweit er als nützlich und wertvoll, sowie als ästhetisch einwandfrei sich herausstellt, zu woollen und zu rechtfertigen”. *Ibid.*, p. 788.

40. *Ibid.*, p. 790.

41. Un pasaje de *El crepúsculo de los ídolos* puede darnos una indicación de la lectura nietzscheana del agnosticismo metafísico kantiano. Bajo el título “En cómo el ‘mundo verdadero’ se tornó finalmente una fábula“, escribe: “El ‘mundo verdadero’, inaccesible, indemostrable, que no puede ser prometido, pero que, a pesar de ser apenas imaginado, constituye una consolación, es un imperativo. (En el fondo, está el sol antiguo, oscurecido por la niebla y la duda, la idea se tornó pálida, nórdica, koenigsbergiana)... Abolimos pues el ‘mundo-verdadero’: ¿qué mundo nos resta, entonces? ¿Tal vez el mundo de las apariencias?... ¡No! ¡Abolimos conjuntamente el mundo de las apariencias!” (pp. 38,39). Quiere decir: se abole la propia distinción entre uno y otro.

42. “El pensamiento debe, pues, ser considerado como un mecanismo, una máquina, un instrumento al servicio de la vida. Esta concepción es más importante para la lógica de lo que parece a primera vista, y por cierto para la lógica como una técnica del pensamiento, no como teoría del conocimiento”. *Die Philosophie des Als Ob*, p. 7.

43. *Ibid.*, p. 69.

44. *Ibid.*, pp. 78-79.

45. “Sunt autem quaedam rerum species quibus mens *ludit* non ab ipsis *ludificatur*. Per quas artifex non incautus propinat *errorem* sed *veritatem* veste *pparentiae* indutam quae interiorem ipsius habitum non obfuscat sed *decoratam* oculis subiicit, quae non fuco et praestigis frustratur imperitos et credulos sed sensuum luminibus adhibitis ieiunam et exsuccam veritatis speciem coloribus sensuum perfusam in scenam peducit. [...] Species quae *fallit* perspecta ipsius vanitate et ludibrio *evanescit* sed illudens cum non sit nisi *veritas phaenomenon* perspecta reipsa nihilo minus durat et simul animum in erroris ac veritatis confiniis quasi fluctuantem suaviter movet sagacitatisque suae contra *apparentiae* seductiones conscium mire demulcet. Species quae *fallit* displicet quae *illudit placet admodum* et delectat”. Kant, *Entwurf zu einer Opponenten-Rede*, Ak XV, 2, 906-907.

46. Este discurso fue publicado por primera vez por Arthur Warda, en el *Altpreussische Monatschrift* 47 (1910), 662-670 y, poco después, Bernhard Adolf Schmidt ofreció la respectiva traducción alemana (“Eine bisher unbekannte lateinische Rede Kants über Sinnestäuschung und poetische Fiktion”) en *Kant-Studien* XVI (1911), 5-21. El discurso de oposición de Kant y la disertación de Kreutzfeld fueron publicados en el vol. XV (tomo 2, pp. 903-935) de los *Kants Gesammelte Schriften* de la Akademie-Ausgabe. Existe traducción italiana de las dos piezas, acompañada de un estudio interpretativo por M. T. Catena: I. Kant – J. G. Kreutzfeld, *Inganno e illusione. Un confronto accademico*, Ed. Guida, Napoli, 1998, pp. 41-62. Una traducción anotada italiana más reciente del discurso kantiano es propuesta por Oscar Meo en Apéndices su obra: *Kantiana minora vel rariora*, Il Melangolo, Genova, 2000, pp. 113-132. Una traducción inglesa del discurso de Kant por T. Meerbote —I. Kant, *Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction*— integra el volumen *Kant's Latin Writings. Translations, Commentaries, and Notes*, ed. por L. W. Beck en colaboración con M. J. Gregor, R. Meerbote, J. A. Reuscher, Peter Lang, New York, 1992, pp. 161-183.

47. Es conocido el proceso instaurado por Platón a los artistas y a los poetas, en la *República* (599 a-602 e, passim). Pero la posición platónica puede no soportar una lectura tan simplista, sobre todo, si atendemos a un pasaje de las *Leyes* (817 a-c) donde los filósofos es que son propuestos como los genuinos poetas que inventan y ponen en escena la auténtica tragedia, aquella que imita la vida más verdadera, más bella y excelente.

48. *Kritik der Urteilskraft*, Ak V, 315.

49. Véase: Eva Shaper, “The Kantian ‘As-if’ and its Relevance for Aesthetics”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. LXV (1964-1965), 219-234; Ulrich Müller, “Objektivität und Fiktionalität. Einige Überlegungen zu Kants ‘Kritik der Urteilskraft’”, *Kant-Studien* 77 (1986), 203-223.

50. Véase: Eva Schaper, “The Kantian ‘As-if’ and its relevance for Aesthetics”, *Ibid.*, p. 226. “Vaihinger devoted a large part of his book to an investigation of Kant’s work in order to document the fictive method without so much as mentioning the ‘Critique of

Aesthetic Judgement””. Yet here, if anywhere, one would have thought, Kant was unambiguous in employing proposals to consider the content of experience in an as-if fashion”. También António Marques, *A razão judicativa. Estudos sobre Kant*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004, p. 163.

51. *Kritik der Urteilskraft* § 45, Ak V, 306.

Fecha de recepción del artículo: 14 de marzo de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 25 de abril de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 27 de abril de 2008

**TENER CURA DEL MUNDO.  
SENDEROS DEL PENSAMIENTO  
CONTEMPORÁNEO ENTRE  
HEIDEGGER Y GAOS**

Pio Colonnello  
Università degli Studi della Calabria, Italia

Buscaré profundizar en algunos aspectos del pensamiento existencial a partir de las relaciones existentes entre Martin Heidegger y José Gaos. Por lo tanto, me propongo articular el ensayo en dos momentos: en primera instancia, intentaré marcar las etapas fundamentales del recorrido filosófico gaosiano; luego, efectuaré la confrontación de dos conceptos-clave del pensamiento de Gaos y del de Heidegger: la *emocionalidad* y la “cura”, no tanto para establecer comparaciones, sino más bien para destacar la peculiaridad del pensamiento gaosiano y, conjuntamente, la distancia que toma de la Analítica heideggeriana del “ser-ahí”.

José Gaos atraviesa múltiples etapas; desde la primera formación intelectual hasta las últimas posiciones teóricas, pasa por la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de los valores, el raciovitalismo de Ortega y Gasset, el existencialismo, el historicismo y, al final, un agnosticismo desencantado que él llama “personismo”. Entre los temas en los que en mayor medida se concentró la especulación de Gaos se pueden indicar, en primer lugar, el problema de la esencial historicidad de la naturaleza humana y la reconsideración de la subjetividad desde la perspectiva de la antropología filosófica. Sin ignorar las relevantes sugerencias que le llegan al filósofo hispanoamericano de otras corrientes de pensamiento, el núcleo vital de su filosofía parece estar impregnado de los temas propios de la *Existenzphilosophie*. Gaos al

final se despiden del existencialismo, como decía antes, para recalcar en otras riberas teóricas. De ahí la exigencia de verificar la presencia de la filosofía de la existencia en Gaos y de Gaos en el movimiento existencialista.

Los temas principales en los que ejerció su especulación —como la existencia, la temporalidad, la nada, la reconsideración de la subjetividad desde la perspectiva de la antropología filosófica— son retomados y desarrollados problemáticamente en las dos obras mayores del filósofo hispanoamericano, *De la filosofía*<sup>1</sup> y *Del hombre*,<sup>2</sup> obras que reúnen los cursos dictados por Gaos en la Universidad Nacional Autónoma de México en los años académicos 1960 y 1965 respectivamente. La idea central que anima el volumen *De la filosofía* retoma una tesis ya desarrollada por Wilhelm Dilthey. Gaos se propone desarrollar una filosofía de la filosofía o una teoría de la filosofía, pero a partir de un *dato fenomenológico*: el pensamiento consciente de sí mismo expresado verbalmente. El punto inicial será entonces una fenomenología de la expresión verbal, destinada a ofrecer el instrumental conceptual, principalmente de distinciones, indispensable para plantear correctamente la problemática. Con la única pretensión de presentar un panorama muy general del pensamiento gaosiano, puede destacarse cómo la fenomenología de la expresión verbal conduce a una fenomenología de la razón y ésta, a su vez, a la fenomenología de los “conceptos principales” o de las “categorías”, las cuales deben ser concebidas, *strictissimo sensu*, mediante los conceptos de “existencia”, de “entidad”, de “finitud” y de “infinitud”, considerados en todas sus combinaciones posibles. Pero las categorías “cardinales” justamente son aquellas que están relacionadas con el “no”, con la nada y la negación, o sea, con las categorías de “inexistencia” y de “entidad infinita”. Gaos, de todos modos, pretende “dar razón” incluso de las categorías negativas mismas y ello implica plantear una cuestión metafenomenológica, es decir, la introducción de una teoría de las categorías. Pero para reavivar la comprensión del sentido de la pregunta acerca de las categorías de la razón, Gaos considera necesario partir del propio sujeto empírico de la razón, o sea, del ente que plantea la pregunta y se interroga, el hombre. Estas consideraciones, sin embargo, más que introducir a una analítica existencial al modo heideggeriano, conducen *tout court* a una antropología filosófica original.

Que el interés por la antropología filosófica sea una constante del pensamiento gaosiano es también evidente en el volumen *Del hombre*, en el cual

desarrolla temáticamente la indagación antropológica como “filosofía del hombre”, como “desarrollo de la definición de la esencia de los hombres o del ‘hombre’”. Ahora bien, ya que se hace consistir dicha esencia específicamente en la razón humana, la antropología filosófica se presenta como una filosofía de la razón, entendida en su significado etimológico originario de *ratio* y de *logos*, de *metanorma* y de *estructura fundante*, o sea, entendida en la fundamental identidad de pensamiento y lenguaje, de acto de hablar y de acto de pensar: de ahí la prioridad de la exigencia de considerar el sistema de las expresiones como un instrumental preliminar de la antropología filosófica. El supuesto que constituye el inicio de la investigación de Gaos es que la filosofía debe partir del dato, es decir, del pensamiento así como se traduce en el sistema de las expresiones verbales. Si bien es cierto que las categorías son el *primum* en el orden del pensamiento para todo sujeto que filosofe, en el orden del conocimiento el *primum* es el dato, que no puede ser “nada buscado”, sino lo que se encuentra más acá de toda investigación “con la evidencia de la indudabilidad de su darse, de su ser-ahí, en sí mismo, directamente”. El dato, entendido en estos términos, no es otra cosa que el “pensamiento consciente de sí mismo expresado verbalmente”, la expresión verbal.

La primacía fenomenológica de la reducción, lo oportuno de ir a las “cosas mismas”, delinea significativamente el recorrido “metodo-lógico” gaosiano desde las clases de expresiones verbales hasta las clases de objetos dadas por las expresiones mismas. Es necesario, sin embargo, ponernos de acuerdo preliminarmente sobre el significado de “objeto” y de “objetividad”: ésta, según Gaos, debe ser considerada, en su sentido más propio, como la *esencia* del objeto, del mismo modo en que la existencia es la esencia del existente. En el estudio de los objetos no puede faltar lo que justamente es lo esencial: el estudio de la esencia del objeto, de eso en que consiste el ser-“objeto”.

Podemos preguntarnos si Gaos se cuestiona el problema de qué es lo que hace de un objeto un objeto, o sea, el problema del fundamento (*Grund*), de la “objetividad” del objeto, y si la pregunta sobre la objetividad nace a partir de la relación que liga la representación con el objeto representado o si deriva de la investigación sobre la posibilidad del objeto en general. En realidad, para Gaos, la cuestión de la objetividad deviene en la cuestión misma de la existencia. Uno de los *Leitmotive* de la reflexión gaosiana es que las expresiones “objetivan” por medio de los conceptos y que éstos, en tanto que *objetivantes* de

todos los objetos, están ubicados en una particular jerarquía, en cuyo vértice figuran los conceptos “trascendentales” de “existir”, “existencia” e “inexistencia”. Aclarar el sentido de estos “trascendentales” quiere decir entrar, justamente, en una “fenomenología de las categorías”.

Si la filosofía es *logon didonai*, ella ante todo es “dar razón” de la existencia del existente. A partir de la antigua interrogación sobre el ente, que tiene su fundamento problemático en el *logos*, se debe desarrollar la interrogación fundamental de la filosofía, la que interroga sobre la existencia del existente. Entendida la existencia como el objeto propio de la filosofía, el *logos* o la *logia* no sería sino la ciencia de la existencia. Pero en el paso de la fenomenología de la fenomenicidad al problema metafenomenológico de la teoría de las categorías, hay que “dar razón” del propio *logon didonai* originario: ¿por qué dar razón de la existencia del existente?

Esta pregunta no nos introduce en un círculo de reflexión infinita. Más bien nos introduce en el umbral de la pregunta metafísica que resuena desde Leibniz hasta Heidegger: “¿por qué el ente y no la nada?”. Hay que dar razón de la existencia del existente, a causa de la implicación misma entre el existente y el *in*-existente o *no*-existente. Con ello la inexistencia (con el consecuente problema del negativo o de la negación) resulta ser un objeto filosófico más radical y decisivo que la existencia. Pero podríamos dar otra formulación a la prioridad gnoseológica de la inexistencia sobre la existencia: sin *me*-ontología ni siquiera habría ontología.

Si queremos sintetizar la posición especulativa de Gaos, tal y como se expresa en los cursos dictados en la Universidad Nacional Autónoma de México en los años sesenta, cabe observar los siguientes motivos centrales. La idea de fondo gaosiana es que el objeto último y radical de la filosofía es ella misma. Pero cualquier intento de definir la filosofía no puede dejar de considerar, propedéuticamente, que la filosofía se presenta en primer lugar como un pensamiento expresado verbalmente. Si la filosofía debe partir del *dato*, éste último es, precisamente, el pensamiento consciente de sí mismo expresado verbalmente. La vía fenomenológica recorrida por Gaos señala a continuación que la expresión verbal está concentrada en los objetos de los conceptos designados por las expresiones mismas. De este modo, los objetos resultan ser el “objeto” de la fenomenología de la expresión verbal. Al mismo tiempo, sin embargo, aparece el problema de definir la “objetividad” de los objetos y su



relación con los conceptos objetivantes; en suma, surge la cuestión fundamental de la “existencia”, entendida por Gaos como “un modo relativo, de presencia”, como “un modo activo del ‘ente’; modo que se concibe como finito en algunos entes e infinito en otros, requiriendo la finitud o la infinitud de los respectivos entes”. De esta manera se llega a los temas de la finitud y de la infinitud así como al problema de su relación, la cual aparece constituida por la negación por antonomasia, el concepto “no”.

De ahí la exigencia de examinar la negación en general y, particularmente, la negación *par excellence*, el “no”; de ahí la reflexión sobre la *nada*, concebida no como un abstracto no-ser, sino como una inagotable fuente de estupor y de interrogación filosófica; de ahí la cercanía con algunos temas del pensamiento existencial, que no casualmente ha convertido la máxima *nihil ex nihilo fit* en el principio *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Surge, ante todo, la cuestión de examinar los conceptos “negativos” de “inexistencia”, de “infinitud existencial”, de “existencia finita” y de “existencia infinita”. Por otro lado, salen a la luz otros problemas: los conceptos “no” e “inexistencia” en el fondo se revelan como sinónimos; los conceptos “finito” e “infinito” se presentan relacionados no sólo con el “no”, como todos los conceptos contradictorios, sino que implican un “no” *en la forma de una negación de la negación*. Se llega, entonces, a un punto crucial: *dar razón* de los conceptos negativos cardinales, de la *in-existencia* y de la *in-finitud*, y del concepto mismo de “dar razón de ser”; pues dar razón de estos conceptos es dar razón de la razón humana misma.

Pero, ¿qué quiere decir “dar razón” de los conceptos de *inexistencia*, de *infinitud* y, en particular, de la *infinitud divina*? ¿Es posible que Gaos quiera atribuir un carácter “necesitante” a la “razón de ser” o interpretarla como una *condición de posibilidad* o, más bien, según nuestro parecer, está buscando el *fundamento* de las condiciones de posibilidad de las categorías mismas de la razón? ¿Y el fundamento así entendido es lo mismo que el significado *fundamental* del sistema global de los significados? Gaos, que piensa después de Nietzsche y después de Heidegger, no atribuye, ciertamente, carácter de causa necesitante a la “razón de ser”. En la *razón de ser* de las categorías negativas de la razón más bien encuentra la fuente no-racional de la razón, el origen pre-moral de la moral o, en otros términos, el significado *fundamental* del sistema total de los significados. Sin embargo, cualquier comparación con el pensamiento “deconstructivo” nietzscheano, o sea, con el pensamiento que, a partir

de *Humano demasiado humano*, ha intentado construir una “química de las ideas y de los sentimientos” centrada en la búsqueda de los *elementos simples* de las cosas y en la pregunta que plantea cómo algo pueda nacer de su opuesto, nos desviaría a la postre de la buena dirección.

Pero, entonces, ¿cuál es el peculiar trascendental modal, propio de la existencia humana? Situado en la encrucijada —o en la antinomia— entre finitud e infinitud, entre posibilidad y necesidad, el ser del hombre emprendería el camino de la posibilidad como el que le es más propio. “Que la existencia humana tenga la modalidad de la posibilidad, incluso como fenómeno y a diferencia de los demás fenómenos” y que deba ser concebida únicamente con este trascendental modal, es una tesis vigorosamente sostenida por Gaos, al menos hasta las conferencias tituladas “El más allá”. En un momento central de su especulación, el filósofo hispanoamericano ha considerado la posibilidad como el cauce fundamental por el que discurre la existencia humana.

Pero en el último Gaos, y particularmente en el volumen *Del hombre*, hay un notable cambio de perspectiva a este respecto. En realidad, la reconsideración de la modalidad de la posibilidad se contempla ahora a partir de la centralidad adquirida por la “mocionalidad” y por su estructura o “esencia” *antinómica*. Es oportuno al menos señalar el hecho de que, a lo largo de todo el recorrido teórico de Gaos, surge el intento de justificar o de “fundar” el *theorein* o el *prassein* a partir de un lugar primigenio, de una fuente originaria no conceptual de naturaleza pre-lógica: la “mocionalidad moral, erótica, misológica y volitiva” del hombre. En pocas palabras, el filósofo hispanoamericano concibe la *mocionalidad* como el conjunto de inclinaciones, voliciones, o sea, como la esfera de la voluntad o, propiamente, de la actividad psíquica en general, en su constitución cinética. Después de haber distinguido las *sensaciones* de las *emociones* y de las *mociones* y a éstas de los *conceptos*, según Gaos, sólo las emociones y los movimientos del ánimo, en tanto que fenómenos psíquicos, existen pura y simplemente *en el sujeto*, mientras que las sensaciones existen *para* el sujeto y los conceptos existen *en él* únicamente por las características que tienen en común con los fenómenos psíquicos. En suma, la esfera psíquica se constituye principalmente a partir de las *emociones* y de las *mociones*. Pero si lo psíquico es pura actividad y si se observa que el modo activo *por excelencia* es el movimiento, entonces se puede afirmar que lo “psíquico es pura *mocionalidad*”.

Si a continuación nos interrogamos sobre el ámbito específico de las *emociones* y de las *mociones*, debemos observar que ellas son muchas y tan complejas que resultan ser irreductibles a modos elementales como, por ejemplo, placer y dolor; de todos modos, algunas de ellas sobresalen por ser “decisivas” y “radicales” desde el punto de vista de lo psíquico: entre las *emociones* el amor y el odio y entre las *mociones* la voluntad. Aun más que la “materia” psíquica que constituye la *mocionalidad* en cuanto tal, nos interesa el movimiento “formal” constitutivo de la actividad psíquica en general. Este *movimiento* traduce esencialmente el paso de las insatisfacciones a las satisfacciones y, luego, aún el paso a nuevas insatisfacciones y satisfacciones: en fin, se trata del movimiento *desde las insatisfacciones a las satisfacciones* “*tout court*”.

Otra cuestión es si tal movimiento es también común a todo el reino animal o a los seres vivos en general. De hecho, sólo las satisfacciones y las insatisfacciones típicamente humanas se caracterizan por ser conscientemente concebidas como “bienes” y “males” respectivamente. De este modo, el movimiento esencial por el cual lo psíquico es pura *mocionalidad*, deviene un movimiento de los males a los bienes o, en sentido fuerte, *del mal al bien*; y, también, un movimiento *desde lo real a lo ideal*, ya que, cuando se está insatisfecho, la insatisfacción es lo real y la satisfacción lo irreal o lo ideal. Pero el movimiento se hace definitivamente evidente cuando se advierte que traduce el paso “de la infelicidad a la felicidad, y aún de la infelicidad o el mal infinitos, ‘la nada’, a la felicidad y el bien infinitos, ‘la Divinidad’, ‘el Ideal’, con mayúscula”.<sup>3</sup> Este es un punto de capital importancia que merece ser destacado.

Uno de los núcleos problemáticos del discurso gaosiano es el paso del mal infinito o de la “nada” al bien infinito. Si nos encontramos ante un movimiento teleológico, entonces cabe preguntarse por su sentido, esto es: ¿está todo organizado en vista de un fin, siendo éste el bien infinito? Y la explicación de cada paso —de la insatisfacción a la satisfacción, del mal al bien, de lo real a lo ideal, de la infelicidad a la felicidad, de la nada al bien infinito—, ¿consiste en aducir el fin al cual el paso mismo se dirige? Pero aquí hay que precisar que el *fin* se identifica esencialmente con la *forma* o *razón de ser* por la que todo está ordenado así como está ordenado, o sea con la *razón de ser* del movimiento mismo, es decir, la *mocionalidad* humana. En otros términos, lo que hace posible proceder de la insatisfacción a la satisfacción, al bien infinito, no es el

momento conclusivo del proceso, el “fin” considerado como abstractamente separado de cada momento o independiente del proceso *in fieri*, sino el movimiento mismo constitutivo del proceso, el ámbito constitutivamente originario de la subjetividad del sujeto, precisamente la dimensión de la *mocionalidad*. Y de este modo se invierte una de las posiciones fundamentales de la tradición metafísica.

Si Gaos puede afirmar que “la prueba eudemonológica de la existencia de Dios tiene por premisa justo esta constitución emocional-mocional del hombre”,<sup>4</sup> es porque ha efectuado un desplazamiento del “principio primero” desde el Ente supremo, que daba razón de sí mismo y de todo lo demás, al hombre en tanto que “el hecho o fenómeno último por el que da razón de todo lo demás, incluso Dios”, “desplazamiento” hecho posible gracias a la nueva caracterización de la subjetividad.

Una primera, evidente, conclusión del discurso gaosiano es que el sujeto, reconsiderado a partir de su fuente fundamentalmente *mocional*, antes que *emocional*, resulta estar caracterizado por una peculiar *dynamis*, la de la volición, y por ello es muy distinto del sujeto lógico que nos induce a pensar en el énfasis de la permanencia y en la inmovilidad del yo; además, justamente el rol central que adquiere la “mocionalidad” exige una consideración distinta respecto a la modalidad de la posibilidad: no solamente la posibilidad “disyuntiva e indefinida” de “poder-ser” y de “poder-no-ser”, sino también una posibilidad *aparente*, que conduce a la necesidad. En síntesis, resumiendo la nueva concepción de la posibilidad, tal y como se configura en el volumen *Del hombre*, se pueden citar las propias palabras gaosianas: “La concepción anterior a la modificación era, pues, la de la posibilidad en la fenomenicidad misma del hombre; la concepción modificada, la de la concepción antinómica, por ende, del fenómeno humano como posibilidad o necesidad”.<sup>5</sup>

Al concluir, es oportuno recoger también, sin abandonar tal horizonte problemático, los puntos en los que Gaos toma distancia del pensamiento existencial que, sin embargo, constantemente lo ha inspirado. Ante todo, entra en juego aquí el punto central de la relación con Heidegger. Para éste, el *primum* es la constitutiva finitud del *Dasein* (“ser-ahí”), finitud perteneciente al modo mismo de darse el ser. En otros términos, el *primum* en juego es la constitución *me-óntica* del hombre, mientras que el discurso acerca de la conciencia moral ciertamente no representa el punto de Arquímedes para deter-

minar cualquier otra cuestión. Para Gaos, en cambio, la constitución moral del hombre es el origen de las categorías *me-ontológicas* y de las correlativas categorías onto-teológicas. Pero a través y más allá de Heidegger, Gaos sostiene que entre las prerrogativas de su discurso se destaca la de “haber *procedido* de la técnica de los fenomenólogos a lo patético y dramático de los nietzscheanos, habiendo sido, tanto como rekantiano, renietzscheano: la explicación de la filosofía por la subjetividad, que se queda en el espectral sujeto trascendental de las razones pura y práctica en Kant, descendió en Nietzsche a honduras del sujeto humano, demasiado humano, no ahondadas ni por los posteriores existencialistas, que más bien han superficializado de nuevo al “*formalizarlas*”, por muy “*dinámicamente*” que lo hayan hecho”.<sup>6</sup>

Tratemos, ahora, de desarrollar el tema gaosiano de la *mocionalidad* desde otro punto de vista. Ya hemos notado que la *mocionalidad* humana se presenta como aquel “movimiento” que permite proceder de la insatisfacción a la satisfacción, al bien infinito y que, por ende, no es un mero punto de llegada, el “fin” abstractamente considerado como separado de cada momento o independiente del proceso *in fieri*, sino que es la misma *dynamis* constitutiva del proceso. Una ulterior aclaración de la conceptualización gaosiana de la *mocionalidad* puede proceder de la confrontación, en particular, con el tema heideggeriano de la “cura”. Tomamos como referencia en este caso, más que las obras sistemáticas del filósofo hispanoamericano o sus comentarios analíticos de *El ser y el tiempo*, como por ejemplo la “Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger”,<sup>7</sup> un breve pero significativo ensayo de 1949 dedicado al análisis del problema de la “cura” en Goethe y en Heidegger,<sup>8</sup> ensayo que proporciona valiosos motivos para volver a considerar la distancia que Gaos toma respecto a Heidegger y, al mismo tiempo, su principal originalidad teórica.

Pero, ante todo: ¿por qué una confrontación entre la “cura” y la *mocionalidad*? En ambos casos se trata de conceptualizaciones que representan la piedra angular de la totalidad del edificio teórico: “cura” y *mocionalidad* constituyen el ámbito más originario del ser del hombre. En términos heideggerianos, la “cura” expresa el carácter fundamental del ser del “ser-ahí”, aquel movimiento que, como observa Gaos, consiste en “*hallarse avanzando en la dirección del futuro al ocuparse con las cosas y preocuparse por las personas*”.<sup>9</sup>

Si Gaos emprende una significativa y fascinante confrontación entre la visión poética goethiana de la “cura” y la tematización especulativa heideggeriana, no es sólo para subrayar la distancia, por cierto evidente, entre la dimensión “preontológica” del “ser-ahí” en tanto que cura y su reelaboración ontológica, sino más bien para subrayar dos direcciones distintas de pensamiento y para volver a reflexionar sobre el movimiento interno del desarrollo de la filosofía occidental, desde los Griegos hasta el nihilismo contemporáneo, o mejor dicho, sobre la evolución de la respuesta que, en cada caso, los pensadores occidentales dieron al problema del devenir y a la cuestión de la inestabilidad de las cosas, con la consiguiente pregunta sobre lo negativo y sobre el dolor, ya que el dolor es provocado no por la quietud sino por la fugacidad ilusoria del mundo y del devenir mismo.

Pero sigamos de cerca el penetrante análisis de Gaos. Al resaltar Gaos cómo Heidegger había dado con la dimensión “preontológica” de la cura en 1923, gracias a un artículo de K. Burdach, el cual demostraba que Goethe había refundido en la segunda parte de *Fausto* la antigua fábula de la “cura” que se remontaba al poeta Higinio, aunque directamente recabada de Herder,<sup>10</sup> Gaos se pregunta cuáles son, en todo caso, las relaciones entre la reelaboración de la fábula en *Fausto* y la “cura” de la cual se habla en *El ser y el tiempo*. En Goethe, la transposición de la fábula se encuentra en la segunda parte de *Fausto* y, más en concreto, en la quinta escena del último acto. Cuando llega la medianoche, entran en escena cuatro mujeres ancianas: *Mangel*, la falta, la privación; *Schuld*, la deuda, la culpa; *Sorge*, la cura; *Not*, la necesidad impelente, la miseria mortal. Tres de ellas no logran entrar en el palacio de Fausto porque la puerta está cerrada. Solamente Cura replica que puede deslizarse por el agujero de la cerradura y, efectivamente, desaparece. Mientras tanto, las otras tres se alejan corriendo apenas se dan cuenta de que está por llegar la última hermana, *Tod*, la muerte. Sigue, entonces, un diálogo entre Fausto y Cura, en el que Fausto le reconoce el enorme poder que tiene sobre el hombre y le pide que se aleje. El diálogo termina con la maldición de Cura y la ceguera de Fausto.

Por su cuenta, Gaos observa que es evidente que Goethe “concede a la cura sobre el hombre un poder que podría considerarse como un antecedente poético de la ‘exégesis’ heideggeriana de la ‘cura’ como esencia del hombre”.<sup>11</sup> Es

más, en algunas partes de *Fausto*, habría pasajes que inmediatamente traen a la memoria conceptos y temas de *El ser y el tiempo*: la cura es representada por Goethe como “eternamente angustiosa compañía; siempre hallada, jamás buscada”, en modo tal que la cura parece ser una angustia siempre latente en la raíz del *ser-abí*, dispuesta a hacerse sentir en el instante más inesperado. Para evadirse del poder de esta oscura divinidad, habitada por “tinieblas en lo íntimo”, el hombre se sumerge en la ocupación cotidiana de las cosas. El modo de ser propio de la “cura” consiste en vivir la dimensión mutable y fugaz del mundo, en vivir el devenir mismo y, en definitiva, en el ser mortal. No es casual que las tres hermanas que aparecen con Cura se alejen cuando se acerca la quinta hermana, Muerte.

Según Gaos, sin embargo, se podrían encontrar aún otras relaciones. Cuando las tres hermanas se dan cuenta de que la puerta del palacio está cerrada y que no pueden entrar, Culpa declara: “yo me vuelvo nada”; por otro lado, en *El ser y el tiempo* se repite más de una vez que en la raíz del *ser-abí* hay una deuda o culpa ontológica que consiste en el hecho de que el *ser-abí* es radicalmente una “nada”: en términos heideggerianos, “Die formal existenziale Idee des ‘schuldig’ bestimmen wir daher also: Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein – das heißt *Grundsein einer Nichtigkeit*”;<sup>12</sup> pero si el ser del *ser-abí* es la Cura, ésta también comprende en sí la posibilidad de ser “fundamento de una nulidad” y, por ende, también “*Die Sorge selbst ist in ihrem Wesen durch und durch von Nichtigkeit durchsetzt*”.<sup>13</sup>

De todos modos, una vez puestas de relieve las posibles correspondencias entre *Fausto* y *El ser y el tiempo*, no basta con indicar que la versión goethiana de la cura es una versión poética, mientras que Heidegger habría atribuido a la versión poética y “preontológica” un alcance ontológico, lo cual nos llevaría, quizás, a la incorrecta conclusión de que Heidegger habría sido influenciado en la elaboración de la cuestión de la Cura directamente por la escena de *Fausto*. Sin embargo, el propio Heidegger declara en algunas notas de *El ser y el tiempo* que “la dirección de la mirada hacia la ‘cura’”, seguida en la analítica existencial y, por ende, en la primera parte de su *Hauptwerk* —como justamente observa Gaos—, surgió en el interior de un itinerario especulativo, en el cual una de las direcciones de investigación era la exégesis de la antropología agustiniana.

En realidad, el filósofo hispanoamericano fija su atención en particular en esta “filosofía de la inquietud” elaborada por Heidegger que seguía sugerencias provenientes también de otras fuentes del pensamiento occidental, por ejemplo de Agustín de Hipona. Y en efecto, Heidegger precisamente en los años en que conoció por medio de Burdach la reelaboración goethiana de la fábula de Higino, o sea al inicio de los años veinte, meditaba sobre el tema de la “inquietud” del “ser-ahí” bajo la influencia del protocristianismo de san Pablo y de Agustín.<sup>14</sup>

Dicho con brevedad: el camino del *Dasein* hacia el ser —que es, a la vez, el mismo camino del ser— no encuentra su fin y su meta en un seguro quietamiento en lo que “es siempre” y es presente. La obra de Heidegger manifiesta, así, una continua *tribulación* que atañe al hombre cuando pone en cuestión el sentido de su propia vida: y esta tribulación confiere una peculiar tonalidad dramática a la hermenéutica heideggeriana. Sería interesante desarrollar aquí el fenómeno del “riesgo”, un fenómeno teológico y filosófico al mismo tiempo, implícito en esa dimensión originaria de la substracción y del ocultamiento, propia del *Sein*; de ahí la tarea que le corresponde al *comprender*: aclarar el horizonte ontológico que se le escapa al *conocer*. Por motivos de brevedad, no es posible profundizar aquí este tema; y dejamos también de lado que en esta tribulación, la tentación más fuerte para el hombre no es el *defluxus in multum*, perderse en la multiplicidad de las señales de la vida efectiva, sino más bien, establecer una “jerarquía axiológica de dominio” o, mejor dicho, la búsqueda de un orden axiológico de “simples presencias” (*Vorhandenheiten*). La máxima tentación sería, pues, la conversión de la “inquieta preocupación” que caracteriza toda vida efectiva, en una metafísica “aquietante” (así como en ámbito específicamente religioso la *theologia crucis* se convertiría en una *theologia gloriae* de la Presencia).

Pero, volvamos ahora a las relaciones entre *Fausto* y *El ser y el tiempo* acotadas por Gaos. En Heidegger, la “cura” es esencialmente la *cifra* de una filosofía del “no” o de la “nada”. Es cierto que la “cura” es “hallarse avanzando en la dirección del futuro al ocuparse con las cosas y preocuparse por las personas”, pero hay que precisar que “la dirección del futuro” equivale a poder ser lo que todavía no se es, en sentido específicamente ontológico, no óntico. En sentido óntico, el fin del ser-ahí es la muerte, el dejar de vivir en un momento deter-



minado; en la dimensión ontológica, el fin del ser-ahí es “el *poder*, en todo momento, dejar de ser en un momento determinado”.<sup>15</sup> Pero porque lo que ontológicamente constituye al “ser-ahí” es el *poder* dejar de ser, “la ‘cura’ y la muerte, ambas en sentido heideggeriano, vienen a ser, pues, la misma cosa *esencialmente*”.<sup>16</sup> La *Weltanschauung* de Heidegger, asevera Gaos, sería entonces “pandemónica”, refiriéndose con “pandemonio” a lo que es “omniquilador”: si el punto conclusivo de la filosofía heideggeriana son la nada y la aniquilación ontológica, entonces, justamente el “pandemonismo”, concebido como el triunfo de la nada y de la muerte sobre el ser, expresaría la radical originalidad y la característica fundamental de esta filosofía, oponiéndola y, al mismo tiempo, diferenciándola, de toda la tradición del pensamiento metafísico occidental. Por el contrario, en Goethe, la cura y la muerte no sólo no dejan de tener un alcance “óntico”, sino que, además, “sobre la muerte triunfa el ser entendido como pandemonismo creador”:<sup>17</sup> gracias a la ayuda de Margarita, Fausto se salva y Mefistófeles se precipita en el infierno.

No obstante, aunque existen muchas y muy importantes diferencias —reducibles, en último término, a la distancia entre la “apuesta” óntica de *Fausto* a favor de la vida y del ser, y el predominio ontológico, en *El ser y el tiempo*, de la aniquilación—, según Gaos todavía es posible señalar un sendero común entre Goethe y Heidegger: el sentimiento del mundo y de la vida, característico del hombre occidental moderno. En particular, debe destacarse que un posible hilo común que atraviesa experiencias de pensamiento tan distintas puede estar constituido por la idea de que el propio *ser* o el *ser* en general es “actividad”, “actualidad”, “acto” que “in-siste re-iterándose”. Sin embargo, Gaos se pregunta si ya en Aristóteles el “ente en cuanto ente” no es en su última, suprema, acepción “acto” y “acto puro”, o sea “acto” divino. Pero hay que subrayar algunas importantes diferencias. Los conceptos aristotélicos de potencia y de acto son la solución más depurada dada por el pensamiento griego al problema del movimiento. Desde sus orígenes, la filosofía griega había tratado de dar una respuesta a la inquietante cuestión de la inestabilidad de las cosas y al modo de huir de tal inestabilidad. Entre los primeros, como es sabido, fue Parménides quien se ocupó de la relación entre el dolor y la verdad. En su Poema, habla de los “mortales con cabeza doble” porque piensan que el ente y la nada son y no son lo mismo. Pero, en el fondo,

¿qué es lo que golpea la mente y hace así errar a estos mortales? El dolor, provocado no por el reposo, sino por el devenir. El viaje hacia la luz llevado a cabo por Parménides indica que nos podemos liberar del dolor si negamos su contexto, o sea, la fugacidad ilusoria del mundo o de lo múltiple. La respuesta de Aristóteles —que representa el culmen de la metafísica griega— a este problema es que “el movimiento entero del mundo es efecto teleológico del ‘acto’ divino, pero este ‘acto’ es ‘inmóvil’ y, en cuanto tal, ‘trascendente’ al móvil mundo entero”.<sup>18</sup>

Lo que peculiarmente caracteriza el sentimiento del mundo y de la vida del hombre moderno es la idea de que no sólo no hay que huir del movimiento y del devenir de las cosas, sino que, al contrario, el movimiento se presenta como lo *proprium* de lo humano. Por primera vez en la historia, el hombre de la modernidad no advertiría la necesidad de un Dios que, en cuanto “Acto” o “Acto puro”, trascienda el movimiento, ya que él no experimenta en absoluto la *necesidad* del reposo, sino, más bien, la de estar continuamente sumergido en el flujo incesante de los eventos, sin tregua, sin metas finales y consoladoras. Y eso, al final, concluye Gaos, es “demoníaco”, “porque es sentirse e idearse ‘demonio’ capaz de aceptar la condena al movimiento y despedir a Dios con un ‘gracias, pero ya no me interesa el reposo que me ofrecéis —ni por tanto vos mismo’”.<sup>19</sup> Sin embargo este “movimiento”, aunque incesante, se orienta en Goethe a la exaltación del ser y de la vida, mientras que en Heidegger se dirige hacia un horizonte me-ontológico y, por tanto, a la aniquilación del ser mismo.

Tratemos ahora de retomar este tema con Gaos y más allá de Gaos. En realidad, en Heidegger, si el *ser-ahí* pone en cuestión el *sentido* de su propia vida, lo hace en un movimiento que trasciende su propia *ipseidad*, un movimiento siempre ambivalente, ya que el camino del *Dasein* hacia el ser es, al mismo tiempo, como hemos visto, el mismo camino del ser, o sea, un movimiento que no encuentra su fin y su meta en un seguro aquietarse en lo que “siempre es” y es presente. Es más, justamente la irrupción de lo inesperado, inopinado, imprevisto, constituye desde dentro el ser del ser-ahí, o sea, la existencia. Este elemento repentino que rompe el curso mismo del movimiento serial del tiempo objetivo, puede ser connotado como un “contramovimiento”,

que no es otra cosa que la irrupción del originario e irreductible devenir en que consiste la existencia.

Hay aquí que distinguir entre el Heidegger de Friburgo, el autor de la “hermenéutica de la facticidad”, al menos hasta 1923, y el Heidegger posterior, aquél de *El ser y el tiempo*. En el “primer” Heidegger todavía no se ha elaborado y resuelto el conflicto entre “dionisiaco” y “apolíneo”, o sea, el conflicto entre el elemento fáctico de la vida y la categorización de la vivencia, es decir, el contraste entre la “matriz oscura” de la subjetividad o el “sentir” en su ambigüedad de “sensación/sentimiento” y el aspecto semántico o ideal o intencional presente en la existencia efectiva. Por otra parte, en *El ser y el tiempo* la temporalidad adopta un nuevo acento, una declinación, por así decir, “circular”, gracias al concepto de “destino”; podríamos decir, por tanto, que *El ser y el tiempo* lleva a su cumplimiento la parábola de la temporalidad auténtica, sustraída al tiempo de las ciencias de la naturaleza, pero sin embargo “desnaturaliza” de algún modo la instancia del tiempo de la facticidad de la vida por traducir esta misma instancia en “cumplimiento” (*Vollendung*) y “destino” (*Geschick*).

Si las cosas son así, si el sentido de la “cura” es justamente este movimiento intrínseco a la facticidad de la vida, a la efectividad del existir, un movimiento que no sólo comporta una inquietud óptica, sino también el sentimiento fundamental de la angustia concebida ontológicamente, ya que no se podrá recalar nunca en la estable tierra firme de la ontología tradicional, si las cosas son así, entonces, debemos hacernos una pregunta: ¿cuál es el rasgo diferencial de la conceptualización del movimiento y de la propia *dynamis* originaria del existir, representada por la *mocionalidad* en Gaos, respecto a la tematización del movimiento como “cura” en Heidegger?

En la primera parte del presente ensayo ya he señalado que el *fin* de aquel movimiento que permite proceder de la insatisfacción a la satisfacción, de los males a los bienes hasta el bien infinito es, en el fondo, la *mocionalidad*, al mismo tiempo fin y razón de ser del movimiento mismo. Y señalaba además que justamente el rol central adquirido por la “mocionalidad” exige una consideración distinta de la modalidad de la posibilidad: ya no sólo la posibilidad “disyuntiva e indefinida” del “poder-ser” y del “poder-no-ser”, sino también una posibilidad *aparente*, que conduce a la necesidad.

Ahora bien, si el fenómeno humano puede ser, al mismo tiempo, entendido como posibilidad o necesidad y si la constitución de lo humano es intrínsecamente antinómica, en ese caso la categoría principal ya no es la “posibilidad” de la que habla el pensamiento existencial desde Kierkegaard hasta Heidegger, sea que se la entienda como “posibilidad que sí” o “posibilidad que no”, en sentido kierkegaardiano, sea que se la entienda como “posibilidad de la imposibilidad del existir” en sentido heideggeriano, esto es, como comprensión de la no-posibilidad del ser del ser-ahí, es decir, comprensión del “estado de yecto” fundamental del existir: el *ser-ahí*, justamente por ser proyecto “yecto”, recurre a la decisión anticipadora de la muerte —en clave ontológica, se comprende— con el intento de realizar toda posibilidad que no se inscriba en el pasado, en lo ya-dado, en lo ya-no del existir, o sea, en la tradición y en el lugar en el que, naciendo, nos encontramos. Sin embargo, si la posibilidad “disyuntiva e indefinida” que conduce a la necesidad ilumina en el pensamiento maduro de Gaos la radical estructura antinómica del hombre, es decir, la misma co-presencia de la posibilidad *aparente* junto a la *posibilidad auténtica* del “poder-ser” y del “poder-no-ser”, ¿no comportaría todo ello, por otro lado, un cruce aporético?

Antes de encaminarnos a la conclusión y a una consideración crítica de las dificultades presentes en el discurso gaosiano, demos la palabra al propio Gaos quien a propósito de la constitución dual o antinómica del hombre argumenta así: el objeto de la antropología filosófica es “la esencia del hombre. Esta esencia es la razón. Esta es eminentemente los trascendentales. Con éstos concibe el sujeto racional lo existente, inclusive a sí mismo, en una forma antinómica. Los trascendentales son obra de la emocionalidad antinómica del sujeto. El antinomismo de los trascendentales es obra de la emocionalidad. El hombre es un animal de insatisfacciones y satisfacciones y de un amor u odio a éstas que le mueven a querer su infinitud o su inexistencia, lo que entraña concebir estas mismas con los trascendentales de la razón pura y los géneros de la razón práctica. Es, pues, por ser el animal *moral* que es, por lo que es el animal *racional* por el que se ha tenido siempre a sí mismo”.<sup>20</sup> En realidad, deberíamos preguntarnos a qué se refería Gaos cuando oponía a la “nada” heideggeriana, la “nada ‘ontológica’ de la ‘aniquilación’ como origen de la nega-

ción”, la idea de que es “la constitución ético-axiológica del hombre el origen de la negación y las categorías me-ontológicas, entre ellas la de la ‘nada’”.<sup>21</sup>

Si queremos trazar una conclusión sintética, debemos observar que nos encontramos, respecto al ámbito más originario del ser del hombre —sea esto entendido en sentido goethiano como lucha entre las posibilidades del existir y la dimensión de la trascendencia o, según la perspectiva de *El ser y el tiempo*, como “Cura” o, en la acepción gaosiana de *mocionalidad*—, en una triple dirección de sentido: en Goethe, el movimiento intencional del salir de sí mismo y del retornar a sí mismo, o sea, la incesante *fractura* del existir termina con la afirmación del ser y de la vida; en Heidegger, la inquietud óptica y la angustia ontológica misma, propia del ser del *ser-abí*, dinámicamente culminan en un proceso de anonadamiento y de recaída del carácter de proyecto del existir desde la dimensión del “aún-no” a la del “ya-no”, al menos a partir de *El ser y el tiempo*, donde el tiempo de la facticidad (*Faktizität*) de la vida, esa temporalidad originaria, tan eficazmente delineada en los primeros cursos de Friburgo, asume una declinación, por así decir, “circular” gracias al concepto de destino (“Geschick”); en Gaos, el movimiento del *ek-sistere*, el originario salir fuera del propio estar, estar continuamente sujetos al cambio y sentir el cambio en su radical irrepetibilidad, no conducen a una solución de exaltación de la vida o de primacía de la nada ontológica, como en Goethe y en Heidegger, respectivamente, sino a la constatación de que una solución y una llegada a puerto definitiva no se dan nunca en el vivir del hombre, ni es de esperar que se den: ni paraíso, ni infierno, ni vida, ni muerte son el término último del afanarse humano en la tierra.

La *mocionalidad* nos dice que el fin último es intrínseco al movimiento mismo del existir y que el hombre está continuamente en vilo entre dos abismos distintos que, sin embargo, él puede trascender, de vez en cuando, con sus obras y con instituciones típicamente humanas: de ahí la atención a la historicidad del hombre y al valor infinitamente grande de la acción humana, ya no suspendida entre el cielo y la tierra, y por fin sustraída de cualquier destino que trascienda el ámbito del existir.

## Notas

1. J. Gaos, *De la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
2. J. Gaos, *Del hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970; actualmente en *Obras completas*, XIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.
3. J. Gaos, *Del hombre*, *op. cit.*, p. 523; en *Obras completas*, XIII, *op. cit.*, p. 521.
4. *Idem.*
5. *Ibid.*, p. 530; en *Obras completas*, XIII, *op. cit.*, p. 528.
6. J. Gaos, *De la filosofía*, *op. cit.*, p. 471.
7. Cfr. J. Gaos, “Introducción a *El ser y el tiempo* de Martin Heidegger”, en *De Husserl, Heidegger y Ortega* (“Obras completas”, X), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 79-174.
8. Cfr. J. Gaos, *La “Cura” en Goethe y Heidegger*; en *De Husserl, Heidegger y Ortega*, *op. cit.*, pp. 175-193.
9. *Ibid.*, p. 177.
10. K. Burdach, “Faust und die Sorge”, en *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, I, (1923), pp. 1 y sig.
11. J. Gaos, *La “Cura” en Goethe y Heidegger*, *op. cit.*, p. 180.
12. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1957, 8, § 58, p. 283 (traducción española de J. Gaos *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2000, la cita en p. 308: “Definimos, pues, la idea existencial formal del ‘deudor’ así: ser el fundamento de un ser determinado por un ‘no’ —es decir, ‘ser el fundamento’ de un ‘no ser’”).
13. *Ibid.*, p. 285 (traducción española *op. cit.*, p. 310: “La cura misma está transida de ‘no ser’ de un cabo a otro en su misma esencia”).
14. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1995 (traducción española de Jacobo Muñoz, *Estudios sobre mística medieval*, México, FCE, 1977, y también con el mismo título en Madrid, Siruela, 1977).
15. J. Gaos, *La “Cura” en Goethe y Heidegger*, *op. cit.*, p. 188.
16. *Idem.*
17. *Ibid.*, p. 189.
18. *Ibid.*, p. 190.
19. *Ibid.*, p. 191.
20. J. Gaos, *Del hombre*, *op. cit.*, pp. 574-575; en *Obras completas*, XIII, *op. cit.*, p. 569.
21. J. Gaos, *De la filosofía*, *op. cit.*, pp. 463-4.

Fecha de recepción del artículo: 6 de enero de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 25 de abril de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 21 de mayo de 2008

# EL PROBLEMA DE LA FORMULACIÓN DE LOS JUICIOS DE PERCEPCIÓN EN KANT. UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA

Alejandro Mumbrú Mora  
Universidad de Barcelona

## Introducción

El presente escrito pretende mostrar cómo a partir de la distinción introducida por Kant en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (1783) entre los “juicios de percepción” (*das Wahrnehmungsurteil*) y los “juicios de experiencia” (*das Erfahrungsurteil*) y, más concretamente, por medio del problema de la formulación de todo juicio de percepción en cuanto tal, es posible justificar la interpretación fenomenológica de la filosofía trascendental expuesta pormenorizadamente por M. Heidegger en la obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929), y esto en contraposición con aquél otro nivel de lectura que podemos identificar con la “Escuela de Marburgo”<sup>1</sup> y que, a grandes rasgos, concibe el pensamiento teórico de Kant en términos de la pregunta por cómo es en general posible extraer universalidad y necesidad del material procedente de los sentidos.

Valga señalar de antemano que la oposición entre ambas orientaciones no radica tanto en la cuestión de si la *Crítica de la razón pura* (KrV) constituye un proyecto de fundamentación del conocimiento científico, o si debe concebirse más bien en términos de una pregunta acerca de la posibilidad de la metafísica, como se presenta en ocasiones el antagonismo entre la “Escuela de Marburgo” y el pensamiento de M. Heidegger: la reflexión sobre la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la ciencia matemática de la naturaleza está esencialmente orientada, en Kant, a la pregunta por la posibilidad de la metafísica como ciencia. La discrepancia entre ambos posicionamientos anida en último

término en el modo en que juzgan la “naturaleza” del hombre, esto es, lo que se ha dado en llamar la oposición entre una concepción “infinitista” y otra “finitista” de la razón respectivamente. Esta divergencia se refleja en el significado que cada una de estas tendencias interpretativas otorga a la sumamente reiterada aserción kantiana relativa a la inevitable (*unvermeidlich*) propensión o disposición natural (*die Naturanlage*) de la razón a ir “más allá de los límites de toda experiencia posible” (*über die Grenzen aller möglichen Erfahrung hinaus*),<sup>2</sup> un desacuerdo que pretendemos explicar en el presente escrito a partir del problema de la formulación de los juicios de percepción en la obra *Prolegómenos*.

## 1. El proyecto de una fundamentación del conocimiento científico

### I

Si atendemos al prólogo a la segunda edición (1787) de la *Crítica de la razón pura*, las motivaciones que el propio Kant expone como resorte de su pensamiento son: por un lado, el evidente progreso y popularidad alcanzados por las matemáticas y la ciencia de la naturaleza en los siglos XVII y XVIII (Bacon, Galileo y Torricelli, Newton), reflejados ambos tanto en la capacidad de predicción de los fenómenos de la naturaleza como en las numerosas aplicaciones técnicas que de ellas se derivan; y, por otro, el estado de descrédito generalizado y de “pretendida” indiferencia<sup>3</sup> en el que se encuentra la metafísica como consecuencia de la ininterrumpida sucesión de escaramuzas acaecidas en el seno de la filosofía, algo que ha imposibilitado cualquier tipo de progreso en la “reina de todas las ciencias”<sup>4</sup> como el acontecido en las ciencias, situación de la que son muestra los numerosos y fallidos proyectos de fundamentación del conocimiento y, en particular, de dar cuenta del avance de hecho de las ciencias.<sup>5</sup>

Ahora bien, a pesar de la incapacidad por parte de la filosofía para justificar teóricamente el avance efectivo de la ciencia, y como consecuencia del carácter ineludible y el sumo interés que envuelve a todas las cuestiones concernientes al campo de la metafísica (Dios, alma y mundo), cabe preguntarse si es o no posible que la METAFÍSICA COMO DISCIPLINA abandone también este su “mero



andar a tientas” (*ein bloßes Herumtappen*) y entre definitivamente en el “camino seguro de una ciencia” (*der sichere Gang einer Wissenschaft*).<sup>6</sup> La pregunta es: ¿en qué consiste este “camino seguro de la ciencia”?; ¿qué condiciones deben darse para poder avanzar con paso firme en el conocimiento?

## II

Todo proyecto de FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO topa principalmente con las siguientes dos problemáticas:

1) por un lado, el “escándalo de la filosofía”,<sup>7</sup> que es la imposibilidad de demostrar *la existencia externa de las cosas*, i.e. que éstas sean algo más que meras representaciones o contenidos de nuestra conciencia (“idealismo escéptico”<sup>8</sup>);

2) por otro, el escepticismo con respecto a la posibilidad del conocimiento que supone *el problema de la causalidad* (“*crux metaphysicorum*”, la cruz de los metafísicos);<sup>9</sup> es decir, qué nos justifica a afirmar que, dado un estado de cosas A deba seguirse de manera necesaria y en todos los casos posibles un estado de cosas B, siendo A y B dos estados de cosas distintos (i.e. dos momentos distintos en el tiempo). Si no es posible justificar la relación de causalidad, toda regularidad observada en el encadenamiento de los fenómenos no puede afirmarse más que como fruto del hábito y, en consecuencia, detenta mera validez subjetiva.<sup>10</sup>

Esta segunda cuestión, el *problema de la inducción* en términos de la filosofía de la ciencia contemporánea, afecta al núcleo mismo del conocimiento científico en cuanto conocimiento eminentemente predictivo y puede formularse del siguiente modo: ¿es posible justificar la validez objetiva de una hipótesis científica, cuando el número de casos subsumidos por ella es por principio mayor al número de casos realmente observados? Como Kant mismo desarrolla en el prólogo a la segunda edición de la *KrV*, la cuestión relativa a la posibilidad del conocimiento científico corresponde en último término a la pregunta por cómo es en general posible extraer universalidad y necesidad del material procedente de los sentidos,<sup>11</sup> esto es, en su ya célebre formulación, por cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*.<sup>12</sup>

Concebida de este modo, la filosofía crítica consiste en un proyecto de fundamentación del conocimiento científico de la naturaleza cuyos resultados

emiten un dictamen “indirecto” sobre la posibilidad de un “conocimiento” metafísico. La meta explícita de una “crítica de la razón” es pues en último término enjuiciar LA POSIBILIDAD DE LA METAFÍSICA COMO CIENCIA, y esto por medio de un análisis sobre el origen, la extensión y los límites de nuestro conocimiento<sup>13</sup> que desemboca en la necesaria “censura” a que debe someterse toda razón que opera *desde, en y por* ella misma, esto es, prescindiendo de las demás facultades cognoscitivas y, en particular, de toda referencia a la sensibilidad.<sup>14</sup> He aquí, en opinión de la “Escuela de Marburgo”, el verdadero alcance y significación del “giro copernicano” en el modo de pensar que supone la introducción del “método trascendental”.<sup>15</sup>

También P. Strawson, representante ya clásico de la interpretación del idealismo trascendental desde los presupuestos de la tradición analítica anglosajona, entiende en estos mismos términos la génesis del pensamiento del filósofo de Königsberg; así, el conjunto de los principios sintéticos *a priori* del entendimiento presenta la elaboración teórica de los supuestos fundamentales de la teoría física tal y como se conoce en tiempos de Kant.<sup>16</sup> Para este autor, la cuestión relativa a la posibilidad de una síntesis *a priori* puede concebirse en términos de la pregunta por aquellas condiciones que están involucradas de manera universal y necesaria (el elemento “a priori”) en toda referencia significativa a un objeto (en toda “síntesis”).<sup>17</sup> El proceso de fundamentación del conocimiento describe pues las condiciones necesariamente envueltas en todo “uso significativo” de nuestros conceptos,<sup>18</sup> un marco delimitado por el conjunto de los principios sintéticos *a priori* del entendimiento en cuanto esquema puro (*das reine Schema*) de *nuestra* experiencia posible,<sup>19</sup> que traza el contorno de aquella “isla” dentro de la cual es en general posible toda “adecuación” (i.e. referencia significativa) de nuestras representaciones a un objeto (“verdad trascendental”).<sup>20</sup>

## 2. La distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia”

### I

En una primera recepción de su pensamiento y como consecuencia de una inmadura comprensión del carácter profundamente transformador del con-

cepto de “conocimiento trascendental” con respecto a la tradición metafísica precedente, la afirmación kantiana de que *nuestro* conocimiento es un conocimiento de los fenómenos (*die Erscheinung*) de las cosas y no de aquello que las cosas son en sí mismas (*das Ding an sich*), esto es, de que “no conocemos a priori de las cosas más que aquello que nosotros mismos ponemos en ellas”,<sup>21</sup> indujo a ver en Kant el “Berkeley prusiano”. Conforme a esta interpretación, a *nuestro* conocimiento le estaría esencialmente vedado todo acceso al “verdadero” ser de aquello que se nos aparece como consecuencia de la constitución (*die Beschaffenheit*) espaciotemporal de nuestras facultades representativas, quedando el mundo de este modo reducido a una mera apariencia (*bloßer Schein*) el trasfondo del cual permanece *para nosotros* ignoto y oculto.<sup>22</sup> En este sentido, es suficientemente ilustrativa la recensión a la primera edición (1781) de la *Crítica de la razón pura* que Ch. Garve publicó el 19 de enero de 1782 en *Göttingischen gelehrten Anzeigen*.<sup>23</sup>

Contrario a esta interpretación fenomenalista y basándose en la distinción entre juicios de percepción (*das Wahrnehmungsurteil*) y juicios de experiencia (*das Erfahrungsurteil*) introducida expresamente por Kant en 1783 en la obra *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* con el propósito de aclarar todo posible malentendido con respecto al verdadero alcance y significación de su pensamiento, tanto H. Cohen como E. Cassirer consideran que aquello propiamente “aparente” (*der Schein*) en el conocimiento es todo aquello que, en los juicios de percepción, no responde aún a las exigencias de universalidad y necesidad (*a priori*) del conocimiento científico de la naturaleza:<sup>24</sup>

a) el conocimiento empírico (juicios de experiencia) es aquello que resulta de la acción de “deletrear” (*buchstabieren*) los fenómenos (*die Erscheinungen*) de la naturaleza por medio de los conceptos *a priori* del entendimiento.<sup>25</sup> Esta interpretación es perfectamente coherente con el hecho que, permaneciendo Kant bajo la tutela constante de la lógica escolástico-aristotélica, todo conocimiento se expresa en forma judicativa y es del juicio del que cabe predicar propiamente la verdad o falsedad;<sup>26</sup>

b) por otro lado, aquello que los objetos (*der Gegenstand*) son “realmente” viene dado por el lugar que cada juicio de experiencia ocupa en relación a otros juicios de experiencia en el todo coherente y sujeto a los principios tras-

centadales del entendimiento que constituye el campo de *nuestra* experiencia posible.<sup>27</sup>

Tal y como sostienen H. Cohen y E. Cassirer, tanto la redacción de *Prolegómenos* (1783) como las modificaciones introducidas por Kant en la segunda edición (1787) de KrV responden a un intento por salvaguardar el verdadero aporte y significación de su pensamiento con respecto a toda apresurada asimilación del mismo a posturas filosóficas ya transitadas.<sup>28</sup> En *Prolegómenos*, esta intención se refleja además en el esfuerzo por “popularizar” las arduas investigaciones desarrolladas en KrV y, en particular, en la reformulación de la “Deducción trascendental de las categorías” por medio de la distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia”.<sup>29</sup> Ahora bien, como mostraremos a continuación, esta distinción no está exenta asimismo de complicaciones, una problematicidad que a nuestro modo de ver motiva y justifica la interpretación que M. Heidegger ofrece en *Kant und das Problem der Metaphysik*.

## II

Fijémonos en los ejemplos que Kant mismo propone para ilustrar la diferencia que media entre un juicio de percepción y un juicio de experiencia.<sup>30</sup> La exposición (*die Darstellung*) en la sensación (*die Empfindung*) de los conceptos *a priori* del entendimiento es aquello que transforma en conocimiento, esto es: A = “*el sol calienta la piedra*”, la mera validez subjetiva del juicio de percepción: B = “*cuando el sol baña la piedra, ésta se calienta*”. En el juicio A, es por medio de la subsunción bajo la categoría de causalidad de la percepción repetida de una sucesión entre dos estados de cosas distintos, a saber, los “rayos de sol” y el “aumento de temperatura de una piedra”, que aquello que en B no puede ser afirmado más que como fruto de la asociación habitual de dos estados representacionales en un sujeto,<sup>31</sup> deviene un juicio objetivamente válido (*objektiv gültig*), i.e. vinculante de manera necesaria para todo sujeto posible; en A se pretende que “tanto yo como cualquier otro debe siempre enlazar de manera necesaria la misma percepción bajo las mismas circunstancias”.<sup>32</sup>

Que todo juicio de percepción no posee más que una mera validez subjetiva significa para Kant que los estados representacionales a los que tal juicio hace referencia (la sensación) no están aún bajo la influencia de la acción sintética objetivadora de los conceptos *a priori* del entendimiento, una función por

medio de la cual es en general posible el conocimiento. Ahora bien, cabe afirmar que la posibilidad misma de la formulación del juicio de percepción propuesto por Kant: “*cuando el sol baña la piedra, ésta se calienta*”, presupone al menos la acción sintética de la categoría de substancia; esto es, tanto el sintagma nominal “el sol” como el sintagma nominal “la piedra” se fundan en el reconocimiento de ciertas determinaciones constantes en el flujo de aquello que se nos aparece (*erscheint*) en la intuición. En último término, la forma de ambos sintagmas nominales es la siguiente: “esto es P” (“esto es una piedra” y “esto es el sol”), siendo “esto” la intuición de un objeto (*der Gegenstand*) y “P” el concepto de un objeto.<sup>33</sup>

La cuestión es la siguiente: ya se trate de un juicio de percepción o de un juicio de experiencia, todo juicio en cuanto tal está fundado en la aprehensión unitaria de una diversidad (*die Mannigfaltigkeit*) dada, i.e. el reconocimiento de cierta estructuración en aquello que se nos presenta en la intuición; la posibilidad de una tal “estructuración” es precisamente aquello que expresa la partícula “es” en el juicio “esto es P”. Ahora bien, en el contexto del pensamiento de Kant y de acuerdo con el significado del concepto “conocimiento trascendental”, i.e. “aquel conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible *a priori*”,<sup>34</sup> no cabe reducir la naturaleza del juicio a la relación que se establece entre la representación mental de un sujeto (*res cogitans*) y su correlato “extramental” (*res extensa*).<sup>35</sup> La perspectiva trascendental exige precisamente prescindir de toda referencia a una instancia “interna” y/o “externa” para centrar la mirada en la articulación misma (apófansis) en cuanto significado fenomenológicamente originario de todo juicio en cuanto juicio.<sup>36</sup>

Conforme a la interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura* que comenzamos a esbozar y que desarrollaremos en sus rasgos fundamentales en el apartado siguiente, cabe concebir la pregunta por la posibilidad de *nuestro* conocimiento en términos de la cuestión acerca de cómo es en general posible determinar como “esto” o “aquello” el mero flujo de representaciones en nuestro “sentido interno”. Y, en la medida en que la acción de recorrer (*durchgehen*) la diversidad de representaciones dadas en busca de algún rasgo (*das Merkmal*) que permita enlazarlas (*verbinden*) y aprehenderlas (*aufnehmen*) en una representación unitaria es aquello que Kant denomina “síntesis” en su acepción más general,<sup>37</sup> i.e. la posibilidad de subsumir bajo la unidad de un

concepto la diversidad dada en la intuición, la pregunta por la posibilidad de *nuestro* conocimiento debe establecer en último término el conjunto de las condiciones envueltas necesariamente en toda aprehensión unitaria de la diversidad, esto es, el componente *a priori* en toda síntesis.

En el nivel de lectura que estamos presentando, la pregunta por el fundamento de la posibilidad de toda síntesis en general ensaya la descripción de la estructura de este “estar dirigido a...” por medio del cual todo aquello que se nos presenta lo hace siempre ya estructurado de alguna determinada manera, una estructuración que Kant denomina “imagen” (*das Bild*); así, la pregunta por la posibilidad de *nuestro* conocimiento consistirá en último término en la pregunta acerca de la constitución de este “estar dirigido a...” que forma (*bildet*) el horizonte dentro del cual todo aquello que en cada caso puede presentárenos lo hace siempre ya con una determinada imagen, esto es, “la pregunta [...] acerca de la posibilidad interna de un hacerse-patente en general [*eines Offenbarmachens überhaupt*] del ente en cuanto tal”.<sup>38</sup>

### 3. Interpretación fenomenológica de la *Crítica de la razón pura*

#### I

Ante la impotencia mostrada por la *metaphysica specialis* en su aspiración de conocer el ente suprasensible (Dios, alma y mundo), la reflexión filosófica deriva en Kant hacia la problemática más general acerca de la posibilidad de un conocimiento del ente en cuanto tal (*metaphysica generalis*). Esta cuestión, la pregunta por la posibilidad de un conocimiento de las determinaciones fundamentales del ser del ente en cuanto ente, tantea la posibilidad misma del conocimiento ontológico; o, lo que es equivalente, constituye una fundamentación del conocimiento metafísico. Ahora bien, en oposición al “paradigma concienialista”,<sup>39</sup> para Heidegger el término “conocimiento” no refiere primariamente la necesaria correspondencia de las representaciones de una “conciencia-que-conoce” con respecto a su objeto; este posicionamiento desemboca en la exigencia de universalidad y necesidad a nuestros enunciados (juicios de percepción) en aras a la posibilidad del conocimiento. El conocimiento teórico no constituye empero el modo primario y decisivo de nues-

tro “estar-en-el-mundo” (*in-der-Welt-sein*); de acuerdo con el análisis fenomenológico del “ser-a-la-mano” (*Zuhandensein*) desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo*,<sup>40</sup> todo tratar con (*sich verhalten*) los entes<sup>41</sup> (conocimiento óntico) presupone una comprensión no temática de la constitución de su ser (*die Seinsverfassung*),<sup>42</sup> un “conocimiento ontológico” que constituye la condición de la patentabilidad del ente mismo, esto es, en terminología kantiana, de la experiencia (*die Erfahrung*) en el sentido de aquello que se nos aparece, es decir, de los fenómenos (*die Erscheinung*).<sup>43</sup>

En cuanto conocimiento previo a toda aparición, la precomprensión ontológica constituye la condición *a priori* de toda posible referencia al ente (síntesis empírica), el “hacia” u horizonte previo de todo “dirigir la vista” (*Hinsicht*)<sup>44</sup> determinado. La pregunta por la posibilidad interna de un conocimiento ontológico (*metaphysica generalis*) constituye pues la pregunta por la posibilidad de un “referirse a...” que es previo a toda referencia particular al ente, esto es, en terminología kantiana, la posibilidad de una síntesis *a priori*. Éste es para Heidegger el verdadero sentido de la revolución copernicana: “no ‘todo conocimiento’ es óntico y, donde lo hay, sólo llega a ser posible por medio de un conocimiento ontológico”,<sup>45</sup> son pues los entes los que se rigen o están dirigidos hacia nuestra razón en cuanto facultad “que contiene los principios del conocimiento necesario *a priori* de algo”.<sup>46</sup>

La posibilidad de una síntesis *a priori*, i.e. de un puro “referirse a...” que forma “el ‘hacia’ y el horizonte dentro del cual el ente en sí mismo es experienciable en la síntesis empírica”,<sup>47</sup> conlleva para Heidegger la posibilidad de “trascender” de lo ontológico a lo óntico. La posibilidad de esta “trascendencia” equivale a la posibilidad de un conocimiento que va “más allá” de la experiencia (síntesis empírica), un “más allá” que es sin embargo previo a la patentabilidad del ente mismo;<sup>48</sup> la pregunta por la posibilidad de la “trascendencia” es propiamente el asunto de la filosofía “trascendental”. En términos de Kant, el conocimiento trascendental es aquél que no se ocupa tanto de los objetos de la experiencia cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste ha de ser posible *a priori*, esto es, con anterioridad a que el ente mismo se haga patente; así, cabe preguntarse: ¿cómo es posible un conocimiento *a priori* de los objetos?

La pregunta por la posibilidad de un puro “referirse a...” que forma el “hacia” y el horizonte dentro del cual todo aquello que en cada caso puede

presentárenos lo hace siempre ya con una determinada imagen, es la pregunta por la esencia de la trascendencia, esto es, por la esencia del conocimiento ontológico en su trascender hacia el ente. La cuestión en *Kant y el problema de la metafísica* es mostrar de qué modo es en general posible y, como consecuencia de la “naturaleza” finita del hombre, en qué sentido es “inevitable” el paso (*der Schritt*) de lo ontológico a lo óntico.

## II

A diferencia de la *intuitus originarius* que intuye “al ente inmediatamente en su totalidad con una transparencia absoluta”,<sup>49</sup> la intuición del ser racional finito se caracteriza por recibir aquello que, en cuanto efectivamente existente (*wirklich*), se le contra-pone (*gegen- stehen*) en la sensibilidad; es en este sentido que todo fenómeno (*die Erscheinung*) constituye el objeto (*der Gegenstand*) de una experiencia posible. Concebido además como instancia preconceptual de nuestro conocimiento, todo fenómeno (*die Erscheinung*) presenta “el objeto indeterminado de una intuición empírica”,<sup>50</sup> y es “indeterminado” puesto que no es más que la mera pluralidad indiferenciada, el mero flujo de aquello que se nos presenta en la intuición. La posibilidad del conocimiento exige empero llevar a unidad la tumultuosa sucesión (“*bloß regellose Haufen*”)<sup>51</sup> de afecciones de los objetos en nuestras facultades representativas, i.e. enlazar la pluralidad y acomodarla bajo una representación unitaria que la incluye (*begreift*) y expresa algún rasgo común a esa pluralidad que “hace accesible al ente mismo, en tanto que patente para todo el mundo (*universal*) y en todos los tiempos (*necesario*) en lo que es y como es”.<sup>52</sup>

Es precisamente por medio del concepto (*der Begriff*) que “determinamos” como “esto” o “aquello” la diversidad de aquello que se nos aparece (*erscheint*); en este sentido, cabe afirmar que “el entendimiento es, en su acepción más general, *la capacidad de deslinda pura y simplemente*: es lo que ‘hace detenerse’ a la misma acción continua de las representaciones y lo que ayuda a trazarse una determinada imagen”.<sup>53</sup> La posibilidad de *nuestro* conocimiento consiste pues en último término en la posibilidad de “deslindar” la pluralidad dada en la intuición, un deslinda por el cual aquello que se nos aparece lo hace siempre con una imagen (*das Bild*) determinada. Un objeto (*das Objekt*) es precisamente “aquello en el concepto del cual está unificada [*determinada como “esto” o*



“aquello”] la diversidad de una intuición dada”,<sup>54</sup> y el resultado de esta determinación conceptual según la unidad de los conceptos *a priori* del entendimiento es lo que Kant denomina Fenómeno (*das Phaenomen*).<sup>55</sup>

Ahora bien, la posibilidad misma de esta aprehensión unitaria de la diversidad supone una “visión previa” de los distintos modos en los que es en general posible toda subsunción de la diversidad bajo una regla de unificación, una “visión previa” que regula de antemano todo posible enlace en una imagen de la diversidad y que es pro-puesto (*vorhalten*) por el entendimiento puro en cuanto facultad de las reglas. En su unidad estructural con la forma *a priori* originaria de la sensibilidad, i.e. el tiempo en cuanto relación en la que aparece todo aquello que en cada caso puede presentársenos,<sup>56</sup> esta visión previa de la unidad forma (*bildet*) el ámbito (*der Spielraum*) en el que tiene lugar toda posible referencia a un objeto, esto es, el conjunto de las condiciones involucradas de manera universal y necesaria (*a priori*) en toda fijación o estructuración de la diversidad en una imagen. Para el ser racional finito, la síntesis entre los conceptos puros del entendimiento y la forma *a priori* originaria de la sensibilidad presenta la estructura esencial de aquel previo “orientarse hacia...” (*Sich-zuwenden-zu*) que forma el horizonte en el que es en general posible que algo se nos aparezca con una imagen determinada, esto es, el horizonte de todo “hacerse patente” (*des Offenbarmachens*) del ente en cuanto tal.

Este horizonte, el “hacia” (*Woraufzu*) del orientarse previo (síntesis pura) del ser racional finito, constituye lo que Kant denomina el objeto no empírico = X = objeto trascendental (*der transzendentale Objekt*) de nuestro conocimiento.<sup>57</sup> En cuanto presenta una visión previa de la unidad que regula de antemano todo posible enlace de la diversidad, esta X constituye el concepto *a priori* de todo objeto posible, esto es, el horizonte de la objetividad del objeto (*die Gegenständlichkeit des Gegenstandes*).<sup>58</sup> Y precisamente porque todo juicio particular, en cuanto “deslinde” como “esto” o “aquello” de la mera pluralidad indiferenciada de aquello que se nos aparece en la intuición, supone ya aquel ámbito en que es general posible toda articulación (la “articulación pura”), define Kant con una X el “objeto trascendental”. Esta incógnita resulta del reconocimiento de que tal fundamento se sustrae (*entzieht sich*) por principio a toda consideración teórica, y esto en la medida en que la posibilidad de un discurso sobre esta estructura esencial (la posibilidad de la *Crítica de la razón pura* misma), su inteligibilidad como discurso está fundada en todo momento

en aquello que pretende tomar en consideración;<sup>59</sup> en este sentido, podríamos decir que *el filósofo trascendental pretende contemplar la ciudad en la que siempre ha vivido con los ojos de aquel que llega por primera vez.*

Expresado aún en otro términos: en la medida en que el objeto trascendental conforma la estructura esencial de toda posible fijación de la diversidad en una imagen, i.e. aquella estructura que representa la homogeneidad originaria entre intuición y concepto, puede concebirse el objeto trascendental como aquel género (*die Gattung*) supremo que Kant identifica con el concepto de “representación en general” (*die Vorstellung überhaupt*)<sup>60</sup> y que señala el límite de nuestro conocimiento: “El conocimiento supone siempre representaciones. Y esta última no se deja explicar en absoluto, puesto que a la pregunta: ¿qué es una representación? Debería uno explicarla por medio de otra representación”.<sup>61</sup> En este sentido, el concepto de representación en general es la expresión de la esencia finita de nuestro conocimiento.

## Conclusión

Esperamos haber justificado suficientemente cómo a partir del problema de la formulación de todo juicio de percepción en la obra *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* es posible dar cuenta de un nivel de lectura “alternativo” a aquél que concibe el pensamiento teórico de Kant en términos de la pregunta por cómo es en general posible extraer universalidad y necesidad del material procedente de los sentidos. La tesis es que ya se trate de un juicio de percepción o de un juicio de experiencia, todo juicio en cuanto tal se funda en el reconocimiento de algo que se nos presenta siempre ya estructurado de alguna determinada manera, y, en este sentido: a) no sólo cabe entender la pregunta por la posibilidad de *nuestro* conocimiento en términos de la cuestión acerca de la posibilidad de una tal “estructuración”, i.e. el establecimiento del conjunto de las condiciones que deben presuponerse necesariamente (el elemento *a priori*) en toda referencia a un objeto (síntesis); b) sino que esta “referencia a un objeto”, es decir, el concepto mismo de “conocimiento”, pasa a entenderse en términos de aquella relación por la que es en general posible que algo se nos aparezca. Así, puede concebirse el problema de la formulación de todo juicio de percepción, el que todo juicio suponga la

estructuración en una determinada imagen de aquello que se nos aparece, como una prueba indirecta de que la exigencia de universalidad y necesidad no constituye ni el único ni el primario modo de acceso al mundo para el ser racional finito.

### Notas

1. Bajo la denominación “Escuela de Marburgo” se incluyen autores como H. Cohen, Erdmann, P. Natorp y E. Cassirer. Como todo término “general” que se utiliza para englobar a diversos autores en una determinada “escuela” filosófica, tanto este término como el concepto “neokantismo” no están exentos de cierta problematicidad. En la célebre *Disputación de Davos*, a la acusación por parte de E. Cassirer de que el “Neokantismo” no es más que un enemigo “fabricado” artificialmente por la “reciente filosofía” (entiéndase Heidegger) con la intención de disponer de algún “enemigo” a quien batir, responde Heidegger (la “reciente filosofía”) que bajo el término “neokantismo” entiende una cierta tendencia en el pensamiento que es común a varios autores de la segunda mitad del siglo XIX y que se generaliza a raíz del panorama intelectual imperante en torno a 1850.

Con el surgimiento y la consolidación sobre esos años de la denominada “Escuela Histórica de Berlín” (que cuenta con W. Dilthey como uno de sus más ilustres representantes), el espectro del saber queda definitivamente trazado y parcelado en las “Ciencias de la Naturaleza” (*die Naturwissenschaften*) por un lado y las “Ciencias del Espíritu” (*die Geisteswissenschaften*) por otro. Al verse privada de un lugar propio en la esfera del saber, la filosofía “deviene” una reflexión sobre el saber mismo (natural e histórico), i.e. una “teoría del conocimiento”. Ante esta situación y frente a los “desmanes especulativos” idealistas y el auge del positivismo científico, se proclama la necesidad de retornar a Kant (*zurück zu Kant!*) y, en concreto, al Kant de la *Crítica de la razón pura*, interpretada esta obra como una fundamentación de la ciencia matemática de la naturaleza, modelo de aquello que la filosofía no debió nunca dejar de ser: una reflexión sobre la naturaleza de nuestro conocimiento. Sobre lo que Heidegger entiende por “Neokantismo”, véase M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 5. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 274 (trad. esp. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1986, p. 211).

2. KrV, BXXI. Valgan las siguientes líneas como botón de muestra de esta continua insistencia por parte de Kant: “Pero esta tierra [la tierra del entendimiento puro] es una isla encerrada en límites invariables por la naturaleza misma. Es la tierra de la verdad (un nombre seductor), rodeada por un océano vasto y tormentoso —lugar propio de la apariencia— donde algún banco de niebla y algún hielo pronto a fundirse engañan

con tierras nuevas, embaucando sin cesar al navegante entusiasta con vacías esperanzas de descubrimientos que le involucran en aventuras a las que no puede nunca renunciar, sin que pueda no obstante llevarlas jamás a término”. KrV, B294/A235. Con esta preciosa metáfora, una de las pocas con las que se obsequia al lector en KrV, se abre el apartado con el que Kant concluye el proceso de fundamentación positiva del conocimiento (a saber: “Acerca del fundamento de la distinción de todos los objetos en general en Fenómenos y Noumenos”). Y se trata de un proceso de fundamentación “positivo” puesto que pone las bases que nos permiten “destruir” todo atisbo de dogmatismo en el conocimiento; en este sentido, la “Dialéctica trascendental” constituiría la aplicación “negativa” de los resultados de la fundamentación desarrollada en la Estética y la Analítica trascendental. (Todas las traducciones del alemán son del autor del presente escrito; el subrayado de este fragmento también es nuestro).

3. “Es inútil querer fingir indiferencia ante tales investigaciones, cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana”. KrV, AX.

4. “Hubo un tiempo en que [a la metafísica] se la denominaba la reina de todas las ciencias; y si se toma el deseo por la realidad, a causa de la preeminente importancia de su objeto merecería en efecto tan honroso nombre”. KrV, AVIII.

5. Con respecto a este punto, véase: E. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, vol. II, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, como obra de contextualización histórica de las distintas problemáticas filosóficas, teológicas y científicas a las que el pensamiento de Kant responde.

6. *Cfr.* KrV, BVII.

7. *Cfr.* KrV, BXL.

8. “Por idealista no debe uno por tanto entender aquel que rechaza la existencia de los objetos externos de los sentidos, sino aquel que tan sólo no acepta que se conozca tal existencia por medio de una percepción inmediata, a partir de lo cual concluye empero que no podemos estar nunca completamente ciertos de su realidad efectiva por medio de cualquier experiencia posible”; KrV, A368. En particular: “El idealista dogmático sería aquel que rechaza la existencia de la materia; el escéptico, el que la pone en duda por considerarla indemostrable”. KrV, A377.

9. *Cfr.* I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (AK, IV, 312).

10. Esto es: ¿qué nos justifica a afirmar que del *concepto* de un objeto haya de seguirse de manera universal y necesaria la *existencia* de algo distinto a lo expresado en ese concepto? En palabras de Hume: nada nos asegura que por el *hecho* de que hasta el día de hoy hayamos visto salir el sol, vaya a hacerlo mañana también [*cfr.* I. Kant, KpV (AK, V, 50ss), donde se nos expone en detalle la relación que existe entre los orígenes de su pensamiento y, en particular, de la *Crítica de la razón pura*, con la doctrina escéptica de Hume].

11. “Pero la derivación empírica en la que ambos [Locke y Hume] cayeron no se deja aunar con la realidad efectiva de los conocimientos científicos *a priori* que disponemos, a saber, los de la matemática pura y la ciencia natural general, siendo pues refutada por el *Faktum*”. KrV, B127ss.

12. En este sentido, afirma H. Cohen: “Kant llama ‘*a priori*’ a aquel conocimiento que es universalmente válido y estrictamente necesario”. Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), Georg Olms Verlag, Hildesheim, 1987, p. 10.

13. “La decisión acerca de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica en general, y la determinación tanto de los orígenes como de la extensión y límites de la misma, todo no obstante a partir de principios”. KrV, AXII.

14. “*Vernunft* tiene muchos significados, en Kant. *Sensu lato* (y casi identificándose con el entendimiento) es la ‘facultad superior de conocimiento’ (frente a la inferior: la sensibilidad); *cfr.* KrV, A835/B863. Este es *uno* de los sentidos del título de la obra: *Crítica de la razón pura* equivale a “censura de la razón desligada de la sensibilidad”, como vio muy bien C. Ch. E. Schmid en su *Programa* para el Semestre de Invierno de 1785/86, en el que ofrece lecciones sobre “la doctrina filosófica denominada Censura (*Zensur*) de la razón innata, en alemán [...] *Critik der reinen Vernunft*”. F. Duque, *Historia de la filosofía moderna*, Madrid, ed. Akal, 1998, pp. 58ss.

15. Para H. Cohen, el “método trascendental” es aquél que, ante un hecho (*das Faktum*) pretende establecer las condiciones que lo han hecho posible: “H. Cohen vio lo esencial del método trascendental en que este método comienza con un *Faktum*. Él tenía esta definición general: comenzar con un *Faktum*, para preguntar por la posibilidad de este *Faktum*”. E. Cassirer, *Davoser Disputation*, en M. Heidegger, *op. cit.*, p. 294.

16. A saber: el principio de la permanencia de la substancia en todo cambio de estado (1ª analogía de la experiencia o “principio de la conservación cuantitativa”), el principio de que todo cambio de estado tiene una causa (2ª analogía de la experiencia o “principio de inercia”) y el principio de la interacción recíproca de todas las partes de la materia en todo momento (3ª analogía de la experiencia o “principio de acción y reacción”); *cfr.* P. Strawson, *Los límites del sentido*, Madrid, ed. Revista de Occidente, 1975, pp. 105ss.

17. En la interpretación austera del *a priori* presentada por Strawson, el elemento *a priori* es aquella estructura fundamental de cualquier concepción coherente de la experiencia que podamos hacernos inteligible; *cfr.* P. Strawson, *op. cit.*, p. 38.

18. El establecimiento del “Principio de Significatividad” (“Principle of Significance”) de nuestros conceptos, esto es, el conjunto de las condiciones empíricas o experimentales de aplicación que establece el marco en el es legítimo el uso de nuestros conceptos. Según Strawson, cuando transgredimos este principio no sólo estamos diciendo lo que no conocemos sino que realmente no conocemos lo que estamos diciendo; *cfr.* P. Strawson, *op. cit.*, p. 14.

19. “Los principios del entendimiento puro, que pueden ser ya constitutivos a priori (como los matemáticos) o meramente regulativos (como los dinámicos), no contienen sino *el esquema puro para la experiencia posible*, ya que ésta tan sólo obtiene su unidad a partir de la unidad sintética que el entendimiento proporciona originariamente y desde sí mismo a la síntesis de la imaginación en relación a la apercepción, y con respecto a la cual deben concordar y estar en relación los fenómenos ya a priori, en cuanto datos de un conocimiento posible”. KrV, B296/A236 (el subrayado es nuestro).

20. La “isla de la verdad” de la que hablamos en la nota 2 de este escrito, a la que debe amarrarse toda metafísica que no desee permanecer en el fanatismo de la deriva dogmática.

21. KrV, BXIX.

22. Si a esta vía interpretativa del pensamiento de Kant se le añade una cierta lectura de Platón y la influencia de la religión hinduista, obtenemos las líneas fundamentales del pensamiento de A. Schopenhauer, al menos en *El mundo como voluntad y representación*.

23. Una versión en castellano de tal recensión se encuentra en I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, ed. bilingüe por Mario Caimi, Madrid, ed. Istmo, 1999, pp. 318ss.

24. “Sólo en el enjuiciamiento del entendimiento puede el fenómeno (*die Erscheinung*) convertirse en apariencia (*der Schein*) [...]. Es importante dirigir la acusación de apariencia al lugar apropiado; contra la doctrina estética no es adecuada. Sólo en el contexto de las reglas de una experiencia, por medio de la concurrencia de las condiciones formales de la misma, se convertirá una representación en aparente, la otra en objetivamente válida”. H. Cohen, *op.cit.*, p. 248.

25. “Deletrear los fenómenos según la unidad sintética, para poder leerlos como experiencia”. KrV, B370/A314.

26. “Aún menos pueden considerarse lo mismo el *fenómeno* y la *apariciencia*. Ya que la verdad o la apariencia no atañe al objeto, en cuanto es intuitivo, sino al juicio sobre el mismo, en cuanto es pensado”. KrV, B349/A293.

27. “Cuando decimos por tanto: los sentidos nos presentan los objetos *como ellos aparecen*, el entendimiento *como ellos son*, no debe tomarse esto último en un sentido trascendental sino en un sentido meramente empírico, esto es, como deben ser representados en cuanto objetos de la experiencia, en una conexión sin excepción de los fenómenos, y no según lo que ellos pueden ser en cuanto objetos del entendimiento puro, fuera de toda relación con respecto a la experiencia posible y, por tanto, a los sentidos en general”. KrV, B313/A258.

28. Kant mismo expresa su voluntad de mejorar, por medio de las modificaciones introducidas en la segunda edición de KrV, la oscuridad en el modo de exposición (*die Darstellungsart*) de su doctrina (*cf.* KrV, BXXXVIIIss.). Por otro lado, el cambio a un “modo analítico” de exposición en *Prolegómenos* pretende reparar toda oscuridad deriva-

da de una investigación cuya extensión no permite abarcar suficientemente los momentos principales de la misma. *Cfr. Prolegomena*, AK, IV, 261ss.

29. La piedra de toque de todo el proceso de fundamentación del conocimiento en KrV lo constituye el apartado de la “Deducción trascendental de las categorías”, modificado por primera vez en 1783 por medio de la distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia”, y modificado de nuevo íntegramente en la segunda edición (1787) de KrV. El objetivo de tal “Deducción” es justificar la validez objetiva de los conceptos *a priori* de nuestro entendimiento: “cómo es que condiciones subjetivas del pensamiento deberían tener validez objetiva”. KrV, A89/B122. La distinción entre “juicios de percepción” y “juicios de experiencia” está encaminada a mostrar que son precisamente estas condiciones subjetivas del pensamiento aquéllas que en cada caso nos sitúan allende nuestros estados representacionales subjetivos, permitiéndonos enunciar propiedades de los objetos mismos; así, por ejemplo, operar el tránsito del juicio: “El agua está caliente” o “Esta agua está más caliente que aquella” al juicio: “El agua está a 25° C”. Mas, como mostraremos a continuación, si bien es cierto que por medio de los ejemplos propuestos es posible atisbar qué es lo que Kant tiene en mente, no es tan sencilla la aplicación del “espíritu” de tal distinción a la “letra” de los ejemplos concretos.

30. Para el desarrollo de esta cuestión, nos basamos en §19 de *Prolegomena* (AK, IV, 298ss.)

31. “Mas la inferencia de una causa determinada a partir de un efecto dado es siempre insegura, puesto que el efecto pudo haber procedido de más de una causa”. KrV, A378.

32. *Prolegomena* (AK, IV, 299).

33. La investigación kantiana “no versa sobre las cosas, sino sobre los *juicios* acerca de ellas. Lo que se plantea es un problema *lógico*; y este problema se orienta única y exclusivamente hacia aquella forma peculiar y específica del juicio en la que situamos la *existencia*, en la que afirmamos conocer los objetos empíricos”. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, *op. cit.*, p. 613.

34. KrV, B25/A11. Como es sabido, esta definición modifica la presentada por Kant en 1781: “Llamo ‘trascendental’ a todo aquel conocimiento que no se ocupa tanto de objetos cuanto de nuestros conceptos *a priori* de objetos en general”.

35. “Por fin ha sido pronunciada la palabra decisiva: no puede haber para nosotros dos clases absolutamente separadas y heterogéneas de sustancias, porque la categoría de la sustancia, la función que este concepto ejerce, es solamente una y, por consiguiente, sólo existe desde el primer momento un foro común del conocimiento, ante el que necesariamente tienen que comparecer los dos tipos de objetividad”. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, *op. cit.*, p. 676.

36. El punto de vista trascendental viene precisamente a poner en cuestión el tradicional modelo metafísico del conocimiento, cuya problemática fundamental consiste

en esclarecer la posibilidad de aquella relación entre dos sustancias autárquicas, heterogéneas y mutuamente independientes que se denomina “conocimiento”. Aquello que interesa a la reflexión trascendental no es tanto la existencia “externa” o “interna” de los objetos de nuestras representaciones cuanto los enlaces y articulaciones envueltos de manera universal y necesaria *en nuestro conocimiento* de los objetos, algo que debe permitirnos mostrar de qué modo cobran sentido desde estas condiciones los términos “externo” e “interno”, “sujeto” y “objeto”: “Sólo son diferencias dentro de la representación misma las que Kant caracteriza mediante la contraposición entre la cosa en sí y el fenómeno, y no la diferencia absoluta que media entre la representación en general y lo que cae fuera de la representación [...]. En realidad, al hablar aquí de la “causación” de nuestras sensaciones sólo se expresa una cualidad interior de ellas, que es la de presentarse ante nuestra conciencia de un modo peculiar, al que damos el nombre de pasividad o receptividad...” G. Simmel, *Kant*, Leipzig, 1904, p. 61. Citado por E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, *op. cit.*, pp. 695ss.

37. “Tan sólo la espontaneidad de nuestro pensamiento requiere que esta diversidad sea primeramente recorrida, aprehendida y enlazada de un cierto modo, para producir a partir de allí un conocimiento. A esta acción la llamo ‘síntesis’”. KrV, A77/B102.

38. M. Heidegger, *op.cit.*, p. 10.

39. El pensamiento de M. Heidegger se articula sobre la base de una crítica a la que considera tendencia predominante en la historia de la filosofía desde Platón; a saber, la comprensión del modo cognoscitivo de ser de la conciencia como el modo de ser originario desde y ante el cual comparece lo “real”, siendo así que esta comprensión ha supuesto en última instancia la reducción del “ser” al “ser objeto de contemplación teórica”. Para Heidegger, esta sesgada interpretación es el resultado de un olvido de la pregunta por el sentido del ser, esto es, el olvido del tiempo como el horizonte desde el cual es en general posible *para nosotros* plantear la cuestión ontológica (¿qué es ser?) y que ha supuesto la interpretación del ser del ente desde el presente, i.e. en términos del “ser-ante-los-ojos” (*vorhandensein*).

La crítica de Heidegger a esta interpretación del ser de la conciencia envuelve dos momentos indisociables: a) por un lado, la analítica del *Dasein* en el modo de ser de la existencia cotidiana expuesta en *Sein und Zeit* (1927), en la que el “ser-a-la-mano” (*zuhandensein*) se muestra como el modo primario de comparecencia de las cosas; b) por otro, el programa de una “destrucción” de la historia de la ontología, de la que *Kant und das Problem der Metaphysik* constituiría una etapa, entendida como una operación de “desmontaje” de la interpretación del ser del ente como la “permanencia en la presencia” (el concepto tradicional de “sustancia”) y de “repetición” de la historia de la ontología, esto es, el descubrimiento de las posibilidades originarias que quedaron sin desarrollar en la pregunta por el ser del ente; *cf.* M. Heidegger, *op.cit.*, p. XV (trad. esp. p. 8).



40. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §15-24.

41. En este contexto, el término “*sich verhalten*” puede traducirse por “conducirse relativamente a” o “andárselas con”; en cualquier caso, esta palabra refiere un “estar-en-relación-con...” no teórico. Optamos por utilizar la expresión “tratar con”, dado que el campo semántico de esta palabra incluye términos como “*behandeln*” (tratar/manejar), que incluye el “*hand*” (mano) del “*zuhandensein*” (estar-a-la-mano), así como el “*umgeben mit*”, que equivale al “andárselas con”, expresión que recoge a su vez el “*tà prágmata*” (cosa) griego.

42. “Lo que por consiguiente posibilita el trato [*das Verhalten*] con el ente (conocimiento óptico) es la previa comprensión de la constitución de ser [*Seinsverfassung*], el conocimiento ontológico”; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 11. El conocimiento ontológico del que se habla aquí es ciertamente pre-ontológico en relación al conocimiento teórico en tanto que es preconceptual.

43. El uso del término “experiencia” (*die Erfahrung*) por parte de Kant no es unívoco: 1) por un lado, el concepto de experiencia hace referencia al material procedente de los sentidos, i.e. aquello que se nos aparece en la intuición (*die Anschauung*) y que constituye el elemento no conceptualizado o prejudicativo en el conocimiento; a saber, el fenómeno (*die Erscheinung*). En este sentido, todo fenómeno (*die Erscheinung*) constituye el objeto (*der Gegenstand*) de una experiencia posible: “cuando él [*el uso empírico de un concepto*] es referido meramente a fenómenos [*Erscheinungen*], esto es, objetos de una experiencia posible”. KrV, B298/A238;

2) por otro, el término “experiencia” refiere la síntesis entre intuición y concepto (conocimiento empírico): “Por lo tanto, las categorías tampoco nos proporcionan ningún conocimiento de las cosas por medio de la intuición, sino tan sólo acerca de su posible aplicación a la intuición empírica, esto es, sirven solamente con respecto a la posibilidad de un conocimiento empírico. Pero éste se llama experiencia”. KrV, B147 (el subrayado es nuestro).

44. Cfr. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 14.

45. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 13.

46. “Denn ist Vernunft das Vermögen, welches die Prinzipien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt”. KrV, A11/B24; citado por M. Heidegger, *op. cit.*, p. 14.

47. “Este aporte de la determinación del ser del ente es un previo estar dirigido al ente que forma [*bildet*] primeramente el “hacia” [*das Worauf*] y el horizonte dentro del cual deviene experienciable en la síntesis empírica el ente en sí mismo”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 15.

48. Se percibe en este punto con total transparencia la fundamental diferencia que media entre una concepción “finitista” y una “infinitista” de la razón humana. Para Heidegger “el pensamiento como tal lleva ya el sello de la finitud” (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 24); en este sentido afirma que “la idea de un pensamiento infinito es disparatada”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 272.

49. “Dado que él [*el conocimiento divino*] intuye al ente inmediatamente en su totalidad con una transparencia absoluta, no requiere del pensamiento”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 24.

50. “El objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno [*Erscheinung*]”. KrV, A19/B34.

51. KrV, A121.

52. “Debe sin embargo la intuición finita ser conocimiento, entonces ha de poder hacer accesible al ente mismo, en tanto que patente para todo el mundo (*universal*) y en todos los tiempos (*necesario*) en lo que es y como es”. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 27.

53 “Der Verstand ist, seiner allgemeinsten Bedeutung nach, das Vermögen der *Grenzsetzung schlechthin*: er ist dasjenige, was die stetige Tätigkeit des Vorstellens selbst ‘zum Stehen bringt’ und was ihr zum Umriß eines bestimmten Bildes verhilft”. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, ed. por Bruno Cassirer, Berlin, 1918; de la edición consultada, ed. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1994, p. 336 (hay trad. esp., *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, 1993, p. 368).

54. KrV, B137.

55. “Los fenómenos [*Erscheinungen*], en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías, se llaman Fenómenos [*Phaenomena*]”. KrV, A248. A pesar de la incoherencia constante por parte de Kant en el uso y mantenimiento de las diferencias terminológicas que él mismo introduce, la ambivalencia expuesta más arriba del término “experiencia” (*die Erfahrung*) se conserva a lo largo de todo el texto kantiano por medio del binomio “*der Gegenstand*”/“*das Objekt*” por un lado (*cf.* M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, pp. 31ss.) y “*die Erscheinung*”/“*das Phaenomen*” por otro, identificándose los conceptos “*die Erscheinung*” y “*der Gegenstand*”, si bien es cierto que Kant tiende a asociar el término “objeto” (*der Gegenstand, das Objekt*) al campo semántico del “conocimiento” (*die Erkenntnis*) y el término “fenómeno” (*die Erscheinung, das Phaenomen*) al de la “naturaleza” (*die Natur*).

56. “Nuestras representaciones pueden proceder de donde quieran, ya sean producidas por influencia de objetos externos o por medio de una causa interna, pueden ser *a priori* o haber sido originadas empíricamente, como fenómenos [*Erscheinungen*]; ellas pertenecen sin embargo, en cuanto modificaciones de nuestro espíritu [*Gemüt*], al sentido interno y en cuanto tales se encuentran sometidos en último término todos nuestros conocimientos a la condición formal de nuestro sentido interno, a saber, el tiempo, como aquél en el que son ordenados en su totalidad, enlazados y puestos en relación”. KrV, A98.

57. *Cfr.* KrV, A250. Kant denomina “objeto” (*der Gegenstand, das Objekt*) trascendental a la estructura esencial de todo “referirse a...” por cuanto esta estructura presenta “algo” (*ein Etwas*) que se nos contra-pone (*gegen- stehen*) en toda referencia particular a un objeto (*der Gegenstand*), oponiéndose de este modo a cualquier arbitrariedad o azar en la recepción de aquello que nos sale al encuentro; se conserva pues el significado

tradicional del concepto de “objeto” como aquello que se nos opone (*was dawider ist*) y que vincula de manera necesaria a todo sujeto racional finito. Ahora bien, este “algo” en general que conforma el horizonte de la patentabilidad de todo aquello que en cada caso puede presentárenos no puede entenderse en términos de un “algo” particular (objeto empírico), sino como aquel horizonte dentro del cual puede salir al encuentro el objeto empírico como tal y que regula de antemano (*a priori*) toda referencia particular a un objeto (“verdad trascendental”).

58. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 74.

59. “La teoría de la síntesis, como cualquier otro intento de la psicología trascendental, se expone a la objeción *ad hominem* de que no podemos exigir conocimiento empírico alguno de su verdad, ya que esto sería tanto como postular un conocimiento empírico de aquello que se toma como la condición antecedente de ese conocimiento empírico”. P. Strawson, *op. cit.*, p. 28. En este sentido, se entiende todo el “misterio” que parece envolver a la “identificación” de la “desconocida raíz común” de nuestro conocimiento, de la que Kant habla en ocasiones con un tono un tanto “esotérico”: “A modo de introducción o recordatorio tan sólo parece necesario indicar que existen dos troncos del conocimiento humano, sensibilidad y entendimiento, que quizá procedan de una raíz común, pero desconocida para nosotros; a través de la primera nos son *dados* los objetos; son *pensados* a través del segundo”. KrV, B29/A15.

60. “El género es *la representación* en general (*repraesentatio*). Bajo ella se encuentra la representación con *conciencia* (*perceptio*). Una percepción que se refiere tan sólo al sujeto en cuanto modificación de su estado es la *sensación* (*sensatio*); una percepción objetiva es *conocimiento* (*cognitio*). Ésta es o *intuición* o *concepto* (*intuitus vel conceptus*). Aquélla se refiere directamente al objeto y es particular; éste se refiere mediatamente, por medio de un rasgo que puede ser común a más de una cosa”. KrV, B376/A320 (ver hasta el final del párrafo).

La descripción de la estructura esencial de toda posible articulación de la diversidad como “esto” o “aquello”, i.e. la respuesta a la pregunta por la posibilidad de una síntesis *a priori*, es aquello en que consiste precisamente el conocimiento trascendental tal y como Kant lo define en la 1ª ed. de la KrV; a saber, un conocimiento que no se ocupa tanto de los objetos cuanto de “nuestros conceptos *a priori* de objetos en general”, esto es, de la descripción de los distintos modos en los que es en general posible para el ser racional finito deslindar la forma *a priori* del sentido interno, en cuanto relación en la que aparece todo aquello que puede presentárenos en cada caso.

61. I. Kant, *Lógica* (AK, IX, 34).

Fecha de recepción del artículo: 7 de enero de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 27 de abril de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 29 de mayo de 2008

# FILOSOFÍA Y DEFENSA DE LA VIDA HUMANA. CRÍTICA A LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA DE DUSSEL

Mario Rojas Hernández  
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

## 1. La necesidad de la crítica y de los fundamentos normativos de la misma

La gravedad de los problemas a los que la humanidad se enfrenta en el presente mundial es de tal profundidad que, como sostiene Dussel, podemos acabar con nosotros mismos. No me interesa en este momento enlistar datos en torno a la pobreza, el hambre, la injusticia en nuestras sociedades. Me interesa apuntar al hecho de que las hay. Y este es justamente el punto de partida de la filosofía de Dussel: hay injusticia, hay explotación en el mundo, y hay pobreza y hambre producto de esa injusticia y esa explotación. En Dussel, la realidad histórico social no puede ser vista ni analizada, más aún, no puede ser comprendida cabalmente, si no se ve en ella no sólo pobreza y hambre, sino principalmente injusticia y explotación. Y la filosofía es la encargada de mostrar que así son las cosas y que debemos hacer algo en contra de eso.

Gran mérito de Dussel es el poner de manifiesto que la filosofía no puede estar desligada de la realidad histórico-social so pena de convertirse en ideológica —en el sentido de justificadora, aun inconscientemente, de un modo de vida injusto, explotador. No quiero decir con esto que necesariamente sea ideológica una filosofía que no se ocupa de problemas sociales, políticos y económicos. La filosofía es teórica y construye, formula teoría constitutivamente. Hay problemas eminentemente teóricos: ¿Por qué hay algo y no más bien nada? ¿qué es la realidad en sí misma? ¿por qué el todo de la realidad es como es? ¿qué es lo infinito? ¿qué es un número? ¿hay juicios sintéticos a priori?

¿hay algún fundamento último de nuestro conocimiento? ¿qué enunciados o proposiciones pueden ser consideradas realmente verdaderas y ser aceptadas por todos? ¿qué es el espíritu, el pensar? El problema es más bien el de que en filosofía, en sus diferentes áreas y por parte de diversas corrientes o posiciones filosóficas, es muy común no ocuparse, tal parece que por principio, de cuestiones histórico-sociales, económicas, políticas, morales. Es entonces que surge la pregunta: ¿por qué se desatiende —o hasta desprecia— estos problemas como no dignos de ser objeto de reflexión filosófica? La ocupación reflexiva puramente teórica es en muchos casos fin único y último. Pienso que sí hay problema cuando se asume esto como el único y fundamental objeto y fin de la filosofía, como la única tarea de ésta. La filosofía no puede terminar ahí, y de hecho históricamente no ha culminado ahí. Para Dussel, la realización o culminación de la filosofía sólo puede ser la realización ética y crítica, transformadora.

En contra de muchas de las corrientes de moda, Dussel pretende afrontar filosóficamente la realidad humana en sus aspectos sociales, políticos, económicos, históricos, *como problema*, y trata por ello de desentrañar los mecanismos institucionales, económicos, ideológicos, psicológicos, eróticos y culturales, y por supuesto los teóricos, que conducen a la injusticia, la explotación, la exclusión, la opresión, y así, como la consecuencia más desastrosa de todo ello, al hambre, la pobreza y la muerte de seres humanos. Intenta por eso, como momento inicial y fundamental de su proyecto filosófico, articular una reflexión ética que nos haga comprender que hay explotación e injusticia, en un sentido por completo distinto de las corrientes procedimentalistas (Habermas, Rawls), comunitaristas (Walzer), distinto también de los modelos económicos estándar.

En su intento, Dussel se enfrenta al postmodernismo nihilista relativista, al formalismo y procedimentalismo de la mayoría de las corrientes éticas actuales, a lo que llama eurocentrismo de la filosofía occidental, a la economía standard justificadora del sistema económico capitalista, a la filosofía latinoamericana repetidora de la filosofía europea y americana que no se ocupa de ni problematiza su realidad socio-histórica, a la filosofía descomprometida que se concibe a sí misma como objetiva (como neutralmente valorativa), y por ello sin compromiso de incidir en la realidad histórico social en dirección hacia la transformación de la misma.

De acuerdo con ello Dussel desarrolla categorías como “explotación”, “exclusión”, “injusticia”, “dominación”, etc. como categorías que nos permiten un acceso realmente adecuado a la realidad histórico social y como base de la *crítica* de la organización y estructura sociales. Esto es algo fundamental en la propuesta dusseliana, pues en la actualidad, en mucho del ámbito filosófico y de las ciencias sociales (incluido México por supuesto), hay muy poca *crítica seria del sistema como tal*, crítica ética fundamentada filosóficamente. Tanto así que no es común ver escritas ó utilizadas estas categorías en obras filosóficas a la hora de analizar la realidad histórico-social —en caso de que se ocupen de ésta. Y aun cuando se las mencione para tomar alguna posición frente a actos o situaciones humanas, no se las concibe ni se las desarrolla como categorías filosóficas estrictamente ético-críticas que posibilitan una mejor comprensión del cómo y por qué es así la realidad histórico-social así como la toma de posición en torno a ella con el objetivo explícito de transformarla. Caso extremo muy común es que *no se habla de explotación capitalista*. Se habla sí de participación, de derechos políticos, de derechos humanos, de democracia, de igualdad ante la ley, principalmente de consenso. Todo esto no es para nada algo superfluo, irrelevante, por el contrario, es éticamente importante y fundamental en grado sumo. El problema es que un discurso y un análisis como éstos, pierden fuerza, muestran su ingenuidad, al no enfocar la realidad histórico social desde el cristal de la sospecha, desde el impulso de poner de manifiesto, sacar a la luz y cuestionar las bases de injusticia sobre las que ella se asienta, de descubrir lo ideológico, de exponer la opresión y explotación efectuadas en la sociedad humana contemporánea en todas sus manifestaciones. Ese tipo de discurso puede sonar políticamente correcto, pero sin *someter a estricta crítica ético-filosófica* la realidad, queda en el aire. Tal parece entonces que la realidad histórico-social está bien así como está y sólo hacen falta unos pequeños arreglos por aquí, otros por allá. La tesis de Dussel es que esto no es así en absoluto y en el fondo del entramado social hay perversión y explotación, y es responsabilidad de todos nosotros tomar consciencia de esto. Por otro lado, Dussel denuncia a la filosofía y las ciencias sociales que no sólo no se ocupan de todo, sino que se encargan más bien de justificar de muy diferentes modos esta realidad tal como está.

Creo que se puede afirmar que para Dussel la ética crítica es el grado más elevado de racionalidad humana. La razón humana no es propiamente racio-

nal si no es ética y si no es crítica. Si no es lo primero en el sentido de capacidad de reconocer el ser de otros seres humanos como seres dignos de respeto absoluto y si no es lo segundo en el sentido de la capacidad de someter a enjuiciamiento las creencias, normas, acciones e instituciones que obstaculizan y niegan —como diría Dussel— la “corporalidad viviente” de todo otro sujeto humano llevando esta negación hasta la muerte, el asesinato del otro.

En concordancia con lo anterior, el análisis y la crítica del sistema económico capitalista son puestos por Dussel en primer plano, ante la renuncia de gran parte de las ciencias sociales establecidas y de la filosofía a enfrentarse con este problema, ante la renuncia a ver *como problema* el funcionamiento actual del sistema de vida en que los seres humanos trabajan, producen y distribuyen los medios necesarios para vivir y desarrollar sus demás potencialidades. Habermas mismo ha relegado, abandonado el problema económico; éste ya no representa problema como tal. Ahora tenemos que ocuparnos, dice, con la gramática de las formas de vida. Para otros muchos, no se trata de pensar la desigualdad ni la explotación económica, sino más bien de lograr espacios de participación y discusión política, separando así por principio el ámbito económico del político. La justicia social es de este modo dejada fuera del análisis y la discusión crítica, y éstos se concentran sólo en la llamada justicia política. Con que en este ámbito funcionen las cosas —de determinado modo— con eso todo está bien.

En una época postmetafísica, escéptica, relativista, el planteamiento y la exigencia dusseliana son algo inusual, para muchos algo ilusorio. Ahora bien, para afirmar que hay pobreza, sufrimiento corporal, explotación, injusticia, en tanto constatación acerca de lo que realmente ocurre en la realidad histórico social, Dussel tiene que poner de manifiesto los principios éticos fundamentales legitimadores de su discurso y su crítica al entramado histórico-social como productor de injusticia. Esto es decisivo para toda filosofía crítica y Dussel es conciente de ello. La crítica tiene que estar basada en ciertos principios éticos fundamentales, ella sólo es posible como *crítica normativa*. La crítica tiene por tanto que ser racional, lo cual significa, tiene que justificar sus propios recursos teórico-normativos, y por ello, desarrollar categorías y argumentación que demuestren realmente que sus análisis muestran lo que la realidad es y que sus críticas son realmente pertinentes. La crítica filosófica no puede recurrir a lo meramente dado, pues es justo esto lo que se somete a la reflexión crítica. La

crítica no se puede quedar en mera protesta sino que debe ser algo estructurado, coherente, consistente. Tiene también que ser capaz de proyectar futuros posibles sobre la base de los recursos disponibles en la realidad histórico-social del presente.

A diferencia de la mayoría de las corrientes ético filosóficas actuales, Dussel pretende fundamentar y desarrollar una *ética material universal*. Esta pretensión ética de Dussel no es cualquier pretensión. Ella representa la exigencia más fuerte que pueda ser planteada a las conciencias humanas. Es la exigencia de la responsabilidad absoluta para con el otro, para con todo otro, precisamente en cuanto que este otro es un pobre, un excluido, alguien que sufre hambre y enfermedades, alguien que es explotado, que llega a ser alguien torturado y asesinado, alguien que llega a ser todo esto como resultado de las creencias, actitudes, formas de comportamiento, acciones, valoraciones, instituciones, conformadas por nosotros (seres humanos) como nuestra forma de vida. Esta exigencia absoluta de respeto de la dignidad de la víctima y de liberación de su situación de víctima es una *exigencia ética*, basada precisamente en ciertos principios normativos fundamentales implícitos. Esa exigencia se plantea como algo con sentido, como algo que todo ser humano puede comprender. Y no sólo eso, sino también como una exigencia que pide y a su vez exige ser tomada en cuenta, analizada, criticada, y a fin de cuentas, ser reconocida como algo válido, como algo digno de reconocimiento por todo sujeto. El discurso que plantea tal exigencia debe justificar su propia pretensión de validez. No basta con expresarla, ella tiene que ser justificada, es decir, fundamentada. Se tienen que exponer las razones por las cuales quien expresa esa exigencia pretende tener razón.

En su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Dussel pretende *fundamentar* una ética de la vida humana por la razón de que ésta es negada en la actualidad (EL: 89).<sup>1</sup> Para Dussel la vida humana es el contenido material de la ética: “Queremos dejar claro que una ética del cumplimiento de las *necesidades* (comer, beber, vestir, habitar...) de la vida afirma la dignidad unitaria del sujeto ético-corporal” (EL: 27). En su libro desarrolla diferentes momentos de la ética: material, formal y de la factibilidad ética como proceso (EL: 89), con lo cual pretende llegar al punto principal de la *ética de la liberación*, i.e. la crítica del sistema actual como dominador. El pro-



yecto de la ética de la liberación es así el de una crítica ética que “afirma la dignidad negada de la vida de la víctima, del oprimido o excluido” (EL: 91).

En lo que sigue analizaré y someteré a crítica solamente la fundamentación ofrecida por Dussel de su principio ético material fundamental. Considero necesario analizar y someter a enjuiciamiento crítico la argumentación elaborada y el entramado categorial propuesto y presupuesto por él al intentar fundamentar y desplegar su principio ético, pues pienso que esto no lo hacen muchos de quienes asumen y apoyan su propuesta; pienso que muy comúnmente se asume el principio propuesto por Dussel suponiendo todo ese entramado, dándolo por correcto, sin reflexionarlo analíticamente y críticamente, pasando sin más directamente al análisis y la crítica en torno a las cuestiones sociales, económicas, políticas. Pero dado que ese principio es la base ética sobre la cual se pretende asentar y legitimar la crítica normativa en esos otros ámbitos, es irrenunciable escudriñar si realmente está fundamentado racionalmente. Analizaré y someteré a crítica entonces el intento de fundamentación ofrecida por Dussel del principio ético material que propone. Mi tesis crítica es que Dussel no logra realmente fundamentarlo, además de que el contenido mismo del principio, tal y como lo formula Dussel, involucra problemas que no contribuyen a una adecuada conceptualización de una ética universal.

## **2. La fundamentación dusseliana del “principio ético material universal”**

De acuerdo con su plan, Dussel intenta en primer lugar esclarecer el aspecto *material* de la ética. Afirma que intentará “indicar algunos elementos, *sólo algunos*”, de un principio universal de toda ética: “el principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad” (EL: 91). Este principio pretende universalidad en el sentido de que “se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o a las diversas maneras de cumplir la ‘vida buena’, la felicidad, etc.” (EL: 91). El principio penetra y mueve a las culturas a su autorrealización. La tesis fundamental de Dussel es esta:

Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la *vida humana* en concreto (EL: 91).

Dussel reconoce como la tarea teórica más ardua que “el más difícil de los principios éticos [...] es el principio material universal” (EL: 368-369).

Dussel formula además en seguida el “criterio de verdad práctica” o “criterio material universal” (EL: 129) desde un horizonte antropológico fuerte (retomando a Marx), i.e. partiendo de la definición del ser humano “desde su corporalidad como sujeto ‘vivo’”, vulnerable y transido de “necesidades” (EL: 130, v. 16). El criterio es este:

El que actúa humanamente siempre y necesariamente tiene como contenido de su acto alguna mediación para la producción, reproducción o desarrollo autorresponsable de la vida de cada sujeto humano en una *comunidad de vida*, como cumplimiento material de las necesidades de su corporalidad cultural (la primera de todas el deseo del otro *sujeto* humano), teniendo por referencia última a toda la humanidad (EL: 132).

En lo que sigue voy a exponer la argumentación de Dussel mediante la cual pretende *justificar* la validez universal de ese principio para, en la parte siguiente, someterla a una crítica. Sobre el criterio material se *funda* la ética, dice Dussel. Seguidamente sostiene que todas las culturas están conformadas *por dentro* por ese criterio material universal, de modo que éste representa el horizonte universal de la vida humana desde el que todas aquellas son concreciones particulares de la vida (EL: 133).

En este momento Dussel ve como necesario introducir enunciados descriptivos con pretensión de “verdad práctica” precisamente con respecto a la realidad de la producción y reproducción de la vida del sujeto humano (EL: 133). Para él se pueden formular juicios de hecho en relación con la vida o muerte del sujeto vivo, en referencia a la producción y reproducción de la vida, juicios “desde cuyo ámbito se pueden juzgar críticamente los fines y los valores” (EL: 134). La tesis de Dussel es que la

“razón práctico-material” tiene como criterio de verdad práctica al criterio material universal, por medio del cual puede juzgar acciones, medios, fines, normas,

instituciones y puede determinar si un fin o un juicio de hecho o un valor cultural se refieren o no a la posibilidad de producir, reproducir y desarrollar la vida humana (EL: 135-136).

El criterio material es “criterio de verdad práctica” en cuanto a partir de él se puede decidir si las diferentes instancias mencionadas renglones arriba son compatibles con o conducen a la reproducción de la vida de los sujetos (ver las referencias a Hinkelammert en EL: 136). De modo que si una norma, acción, institución, fomentan y conduce a la vida humana, entonces, diría Dussel, son verdaderas prácticamente —i.e. moralmente— en el sentido de que son “compatibles” con la vida humana, y se constata que de hecho conducen a la reproducción de la vida. Pienso que por eso sostiene que este criterio se refiere “a un aspecto puramente descriptivo” (EL: 136). Con base en lo anterior Dussel formula dos juicios que considera descriptivos:

1. Juan está comiendo
2. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo (EL: 134).

En este momento Dussel plantea dar un paso adelante, hacia el “principio ético-material universal”. Esto exige el paso de los enunciados descriptivos a los normativos, lo cual es, dice, el problema de la fundamentación de juicios normativos a partir de juicios de hecho sobre la vida, de fundamentar *desde* el criterio material “una exigencia, una obligación, o un deber-ser propiamente ético” (EL: 136). Pretende con ello pasar del mero criterio descriptivo al principio ético material normativo, al deber-ser.

Para allanar el camino hacia una tal fundamentación Dussel parte de dos tesis: 1. Todo enunciado en torno al hecho de ser viviente humano en tanto viviente es descriptivo. 2. Todo sujeto viviente rige su vida “bajo un cierto control autoconsciente” (EL: 137), está constituido intersubjetivamente y participa desde su origen en un mundo cultural. Todo esto “dice relación necesaria al modo *humano* de *ser viviente*”, o sea de producir, reproducir y desarrollar “la propia vida como un sujeto individual humano” (EL: 137). Y continúa:

Pareciera entonces que todo enunciado descriptivo de momentos constitutivos del ser viviente humano *como humano* incluye siempre, necesariamente (por ser *humano* y no otra cosa) y desde su origen, una autorreflexión responsable que “entrega” su propia vida a la exigencia de conservarla (EL: 137).

Ahora bien, sostiene, esas exigencias u obligaciones se explicitan en enunciados normativos. Sin embargo Dussel no aclara aquí de qué juicios normativos concretos se trata, sino que continúa con el desarrollo de su argumentación.

Dussel establece además la importante distinción entre obligatoriedad moral y las leyes físicas e instintos animales, y explica que esto es así porque “todo acto humano, *como humano*, tiene como momento constitutivo específico el ejercicio de la autoconciencia” (EL: 138). Y es desde la autoconciencia que

“se abre la posibilidad de la autorresponsabilidad autónoma”, por la cual el ser humano “toma a su cargo” las mediaciones, posibilidades o acciones *como exigencias* de realización “de la *propia* vida humana, comunitariamente, y, como último horizonte implícito, de toda la humanidad. La vida está bajo su responsabilidad. Es lo propio y exclusivo del *modo de realidad* de la vida humana: *tenerse bajo su propia responsabilidad* [...]. La eticidad de su vida es la autorresponsabilidad sobre su permanencia en vida. En esto consiste el constituirse como sujeto [...] humano *como humano*” (EL: 138). De modo decisivo afirma que esta “reflexión [...] autoconsciente, autorreferente, es, exactamente, el momento en que la vida humana es entregada a la responsabilidad del propio sujeto humano” (EL: 138).

Con base en lo anterior, Dussel pretende justificar, es decir, derivar lógicamente *desde* el enunciado dos formulado arriba el enunciado siguiente:

3. “Juan, que es un ser viviente autoconsciente, *debe* seguir comiendo” (EL: 138).

Pareciera primero que este conjunto de enunciados representa la argumentación acabada hasta llegar al enunciado 3. Pero Dussel agrega otra justificación más que considero distinta a la expuesta hasta ahora. Argumenta del siguiente modo: la producción, reproducción y desarrollo de la vida “de cada sujeto humano” es un *hecho* que se

impone a la propia voluntad [...] por su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una “obligación” su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el “*hay* vida humana” se puede “fundamentar” [...] el *deber-ser ético* [...] con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético (EL: 138-9).

En los renglones siguientes pone de modo más reducido el argumento: desde “el ser viviente” se puede fundamentar la exigencia del “*deber-vivir* del sujeto” “porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable” (EL: 139). Y continúa explicando de “otra manera”: el pasaje lo produce la razón práctico-material que *funda* en la necesidad biológico-cultural la obligación ética citada:

La “obligación” es la auto-ligazón responsable que la voluntad [...] impera sobre el sujeto (el “sí mismo”) desde la “necesidad” del vivir. El “ello-yo” coacciona éticamente al “sí mismo” viviente, dado, para impedirle morir, para impelerlo a sobrevivir (EL: 139).

Dussel regresa entonces a los enunciados ya referidos antes e intenta exponer el argumento completo:

2a. Juan, que es un sujeto viviente humano autorresponsable, está comiendo.

2b. Para vivir es necesario comer.

2c. Si Juan dejara de comer, moriría.

3a. Como autorresponsable de su vida no debe dejarse morir, o sería un suicida culpable. Ergo:

3b. Juan debe seguir comiendo (EL: 139).

Es claro que el pasaje decisivo es el que se efectúa del enunciado 2c al 3a, como Dussel mismo lo señala. En este momento afirma que tal pasaje lo efectúa la razón práctico material que “puede comprender o captar racionalmente la relación necesaria entre la exigencia *natural* del comer-para-vivir a la responsabilidad *ética* del sujeto que está obligado o ‘debe’ comer-para-no-morir” (EL: 139-140).<sup>2</sup> Con base en todo lo anterior Dussel formula el “*principio ético material universal*”:

El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en *una comunidad de vida*, desde una “vida buena” cultural e histórica [...] que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo *con pretensión de verdad práctica* y, además, *con pretensión de universalidad* (EL: 140).

Este principio es para él el contenido ético de toda praxis así como de todo proyecto de desarrollo futuro; es el punto de partida necesario presupuesto por toda ética o moral. No obstante, dice, éste no es un horizonte suficiente, pues se tiene que recurrir aún a otros principios de co-determinación para asegurar la validez, la factibilidad o crítica ética (EL: 141).

Pienso que en la argumentación dusseliana están mezclados varios argumentos que es necesario distinguir, y ninguno de ellos es convincente como justificación del principio ético material universal. En lo que sigue trataré de mostrar esto.

### 3. Crítica

a. Primero, como ya se dijo, el pasaje decisivo en la argumentación presentada es el del enunciado 2c al 3a. Es aquí precisamente donde está todo el problema: hay un paso lógico incorrecto de la *necesidad vital* o “exigencia natural” como dice Dussel ahí mismo (por tanto no *necesidad moral* aún), de autoconservación de la vida individual (que es de la que Dussel habla siempre en este contexto) a la de la formulación del *deber* de conservar, proteger y desarrollar la vida propia, la mía, y al mismo tiempo, la de la humanidad en su totalidad. En todo ello no se percibe en absoluto la necesidad lógica del paso de la necesidad biológica (biológica-cultural) del comer para vivir al *deber* de no dejarse morir y mucho menos aún al *deber* de no dejar morir a ningún otro sujeto. Ese paso lógico no existe ahí, no hay consecuencia o conexión lógica entre un enunciado y otro. Aquí hay, a pesar de Dussel, una clara falacia naturalista. Voy a desarrollar esta crítica en varios argumentos que consideran los diferentes aspectos de la argumentación de Dussel.

En primer lugar, de la necesidad vital, biológica, no se sigue ni que un sujeto humano este *obligado moralmente* a conservar su propia vida ni mucho menos la de todos los seres humanos, que *deba tener en cuenta a toda* la humanidad en el sentido de: “por tanto es (somos) responsable(s) de la vida de todos y debe(mos) darles de comer, no dejarlos morir y no matarlos”. Simplemente no se sigue que el horizonte último implícito en ello es la humanidad en su totalidad. Es claro, el ser humano que no come, se muere. Pero eso no autoriza

a derivar lógicamente un “por tanto, debo conservar mi vida”, y menos un “debo conservar la vida de todos los demás”. Este es un salto lógicamente injustificado por completo.

Se podría asumir que cada sujeto, como ser viviente individual, busca *de hecho* conservar su *propia* vida. Pero de hecho ni siquiera eso es cierto, pues no todos buscan eso —hay suicidas. Y tal parece que el ser humano es el único que puede tomar una tal decisión, el único que puede negar la vida y suicidarse de modo consciente.

En segundo lugar, si bien la conservación, producción y reproducción formuladas como principio ético sí expresa un contenido normativo material, sin embargo, del *hecho* de que un grupo o una comunidad quiera —para hablar ahora ya no sólo en el nivel individual—, aspire a y defienda la conservación de *su* vida y de hecho lo logre y la produzca y reproduzca *de cierto modo*, de ese *hecho* no se sigue, por un lado, que ese grupo o esa comunidad esté *obligado u obligada moralmente* de modo incondicional a querer, aspirar a, defender y desarrollar la vida de ese grupo o comunidad; y por otro lado tampoco ni mucho menos se sigue que *deba* querer y realizar eso con respecto a la vida de *todos* los demás grupos o comunidades humanos distintos del suyo o la suya. Si se argumenta de esta manera, todo eso es entonces expresión muy clara de una falacia naturalista: simplemente se constata un hecho y de ese hecho se pretende derivar legítimamente deberes, obligaciones, lo cual como sabemos es un paso lógico injustificado.

Se puede exponer de modo más general, en tercer lugar, esta crítica: del hecho de que haya vida humana (y también incluidas la animal y vegetal) y se reproduzca y desarrolle de cierto modo no se sigue que *deba* seguir existiendo, i.e. que yo deba o debamos seguirla manteniendo y que la debamos desarrollar —la vida de *todos* (incluida la vegetal y animal)— en un cierto sentido aún por especificar. *Esto sólo sería posible si ya de antemano consideramos la vida en general, y la vida humana en especial como algo digno en sí, valioso en sí mismo, merecedor de respeto moral incondicional. Pero esto es precisamente lo que se tiene que demostrar.* Y Dussel ni siquiera plantea, no digamos, percibe el problema de este modo.

Es cierto, todos los humanos efectivizan de algún modo la necesidad biológica, evolutiva, cultural de conservar, etc. *su* vida, pero ¿por qué y cómo pasar

de ahí a que yo y todo otro sujeto tenemos la obligación de conservar y desarrollar la vida de *todos* los otros? ¿y si no quiero, si no queremos? ¿y si eso no cabe en mi o nuestro *modo concreto cultural lingüístico* de producir mi o nuestra vida? ¿qué me impide o nos impide conservar, reproducir y desarrollar *sólo nuestra propia* vida —la mía o la de mi grupo o comunidad? Pienso que de lo que aduce Dussel (hasta la tesis 2c) se podría muy bien concluir —asumiendo premisas adicionales— más bien esto: por tanto, debo conservar solamente mi propia vida, *y quizá* también la de mis seres más cercanos.

De igual modo, de los enunciados 2b y 2c se puede quizá derivar que Juan tiene que conseguir alimentos, *si quiere vivir*. Lo cual representa claramente un imperativo hipotético y no uno categórico como el formulado por Dussel. Y con ello por supuesto no se responde a la pregunta acerca de por qué querer vivir. Además, “querer” y “deber” son categorías lógicamente distintas por completo.

Julio Cabrera a visto también la inconsecuencia lógica del argumento de Dussel. Hace ver que del razonamiento de Dussel se puede derivar quizá que por tanto “Juan”, o el individuo de que se trate, “debe tomar una decisión acerca de si continúa vivo o no” (“La exigencia de conservación de la vida no se desprende (ni formal ni materialmente) de la premisa de que estamos vivos”) (J. Cabrera, 2003).

**b.** Ahora bien, había dicho yo antes que Dussel introduce otra argumentación a favor del principio ético material, la cual me parece está a la base de la anterior. Ésta se vincula con el recurso de Dussel a la autorresponsabilidad. Ahora todo se traduce en: Juan come, y como es “autorresponsable” de su vida, por lo tanto *debe* comer. De la *autoconciencia* del sujeto Dussel pretende derivar la “autorresponsabilidad” por la conservación y realización de la propia vida —y la de *todos* los seres humanos. Este es el modo de realidad de la vida humana dice él. Esta forma argumentativa está presente siempre en Dussel (v. las formulaciones en EL: 139 y 209). Sin embargo, introducir el concepto “autorresponsabilidad” es introducir ya de contrabando *lo ético* que se tiene que justificar, es decir, el deber moral de responsabilizarse por uno mismo, de tomar a cargo la propia vida. Es claro, *si soy responsable* por mi vida, debo comer para conservarme con vida, pero eso sólo si realmente estoy obligado a ser



responsable por su conservación y desarrollo, si realmente estoy obligado a no dejarme morir o a no suicidarme, lo cual es precisamente aquello que se tiene que demostrar. “Autorresponsabilidad” *es ya* una categoría moral, que en la argumentación de Dussel simplemente se introduce y se asume como algo evidente de suyo. Pero no lo es. La pregunta ética es en este caso: ¿y por qué soy responsable de mi vida —ya no digamos de la de (todos) los demás)? ¿qué me obliga a tomar a cargo moralmente mi vida —ya no digamos de la de todos? Esta pregunta se tiene que responder, pero no simplemente introduciendo una categoría ética fundamental por la puerta trasera. Para ello no basta con remitirnos al hecho de que estamos vivos y de que de algún modo asumimos esa vida nuestra —individual o grupal. Es necesario considerar además que esa “autorresponsabilidad”, la conciencia de la misma, es a su vez resultado de un cierto desarrollo cultural y moral y no se da en todo sujeto o grupo humano de modo explícito ni del modo como lo expone Dussel (más sobre esto abajo).

En el sentido de lo expuesto en el párrafo anterior, Dussel sostiene que el principio de la producción, reproducción y desarrollo de la vida “de cada sujeto humano” es una *hecho* que se “impone a la propia voluntad [...] por su inevitable constitución autorreflexiva [...]” (EL: 138-139), etc. El “deber ser” es justificado aquí mediante el recurso a una “auto-ligazón” de la voluntad: se afirma que la razón práctico material “puede comprender o captar racionalmente” la conexión necesaria del paso entre un enunciado y otro (EL: 139-140) (se refiere al paso del enunciado 2c al 3a). De igual modo afirma después que como la vida humana está “bajo nuestra responsabilidad” comunitaria (por la autoconciencia propia del desarrollo humano), se nos impone como un imperativo de cuidarla, de conservarla” (EL: 209). Pienso que aquí se remite toda la carga de la prueba a algo así como una intuición intelectual o captación inmediata, aunque Dussel la llame racional, de la validez del paso del “vivir” al “deber vivir”. Sin embargo, eso no justifica nada. Y con decir que se trata de “un ‘pasaje’ dialéctico por fundamentación material” (EL: 139) no se soluciona nada. La “autoligazón” de la que habla Dussel no sirve como fundamentación, ni de hecho ni de derecho. De hecho no sirve, pues es el caso de que hay individuos humanos que se suicidan, donde por tanto esa autoligazón no funcionó; o sea, esa coacción de la voluntad sobre el sí mismo

no la hay siempre, esa autoligazón no funciona siempre. De derecho tampoco, porque nada garantiza que esa autoligazón sea segura, es decir, que funcione exactamente del modo como dice Dussel. Quizá se pueda hablar de una captación (certeza) —individual— de la autoacción de la voluntad, pero ese recurso es simplemente subjetivista. Un suicida o un asesino podrían replicar: “yo no siento, no percibo, no capto esa autoligazón, por eso me suicido, o por eso mato a otros”, “yo no siento, no percibo, no capto esa autoligazón, y por tanto no la hay, o no la hay de modo universal como sostienes tú”. Igualmente se podría argumentar: “Yo percibo esa autoligazón sólo con respecto a mi propia vida, pero no con respecto a la de (todos) los otros, por eso conservo sólo mi vida a pesar y en contra de ellos”.

Ahora bien, a pesar de que Dussel realmente entabla la pretensión de justificar la validez o la verdad del principio por él formulado, i.e. de fundamentarlo, afirma que aún tiene que formular detalladamente el “discurso de fundamentación” del principio material de la ética: “Habrá necesidad de una fundamentación *positiva* y material como la que sólo hemos indicado” (EL: 141), y en otra parte afirma que no ha tratado la cuestión de la fundamentación y que esto la hará en un trabajo futuro (*cf.* también EL: 165, n. 342, y 11, 210, 297, 369, 553). Esto me es incomprensible. Qué ha tratado Dussel entonces de hacer en todas esas páginas. Esto sólo puede significar que si el principio formulado no está fundamentado, entonces no está realmente justificado *que debo o debemos o deberíamos producir, reproducir y desarrollar la vida, no sólo mía, sino de todos los seres humanos*; si el principio no está fundamentado, entonces no está fundamentada esa obligación, ésta no es objetivamente válida, no la hay, es decir, no estoy o no estamos *realmente obligados a hacer eso*. Y este es el grave problema: que Dussel no ha fundamentado (justificado argumentativamente) el principio, i.e. no ha justificado el deber o la obligación absolutos que el principio expresa, no ha demostrado que él es realmente obligatorio para todos los seres humanos.

Por otra parte es curioso que Dussel siempre habla de un solo sujeto en sus ejemplos, siempre habla sólo de la vida individual, propia (del sujeto Juan en su ejemplo), parte de un “sujeto individual humano”, analiza la acción de un solo sujeto y de ahí pasa a la obligatoriedad para con los (todos) otros, sin explicitar claramente ese paso a un “todos los sujetos”; simplemente lo da por

hecho, y pasa así a un *deber* de todos para con todos. Querer pasar de un juicio sobre un individuo o un grupo a un juicio sobre toda la humanidad es un paso lógico injustificado. Esto nos conduce al siguiente punto.

c. Al final de su argumentación, inmediatamente después de que formula el “principio ético material universal”, Dussel parece tratar de adelantarse a una posible objeción en el sentido de que en todo lo expuesto él parte ya de un cierto horizonte socio-cultural o se basa en éste. Al responder a esta posible objeción formula otras tesis que voy a analizar en seguida. Se trata de tesis que —así lo interpreto— para Dussel explicitan el sentido de su principio ético material. Para él la cuestión ética principal no es la de la felicidad, de la vida buena o de la comprensión del ser, sino la de que “nadie... puede obrar sin tener en vista *una manera concreta cultural lingüística* [...] de institucionalizar la obligación ética de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en general” (EL: 141). En otra parte precisa que la pretensión de universalidad de cada cultura

indica la presencia del principio material universal en todas ellas, lo que se opone al etnocentrismo. Etnocentrismo o fundamentalismo cultural es el intento de imponer a otras culturas la universalidad que *mi (nuestra) cultura* “pretende”, antes de haber sido intersubjetiva e interculturalmente probada (EL: 164, n. 340). Posteriormente afirma que “todas las culturas” [...] son *modos concretos* de organizar históricamente (pero no agotar) la “reproducción y desarrollo de cada sujeto humano en comunidad” [...]. El principio material o de contenido universal de la ética [...] constituye a todas las culturas por dentro desde su universalidad, como modo de realidad el (sic.) sujeto humano que desarrolla culturas como ámbitos dentro de los cuales es “posible la vida humana” (EL: 182-83).

Se afirma así que en toda cultura existe el impulso de conservar, etc., la vida. Con base en estas tesis Dussel afirma lo siguiente:

Toda acción del sujeto humano, inevitablemente y sin excepción, es una manera concreta de cumplir con la exigencia de la producción, reproducción o desarrollo de la vida humana, desde cuyo fundamento pueden desarrollarse órdenes éticos, que se abren como alternativas concretas de desarrollo de la vida (proyectos concretos de “buena vida” mejores y posibles) (EL: 141-142).

Aquí tengo que decir, para empezar, que esto es falso. Por un lado, por ejemplo, la acción de asesinar es también una *acción*, así también la de matar a otro para conservar *mi* vida o solamente la de los míos (familia, grupo). No toda acción tiende por lo tanto a lo que Dussel afirma. Por otro lado, los nazis no perseguían la conservación ni menos aún la reproducción y desarrollo de la vida como tal, de todo ser humano, sino la de unos pocos, la de ellos mismos, a pesar y en contra de la vida de todos los otros seres humanos; y el orden ético (la manera concreta cultural lingüística) que ellos hubieran abierto como modo concreto de organizar la producción de la vida, como alternativa concreta de desarrollo de la vida, como proyecto concreto de “buena vida” mejor y posible, para usar las palabras de Dussel, en nada corresponde a un principio material universal como el propuesto por Dussel. Y todo esto es también parte de la realidad humana.

Dussel *presupone a priori*, de modo injustificado, que toda cultura se mueve por *ese principio* con ese preciso contenido y en sentido universal, que él es su motivación y las dirige. No es así, históricamente no ha sido así. Mucho tiempo, siglos, milenios, se trató sólo de conservación de la existencia en cuanto mera *supervivencia* o permanencia en vida en la lucha entre individuos o grupos. En la historia humana ha habido —y hay aún— visiones del mundo y formas de actuar que han conducido a la destrucción de vida humana. Desgraciadamente esa ha sido la constante humana. Si bien en todo momento histórico se ha logrado conservar la vida, y se ha conservado, pues *hoy hay vida humana*, se ha tratado muy común y principalmente sólo de la defensa, cuidado y desarrollo —en muy diferentes sentidos— de la vida propia, como individuo o como comunidad o sociedad, frente a todos los demás y aún en contra de la vida de éstos. En la historia humana individuos o grupos han buscado y conseguido defender, proteger, conservar y producir *su* vida, hasta en un sentido referido a la mera supervivencia o mera permanencia en vida, pero no la de otros ni la de todos los otros. Es más, han tratado de conservarla a pesar y contra la vida de los otros. Y aún hoy es desgraciadamente así en muchísimos casos. Lo que *también* ha existido entonces, como modo de ser fundamental del ser humano y su historia, *hasta ahora*, es la lucha por la supervivencia, el dominio, el poder, la riqueza, entre diferentes individuos y grupos humanos, por la preservación de la vida de individuos y su familia, grupo o comunidad a costa

de la vida de otros. Este hecho no se puede pasar por alto. No se puede por consiguiente, a partir del hecho de que hay culturas que viven, buscan vivir y desarrollar su vida *de cierto modo* —contextualizado y especificado culturalmente—, pasar a, o pretender deducir lógicamente la afirmación de que el principio de la obligación de conservar, producir, etc. la vida de *todo* sujeto es *válido en sentido universal*. El punto es que han existido maneras concretas cultural-lingüísticas de institucionalizar —para hablar con Dussel— la obligación de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana *particulares, meramente locales, excluyentes, dominadoras*. Es falso que todos los individuos y culturas se guíen por el principio dusseliano sólo porque todos viven y realizan su vida de cierto modo, sólo porque como culturas han sabido conservarse de un modo u otro.

En este contexto es de suma importancia comprender que en la historia humana, durante mucho tiempo, no existió ese contenido de la conciencia moral, i.e. la conciencia de un principio ético como el formulado por Dussel (o Hans Jonas). Individuos, pueblos y culturas en la historia humana no pensaban en eso, no se preocupaban de eso. A esa *conciencia moral* se ha llegado a través de siglos de historia, de luchas, conflictos, guerras, muertes, de aprendizaje, de sensibilización para con el sufrimiento y dolor de los otros, de desarrollo de empatía de unos hacia otros, y a través del desarrollo reflexivo de muchas categorías morales. Eso no lo había al principio y en mucho aún no lo hay en el mundo de hoy. Muchos seres humanos no son *concientes de eso*, no poseen o no han desarrollado esa *conciencia moral en un sentido universalista*. Afirmo sin embargo que existen muchos elementos que nos permiten hablar, afortunadamente, de la presencia de esa conciencia moral en el mundo actual. Afirmo de igual modo que haber llegado a ella es algo superior, más ético, más racional. No debemos por tanto dejar que se nos escape de las manos —para expresarlo de algún modo. La tarea aún por hacer, el desafío de la ética racional en el presente, es entonces precisamente *lograr que esta conciencia moral universalista se extienda a todas las partes de la tierra y sea la orientación, el contenido y así la meta de nuestras acciones individuales y colectivas, el contenido y meta de nuestras instituciones, en fin de la comunidad política como tal a nivel mundial*. Pero esto exige *justificar racionalmente que esto es realmente lo más ético y racional* y no sólo partir de ello dogmáticamente o de modo inmediato.<sup>3</sup>

Dussel cae por otra parte en la frecuente confusión entre dos formas de entender la “universalidad” o la “validez universal” de un principio.<sup>4</sup> Piensa que porque *todo* grupo humano ha buscado, logrado conservar su vida y reproducirla, eso valida formular esa acción o actividad humana como contenido de un principio ético universal: Como *todos* hacen esto, entonces eso hace válida (justifica asumir) esa acción en el sentido de *obligatoria* para *todos* los seres humanos con respecto a todos los seres humanos; o como en general todos hacen eso, entonces se puede generalizar esa forma de comportamiento. Pero este razonamiento simplemente no es adecuado. Como ya vimos arriba, hay aquí falacia naturalista. Y se trata en este contexto de un concepto de universalidad como mera *generalidad*, i.e. en cuanto se *pretende constatar* que una cierta forma de comportamiento, de consideración y valoración se efectúa o está presente en muchos o en todos lados. Pero es claro como vimos, que el contenido concreto de la acción y valoración en torno a la conservación y producción de la vida no es el mismo en todos lados, pues hay también de hecho violación de ese contenido normativo en muchas culturas, ha habido formas culturales de conservación de la vida propia excluyentes, a costa de los otros, dominadoras. (Por lo demás, de eso critica Dussel a la cultura occidental). Además, no porque algo esté presente en todos lados, eso lo justifica racionalmente como válido normativamente para todos. Si así fuera, entonces, como también ha habido crimen en todos lados y a lo largo de toda la historia, el crimen podría valer como norma moral.

El otro sentido de “universalidad”, distinto del anterior y el que propiamente defiende es este: es válido de modo objetivo, y así universalmente, aquel principio, norma o juicio que está realmente *justificado racionalmente*, i.e. argumentativamente, como obligatorio para todos los seres humanos. Si un juicio moral o una norma están suficientemente justificados mediante razones, son entonces válidos objetivamente, y así, el contenido normativo expresado por ellos es algo que debe ser, que merece ser reconocido por todos (por eso universal) y debe ser cumplido (por todos). El rol fundamental lo juegan aquí las razones, la calidad o estringencia de las mismas, i.e. el que realmente justifiquen, demuestren. Esas razones justificadoras no las ha aportado Dussel con su argumentación.

Por su parte, “justificar racionalmente” es una actividad, una tarea *del pensar*, más propiamente expresado, de *la razón*, no de la vida como tal. Pero nos encontramos con que Dussel rechaza la razón, no le reconoce la importancia que tiene, la rebaja al concebirla como una mera astucia de la vida. La “vida” —en un sentido que tampoco concreta conceptualmente de modo adecuado y acabado— es para él lo fundamental. Esto conduce la propuesta dusseliana a otros problemas.<sup>5</sup>

**d.** Dussel pretende mostrar “desde la dignidad absoluta de la vida humana, la injusticia o perversidad que determina la existencia negativa de las víctimas”, intenta *justificar*

la lucha de las víctimas, de los oprimidos por su liberación, y no el pretender argumentar racionalmente para fundamentar la razón a causa de ella misma: la razón es sólo “la astucia de la vida” del sujeto humano —y no a la inversa—, y en tanto tal la usamos y la defendemos ante necrófilos (EL: 92).

De esta tesis se pueden analizar dos momentos contenidos en ella. El primero se refiere a la “dignidad de la vida humana”, de modo más concreto, a su carácter valioso, que representa la premisa fundamental de toda la propuesta dusseliana. El otro momento se refiere al concepto dusseliano de razón y su crítica al mismo. Para terminar este ensayo abordaré brevemente sólo el primer momento de la tesis, con el objetivo simplemente de bosquejar tareas futuras. La discusión del otro momento queda pendiente para un trabajo mío posterior, como ya indiqué arriba.

Se tiene que reconocer que a la base de la reflexión de Dussel está la pregunta ética fundamental, que se enfrenta al problema ético fundamental, al que ya se enfrentara H. Jonas. Se trata realmente de preguntas y problemas que el ser humano en tanto ser racional puede y debe enfrentar: ¿por qué *debe* existir vida humana en el planeta tierra? ¿por qué debo o debemos seguir manteniendo la vida humana en el planeta? ¿qué me o nos *obliga* a conservarla y desarrollarla? (*cf.* Jonas, 1997); formulado de otro modo —parafraseando a Leibniz— ¿por qué vida humana y no más bien nada? Lo cual formulo yo del siguiente modo: ¿por qué razón humana y no más bien nada?

Es claro que Dussel asume ya un valor supremo: la vida, la vida humana. La vida humana como algo valioso en sí mismo, como lo supremo en cuanto a valor o dignidad, o en el sentido de Kant, como un fin en sí mismo de toda acción humana, como un valor que merece ser reconocido y respetado como tal.<sup>6</sup> El problema es aquí: ¿cómo justificar esa tesis? Dussel simplemente asume ese valor, pero no demuestra que sea tal cosa. Sólo afirma que si la humanidad perdiera la conciencia ética en torno al principio que ha propuesto, “puede precipitarse en un suicidio colectivo”, y si no se diera esa autoligazón responsable por la propia vida, el sujeto se desintegraría, quedaría en posición de suicidio (EL: 139). Eso puede ser cierto, sin embargo no responde, no resuelve, las preguntas siguientes: ¿por qué no dejar que sea así? ¿por qué defender y fomentar la vida, por qué no negarla? ¿de dónde sale que ésta es algo digno de cuidarse y conservarse, de respeto absoluto? ¿cómo podemos llegar —lógicamente— a esto, es decir, fundamentar racionalmente estas pretensiones? El punto principal a entender aquí es que estas son preguntas relevantes filosóficamente, son preguntas racionales por el sentido al que apuntan, por la pretensión que exigen entablar, sea que se responda positiva o negativamente. Nos ponen frente a la urgente tarea de responder racionalmente a ellas. Y como dije arriba, “justificar racionalmente” es una tarea argumentativa, una tarea de *la razón*. En la respuesta a ellas va en juego el significado mismo de lo racional. Si no se responde adecuadamente estas preguntas, que son de hecho las que están implícitas en los análisis y argumentaciones de Dussel, i.e. si no se justifica racional-argumentativamente la exigencia, el *deber* de conservar, respetar y desarrollar —lo cual por su parte es algo que necesita de explicitación— la vida humana de *todo* ser humano en el planeta, no se puede entonces tampoco pasar lógicamente a elaborar y plantear como justificada la *crítica ética* de acciones, normas, instituciones, etc. que niegan, violan, dañan, oprimen la vida de los sujetos humanos; no se puede pretender elaborar *de modo moralmente legítimo* una crítica racional del sistema vigente. En caso extremo, no se podría siquiera afirmar que hay algo así como “dominación”, “explotación”, “opresión”, “asesinato”, etc. Esto exige concreción conceptual y argumentación estricta. Con este planteamiento retornamos a la preocupación con la que se abrió este ensayo. La crítica ética racional legítima depende de que el pensar humano, cualquier persona razonable inte-



resada en los problemas de la ética, logre realmente demostrar *que la vida humana es algo valioso en sí mismo y que justamente por eso debemos protegerla y desarrollarla* —en un sentido muy determinado aún por especificar. Mi tesis es que esto se puede lograr, la razón humana es capaz de eso, pero de un modo distinto al propuesto por Dussel. Sin embargo, esto no es por ahora tarea de este trabajo. Sólo espero que el lector tenga la paciencia de esperar a que le presentemos nuestras reflexiones y argumentaciones en otros trabajos y que lo elaborado hasta aquí le haya despertado la curiosidad y fomentado el interés por involucrarse en la discusión y afrontar reflexivamente, autónomamente, estos problemas.

### **Bibliografía**

- Cabrera, J. (2003). “Dussel y el suicidio”. (Trabajo leído y discutido en el seminario del Dr. Dussel en la UNAM).
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta/UNAM/UAM.
- Jonas, H. (1997). *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Rojas, M. (2005). “Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón”, en *Andamios*, Vol. 2, No. 3, diciembre, 2005, pp. 79-105.

### **Notas**

1. Puesto que esta obra de Dussel es continuamente referida en este ensayo, la cito abreviándola como EL, seguida del número de página correspondiente. Cuando se trata de otra obra de otro autor hago la referencia correspondiente.

2. El argumento es formulado por Dussel de nueva cuenta, aunque de otro modo, en una parte posterior del libro, en el marco de su discusión del principio moral universal de validez. Ahí afirma que del enunciado: “Los seres humanos somos vivientes” se puede fundamentar el enunciado: “Debemos vivir. No debemos dejarnos morir, ni debemos matar a nadie”. Y como justificación de ello aduce: “Y esto porque la vida es condición absoluta y el contenido constituyente de la realidad humana; y como dicha vida está ‘bajo nuestra responsabilidad’ comunitaria (por la autoconciencia propia del desarrollo humano), se nos impone como un imperativo de cuidarla, de conservarla” (EL: 209, ver también 231, n. 289).

3. Estas afirmaciones requieren por supuesto de un desarrollo muchísimo más amplio, el cual no puedo efectuar en este momento. No era ese el objetivo de este ensayo. En un libro que ya he terminado y espero publicar pronto, me aboco precisamente a la tarea de justificarlas y desarrollarlas. Me interesaba aquí solamente indicar otros aspectos que deben ser tomados en cuenta.

4. Confusión realmente común en muchos pensadores, tanto relativistas como universalistas, tanto conservadores como críticos.

5. Estos problemas de la propuesta dusseliana son objeto de análisis y crítica en mi otro ensayo (Rojas, 2005), el cual se puede ver como complemento y continuación de estas reflexiones.

6. Sé que Dussel sostiene también que la vida no es un valor sino *la fuente de todos los valores*. Pienso sin embargo que desgraciadamente no desarrolla más esa tesis. Frente a eso se puede preguntar: ¿Qué cualidad o determinación específica posee la vida para ser fuente de valores? Si no es un valor ¿es algo neutral, algo sin ninguna cualidad normativa? Si es esto último, ¿cómo podría algo así ser fuente de algo valorativo y normativo? Y si se la considera la “fuente” de todos los valores simplemente porque de ella se parte —como algo meramente asumido, postulado— para elaborar una ética, regresamos al problema: ¿porque *debemos*, por principio, asumirla, respetarla, protegerla y desarrollarla?

Fecha de recepción del artículo: 23 de abril de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 25 de abril de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 6 de mayo de 2008

## ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE “EL SEMBRADOR” DE VAN GOGH

Ricardo Sánchez García  
Universidad Autónoma de Guerrero

El presente trabajo se divide en dos secciones. En la primera trataremos algunos aspectos relacionados con la vida de Van Gogh, desde el supuesto de que todo ello nos ayudará a presentar una interpretación ajustada a las exigencias propias del cuadro y del pintor seleccionados. Pensamos que en el caso de Van Gogh contamos con las *Cartas a Theo* como documento privilegiado que nos permite un acercamiento más sustentado. Ahora bien, no pretendemos hacer un uso del documento para mostrar el carácter psicológico del pintor holandés, o para encontrar motivos de ese mismo carácter en el cuadro que interpretaremos. Nada más alejado de nuestros intereses que el pretender que el cuadro sea un reflejo del pintor. En este sentido nos alejamos, por ejemplo, de análisis como los que hace el filósofo alemán Karl Jaspers,<sup>1</sup> que busca la relación que hay entre estados psicológicos peculiares y la génesis de obras artísticas geniales. Para nosotros, sin embargo, las cartas nos son útiles para profundizar en algún aspecto pictórico del cuadro que él mismo nos ha mostrado en una aprehensión directa de él. Así, pues, no se trata de *poner nada ajeno a lo que el cuadro mismo muestra*, sino de aclarar lo que pone de manifiesto, en una labor de profundización que no se sale de los límites del propio cuadro. La segunda sección estará dedicada a la interpretación *sensu stricto* del cuadro.

Nuestro acto interpretativo consta de dos modos de aprehensión de *El Sembrador*. En el primero se busca un contacto directo y primario con el cuadro, sin mediaciones previas ni teorías ya elaboradas que modelen el acto contemplativo. Ese acto debe repetirse de manera permanente, pues es el fundamento y el motor continuo de toda interpretación, en el entendido de que esta

redundancia nos permite descubrir aspectos reveladores para la labor ulterior. Llamamos a este modo *aprehensión primordial*. En el segundo, por su parte, se trata de profundizar en el cuadro, en la búsqueda de un sentido del mismo. A este respecto, ya estamos ante una aprehensión que se desliga de lo primario, que se distancia. Profundizar es tomar distancia. Y como se acaba de decir, consideramos importante atender a las *Cartas a Theo*, en el afán de que ellas nos pueden orientar de manera básica —no determinar una perspectiva o interpretación— sobre algunos aspectos vivenciales de Van Gogh que de otro modo quedarían ocultos por nuestra interpretación. A este modo lo llamaremos *aprehensión medial*; medial porque está mediada, aunque mínimamente, por factores externos al cuadro (textos, interpretaciones pictóricas, las propias ideas que el intérprete va elaborando a través de su reflexión, etc.) que abren una distancia respecto a la inmediatez del acto visual.

## 1. Contexto vital de la obra

Con el fin de lograr una comprensión adecuada de la obra pictórica escogida, estimamos conveniente tratar de manera específica algunas ideas, pensamientos y temáticas que son tratadas por Van Gogh durante 1888, año en el que se enmarca *El sembrador*, objeto de nuestro análisis.<sup>2</sup> El documento utilizado son las famosas *Cartas a Theo*. Nos centraremos sólo en aquellas que son redactadas durante aquel año. A este respecto es interesante destacar que el volumen de cartas redactadas en 1888 constituye, con diferencia, la mayor cantidad que la de cualquier otro año de la existencia del pintor. Esto nos hace pensar que quizás estemos ante un año especialmente clave en el desarrollo de su carrera, un momento creativo en el que se hace apremiante la necesidad de estar en diálogo, aunque sea de forma escrita, pero algún tipo de comunicación que le permita al pintor holandés hacer partícipe a otro ser —en este caso a su hermano Theo— de algunas ideas que van arraigando con vigor en él. Abordaremos a continuación dos temáticas relevantes para nuestra interpretación.

### **1.1. La relación campo-ciudad. Lo rústico**

A inicios de 1888 Van Gogh se traslada a Arlés, un pequeño pueblo ubicado en Holanda. Se ha ido de París porque no le es posible encontrar un ambiente de tranquilidad y calma para desarrollar su actividad. El contacto directo con el entorno natural de Arlés logra no sólo estabilizar la salud de Van Gogh, sino también avivar su fuerza creativa. Durante todo 1888 Van Gogh vive en un constante estado de creatividad, de vitalidad artística: “No puedo, sufriendo, privarme de algo más grande que yo, que es mi vida, la potencia de crear”.<sup>3</sup> Ello viene motivado a raíz de una entrega absoluta a la naturaleza que se le abre ante sí, manifestada en una variedad infinita de colores: “estoy en un arrebató de trabajo, ya que los árboles están en flor”.<sup>4</sup>

En ese estado Vincent empieza a sentir la enorme distancia que media entre el entorno de la gran metrópoli francesa y la campiña sureña. Nuestra idea es que a través de dicha dicotomía, Van Gogh va construyendo de manera decidida un modo de comprender el mundo, el cual queda plasmado inequívocamente en su obra de 1888 en adelante, y en cuya base se asienta con firmeza la creencia de que París, o lo que es lo mismo, la civilización occidental es el germen de todos los males y el símbolo de la decadencia del hombre europeo. Por ejemplo, en mayo escribe que “en la civilización uno se va debilitando de generación en generación”.<sup>5</sup> Dos meses más tarde, en julio, afirma que “la raíz del mal se encuentra en la misma constitución, en el debilitamiento fatal de las familias de generación en generación y en la vida triste de París”.<sup>6</sup> La decadencia afecta incluso al individuo en sus prácticas más cotidianas: “El deseo de mujeres que se contrae en París, ¿no es un poco el efecto de la enfermedad del mismo enervamiento, más bien que un síntoma de vigor?”<sup>7</sup> Decididamente Van Gogh siente que la cultura occidental está inmersa irrevocablemente en el final de una época: “Víctor Hugo dice: Dios es un faro intermitente; y en este caso, ahora pasamos en verdad por un eclipse”.<sup>8</sup>

Sin embargo, la atmósfera campestre que se abre al artista, el pueblo, Arlés simboliza el genuino suelo originario del ser en el mundo del hombre. Lo rústico es lo originario. Dos citas fundamentales sustentan este hecho. La primera fechada en abril: “En el campo las costumbres son menos inhumanas y contra natura que en París”.<sup>9</sup> La segunda, fechada en septiembre: “Un tejedor,

un cestero, pasa a menudo estaciones enteras solo, o casi solo, con su oficio por única distracción. *Pero justamente lo que hace que esta gente permanezca en su lugar, es el sentimiento de la casa, el aspecto tranquilizante y familiar de las cosas*".<sup>10</sup> Son reveladoras las palabras con las que define el *modus vivendi* del campo: más ajustado al ritmo que muestra la naturaleza, el hombre abriga el sentimiento de la casa, lo hogareño, el hecho *no sólo de estar en el mundo sino de habitarlo*. Y el trato con las cosas, tranquilo y familiar: *las cosas nos acogen*, y el hombre no exterioriza hacia ellas una única relación pragmática o instrumental. Veremos cómo estos rasgos se ponen de manifiesto en el análisis del cuadro.

El ciudadano de la metrópoli no tiene ningún interés pictórico *intrínseco* para Van Gogh, hasta el punto de afirmar que "encuentro que lo que he aprendido en París, se va, y que vuelvo a las ideas que me habían venido *en el campo* antes de conocer a los impresionistas".<sup>11</sup> Sin embargo, el aldeano, el campesino, etc., los habitantes del campo sí lo poseen, y a través de ellos Vincent va afirmando un modo de entender la vida, la cotidianidad, el dolor, la muerte: "Cada vez estoy más convencido de que las gentes son la raíz de todo".<sup>12</sup> Incluso los útiles de trabajo, los zapatos usados de labrador son tema para todo un cuadro. En el campo todo se manifiesta bajo un aspecto atrayente: "En el aire límpido hay un no sé qué de más amoroso y feliz que en el norte".<sup>13</sup> "La naturaleza, el buen tiempo de aquí, esta es la ventaja del Sur".<sup>14</sup> La religiosidad también es vivida de diferente manera por el ciudadano y por el aldeano: "Yo quisiera sólo que la religión nos pudiera probar algo tranquilizante y que nos consolara. Yo quisiera llegar a esa seguridad que te vuelve feliz. Esto puede hacerse mucho mejor en el campo o en una ciudad pequeña que en aquel infierno parisiense".<sup>15</sup> Y es que en el campo se consigue aprehender las cosas en su estado de pureza, de virginidad, apartando con ello el rastro de toda manipulación del hombre. Como dice Albert Boime, a propósito de otro cuadro muy conocido de Van Gogh: "*la noche estrellada* es un cuadro de la naturaleza más pura del campo comparada con los suburbios y los cabarets de París. El comparativo 'más pura' es de gran significado. En la oposición entre ciudad y campo se hace alusión a la entusiasmada preferencia por el entorno virgen".<sup>16</sup>

Ante este panorama Van Gogh ve en el arte japonés una puerta abierta para el porvenir de la cultura occidental. Es la atracción por lo oriental, como

un modo de aprehender y acceder a la realidad completamente distinto al occidental. Ahora bien, aunque se dé un viraje hacia lo oriental, la salvación de Occidente se halla, por supuesto, en la pintura. Esta debe ser la guía que inicie ese viraje tan necesario que nos saque de la indigencia. “Si se estudia el arte japonés, entonces se ve a un hombre indiscutiblemente sabio, filósofo e inteligente que pasa su tiempo ¿en qué? ¿en estudiar la distancia de la tierra a la luna? No; ¿en estudiar la política de Bismarck? No; estudia una sola brizna de hierba. Pero esa brizna de hierba lo lleva a dibujar todas las plantas, luego las estaciones, los grandes aspectos del paisaje, en fin, los animales, después la figura humana. Pasa así su vida. ¿No es casi una verdadera religión lo que nos enseñan estos japoneses tan simples, y que viven en la naturaleza como si ellos mismos fueran flores? *Nos es preciso volver a la naturaleza, a pesar de nuestra educación y nuestro trabajo en un modo convencional*”.<sup>17</sup> Y Arlés permite dar ese giro orientalista a la pintura: “No dudo que amaré siempre la naturaleza de aquí; es algo parecido a las japonerías; cuando uno empieza a amarlas, ya no se arrepiente”.<sup>18</sup>

## **1.2. La naturaleza. El color y su sentido**

Al poco de haberse instalado en Arlés, a finales de febrero, Van Gogh ya está familiarizado con la peculiaridad del paisaje. Todavía los campos están tapados por una gruesa capa de nieve, y a pesar de ello Vincent ha fijado su vista en dos colores centrales para su obra pictórica: el cielo y el sol, el amarillo y el azul: “he hecho varias excursiones por los alrededores, pero siempre fue imposible hacer nada a causa del viento. Pero el cielo era de un azul duro con un gran sol brillante, que ha fundido toda la nieve”.<sup>19</sup>

El fin del invierno es el nacimiento del color, de tal manera que la naturaleza que rebrota es una naturaleza coloreada, mientras que el invierno siempre es un invierno incoloro. Desde el momento en que Van Gogh comienza a pintar a sentir la peculiaridad del campo sureño: “Tengo dos nuevos estudios, un puente y el borde de un gran camino. Muchos de los temas de aquí son absolutamente, como carácter, la misma cosa que en Holanda; la diferencia está en el color. Hay allá por todas partes azufre que golpea el sol”.<sup>20</sup> Los

colores no son los mismos en Holanda que en Arlés, y ello le asombra, le emociona: “Cuando no hay un día con viento, ¡qué intensidad de colores, qué aire puro, qué vibración serena!”.<sup>21</sup> Realmente siente que los colores le abren la posibilidad de llegar a la esencia de todo aquello que observa, y exaltado proclama “la simplicidad de la naturaleza de aquí”.<sup>22</sup>

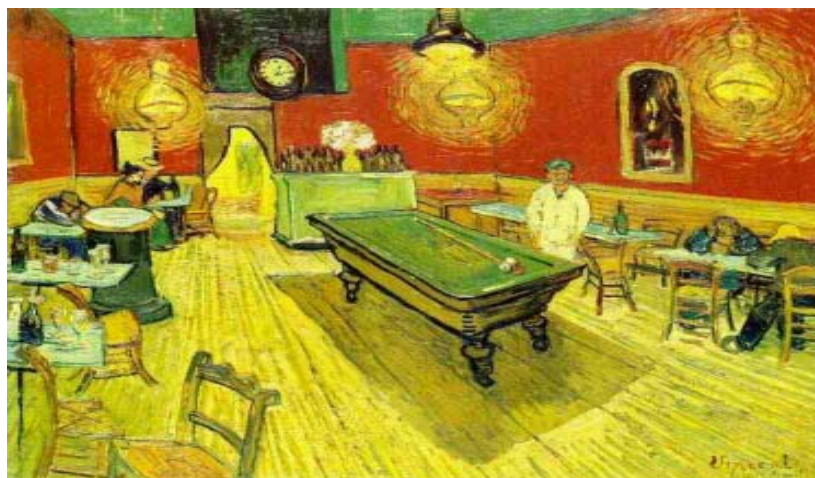
Vincent pronostica un nuevo rumbo para la pintura, ligado estrechamente al estudio minucioso del color: “La pintura, tal como hoy aparece, promete volverse más sutil —más música y menos escultura—, promete, en fin, el color”.<sup>23</sup> Alejar a la pintura de la escultura, es separar el color de su sometimiento a la forma, es independizarlo, considerarlo en sí mismo. Y vincular la pintura a la música es buscar las posibilidades intrínsecas del color en sí mismo, al igual que el sonido en sí mismo es capaz de sugerir, por ejemplo, toda una multitud de sentido y representaciones sonoras de cosas reales. Recuérdese, por ejemplo, la música de Claude Debussy y sus dos libros de Preludios. Van Gogh busca lo mismo pero en pintura, a saber, que el color nos aporte un significado que él mismo encierra y que está *en* las cosas: “El deseo de expresar algo por el color mismo”.<sup>24</sup> En ese deseo, como acabamos de decir la forma pasa a ser algo secundario y el color es lo esencial: “Yo busco ahora exagerar lo esencial, dejar en lo vago expresamente lo trivial...”.<sup>25</sup> Veremos esto con posterioridad, cuando hagamos el análisis del cuadro: en cuadros sobre paisajes las formas humanas que aparecen apenas están esbozadas, los rostros no tienen ojos, ni nariz. Y en los retratos, los rostros no tienen una forma ajustada al modelo real, sino que se exageran sus rasgos, el color de su piel, la mirada, etc., por medio del uso del color.

En definitiva, “el estudio del color. Siempre tengo la esperanza de encontrar algo allí dentro. Expresar el amor de dos enamorados por la unión de dos complementarios, su mezcla y sus oposiciones, las vibraciones misteriosas de los tonos aproximados. Expresar el pensamiento de una frente, por el resplandor de un tono claro sobre un fondo oscuro. Expresar la esperanza por alguna estrella. El ardor de un ser por la radiación del sol poniente. Cierto que allá no está el espejismo realista, pero, ¿no es una cosa realmente existente?”<sup>26</sup> Estas afirmaciones son esenciales para poder entender la pintura de Van Gogh. No se busca la simple reproducción de la realidad, sino aquello que el color me está expresando aquí y ahora: “No quiero reproducir exactamente lo que ten-



go delante de los ojos, sino que me sirvo arbitrariamente del color para expresarme con más fuerza”;<sup>27</sup> “yo quiero poner en el cuadro mi aprecio, el amor que siento por él”.<sup>28</sup> Finalmente, la base de esa nueva comprensión de la pintura, fundamentada en el puro color, está en desplegar un nuevo tipo de mirada sobre la realidad: “hay que observar largo tiempo las cosas, uno madura así y llega a concebir más profundamente”.<sup>29</sup>

Pongamos un breve ejemplo para mostrar todo lo dicho, un ejemplo que describe el propio Van Gogh.



A propósito del famoso cuadro sobre el café de noche afirma lo siguiente:

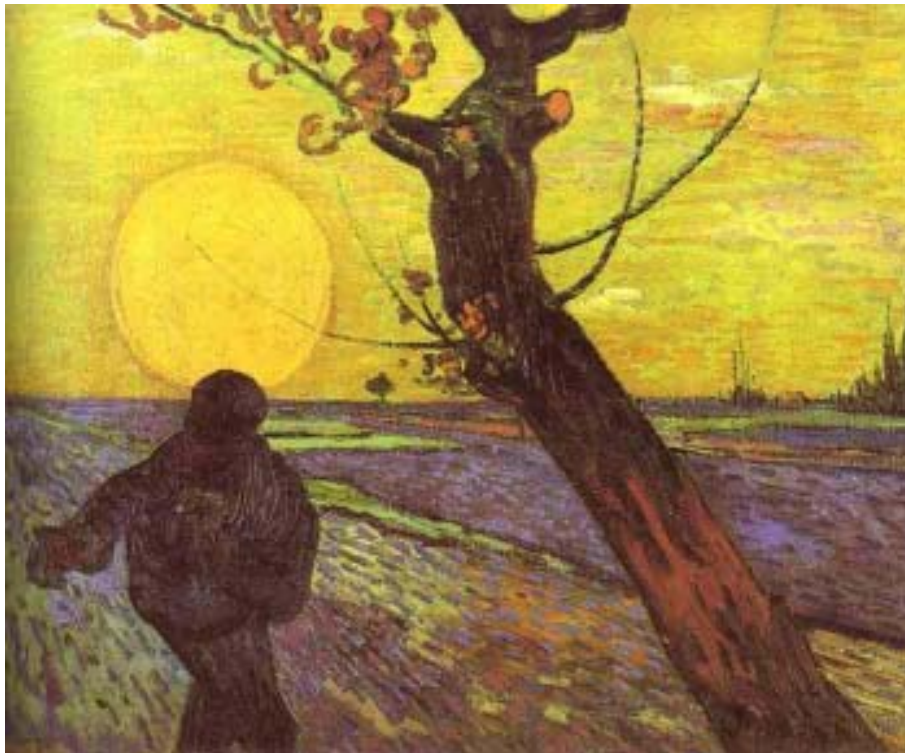
He tratado de expresar con el rojo y el verde las terribles pasiones humanas. La sala es rojo sangre y amarillo apagado, un billar verde en el medio, cuatro lámparas amarillo limón con un resplandor anaranjado y verde. Hay por todas partes un combate y una antítesis de los verdes y los rojos más distintos, en los personajes de los pilluelos dormilones; en la sala vacía y triste, el violeta y el azul.<sup>30</sup>

“El porvenir del nuevo arte está en el Mediodía”,<sup>31</sup> porque el Mediodía es el momento del día donde el sol alcanza la mayor altura en el cielo, y con ello su mayor esplendor y los colores están más vivos y destacados que en cualquier otro momento del día. El sol, el amarillo como el color primordial, primer objeto de estudio para el nuevo rumbo “colorista” que debe tomar la pintura,

incluso un color divino. En julio, la época más cálida del año, Van Gogh proclama: “¡Qué hermoso es el amarillo!”;<sup>32</sup> “aquellos que no creen en el sol de aquí son bien impíos [...] al lado del dios sol”.<sup>33</sup>

## 2. Análisis interpretativo de *El sembrador*

Reproduzcamos primero el cuadro que vamos a comentar:



### 2.1. Análisis de los elementos de la composición

Hagamos primero un análisis de los objetos que están presentes en el cuadro: tenemos al sol, el cielo, campos de violetas, un sembrador, un tronco de árbol,

un árbol lejano y lo que parece ser un bosque y una casa. Ahora veamos como están distribuidos en distintos planos los objetos señalados: en primer plano, lo más cercano a nosotros son el tronco de árbol y el sembrador. En un plano medio tenemos a los campos de violetas que se extienden hasta un tercer plano, de lejanía, en el cual se ubican también el bosque a la derecha, un pequeño arbolito y la raya del horizonte. Lo interesante en esta distribución de los objetos es la dimensión del sol en relación con la de todos los demás objetos. Supuestamente debería estar en el último plano, en la lejanía, y, por tanto, debería tener una dimensión pequeña. Sin embargo, proporcionalmente hablando, es el objeto más grande de todos. ¿Por qué esa violación de los planos y las dimensiones? *Sin duda el sol no es un objeto más entre todos los demás objetos, sino que es un objeto señalado por el pintor.* No se está buscando una reproducción fiel de lo que se ve, sino que los objetos están siendo distribuidos en un espacio pictórico, que es completamente distinto al espacio físico que ocupan las cosas reales. Esto es esencial, porque ya en ese espacio pictórico se nos está abriendo el sentido del cuadro. Dejaremos para más adelante la labor de descubrir dicho sentido. Ahora lo importante es destacar algunas ideas en torno a los elementos pictóricos presentados por Van Gogh.

Por otro lado, el cuadro está dividido en dos partes por la ralla del horizonte: el cielo y la tierra. Proporcionalmente aquél ocupa un poco más de espacio pictórico que ésta. Luego tenemos los campos pintados con líneas diagonales y en primer plano un tronco de árbol casi en vertical, arqueado, atravesando todo el cuadro, rompiendo la gran división horizontal. Veamos como esbozó Van Gogh este cuadro:



Se puede observar con mayor claridad el juego de líneas: la horizontal, la arqueada vertical y las diagonales. La figura humana, completamente negra, oscura, y el sol mostrando toda su redondez. Nada fuera de lo normal en este tipo de cuadros paisajísticos, destacando sólo un aspecto, como ya lo hemos dicho, que las dimensiones del hombre y del sol son semejantes, estando sin embargo ambos ubicados en planos distintos. Además, vinculado con esto, está el tronco de árbol. Éste se encuentra en primer plano, acentuando la distancia entre él y el sembrador respecto al sol. Además, nótese como el tronco también rompe la estructura lógica del paisaje, interponiéndose en una pretendida visión completa, panorámica, típica de cuadros de paisajes. ¿Por qué pintar ese árbol, que bien parece estorbar más que contribuir a una visión de conjunto de todos los elementos pictóricos? ¿No quedaría mejor el cuadro si quitásemos ese tronco desnudo, sin ningún atractivo en sus formas? Pensamos que Van Gogh no pretende pintar un paisaje. Véase, por lo tanto, como en el estudio de los elementos pictóricos presentes en el cuadro ya comenzamos a ver la intencionalidad que Van Gogh quiere transmitirnos. Y fíjese en como está trazado el tronco. Sin duda es la figura más trabajada, la forma del tronco, arqueada, y las distintas ramas que salen de él, todas también arqueadas, desnudas de hojas, apuntando hacia el cielo, queriendo completar la circularidad que sólo posee el sol.

## 2.2. Análisis del color

El cielo es amarillo, pero un amarillo opaco, mate, combinado con algunos tonos anaranjados y grises claros, mientras que el sol está pintado con un amarillo más encendido, pero lejos del amarillo intenso de otros cuadros de esta época. Ese hecho nos está señalando la temporalidad del cuadro: estamos en el atardecer. Es el momento del día en que el sol ya no quema, sino que sólo ilumina, y esparce toda su luminosidad por los campos de violetas que se extienden hasta el horizonte, en distintas gamas y tonalidades. Estos campos, además, transmiten la sensación de amplitud, de un espacio inmenso que se abre entre el sembrador y el tronco de árbol, por un lado, y el sol, por otro. Un espacio sumido en el más absoluto silencio, un silencio que lo inunda todo, roto quizás esporádicamente por el canto de algún pájaro o el habla lejana de

algún campesino. Estamos ante una escena campestre de lo más simple, común, cotidiana.

El sembrador está completamente solo, realizando un acto tan común como es el de la siembra, mostrado por la posición del brazo derecho, extendido, esparciendo las simientes por la tierra. Una soledad dimensionada por los campos que se extienden detrás de él. El sol queda a su espalda, y al ser atardecer, todo el cuerpo del campesino está cubierto de oscuridad, en sombra, no pudiéndose distinguir ningún rasgo facial ni corporal. Podemos decir que el campesino es una mancha en el cuadro, una figura básica de ser humano en el que destaca la mano extendida esparciendo las semillas.

Comparemos los dos aspectos comentados hasta ahora, el sol y el sembrador, atendiendo al color. Para ello reproducimos otro cuadro de la misma época y casi con los mismos motivos que el que estamos comentando:



Nótese, en primer lugar, el sol. El amarillo tan intenso que incluso llega a deslumbrar al espectador. Ese amarillo sí transmite calor, no sólo iluminación. Es que estamos en las primeras horas de la mañana, y no en el atardecer. En

segundo lugar, el campesino, realiza la misma acción que en el otro cuadro, incluso en ambos el brazo está en la misma posición, sin embargo en este cuadro se percibe no sólo la figura humana, sino que podemos percibir los ojos, la boca, etc. Ya no es una mancha oscura, sino toda una forma llena de volúmenes y matices pictóricos. En definitiva, vemos como un mismo motivo es completamente distinto en momentos distintos del día, atendiendo únicamente a los colores que se ponen en juego.

La época del año también podemos averiguarla sin salirnos de los datos que nos da el propio cuadro. Tenemos como dato no sólo el atardecer, sino también cómo atardece: no en todas las épocas del año la caída del sol es así. También tenemos el acto de sembrar. Las actividades agrícolas se desenvuelven conforme a una circularidad semejante a las estaciones del año. Finalmente, añadimos un tercer elemento: los campos de violetas. En el primer cuadro aparecen oscurecidas debido a que el sol ya no las ilumina como lo hace en la mañana. Es un campo oscurecido, en sombra. Pero es un campo de violetas en flor. En el segundo cuadro esas mismas violetas aparecen en todo su esplendor, mostrando su intenso color. Por lo tanto tenemos los siguientes elementos: el atardecer, las violetas completamente floridas y también al sembrador esparciendo semillas de futuras violetas. Ello nos ubica ya en una época del año, a saber, finales de la primavera, inicios del verano: finales de mayo, inicios de junio. Es más o menos la mitad del año. Hay un dato más a tener en cuenta y que lo encontramos de nuevo en el tronco de árbol que se nos presenta en primer plano. Si lo observamos bien, vemos como Van Gogh pintó unas cuantas flores anaranjadas, lo cual señala que no sólo en el campo, sino también en los árboles han brotado ya algunas flores.

Finalmente, no queremos dejar pasar desapercibido el color marrón de los campos y del tronco de árbol. En el caso de este último, Van Gogh logra reproducir la sensación rugosa de su corteza, y sus distintas tonalidades más claras o más oscuras, dependiendo de la luz del sol. En el caso del campo se observa toda una gama extensa de marrones: desde un color tierra hasta el color café oscuro. Esto le da al cuadro un claro arraigo mundanal o terrenal: mientras el cielo es amarillo, el suelo es marrón: el contraste está entre amarillo—claridad, marrón—oscuridad. En medio de ambos las flores violetas, que emergen de la tierra (de lo oscuro y sólido) y *se alzan hacia* el cielo (lo claro y

liviano), con un color intenso. Y el hombre que las siembra, causa de su existencia y que permanece anclado en la tierra. Por eso el sembrador está dentro de los colores oscuros. De este modo, vemos como el cuadro va desde lo más oscuro, situado en la parte inferior del cuadro, que corresponde justo con el primer plano en la distribución de los objetos (sembrador y tronco de árbol), hacia lo más claro, situado en la parte superior, y que corresponde con lo que queda en último plano (sol y cielo).

### **2.3. Interpretación final**

Tenemos ante nosotros un cuadro que reproduce una labor agrícola tan común como la de la siembra. No se nos representa ninguna excepcional fiesta campestre, ni un soberbio paisaje, sino algo tan simple y llano como un campesino sembrando. Detrás de él quedan los inmensos campos de violetas. La actividad la realiza solo. No se desvía la atención hacia otros campesinos, en otras posiciones, etc., sino que aquí tenemos uno solo. Parece que Van Gogh no necesita más para transmitir aquello que pretende transmitirnos. Sólo los inmensos campos y el sembrador. Acaso acompañado por el tronco de árbol, y algún que otro sonido campestre.

El sembrador está inmerso en la ejecución de su labor. No repara en su entorno, ni en las violetas, que despliegan su peculiar olor y son agitadas de vez en cuando por alguna leve ráfaga de aire que acentúa así su belleza, ni en el inmenso sol que está detrás de él. *Sólo en esa entrega confiada del sembrador a su actividad puede abrirse para nosotros la comprensión del cuadro.* ¿Qué se nos está mostrando? Pensamos que en esa actividad resuena ni más ni menos que el modo de vivir de las gentes dedicadas toda su vida a la labranza de la tierra. Gran parte del tiempo de su vida se lo pasan en absoluta entrega silenciosa y solitaria al trabajo de la tierra. Por eso, para quien haya pasado una amplia estancia en cualquier pequeño pueblo, lo primero que le llama la atención es que la gente del lugar es muy poco dada a hablar cuando desempeña sus labores diarias, de modo que la posibilidad de todo diálogo queda muy limitada. El uso comunicativo del lenguaje es completamente distinto en el campo y en la ciudad. Y es que a través de ese silencio y soledad Van Gogh logra transmitir la dignidad de la actividad agrícola.

El hecho de que el hombre de campo está más cerca de la naturaleza que el hombre de ciudad, con ello no se está aludiendo a una simple “diferencia física” entre ambos (el hombre de ciudad vive lejos del campo y el hombre de campo cerca del mismo), sino a una “diferencia esencial”: la dignidad del ser humano no está en el uso de su racionalidad o en su capacidad de hilvanar discursos más o menos brillantes y convincentes, sino en la fidelidad con la que desenvuelve sus actividades. La sencillez no sólo de las gentes del campo, sino de las actividades que desempeñan, toca la esencia del hombre. En el cuadro, la entrega del sembrador a su actividad, que necesita del sol para que la siembra dé frutos, pero también de la tierra, hace que se genere una unidad entre todos los elementos: *el acto de sembrar es un acto en el que cielo, tierra y hombre forman una totalidad.*

La esencia del hombre no se pone de manifiesto en el estudio exclusivo y exhaustivo de la “cosa-hombre”, sino en la totalidad de él con el mundo que le rodea, puesta de manifiesto en su entrega ingenua a las actividades más comunes y cotidianas. Desde esta perspectiva, el cuadro se nos presenta bajo otro sentido: *físicamente*, el sol está muy distante del hombre y la tierra, pero *pictóricamente* para Van Gogh están todos ellos íntimamente imbricados entre sí —el tronco de árbol, el sembrador y el sol están en un mismo plano—, no habiendo distancias ni fisuras entre ellos, formando una totalidad de sentido compacta hasta el punto de que la ausencia de un elemento precipita hacia el sinsentido a la totalidad. Y es que queda claro que lo más lejano desde una perspectiva (física, real) es justo lo más cercano desde otra perspectiva (pictórica, espiritual). En definitiva, es el cuadro el que abre *su* propia lógica espacio-temporal (*lógica espacio-temporal pictórica*), completamente distinta a la *lógica espacio-temporal real*.

Pensamos que el hecho de que el tronco de árbol no permita una visión completa del paisaje presentado, está apelando a lo que acabamos de decir: nos dice que no debe buscarse en el cuadro una simple reproducción de un paisaje que pueda resultar más o menos “bonito”, sino *la relación esencial entre todos los componentes y la totalidad que forman.*

Finalmente, quisiéramos perfilar una apuesta interpretativa arriesgada, pero que nosotros pensamos que se ajusta con lo dicho hasta ahora. Nótese la posición del sol: justo encima del sembrador, acogiéndolo, iluminando su activi-



dad, y el tronco de árbol siendo el testigo silencioso de ello. Profundizando en esa posición del sol, y retomando ahora la cita número treinta del presente trabajo,<sup>34</sup> la cuestión adquiere un significado realmente revelador: en esa cita, para Van Gogh, el sol es lo divino, de modo que tenemos, por un lado, a Dios o lo divino (el sol, el cielo, lo aéreo), por otro, la tierra (los campos, el tronco de árbol), y, finalmente, el hombre, que está entre uno y otro. Ahora bien, la totalidad que generan los tres elementos entre sí nos está señalando el siguiente hecho: que *sólo hay reconciliación entre ellos cuando el hombre es capaz de ver aquello que trasciende de su actividad más común*. Es interesante cómo aquí adquiere sentido el porqué de repente Van Gogh se interesa por Leo Tolstói. Por ejemplo, no debe olvidarse que ambos decidieron irse a vivir al campo y centrar su interés en las gentes sencillas y en su modo de vida simple, austero. El propio Van Gogh admira profundamente ese viraje dado por el escritor ruso a su existencia. ¿Acaso no hace lo mismo el pintor holandés cuando decide dejar París e instalarse en la pequeña Arlés? Justo en la carta a Theo, en que reflexiona sobre la vida en el campo, habla de Tolstói, y manifiesta la necesidad de conseguir su libro titulado *Mi religión*, que acababa de publicar. Entonces afirma lo siguiente: “Un tejedor, un cesterero, pasa a menudo estaciones enteras solo o casi solo, con su oficio por única distracción. *Pero justamente lo que hace que esta gente permanezca en su lugar, es el sentimiento de la casa, el aspecto tranquilizante y familiar de las cosas*”.<sup>35</sup>

Pensamos que desde la interpretación que estamos dando al cuadro, esta cita arroja claridad sobre todo lo dicho. La existencia esencial acontece desde un trato familiar con las cosas. *Lo divino sólo arraiga y cobija nuestra existencia en semejante modo de vida, de estar en el mundo, de tratarse con las cosas que nos rodean*. El acto de sembrar supone un trato semejante con la tierra, las semillas, las violetas, los árboles, etc., por lo que es un acto en el que lo divino está presente: el sol. Un sol (un dios) que no es hostil, castigador, como en el amanecer, sino reconciliador, acogedor, como en el atardecer. Por eso el hecho de que el cuadro sea pintado al atardecer no es algo aleatorio, pues dijimos que es justamente el momento del día en el que el sol no calienta, sino que, apaciguado, se dedica sólo a dar luz, esto es, a mostrar, a des-ocultar un aspecto esencial del ser humano: su íntima necesidad de estar incardinado con todo lo que le rodea a través de un trato familiar con ello, desplegado en sus actividades más comunes.

### Bibliografía

- Boime, A., *La noche estrellada de Vincent Van Gogh*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1994.
- Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995.
- Jaspers, K., *Genio artístico y locura. Strindberg y Van Gogh*, Barcelona, El Acantilado, 2001.
- Van Gogh, V., *Cartas a Theo*, Madrid, Ediciones Júcar, 1994.

### Notas

1. K. Jaspers, *Genio artístico y locura. Strindberg y Van Gogh*, Barcelona, El Acantilado, 2001.
2. Vincent Van Gogh, *El sembrador*, 1888.
3. Vincent Van Gogh, *Cartas a Theo*, Madrid, Ediciones Júcar, 1994, p. 271.
4. Vincent Van Gogh, *op. cit.*, p. 208.
5. *Ibid.*, p. 209.
6. *Ibid.*, p. 258.
7. *Idem.*
8. *Ibid.*, p. 289.
9. *Ibid.*, p. 208.
10. *Ibid.*, p. 284. Las cursivas son de Van Gogh.
11. *Ibid.*, p. 255. Las cursivas son nuestras.
12. *Ibid.*, p. 204.
13. *Ibid.*, p. 251.
14. *Ibid.*, p. 264.
15. *Ibid.*, p. 289.
16. A. Boime, *La noche estrellada*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1994, p. 47.
17. *Ibid.*, p. 287. Las cursivas son nuestras.
18. *Ibid.*, p. 213.
19. *Ibid.*, p. 193.
20. *Ibid.*, p. 215.
21. *Ibid.*, p. 279.
22. *Ibid.*, p. 243.
23. *Ibid.*, p. 269.
24. *Ibid.*, p. 302.
25. *Ibid.*, p. 218.
26. *Ibid.*, p. 272.
27. *Ibid.*, p. 255.

28. *Ibíd.*, p. 256.
29. *Ibíd.*, p. 285.
30. *Ibíd.*, p. 272.
31. *Ibíd.*, p. 228.
32. *Ibíd.*, p. 260.
33. *Ibíd.*, p. 258.
34. “Aquellos que no creen en el sol de aquí son bien impíos [...] al lado del dios sol”. *Idem.*
35. *Ibíd.*, p. 284. Las cursivas son de Van Gogh.

Fecha de recepción del artículo: 2 de enero de 2008  
Fecha de remisión a dictamen: 25 de abril de 2008  
Fecha de recepción del dictamen: 28 de abril de 2008

# MICHEL FOUCAULT Y LAS PRÁCTICAS DE LIBERTAD

Marco Arturo Toscano Medina  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

## Introducción

El presente artículo tiene como objetivo ofrecer una aproximación general al sentido del pensamiento de Michel Foucault, para cumplirlo he tomado como punto de referencia interpretativo lo que el filósofo francés denominó *Prácticas de libertad*. Esta expresión, que no tiene en sentido estricto un desarrollo conceptual en su obra, aparece brevemente en una de las últimas entrevistas que dio Foucault, con ella buscó mostrar que la libertad no es una condición dada y fija del ser humano sino que como éste, la libertad es una práctica abierta y permanente en el saber, el poder y el cuidado de sí. Ahora bien, esta inquietud práctica por la libertad se manifiesta en nuestro pensador como una constante no sólo académica sino en su vida personal, de tal modo, he decidido basarme principalmente en uno de sus biógrafos más interesantes, me refiero a James Miller, en efecto, la tesis directriz de *La pasión de Michel Foucault* es que existe una unidad indisoluble entre las preocupaciones personales del filósofo francés sobre la locura, la verdad, lo normal, las instituciones, etc., y su cristalización teórica en sus textos filosóficos. De tal forma, no me he centrado sólo en la última etapa del pensamiento foucaultiano, aunque es en ésta en donde más claramente se manifiesta su interés práctico por la libertad y la vinculación entre lo personal y lo filosófico, sino que abarco el conjunto de su obra, el sentido general que lo anima; si bien no cito directamente sus textos, éstos están siempre presentes y a ellos remito al lector interesado en rastrear el sen-

tido del pensamiento de Foucault que en este artículo sólo comento en sus rasgos básicos, sin pretender aportar algo “novedoso y original”.

He dividido el escrito en cuatro apartados centrales: en el primero, presento e interpreto brevemente la idea de las prácticas de libertad virtualmente presente en todo el pensamiento de Foucault. En el segundo, comento el concepto de resistencia, decisivo no sólo en su pensamiento sobre el poder sino tácitamente presente en sus análisis del saber y la ética, de ahí la presencia en este punto de otros dos conceptos: las condiciones históricas de la experiencia humana y la voluntad de ir más allá de ellas. En el tercer apartado continúo con la interpretación del pensamiento del filósofo francés desglosando la fascinación que siempre tuvo por la posibilidad de pensar y ser de modo diferente a como determina históricamente la positividad de la experiencia. En el cuarto punto cierro mi interpretación general de Foucault haciendo una somera vinculación de su pensamiento como resistencia contra la visión única, estable, teleológica, etc. de la historia occidental.

## **1. Las prácticas de libertad**

El concepto de *prácticas de libertad* pertenece al filósofo francés Michel Foucault. A fines de la década de los setentas del siglo pasado, concibió una nueva manera de comprender e interpretar su propio pensamiento y obra. Comúnmente se le había considerado como “el filósofo del poder y del saber”, es decir, como el filósofo que había encontrado profundas e indisolubles relaciones (aunque no de identificación) entre el saber y la verdad históricamente generados y desarrollados por una parte, y las relaciones de poder y los estados de dominación social y culturalmente ejercidos por la otra. Ahora bien, como el propio Foucault se ocupó de aclarar, especialmente en el *postfactio* que aparece en el libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow,<sup>1</sup> dicha interpretación pecaba de parcial al poner el acento en el poder, la verdad y los estados de dominación, dejando en un segundo plano el objeto de estudio más importante para él: los procesos de subjetivación, es decir, las prácticas discursivas, políticas y éticas mediante las cuales el individuo se transforma en sujeto de conocimiento, de poder y de relaciones éticas.

Para Foucault, la constitución del sujeto, es decir, la generación de procesos de subjetivación y objetivación mediante recursos científicos, institucionales y técnicos durante la modernidad representó la parte más decisiva de su obra en los años cincuentas, sesentas y parte de los setentas. Desde mediados de los setentas hasta su muerte en 1984 Foucault elaboró una serie de conceptos e ideas acerca de la constitución de una subjetividad ética, que ya no estuviera sobredeterminada por las relaciones de poder y saber (que fuese el resultado de un *cuidado de sí* alimentado por el propio individuo y no por fuerzas externas), entre distintos estados de dominación. Ahora bien, en cualquiera de los casos, lo que al filósofo francés le interesó fue precisamente la producción de distintos procesos de subjetivación y objetivación del mismo individuo: “El problema de las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad yo lo había enfocado hasta entonces o bien a partir de prácticas coercitivas —tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario—, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos —tales como el análisis de las riquezas, del lenguaje o del ser viviente—. Ahora bien, en mis cursos en el Colegio de Francia he intentado captar este problema a través de lo que podría denominarse una práctica de sí mismo...”<sup>2</sup>

Más allá de las prácticas coercitivas en la producción y dominación del sujeto Foucault buscó pensar a éste como una práctica, un ejercicio, un proceso que el individuo realiza históricamente sobre sí mismo para alcanzar un modo de ser, un estilo de vida. No obstante, este trabajo sobre sí mismo no tiene que verse como un proceso de liberación del sujeto, una especie de salida a flote, un sacar a la luz, a la superficie, de una naturaleza humana que se hubiera mantenido alienada, reprimida, encadenada, dominada por diversas fuerzas de control social y cultural. Si se asume la existencia de dicha naturaleza humana oculta o latente en cada individuo, entonces bastaría con liberarse precisamente de todo aquello que la mantiene oprimida para poder afirmar el propio ser, lo que somos individual y colectivamente según una especie de esencial condición humana. En efecto, no existe ningún contenido que como seres humanos podamos reclamar como ontológicamente nuestro; no preexiste una subjetividad sustancial e identitaria que tendríamos el deber ético, político y epistémico de liberar, de dejar en libertad para que exprese lo mejor de sí.

Es precisamente del concepto de liberación del que desconfía el filósofo francés por la carga de presupuestos que conlleva de la metafísica clásica: pre-

supone que preexiste esta entidad humana sustancial, dada, que contiene en su esencial condición (natural o sobrenatural o histórica) las categorías políticas, epistémicas y morales que le permitirían ser y actuar en el mundo de una manera plena si no se impusieran sobre ella relaciones y estados represivos y alienantes. Además, y en esto radica lo decisivo de la propuesta foucaultiana, no basta con que un individuo o un pueblo “se liberen” de lo que presuntamente los tiene sometidos sino que es necesario que puedan asumir y ejercer un modo de vida alternativo, es decir, que puedan ser capaces de ejercer su libertad en prácticas y maneras de ser diferentes.

No contamos con una naturaleza humana dada desde la cual ser y existir, sino que nuestra condición humana es el resultado interminable de un conjunto de prácticas discursivas, institucionales, epistémicas, políticas, históricas, etc. La transformación de la situación en que nos encontremos dependerá no de una liberación de nuestro presunto ser prístino y preexistente sino de la creación de nuevas relaciones y juegos de verdad y poder sin las cuales las sujeciones permanecerán: “cuando un pueblo colonizado intenta liberarse de su colonizador, estamos ante una práctica de liberación en sentido estricto. Pero sabemos muy bien que, [...] esta práctica de liberación no basta para definir las prácticas de libertad que serán a continuación necesarias para que este pueblo, esta sociedad y estos individuos puedan definir formas válidas y aceptables de existencia o formas válidas y aceptables en lo que se refiere a la sociedad política”.<sup>3</sup>

Para Foucault, no basta con definir el sentido de las posibles liberaciones que podamos darnos a nosotros mismos como individuos o como integrantes de una comunidad social (liberarnos de la represión de nuestra sexualidad, de un sistema económico, de un régimen político, etc.), lo importante es definir y alcanzar las prácticas de libertad que podemos realizar, que son en sí mismas las actualizaciones de la libertad que anhelamos, pero que sólo se pueden cumplir si nos comprometemos en una tarea inagotable sobre nosotros mismos, como un movimiento constante de experimentación histórico-ontológico y crítico: “¿tiene sentido decir liberemos nuestra sexualidad? ¿El problema, no consiste más bien en intentar definir las prácticas de libertad a través de las cuales se podría definir lo que es el placer sexual, las relaciones eróticas, amorosas y pasionales con los otros? Este problema ético de la definición de las prácticas

de libertad me parece que es mucho más importante que la afirmación, un tanto manida, de que es necesario liberar la sexualidad o el deseo”.<sup>4</sup>

Históricamente el concepto de prácticas de libertad se tiene que pensar situado en el contexto filosófico-cultural de la crisis moderna de los valores absolutos o supremos de corte metafísico o abstracto, en la crisis de la misma civilización occidental con relación a sus pretensiones de ser el estandarte universal del movimiento sociocultural e histórico de los seres humanos, en la crisis de las ideologías, en la crisis del sujeto y del hombre, etc., es decir, tiene que ver como una alternativa para asumir nuevas maneras de pensar, de crear valores, de actuar, de sentir, de vivir y ser. Se trata de un pensamiento que seguramente sabe “de qué tiene que liberarse” pero no le basta, desea afirmar o expresar aquello que está o ha estado excluido o negado u olvidado. Es un pensamiento que sabe que detrás de la máscara que hace ser y actuar al sujeto humano, no hay nada, únicamente un campo de posibilidades, libertades y prácticas por crear y vivir.

En gran medida la situación filosófica contemporánea, aparentemente envuelta en una diversidad caótica de corrientes de pensamiento, tiene en común esta búsqueda fascinada y fascinante de nuevas prácticas de libertad para el pensamiento, para la acción, para la verdad. Sin importar que se trate de Heidegger y su olvido del ser, de la hermenéutica y su afirmación de una inagotable interpretación, de la afirmación del deseo en Deleuze, del neopragmatismo con múltiples realismos de Rorty y Putnam, de la deconstrucción derridiana, de la postmodernidad perspectivista y relativista, del pensamiento débil de Vattimo, del feminismo, del pluralismo cultural, etc., lo que tenemos es el ejercicio de prácticas de libertad que de variadas formas y maneras expresan o tratan de expresar modos de pensar, sentir y actuar nuevos, más allá de la mera crítica de lo viejo y anacrónico. Tales prácticas de libertad no son un invento vano e inútil de quienes desean contar con una posibilidad de ser y existir diferente, sino que están contenidas virtualmente en un contexto histórico, en las relaciones de saber, poder y verdad que se mantienen unilateralmente vivas mediante la exclusión de otras posibilidades que no desaparecen por ello sino que su presencia es virtual, es un sobrevuelo que nos provoca y no nos deja estar en paz con las apresuradas delimitaciones epistémicas, políticas, históricas, ontológicas, éticas, etc., que hacemos.



La importancia y pertinencia del concepto de prácticas de libertad radica en que gran parte del pensamiento filosófico y no filosófico contemporáneo, asumimos como tal al pensamiento de la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días, se ha desarrollado en sus formas más destacables e influyentes como un pensamiento que crea, que ensaya con formas y contenidos nuevos, es decir, que no se contenta y mucho menos se angustia con el mero recurso de la crítica hasta la saciedad de todo lo que niega lo diferente pero que al mismo tiempo es incapaz de ejercer la diferencia, lo excluido en el pensamiento, en el sentir y en la acción. El pensamiento crítico, meramente crítico, tarde o temprano llega a un callejón sin salida que es incapaz de evitar, efectivamente, termina siendo devorado por aquello mismo que critica, se vuelve incapaz de crear la salida que justificaría de alguna manera sus afanes críticos, acaba regodeándose en las cadenas que aísla de un contexto mayor que también incluye lo nuevo. Las prácticas de libertad nos muestran, entre otras cosas, que el ser humano siempre está en riesgo de quedar atrapado en cada una de sus creaciones, en la verdad que conquista, en el saber que construye, en el poder con el cual crea su mundo, pero, más importante que esto, nos enseñan que la tarea no es ir directamente tras la destrucción de tales sujeciones sino ensayar con otras posibilidades, de practicar la libertad. La desaparición de la sujeción se dará por añadidura.

## **2. Resistencia, experiencia y autotransformación**

La herencia filosófica que Foucault ha dejado a todos aquellos que de alguna manera se preocupan por su mundo y por sí mismos es un pensamiento de la resistencia; en efecto, sea que se trate de las prácticas de libertad expresadas en la propuesta de la afirmación de una diferencia en el pensamiento, la sensibilidad, la escritura o el habla, el ser y la acción, o se trate de una concepción del devenir como transformación de uno mismo a través de la experiencia de lo otro que somos, el filósofo francés hizo del concepto de resistencia su concepto eje. Posiblemente si el concepto de resistencia no estuviese planteado en su obra, ésta perdería mucho de su atractivo, se transformaría en una visión de la historia de la sociedad occidental sumamente pesimista y frustrante (cierta-

mente no más de lo que algunos de sus críticos imaginan al confundir las relaciones de poder con los estados de dominación). Sólo es posible soportar una descripción del saber, del poder y de los estados de dominación tan avasallante (por la interpretación o descripción tan negativa que tácitamente contiene si se le observa descontextualizada de los referentes históricos en que hay que situar cada práctica discursiva, cada relación de poder y cada estado de dominación) porque reconocemos en nosotros un margen de resistencia, aunque sea mínimo, irreductible y activo, rebelde y virtual.

La filosofía foucaultiana no es ni una filosofía libertaria ni un anarquismo. Foucault rechazó las irreflexivas y fáciles apologías a la locura, las prisiones, el sexo, la criminalidad, etc. Ni su privilegio de la resistencia ni su negación de las reformas institucionales o su supuesta desconfianza ante las instituciones (supuesta porque dicho juicio no considera que el poder sea una propiedad de la institución sino que ésta es una de las formas de las relaciones de poder) lo hacen un anarquista, tampoco un neoanarquista porque no rechaza toda utopía; si bien se niega a sí mismo y al presente toda promesa ingenua, advierte realidades virtuales nuevas, el acontecimiento. Ni negativismo ni irracionalismo, al contrario, prácticas de libertad pensadas como tales debido a un ejercicio de la razón no disciplinario, no abstracto. Tampoco el ropaje de la contracultura le queda, a pesar de que su pensamiento se mueva siempre a contracorriente. Su pensamiento no es una moda más entre otras muchas a partir de las revueltas juveniles y estudiantiles de los años sesentas del siglo pasado, no se inscribe en una mera retórica radical o de lo radical: “Desde el momento en que se repite una y otra vez la cantinela antirepresiva, se contribuye a dejar las cosas como están y cualquiera puede cantar el mismo aire sin que se preste ninguna atención... lo que hoy me molesta —y me da pena— es que todo ese trabajo realizado desde hace ya una quincena de años, con frecuencia en medio de dificultades y a veces en la soledad, no funciona para algunos más que como signo de pertinencia: estar del ‘lado bueno’, del lado de la locura, de los niños, de la delincuencia, del sexo”.<sup>5</sup>

¿Cuál es la característica esencial del pensamiento de Foucault? Más allá de las obras particulares sobre la clínica, la locura, las prisiones, el saber, las ciencias humanas, la sexualidad, existe un aspecto que define las preocupaciones filosóficas del filósofo francés: el enlace que buscó permanentemente realizar a

través de su existencia entre su obra filosófica y su vida, es decir, su *ethos vital*: “En cada momento, paso a paso [...] uno debe confrontar lo que está pensando y diciendo con lo que esta haciendo, con lo que uno es [...]. La clave de la actitud poética personal de un filósofo no ha de buscarse en sus ideas, como si de ellas se la pudiera deducir, sino más bien en su filosofía-como-vida, en su vida filosófica, en su *ethos*”.<sup>6</sup> Lo que distinguió a Foucault de otros filósofos, de los contemporáneos y los de la historia de la filosofía, es el peculiar enlace que establece entre los problemas personales que lo aquejaban o que le fascinaban o que le admiraban, y su capacidad ejemplar para plantearlos teóricamente, filosóficamente. Efectivamente, cuando se dice que sus obras tenían mucho de autobiográficas, lo que esto significa es que estableció una unión rigurosa y consistente entre su vida personal, entre sus experiencias personales, y las exigencias de una disciplina como la filosofía, es decir, de transformar sus dudas más o menos “íntimas”, “internas”, en problemas y en conceptos filosóficos; este enlace entre “lo personal” y lo colectivo permitió crear una obra sumamente rica e interesante.

La consistencia filosófica que le dio a su inagotable esfuerzo por comprenderse, por auto comprenderse, se funda a su vez en una idea aparentemente sencilla: todos los individuos que participamos de una estructura sociocultural, o inclusive de una civilización, estamos articulados y configurados por reglas discursivas, por prácticas y ejercicios de poder y de saber, y tal vez hasta por estados de dominación comunes, por tanto, buscar esta auto comprensión personal, resolver las inquietudes que pareciera en primera instancia que sólo a uno sorprenden y pertenecen, que sólo a uno angustian y hacen sufrir, se convierten mediante la reflexión filosófica en un asunto que en realidad compartimos todos, que co-sufrimos todos, que co-ejercemos todos. En otras palabras, en último término, lo particular es lo común, lo individual es colectivo, lo personal se funda en realidades socioculturales e históricas, “como él mismo admitía al final de su vida, Foucault era el tipo de pensador que actúa sus ideas en su propia idea personal; en sus escritos, por supuesto, pero también en su vida. Hostil al ideal enciclopédico en las ciencias humanas, [...] no dejó tras él una crítica sinóptica de la sociedad, un sistema ético, una teoría comprensiva del poder, ni siquiera [...] un método histórico de validez general...”.<sup>7</sup> La arqueología y la genealogía no son, de tal manera, más que creaciones concep-

tuales mediante las cuales pensar más claramente el problema del saber y del poder, no “métodos” en un sentido estricto.

¿No es esto lo que al final de cuentas han hecho todos los filósofos, o al menos los más importantes y reconocidos de la historia, de una manera consciente o inconsciente, es decir, luchar por dar sentido y estructuración discursiva, problemática y conceptual a sus inquietudes personales, que se gestaron desde su niñez, en su contacto con la vida familiar, institucional, social, política, etc.? La respuesta es afirmativa; desgraciadamente, una visión vulgar del marxismo o de la sociología del conocimiento ha estado impidiendo la relación compleja entre pensamiento y *ethos*: “La clave para comprender la obra de un filósofo, como él mismo concedió cerca del final de su vida, es estudiar su ‘ethos’...”<sup>8</sup> Ahora bien, el *ethos* no se puede reducir exclusivamente a la condición personal, intimista, subjetivista de un individuo, se refiere principalmente a una manera de ser personal cuyas condiciones de posibilidad se encuentran en la vida sociocultural más o menos limitada o amplia en que se mueve cada individuo, por tanto, preguntarse por el *ethos* de un filósofo significa preguntarse no únicamente por sus anécdotas personales sino por el entorno sociocultural que comparte con los integrantes de una comunidad determinada; entorno conformado por prácticas discursivas, relaciones de poder y relaciones consigo mismo.

Junto a esta esencial relación entre vida y filosofía, es decir, su unidad en la vida filosófica, en el pensamiento foucaultiano se plantea por las mismas razones una relación muy singular con la escritura filosófica. En efecto, lo que en la obra filosófica se juega no es únicamente una realidad discursiva, abstracta, sino que la escritura se convierte en un medio de auto conocimiento, de auto transformación, de auto experiencia, de conocimiento, transformación y experiencia de sí mismo siempre como otro, como aquello que puede ser, como las prácticas de libertad posibles, de los acontecimientos desconocidos que puede efectuar: “Me parece que [...] quien es escritor no sólo hace obra en sus libros [...] sino que su obra principal es, en última instancia, él mismo durante el proceso de escribir sus libros...”<sup>9</sup> Pudiera parecer contradictorio el que Foucault no se haya cansado en su *arqueología del saber* de mostrar la necesidad del hombre para dominar el discurso, de señalar que en él puede expresarse plenamente, que por su medio puede trascender su muerte y alcanzar cierta inmortalidad, en breve, el filósofo francés no se cansó de señalar que el individuo no era

dueño del discurso, que el sujeto no preexistía a ninguna de las prácticas discursivas sino que únicamente era su producto. ¿Cómo puede después decir que mediante la escritura el hombre puede conocerse y transformarse?

No hay que olvidar que también en la escritura pueden darse las prácticas de sí, de tal forma, la escritura es un medio de auto conocimiento porque en él articulamos toda nuestra iniciativa y devenimos sujetos del discurso, del saber y aún del poder, pero esto significa que podemos conocer lo que somos si escrutamos en la escritura hasta alcanzar las condiciones de nuestra posibilidad presente; aún más, no solamente nos conocemos en la escritura sino que también podemos transformarnos en ella porque alcanzamos sus límites y alcances específicos, al llegar a ellos vamos hacia otra cosa, devenimos, practicamos la libertad, nos transformamos. La aplicación de las prácticas de libertad en el discurso abre nuevas posibilidades para el pensamiento, permite que se realice la relación con los acontecimientos en los cuales podemos devenir otra posibilidad de ser, sentir y actuar.

No obstante, la vida de un filósofo, como la de cualquier ser humano, incluye también a la muerte, su muerte, lo indeterminado, lo desconocido; de tal forma, la experiencia filosófica no es solamente de las condiciones vitales, conocidas, abiertas, claras, sino de lo oscuro, informe, lo que está más allá de la vida pero que se manifiesta permanentemente en ésta, desafiándola, incomodándola, pero también completándola, “En la muerte, [...] el individuo se hace uno consigo mismo, escapa de la monotonía y del efecto nivelador; gracias al lento, a medias subterráneo pero ya visible acercamiento de la muerte, la opaca y ordinaria vida por fin se convierte en individualidad, la aíslan unos límites oscuros que le conceden el estilo de su verdad”.<sup>10</sup> En gran medida, la conciencia, la experiencia de la muerte, de la muerte en cada caso de uno mismo, hace de la escritura y del pensamiento plasmado en ella algo más que un asunto académico, “cultural”, irrelevante para la vida del escritor, para devenir una fuente inagotable para la experiencia del acontecimiento, para escrutar lo otro que podemos ser, la condición para la auto creación. Sólo porque la muerte nos enfrenta a la finitud de nuestro ser es que buscamos en la escritura una práctica de libertad radical y límite.

El pensamiento de Foucault está penetrado por la experiencia humana de la cultura occidental, por los diversos juegos de verdad que permite pensar, ser, sentir y actuar de maneras concretas. Se trate de la clínica, la locura, las

ciencias humanas, el saber, la prisión, el poder, la sexualidad, la ética, la moral, etc., lo que está en juego es el análisis de la experiencia: cómo se forma, cómo se desarrolla históricamente, cómo desaparece de la vida humana, debido a qué condiciones, cómo pueden gestarse y entramarse nuevas experiencias. La positividad de la experiencia (aquella que tiene que ver con los desarrollos del saber, de las ciencias, de las instituciones, de la razón, del progreso, del crecimiento, etc.), pero también su negatividad (la experiencia de lo otro del poder, del vacío, de la muerte, de la locura, etc.), se mueve en la inquietud filosófica del pensador francés; aún más, la negatividad de la experiencia, la que se funda entre los espacios no iluminados de la positividad de la experiencia, son los que tienen que ser pensados con mayor interés y compromiso porque en ellos se encuentra la posibilidad de pensar, sentir, ser y actuar de maneras distintas. ¿Qué condiciones para la experiencia asumimos sin darnos cuenta? ¿Cuáles son los límites y alcances de la experiencia humana presente? ¿Qué podemos saber, pensar, sentir, hacer, escribir? ¿Podemos sostener a cualquier costo la experiencia dominante? ¿Qué experiencias quedan excluidas?

En efecto, la positividad de la experiencia se constituye mediante un proceso constante de exclusiones que es necesario sacar a la luz, no porque en ellas podamos encontrar la verdad pura y prístina del ser humano, sino porque ellas constituyen un punto de respiro a la asfixia y al encierro de lo mismo: “Alentado por la posibilidad de cambiarse a sí mismo, Foucault buscó ‘experiencias-límite’ potencialmente transformadoras, llevó deliberadamente su alma y su cuerpo hasta un punto de quiebre, arriesgó ‘un sacrificio, un verdadero sacrificio de la vida’,... una obliteración voluntaria que no hace falta representar en libros, porque ocurre en la existencia misma del escritor”.<sup>11</sup> En su vida personal buscó experiencias que lo llevaron hasta el límite, experiencias potencialmente destructivas de las viejas estructuras conocidas para pensar, sentir, ser y actuar, pero que también amenazaban la vida personal del filósofo: “Mediante la intoxicación, el ensueño, el abandono dionisiaco del artista, las más duras de las prácticas ascéticas y una desinhibida exploración del erotismo sadomasoquista, parecía posible quebrar, aunque fuera brevemente, los límites que separan lo consciente de lo inconsciente, la razón de la sinrazón, el placer del dolor —y, en última instancia, la vida de la muerte—, y así poner al descubierto que las distinciones centrales al juego de verdadero y falso son maleables, inciertas, contingentes”.<sup>12</sup>

Foucault llegó a convertirse en un aventurero sin par en esta tierra de nadie de las experiencias-límite. Con ello su imagen académica no siempre resultó beneficiada, más bien resultaba, y resulta quizá más hoy, chocante e incomprensible para muchos de los habitantes de la academia que se sienten sus dueños o sus guardianes, que no están dispuestos a que nadie toque terrenos que no resultan familiares. Sin embargo, ¿qué sería de la filosofía si sólo hiciera de la positividad de la experiencia humana su único territorio? ¿No ha sido acaso una constante del pensamiento filosófico la admiración ante lo que somos, por qué somos como somos, cómo hemos llegado a ser como somos, qué alternativas presentes y futuras existen para el pensamiento? No por ello cayó en la ingenuidad y hasta en la tontería de suponer que todo era o es posible, tal vez sólo se trataba de llegar por un camino de “falsación” hasta la única verdad y la realidad que le corresponde al ser humano, es decir, el devenir interminable, la aventura de la libertad y de su práctica, pero, ¿no resulta ser esta una de las posibilidades, quizá la más alta y la más digna de hacer filosofía, es decir, no es la indagación de la experiencia de lo humano en su positividad y en su negatividad, lo que el ser humano es capaz de crear para ser, pensar, sentir y actuar históricamente en el mundo una de las formas superiores del pensamiento filosófico?: “A pesar de su comprensible recelo acerca del valor filosófico de su interés en experimentar con insólitas sensaciones corporales y estados alterados de conciencia, en más de una ocasión Foucault dejó entrever discretamente, en los últimos años de su vida, que toda su obra, para mejor o peor, se apoyaba en su fascinación personal con la experiencia”.<sup>13</sup>

Cada experiencia personal la concebía como un campo analizable teóricamente, desde el cual se le podía observar con una luz más clara y desde una dimensión distinta: eran parte de la experiencia personal pero al mismo tiempo trascendía a ésta, formaban parte de las condiciones de experiencia posibles de las personas en un contexto sociocultural e histórico determinado, en breve, de lo que se trataba era de conectar su individualidad con una práctica colectiva, con una racionalidad social. Por lo tanto, Foucault asumía tres consecuencias de su interés en la experiencia personal y sociocultural: primera, no existía propiamente una propuesta metodológica en su obra a pesar de lo que comúnmente se ha pensado (como ya se ha señalado, ni la arqueología ni la genealogía constituyen en sentido estricto para él dos métodos); segunda, sus obras sobre distintas temáticas eran el resultado de experiencias directas, es

decir, experiencias que dejaba ser en su propia persona sin reprimirlas ni excluirlas; tercera, las experiencias-límite transformadoras tienen que ser accesibles a todos en tanto que todos existimos y somos en el mismo plano de prácticas y relaciones: “una mirada a la vida y obra de Foucault en términos de ‘experiencia’ nos puede ofrecer una intuición nueva sobre una serie de discusiones contemporáneas: sobre el significado de los ‘derechos’ humanos, incluso del ‘derecho a ser diferente’, sobre el rango de conductas humanas que la sociedad puede dejar fuera de sus normas y, más en general, sobre el alcance de la razón, el lenguaje y la naturaleza humana”.<sup>14</sup>

En resumen, Foucault no dejó de asumir su participación en la tradición de la filosofía kantiana: ¿qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? ¿Qué es el hombre? Ciertamente asume tal tradición de una forma distinta a como la fundó el filósofo alemán, indagó en cuestiones como la locura, la enfermedad, la vida, el lenguaje, el trabajo, la delincuencia, la sexualidad, etc., que requerían, por las implicaciones que tenía su análisis histórico sobre la razón y el hombre, de un trabajo serio y riguroso, personal y filosófico. ¿Por qué hay que renunciar a la posibilidad de problematizar nuestra individualidad con la que cargamos a través de nuestra vida? ¿Por qué no hacer del problema más importante para cada uno de nosotros, es decir, *nosotros mismos*, uno de los problemas más importantes de la filosofía, y no tener que avergonzarnos cada vez que nos atrevemos a “individualizar” el discurso filosófico? “El motivo que me impulsaba era muy sencillo. Espero que a algunos baste por sí mismo. Era curiosidad, el único tipo de curiosidad, en todo caso, que merece que se la practique con algo de obstinación: no del tipo que indaga para digerir cualquier cosa que sea agradable conocer, sino más bien del tipo que permite que uno se libere de sí mismo. ¿Cuál sería el valor de la tenaz decisión de conocer si meramente asegurara la adquisición de entendimiento y no la aberración, [...] del que entiende? [...] Hay momentos en la vida en que la cuestión de saber si uno puede pensar de un modo diferente al que piensa y percibir de un modo diferente al que percibe es absolutamente necesaria si uno va a seguir mirando y reflexionando [...]. La gente dirá, quizás, que estos juegos con uno mismo deben acontecer tras el telón, que son, en el mejor de los casos, parte del trabajo de preparación, y que se ocultan y borran cuando han conseguido sus efectos. ¿Pero qué es entonces hoy la filosofía, la actividad



filosófica, si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y qué, si en lugar de legitimar lo que uno ya sabe, no consiste en averiguar cómo y hasta qué punto es posible pensar de un modo diferente?”.<sup>15</sup> En gran medida Foucault invirtió el camino que generalmente se recorre con la *praxis* filosófica, es decir, comúnmente se busca elaborar más o menos grandes construcciones conceptuales para después “indagar sobre su sentido concreto, personal, individual”; él quiso primero determinar el sentido individual, personal, del pensamiento filosófico, o mejor, encontró que en la escritura filosófica ambos planos (el personal y el teórico) coincidían.

Probablemente la oposición que se manifiesta a través de todo el ejercicio del pensamiento en Foucault sea la que construye contra el concepto de naturaleza humana con sus correspondientes ideas correlativas: autenticidad, sustancialidad, inmovilidad, verdad dada, identidad, etc. Todos estos conceptos se caracterizan por convertir al ser humano en un objeto para él mismo en una frustrante y angustiosa inmovilidad, de no poder nada contra sí mismo, de verse condenado a mantener una fidelidad que se aprende a despreciar ante la contemplación de un mundo humano que deja poco margen a la felicidad. Ahora bien, “Si el *self*, como la verdad, es, por lo menos en parte, algo construido y no algo simplemente descubierto, una implicación parece obvia: los seres humanos carecen de toda norma, estatura o regulación invariable [...] criatura de la historia, cada ser humano encarna un compuesto de naturaleza y cultura, de caos y orden, de instinto y razón, dos dimensiones heterogéneas de ser humano que simbolizan, según veía Nietzsche, Dionisio y Apolo”.<sup>16</sup> Esta es con seguridad una de las tesis angulares del pensamiento foucaultiano: nada hay sustancial, todo es producto de las prácticas humanas: discursivas, de poder, de saber, éticas, morales, sexuales, etc. El ser humano es un proceso, un devenir; una práctica de libertad; una experiencia, una experiencia de la libertad.

El concepto de identidad, de ser dado, conduce a un encierro de sí mismo, en “un uno mismo”, invariable y único. Esta conciencia de un yo idéntico es lo que conduce a Foucault a preguntarse por cómo se ha llegado a ser de tal manera y por qué se sufre ante este ser siempre idéntico a sí mismo. Ahora bien, preguntarse por este ser lleno y confiado de sí, dueño único del orden, conduce necesariamente a preguntarse, a intuir la pregunta, por la locura y

aun por la muerte, por el caos y el desorden. Lo que en último término trata de pensar es el sistema de lo transgredible que toda sociedad crea junto con su política de la verdad: “El individuo de impulsos locos va a descubrir así que su lucha por expresar el *self* que se manifiesta en la sinrazón de sueños y delirios está implicada, le guste o no, en un específico y típicamente ‘sistema de lo transgredible’, una especie de imagen de espejo, negativa, del sistema positivo de virtud humanista...”.<sup>17</sup>

Los conceptos de experiencias-límite y transgresión se convertirán desde fines de los sesentas en una posibilidad pública y política, bajo la ebullición de los movimientos estudiantiles y juveniles dejaron de ser pensados exclusivamente en términos de individualidades desgarradas y aisladas, que se perdían en su propia autodestrucción solitaria. La misma actividad política adquirió un carácter de experiencia-límite, “Estimo que lo que se debe producir, [...] no es, como en Marx, el hombre idéntico a sí mismo, tal como la naturaleza lo ha designado o según su esencia [...]. Se trata, más bien, de la destrucción de lo que somos y de la creación de algo completamente otro, de una innovación total”.<sup>18</sup> La política trae consigo la experiencia extrema y radical de la libertad, principalmente la libertad de ser otros, de sentir, pensar y actuar de otra manera. La transformación de uno mismo corre paralela y simultáneamente con la transformación de las instituciones mediante “una especie de ‘ataque cultural’ que amenazaré las viejas instituciones con la experiencia de nuevas prácticas: ‘la supresión de tabúes sexuales, de limitaciones y divisiones; la exploración de la existencia comunal; el aflojamiento de inhibiciones en relación con las drogas; la ruptura de todas las prohibiciones que forman y guían el desarrollo del individuo normal’...”.<sup>19</sup> Los procesos de subjetivación posibles en una experiencia extrema de la vida social, cultural y política son cada vez menos familiares para una mirada positiva de la experiencia.

La política, la resistencia contra el poder, son concebidas como puntos de oportunidad para concentrar la energía vital para enfrentarla a las relaciones de poder y a los estados de dominación. Ahora bien, la lucha política contra el poder es inseparable de una auto transformación; en efecto, no se trata únicamente de modificar las estructuras económicas y sociales sin cambiar la relación con nuestro cuerpo, nuestra alma, con el conocimiento, con el capital. No hay una teorización completa de la resistencia en los textos de Foucault,

no hay un conjunto de señalamientos que indiquen lo que hay que hacer o cómo hay que ser; en gran medida la resistencia supone la puesta en suspenso de nuestra visión familiar sobre las cosas, sobre el mundo y nosotros mismos, la ruptura con la suicida cotidianidad que mantenemos con el poder y con la dominación: “A menudo, [...] la gente, incluso la que se entusiasmaba con él, decía que este libro [Foucault se refiere a *Vigilar y Castigar*] la ha paralizado completamente[...]. Es verdad que ciertas personas, como las que trabajan en el escenario de las cárceles[...] no hallan en mis libros consejos o instrucciones que les digan ‘lo que hay que hacer’. Pero mi proyecto es, precisamente, conseguir que ‘ya no sepan qué hacer’, de modo que los actos, gestos y discursos que hasta entonces han dado por descontados se conviertan en problemáticos, difíciles, peligrosos”.<sup>20</sup>

### 3. Pensar y ser de otra manera

Otro de los aspectos del pensamiento de Foucault que llegan a sorprender a muchos, cuando no caen en la explicación fácil de que finalmente el filósofo francés se contradecía, fue su capacidad para no dejar de pensar, para no dejar que el camino que estaba recorriendo lo atrapara para siempre a pesar de que ya no le estaba dando nada; en efecto, en sus últimas entrevistas mostraba su constante inquietud por ensayar con nuevas formas y sendas para el pensamiento, sin importar que esto lo llevara a dejar atrás sus antiguas concepciones sobre lo arqueológico o lo genealógico en el saber y el poder. La teoría de la transgresión también tiene que cuestionarse como toda teoría que se pretende omnipoderosa y universal, lo que cuenta más que una teoría sobre la resistencia es la estrategia vital: “En la lucha por derrotar ‘al fascismo en cada uno de nosotros’ —el afán de dominio, el ansia de ‘renacimiento de un poder violento, dictatorial e incluso sanguinario’— el ser humano debe, en efecto, abrir un nuevo frente, crear un nuevo punto de ataque, más allá de la transgresión, más allá del afán de muerte, más allá, de algún modo, del mismo ‘deseo sexual’”.<sup>21</sup> El pensador de la *Historia de la sexualidad* encontrará entre los griegos y los romanos de la antigüedad clásica un posible modelo ético, un referente histórico que no puede ni debe universalizarse, para poner coto al fascismo enquis-

tado en cada individuo, para poner límite a la voluntad de dominio que no parece tener fin ni se le puede saciar, para domeñar la violencia cada vez más generalizada en el campo sociocultural contemporáneo; será en las prácticas de sí, punto culminante de las prácticas de libertad, donde encuentre también un poco de paz para sus propios demonios, angustias y temores.

En el pensamiento de Foucault se mantuvo hasta el final la idea de que llegar a determinar lo que uno es, es decir, su gestación, desarrollo y transformación, es impensable si el individuo no abre su ser o su posibilidad de ser a las multiplicidades que lo atraviesan, a la vez que cumple un ejercicio constante de despersonalización. La personalización es el conjunto de técnicas y prácticas mediante las cuales el individuo se piensa como siendo de distintas maneras, según determinados juegos de verdad que no alcanza a advertir, a conocer su gestación y movimiento histórico. No hay posibilidad de auto conocimiento sin cumplir una violencia sobre el propio ser que se ha aprendido históricamente a reconocer y ser de una manera absoluta, fatal.

Adentrándose en territorios que en la década de los setentas eran muy controvertibles y que en nuestros días se han convertido en un problema social y económico, como las drogas; o indagando en ámbitos que hasta nuestros días apenas comienzan a discutirse abierta y públicamente, como la homosexualidad, Foucault buscó expresar sus propios fantasmas y dudas sobre por qué el ser humano insiste en asumir posibilidades de ser limitantes y excluyentes, dejando fuera condiciones distintas que podrían servir para reducir los ejercicios de dominación propios de una realidad controlada: “Aunque las propuestas específicas de Foucault son sumamente discutibles —más de alguien dirá, sin duda, que son obscenas o absurdas, o ambas cosas—, no puede negarse su coraje. Expuso con toda claridad algunas de las posibles implicaciones de algunas de sus más profundas convicciones, esbozó tópicos que normalmente son tabú, indagó posibilidades que incomodaban mucho a más de uno de sus admiradores. Al mismo tiempo, se refirió abiertamente a su apoyo a los ‘movimientos femeninos de liberación de hombres y mujeres homosexuales’”.<sup>22</sup> De entre las fuerzas excluidas y negadas sistemáticamente se manifiestan formas pesadillescas o simplemente desconocidas para terror y temor de quienes insisten en excluirlas y negarlas, porque sólo lo que no cono-

ce mos o no queremos comprender nos atemoriza y hace mayor nuestro fascismo, nuestra violencia y nuestra voluntad de dominio.

Foucault buscó afanosamente una concepción de la verdad distinta a la que se inauguró durante la época moderna. Una concepción de la verdad que, de hecho, históricamente ha sido excluida y desacreditada en la cultura occidental por la actividad científica y por el campo de exterioridad en que ésta se ha ejercido; es decir, se trata de una concepción de la verdad que virtualmente existe y se mantiene presente en la cultura occidental hasta nuestros días. Dicha verdad es del orden de lo que sucede, del acontecimiento, no del orden de lo que es, del estado de cosas; se trata de una verdad que no se da mediante instrumentos, sino que es la verdad producida en el cuerpo y el alma del individuo, es una verdad que carece de método y de medio para controlarla (habría que buscar en toda la corriente de pensamiento inaugurada en el siglo XX por Heidegger, continuada por Gadamer, Derrida, o hasta el propio Rorty, o asumida a su manera, es decir, desligándose de Heidegger, por Deleuze): “no se da por mediación de instrumentos’ como los hay en los laboratorios modernos; se produce, más bien, directamente, se inscribe en el cuerpo y en el alma de una única persona. No la regulan normas rigurosas de un método. La ‘verdad’, resultado de una ‘ordalía’ es provocada por rituales; se alcanza mediante trucos, se la alcanza sólo por azar: mediante estrategia y no por método. El acontecer [de la ‘verdad’] así producida en el individuo que la está esperando y a quien golpea, no crea una relación de un objeto con un sujeto que conoce, sino una relación ambigua, reversible, de belicoso señorío, dominio y triunfo, una ‘relación de poder’”.<sup>23</sup>

La idea rectora que orienta toda la inquietud transformadora y desestructuradora de la identidad humana es que toda posibilidad de ser es fundamentalmente producida histórica y socioculturalmente, que su condición no es sustancial, por tanto, que se encuentra abierto al cambio, al devenir, a las prácticas de libertad propias al contexto histórico. Ni siquiera el cuerpo es una estructura de condiciones y procesos materiales fijos, acabados, sino un conjunto de flujos e impulsos vitales abiertos, informes, no acabados, cuya condición nos resulta desconocida porque no nos atrevemos a experimentarla, a ensayar con ella; preferimos asumirla como una condición dada, cosificada, como una presencia o estado sujeto fatalmente a un orden, a un control abso-

luto: “un ser humano, aunque atrapado en ‘estructuras generales’, posee determinados recursos con los cuales podría escapar de su poder opresivo, siquiera un momento, y quizás incluso ‘penetrar’ a una profundidad que permitiría obliterar, por lo menos temporalmente, ‘el guión que se le ha impreso en el curso de muchos milenios’”.<sup>24</sup>

Si bien Foucault nunca perdió su convicción de que toda forma de identidad atribuible al ser humano, fuese desde la perspectiva individual o desde la perspectiva sociocultural, no dejaba de ser una construcción convencional que sólo representaba un juego de verdad entre otros que no podía suponersele una naturaleza dada, no dejó de escuchar las críticas que se le hicieron desde distintos frentes sobre cuál era la posición desde donde establecía su crítica de la sociedad, del sujeto y de la forma-hombre occidentales; una de tales posiciones, una de las más influyentes en la filosofía contemporánea es la de Habermas. En efecto, los seguidores de éste no dejaron de preguntar a Foucault y a sus propios seguidores con qué derecho se podía asumir como crítico de la sociedad moderna, cómo era posible hacer tal crítica, se preguntaban, si no era presuponiendo algunas nociones normativas que delimitaran lo que había de nocivo en las relaciones sociales modernas y la necesidad de resistir a ellas. Foucault no dejó de responder de una forma que lo acercaba a Habermas más de lo que el filósofo alemán ha estado dispuesto a reconocer: el filósofo francés asumía que en gran medida su trabajo filosófico se inscribía en la crítica de la razón que había inaugurado Kant y que podía tomar distintas vertientes, pero que todas ellas tenían en común su punto de partida: la razón moderna se había bifurcado peligrosamente, se había convertido en una fuerza puramente técnica y excluyente, administrativa e institucional, sistémica y abstracta, disciplinaria y controladora: “Estaba ‘completamente de acuerdo con Habermas’, declaró en una entrevista de 1982 en los Estados Unidos: ‘Si se abandona la obra de Kant’, se corre el riesgo ‘de caer en la irracionalidad’. No obstante, sugería el filósofo a continuación, se la había interpretado quizás de un modo excesivamente estrecho: ‘creo que el asunto central de la filosofía y del pensamiento crítico desde el siglo dieciocho ha sido —y aún lo es, y espero que seguirá siéndolo— la siguiente pregunta: ¿Qué es esta razón que usamos? ¿Cuáles son sus efectos históricos? ¿Cuáles son sus límites y peligros? ¿Cómo es que existimos como seres racionales y practicamos afortunadamente una

racionalidad que está cruzada desafortunadamente de intrínsecos peligros? Hay que mantenerse lo más cerca de esta pregunta y sin olvidar que es en extremo difícil resolverla”.<sup>25</sup>

Foucault nunca abandonó su inquietud filosófica aun a riesgo de caer, según la consideración de muchos, en la actitud del niño que a una respuesta siempre tiene otra pregunta, la misma pregunta en realidad: ¿por qué? O ¿y si...? En efecto: ¿por qué pensar o cómo se ha llegado a pensar que la razón es una sola, que tiene un movimiento continuo, teleológico, positivo, que no tiene discontinuidades, mutaciones, que no es el resultado de prácticas humanas, muchas veces “demasiado humanas”? Si el gran problema de la filosofía moderna y contemporánea occidental, y en nuestros días también del pensamiento no occidental, es la racionalidad encarnada en la vida sociocultural, sólo podemos estar a su altura si lo asumimos en toda su complejidad, no cayendo en simplificaciones y formalismos, o peor, cayendo en posiciones francamente tramposas que insisten en ver cualquier análisis crítico de la razón occidental como irracional; sólo para una visión miope que ve a la racionalidad en abstracto, como una categoría vacía, no es posible su examen crítico.

¿Cuál es la verdad de uno mismo? Tal es el problema que no dejó de plantearse Foucault hasta el final de su vida. Recorrió la historia de la medicina, la historia de la locura, la historia de las ciencias humanas, la historia del saber, la historia de las prisiones y de la sociedad moderna, diseñó una vía de acceso para indagar sobre la gestación histórica del sujeto occidental moderno, la historia de la moral entre los griegos, las prácticas de sí, etc. El problema siempre fue el mismo: ¿quién soy? ¿Cómo ha surgido este ser que reconozco en mi cuerpo y mi alma, pero que también reconocen los demás seres humanos en la cultura occidental? ¿Por qué me contemplo, me vivo, en constante conflicto conmigo mismo? ¿Qué significa el deseo de ser otro que no puedo extirpar, ni en mí ni en los demás? ¿A qué sirve la extirpación de la identidad que está enquistada en el cuerpo y el alma moderna reproduciéndose como un cáncer?: “no dejó de ansiar desesperadamente descifrar la verdad acerca de sí mismo. Si descubría la verdad, quizás aún fuera capaz de transfigurarse y crear ‘algo que no existe en absoluto, algo de lo cual nada sabemos’, una clase diferente de hombre con una clase diferente de alma y una clase diferente de cuerpo ‘extremadamente nuevo, extremadamente hermoso’”.<sup>26</sup>

Para Foucault, como para Nietzsche, el tiempo está ya maduro como para que el ser humano tenga el valor para experimentar con su ser, con sus posibilidades de ser; dicha madurez queda evidenciada por la serie de crisis que históricamente se han presentado en todas las ilusiones metafísicas y socioculturales que el ser humano en Occidente fue construyendo: principios metafísicos, Dios, la forma-hombre, lo absoluto, la unidad, la finalidad, la identidad dada, la diferencia absoluta, etc. Ninguna de estas categorías se han mantenido en pie con su sentido original, por tanto, lo que aparece de una forma inminente es la necesidad de ensayar con otras condiciones que se mantuvieron excluidas mientras dominaron en el escenario sociocultural occidental las concepciones sustancialistas del mundo y del hombre: “‘Allí donde las religiones antaño exigían el sacrificio de cuerpos humanos, el conocimiento exige ahora que experimentemos con nosotros mismos’, aunque, [...] esos experimentos impliquen ‘el sacrificio del sujeto del conocimiento’. La posibilidad de provocar, o sufrir, el mal no era un argumento en contra. Tampoco lo era la perspectiva de la muerte. Si convertirse ‘en lo que uno es’ gatilla una compulsión morbosa, bien, que así sea: ‘El hombre necesita de lo peor que hay en él para lo mejor que en él hay’...”.<sup>27</sup> Tal vez suene demasiado fuerte y hasta peligroso el alegato foucaultiano a favor de la experimentación con el propio ser, sin embargo, no hay que perder de vista que, como él mismo lo dice, en último término la violencia, la aberración, el peligro que pueden derivarse del devenir y de las prácticas de libertad en todos los ámbitos no son más que el resultado de su encierro y de su control moderno y contemporáneo; en efecto, el ser humano occidental ha permanecido demasiado tiempo vigilado y controlado, desesperanzado y violentado contra sí mismo y contra todo para que ahora sólo se espere de él comprensión y ecuanimidad.

Ciertamente no se puede afirmar que Foucault, o cualquier otro filósofo haya llegado a descifrar su propio ser y que hubiese llegado al límite de su propia transformación, es decir, al desciframiento y al límite de su condición histórica que comparte con todos. Quien pretende evaluar su obra bajo dicho criterio no tiene idea de cuál es el límite y la posibilidad del pensamiento filosófico: lo que importan son las preguntas y el planteamiento de los problemas, por encima de las soluciones y las demostraciones, más cuando los problemas se derivan de uno mismo: “ser filósofo había sido una vez asunto de



vivir la propia vida de cierto modo, asunto de encarnar un determinado estilo de pensamiento. ‘Y tengo para mí que sería muy interesante escribir una historia, ... que partiera por el problema de la vida filosófica, un problema ... que se encarara como una opción detectable a través de los sucesos y decisiones de una biografía y al mismo tiempo a través de la [elaboración del] mismo problema en el interior de un sistema [de pensamiento] y del lugar que se haya concedido en este sistema al problema de la vida filosófica’ ...”<sup>28</sup>

#### **4. La lucha con la Historia**

Resulta del todo inútil y absurdo tratar de establecer un juicio definitivo acerca de la obra de Foucault. Es claro que todos sus estudios han sido discutidos por especialistas en distintos campos, no necesariamente el ámbito filosófico: sociólogos, historiadores, penalistas, médicos, etc. Para muchos de ellos sus obras están llenas de equívocos sobre datos históricos y peligrosas generalizaciones e interpretaciones (aunque para otros tantos Foucault se quedó corto, sobre todo en su análisis del presente, al ignorar el protagonismo creciente de los medios de comunicación e información en el sistema capitalista cada vez más especulativo y sin referentes humanos). No obstante, el pensamiento de un filósofo no siempre debe evaluarse por los datos que maneja, por la justeza con que los utiliza (ni ciertamente por los fenómenos que no alcanzó a pensar), sino por la consistencia del planteamiento de los problemas que llega a establecer; de tal modo, en el caso de Foucault, cuyo pensamiento es lo más alejado de la convencionalidad académica (a pesar su aparente y engañosa formalidad y erudición), no resulta tan sencillo decidirse sobre él. Aún cuando sus datos históricos fueran incorrectos o estuviesen mal interpretados o se dedujeran conclusiones demasiado apresuradas sobre ellos, quedarían en pie los problemas que planteó y que han sido igualmente elaborados por otros muchos pensadores contemporáneos (que igualmente han ofrecido sus particulares y discutibles interpretaciones de solución).

El planteamiento foucaultiano constituye un constante desafío a lo que ha sido la civilización occidental moderna, aún más, su desafío llega hasta los límites de cualquier forma de realidad sociocultural; elabora la tesis de que

toda forma y relación sociocultural representa el riesgo de la exclusión de diversas posibilidades de ser para el hombre (exclusión que tarde o temprano se vuelve contra él), que siempre se está en peligro de estructurar formas de dominación y auto dominación mediante las relaciones socioculturales más insignificantes aparentemente (enquistado en toda la creación humana amenaza la clausura y la inmovilidad), pero también vislumbró que nada puede ser detenido ni excluido indefinidamente, que la libertad permanece sobrevolándonos a la espera de su realización, a la espera de su práctica.

Así pues, el pensamiento del filósofo francés puede verse como una lucha incesante por resistir a todas las formas de exclusión y dominación. Ciertamente su capacidad teórica y práctica, su vida filosófica, no está al alcance de todos (como no están al alcance de todos los caminos que llegan a abrir la mayoría de los grandes filósofos), en parte porque la tarea del pensamiento filosófico es adentrarse e indagar hasta los límites de las condiciones y posibilidades humanas, de develar lo que se esconde detrás de lo más aparentemente sencillo y ordinario: “Abrigó sus más locos impulsos en los libros que escribió, y trató de entender estos impulsos, simultáneamente explicándolos y expresándolos, exorcizando sus deseos mientras luchaba por establecer su inocencia recurriendo en parte a un metódica documentación de los orígenes históricos de las escisiones que solemos hacer entre bien y mal, verdadero y falso, normal y patológico. De este modo, ambiguo, se unió a la conversación de la cultura, rechazó algunos de sus términos claves y desafió supuestos muy generalizados. Al mismo tiempo, ofreció su vida como un modelo, no de la verdad sino de lo que debe implicar la búsqueda de la verdad. Su propia voluntad de saber no cedió nunca, fue implacable. Condujo mente y cuerpo reiteradamente hasta el punto de quiebre, y estableció un estándar de vida filosófica cuya imitación sería peligrosa, si no imposible, para la mayoría de los seres humanos”.<sup>29</sup>

Todas las experiencias que Foucault pensó al alcance del ser humano contemporáneo occidental buscó imaginarlas como posibles para prácticas de libertad propias a la vida histórica presente, que involucraban no únicamente a los interesados en el saber y el discurso, en el poder y la sociedad, en la moral y la ética, sino principalmente a uno mismo, a ese que somos cada uno y que somos todos nosotros. Hoy que se pretende que la filosofía se interese por los

problemas del hombre común, que casi se le pretende convertir en una especie de tratamiento de análisis personalizado que presuntamente podría solucionar los problemas que no son propios ni a la psicología, ni la medicina, ni a la sociología, (o que éstas en sus formas tradicionales no son capaces de enfrentar), Foucault nos enseña que esta conversión de la filosofía en una autoayuda, en una disciplina de superación personal, representa en realidad sólo la punta más visible y vulgar del iceberg de un pensamiento que no deja de lanzarnos a los límites de lo que somos, hasta lo otro y diverso que podemos ser, que todavía estamos lejos de imaginar, atrapados como estamos entre una actividad academicista y la vulgarización más cómoda del pensamiento (por lo que sigue teniendo de intención descontextualizante del pensamiento, de sus problemas y de sus conceptos), que ignora deliberadamente la política de la experiencia humana comprometida con todas las incapacidades que tenemos para pensar, sentir, y actuar en el mundo de manera diferente: “una relectura de su obra en este sentido, entendiéndola como una contribución a una teoría política de la experiencia, permitiría captar de otro modo el vuelo de un pensamiento tan rico como en grave peligro de esclerotización escolar —y de rechazo, posibilitaría el establecimiento de conexiones transversales con otras prácticas y discursos [...] comprometidas también, en un mismo impulso, con el presentimiento de la necesidad de una tal teoría”.<sup>30</sup>

Más que de una teoría, Foucault plantea la necesidad de una práctica, de una práctica de libertad que surge de manera inmediata del análisis de las relaciones de poder y de saber, de todos los procesos de subjetivación y objetivación generados y desarrollados durante la modernidad y durante el presente. En último término la vida sociocultural e histórica es el resultado de la libertad humana, aunque también de su capacidad nunca explicable para limitar a ésta; por tanto, las prácticas de libertad sólo pueden entenderse como la afirmación de esa esencial libertad que ejerce el hombre para crear formas de vida de manera duradera, a la vez que para hacernos devenir hacia otras posibilidades de ser, pensar, sentir, decir y actuar; las prácticas de libertad vienen a realizar lo que ya está presente virtualmente en la creación sociocultural: “se liberan espacios, se deja decir, se crean condiciones de posibilidad, en una labor de pensamiento con efectos extradiscursivos. No por eso la cuestión que vincula la constitución del ser y la de sí mismo deja de ser una pregunta por la

esencia de la libertad, por el esenciarse de la libertad. Los ciudadanos de la ciudad de la libertad, sin repudiar esos caminos, en el desplazamiento de la problematización, practican la libertad como ciudad”.<sup>31</sup>

Foucault no podía sino extender su inquietud “liberadora” a uno mismo, a sí mismo, a ese presunto individuo con derechos y posibilidades dadas, al sujeto individual y macrosocial, hasta la figura del hombre moderno que se convirtió comúnmente en la representación (muchas veces chocante) de su filosofía. En efecto, no dejó de manifestar pública y privadamente el sentido que para él tenía la máxima griega “Conócete a ti mismo”: se trata de “liberarse de sí mismo”, de nosotros mismos, de lo que hemos sido y de lo que somos; no era el rechazo irracional a lo que el ser humano ha podido hacer consigo mismo históricamente y las condiciones que ha creado para los procesos de subjetivación individuales (incluidas las que apocalípticamente dominan nuestro presente), sino un rechazo a toda forma de inmovilidad de las posibilidades de ser, de devenir, y de las consecuencias negativas que no tardan en aparecer con este inmovilismo. Lo que en último término está presente en el planteamiento foucaultiano es una transformación ontológica, histórica y civilizatoria del ser humano enmarcada en la desaparición de la figura moderna del hombre, que a su vez encontró la condición para su aparición en la desarticulación de la figura premoderna dominante: Dios. “Los hombres nunca cesan de producirse a sí mismos, es decir desplazan continuamente el designio de su subjetividad y se constituyen en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes que no tienen fin y jamás nos dejan cara a cara ante algo que sería ‘hombre’. El hombre es un animal de experiencia-[límite], está comprometido sin cesar en un proceso que, definiendo un campo de objetos, al mismo tiempo lo desplaza a él, lo deforma y lo transforma y transfigura en objeto. Cuando hablo de la ‘muerte del hombre’, aunque sea de modo confuso, simplificador y profético, es esto lo que quiero decir...”.<sup>32</sup> ¿Para qué llorar la muerte del hombre si no ha sido capaz de enriquecer las fuerzas de la vida, sino más bien las ha reducido y ha sometido a los seres humanos existentes a un juego perverso de relaciones de dominio y violencia? ¿No es mejor entrar en nuevas relaciones con otras fuerzas que permitan la aparición de una nueva figura?

No es únicamente la liberación de la vida, el trabajo y el lenguaje en el hombre lo que tiene que darse, también tendrá que ser la libertad en la cultura y en la historia más allá de los límites que la figura del hombre occidental moderno impuso en todo el planeta. El fin del hombre y la generación de una nueva figura tiene también un significado geopolítico y geocultural: ¿qué eran el mundo y los seres humanos de sociedades no occidentales antes de la aparición de la forma-hombre occidental? Si Foucault opuso a la concepción de una historia global una concepción de la historia general, ¿podemos, recurriendo a un contexto presente que ya no le corresponde del todo a él, concebir una *cultura general* que resiste a la cultura global? Nuevos acontecimientos nos sobrevuelan: la diversidad, la pluralidad, la multiplicidad, la diferencia, la alteridad irreducible, la complejidad. Nuevas prácticas de libertad (como prácticas discursivas, relaciones de poder y prácticas de sí) esperan su realización en el ámbito de la justicia, la democracia, el derecho. En los años recientes el fundamentalismo norteamericano (o quizá únicamente del presidente Bush) conformado por ideas o pseudoideas religiosas, culturales, civilizatorias, políticas, que parecían ya olvidadas o superadas por Occidente, ha venido sometiendo al mundo a las pretensiones mesiánicas de la figura de un hombre cristiano y occidental; es necesario asumir y saber utilizar las herramientas conceptuales que nos ofrece un pensamiento como el de Foucault para que la libertad y su práctica (más allá de los usos corruptos que las relaciones de poder y los estados de dominación les imponen) sigan siendo parte esencial (plural y heterogénea) de la condición humana y cultural.

## Conclusiones

Considero que el sentido esencial del pensamiento de Foucault interpretado desde la idea de las Prácticas de Libertad se sintetiza en los siguientes puntos:

1. La libertad es una práctica, una actividad, un ejercicio diversificado: del pensamiento, la sensibilidad, la escritura, el habla, la acción, el ser. La libertad es la condición de posibilidad de pensar, sentir, escribir, hablar, actuar. Ahora bien, la libertad tiene que verse situada; no es una condición absoluta, pero tampoco su contextualización es definitiva o fija. La libertad se realiza en las

condiciones de las prácticas discursivas, las relaciones de poder, los estados de dominación y la relación con uno mismo. Es una práctica, precisamente, porque estas condiciones no suponen límites infranqueables, trátense de “la naturaleza humana”, la verdad, la realidad, la conciencia, etc. Las condiciones y los límites se amplían constantemente, se recorren con las prácticas de libertad, se movilizan, se desterritorializan, se descodifican y rompen.

2. Las prácticas de libertad se aplican a los tres ámbitos más conocidos de la obra de Foucault: el epistemológico (las prácticas discursivas), el político (las relaciones de poder) y el ético (las prácticas de sí). Ahora bien, es posible pensarlas para otros ámbitos: el productivo o económico, el artístico, etc.

3. Las prácticas de libertad tienen dos planos básicos de manifestación: el individual, el conjunto de prácticas que el individuo puede asumir para trabajar sobre sí mismo, para ampliar su experiencia de la libertad, teniendo como referencia las distintas prácticas discursivas y las relaciones de poder determinadas en su campo sociocultural. El segundo plano es el colectivo, en éste las prácticas de libertad se realizan en un nivel estructural; la política de la verdad vigente se transforma, los modos de ser socioculturales se diversifican y amplían.

4. Las prácticas de libertad se fundan en una concepción de lo real y de lo humano que no supone una naturaleza fija, predeterminada, absoluta y definitiva. La experiencia de la libertad humana es un territorio abierto que no admite límites impuestos a priori.

5. El carácter práctico de la libertad significa que todo en ella se crea, que ella misma es un acontecimiento y como tal se funda en la creatividad humana.

6. Las relaciones de poder fascinan por la promesa que ofrecen (en ellas es posible intensificar y diversificar los márgenes de libertad), la dominación vuelve loco y destruye al hombre que la busca y ejerce (inmoviliza el poder, violenta, agrede).

7. Las prácticas de libertad constituyen un movimiento permanente de ampliación de la frontera que representan la verdad, la razón, lo bueno, lo bello, lo real, lo que puede percibirse o sentirse; dicha frontera es el límite no absoluto para el conjunto de relaciones de poder, prácticas discursivas y prácticas de sí vigentes en un periodo histórico determinado. La ampliación o el

movimiento que permite recorrer la línea fronteriza significa también la desterritorialización hacia fuera de la línea. Ahora bien, dicha ampliación no quiere decir que los elementos fronterizos sean destruidos como tales (que no exista ya la verdad, la razón, lo real, etc.) sino que son reconfigurados, por ejemplo, se genera una nueva política de la verdad, un nuevo sentido de la realidad, una nueva bifurcación de la razón, etc. Finalmente, las prácticas de libertad (con sus correlativos conceptos: devenir, acontecimiento, resistencia, experiencia, etc.) también se pueden conectar con una zona en donde los elementos fronterizos no pueden reconstituirse, es decir, no es posible formarse un sentido de la verdad, de lo real, de la razón, de lo bueno, de lo bello, etc.; en efecto, en esa zona el pensamiento se mueve en un territorio informe, de lo indeterminado, lo no discursivo y lo no visible en el cual las formas familiares de la verdad, la realidad, la razón, etc., dejan de funcionar.

### **Bibliografía**

- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1990.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1990.
- *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1992.
  - *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1990. Traducción de Enrique Lynch (Pontificia Universidade Católica de Río de Janeiro, 1978).
  - *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1993. Traducción de Aurelio Garzón del Camino (Gallimard, París, 1975).
  - *Historia de la sexualidad 1-La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1993. Traducción de Ulises Guíñezú (Gallimard, París, 1976).
  - *Historia de la sexualidad 2-El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1994. Traducción de Martí Soler (Gallimard, París, 1984).
  - *Historia de la sexualidad 3-La inquietud de sí*, México, Siglo XXI, 1994. Traducción de Tomás Segovia (Gallimard, París, 1984).
  - *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Altamira, 2000.
  - *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1998. Traducción de Miguel Morey (Dits et écrits, Gallimard, París, 1994).
  - *Estrategias de poder. Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducción de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela (Dits e écrits, Gallimard, París, 1994).

- *Estética, ética y hermenéutica. Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducción de Ángel Gabilondo (Dits e écrits, Gallimard, París 1994).
- Miller, James. *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995. Traducción de Oscar Luis Molina S. (Simon&Schuster, Nueva York, 1993).

### Notas

1. Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.
2. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, La Plata, Altamira, 1996, p. 94.
3. *Ibid.*, p. 95.
4. *Ibid.*, p. 96.
5. *Ibid.*, p. 159.
6. James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995, p. 15.
7. *Ibid.*, p. 27.
8. *Idem.*
9. *Ibid.*, p. 28.
10. *Ibid.*, p. 29.
11. *Ibid.*, p. 42.
12. *Ibid.*, p. 43.
13. *Idem.*
14. *Ibid.*, p. 45.
15. *Ibid.*, pp. 49-50.
16. *Ibid.*, p.95.
17. *Ibid.*, p.157.
18. *Ibid.*, p. 210.
19. *Ibid.*, pp. 269-270.
20. *Ibid.*, pp. 315-316.
21. *Ibid.*, p. 328.
22. *Ibid.*, p. 347.
23. *Ibid.*, p. 367.
24. *Ibid.*, p. 382.
25. *Ibid.*, p. 453.
26. *Ibid.*, p. 464.
27. *Ibid.*, pp. 464-465.
28. *Ibid.*, p. 508.
29. *Ibid.*, p. 516.



30. Miguel Morey, “Introducción” en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura, Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1998. Traducción de Miguel Morey (Dits et écrits, Gallimard, París, 1994), p. 21.

31. Ángel Gabilondo, “La creación de modos de vida” en Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica, Obras Esenciales*, Barcelona, Paidós, 1999. Traducción de Ángel Gabilondo (Dits et écrits, Gallimard, París 1994), p. 32.

32. James Miller, *op. cit.*, p. 560.

Fecha de recepción del artículo: 12 de mayo de 2008

Fecha de remisión a dictamen: 16 de junio de 2008

Fecha de recepción del dictamen: 20 de junio de 2008

# RAZÓN VITAL, RAZÓN FRONTERIZA Y RAZÓN MANUAL

Manuel Ángel Fernández Lorenzo  
Universidad de Oviedo

*“La filosofía no es una colección de conocimientos que puedan adquirirse históricamente, sino un cierto modo de pensar, que tenemos que producir en nosotros”.*

J.T. Fichte, *Doctrina de la ciencia* nova método,  
Natán, Valencia, 1987, p. 2.

## Introducción

Partiendo de la Razón Manual, a la que conduce y en la que se apoya el enfoque metodológico-filosófico que denominamos Pensamiento Hábil, trataremos en este artículo de esbozar una somera visión de los nuevos principios y la estructura más general en la que se despliega el saber filosófico. Para ello situaremos previamente la Razón Manual en el marco histórico que nos suministran la filosofía de la Razón Vital orteguiana y la más reciente filosofía de la Razón Fronteriza del filósofo barcelonés Eugenio Trías. Como trasfondo de ambas recuperaremos la filosofía tardía de Schelling con la intención de contribuir al desarrollo y culminación de una filosofía española hecha en conexión, desde Unamuno y Ortega, con la gran tradición de la modernidad filosófica alemana.

La filosofía, tal como la venimos entendiendo, es un saber teórico, una forma de pensar, una forma lingüística de pensar, una forma de hablar, ya que basta para su desarrollo con el instrumento de la palabra oral (Sócrates no escribió obra alguna). Aunque pensar no es simplemente conversar. Es conversar consigo mismo, diálogo del alma consigo misma, como decía Platón.

Ese “arte interior de la conversación (el auténtico secreto del filósofo)”, que decía Schelling.<sup>1</sup> O como sostiene Ortega: “Pensar y conversar son, pues, dos especies del hablar, y aquél, la primaria o radical [...]. Por eso sostengo que —contra la opinión trivial— es preciso reconocer al hablar-pensar una prioridad sobre el hablar-conversar. Tenían razón los griegos cuando hicieron equívoco el vocablo *lógos*, encargándole de significar indistintamente ‘decir’ y ‘pensar’. Hablar es siempre manifestar, pero al conversar con otro le comunico lo que es ya manifiesto para mí. En cambio, al hablar conmigo mismo o pensar, es cuando ejecuto originariamente la operación de manifestar. Me manifiesto a mí mismo algo que antes me estaba oculto y arcano. Si no, ¿para qué me he fatigado en pensar? Pensar es descubrir lo oculto, y lo mismo es hablar”.<sup>2</sup>

Pero pensamiento filosófico es pensamiento riguroso, es decir fundado en razones y hechos, extraídas de otros saberes (científicos, técnicos, artísticos, religiosos), saberes que incluyen necesariamente, y no sólo como mero auxilio, las manipulaciones además del uso de palabras. La pregunta por el Ser radical, por el fundamento racional último, es lo que caracteriza a la filosofía desde sus inicios en los griegos. También la ciencia pregunta por el ser oculto de las cosas, por la Esencia, Ley o Estructura de algo, por ejemplo de la luz. Pero la filosofía, tal como la venimos entendiendo y a diferencia de las ciencias, no tiene un campo de objetos o términos físicos, sino que se ocupa de las “cosas mismas”, de las cosas en cuanto que son materia común de estudio a diversos campos científicos o tecnológicos. Ortega retomó la heideggeriana “pregunta por el ser” para definir la actividad filosófica.<sup>3</sup>

Ahora bien, la filosofía, desde el punto de vista de lo que venimos llamando una forma hábil de pensar, es un saber no tanto de “descripción de esencias” en el sentido de los fenomenólogos, cuanto de reconstrucción genética de dichas esencias o estructuras, por lo que el método no será ya, para nosotros, fenomenológico en el sentido husserliano sino, como señalamos en un artículo anterior,<sup>4</sup> será un método fenomenológico-operatiológico, pues ahora las operaciones, en tanto que operaciones observables y constatables son los auténticos fenómenos. Será método genético en tanto que se remonta hasta las estructuras operatorias más básicas producidas por el sujeto humano y a partir de ellas pretende alcanzar la más clara explicación trascendental, en el sentido que afecta o interesa a todos los modos posibles en que se constituyen nuestros distintos saberes, en tanto que les corresponde la función de asegurar nuestra

existencia como especie. La filosofía, por tanto, es un saber subjetual-objetual porque el análisis del conocimiento operatorio conduce a un sujeto corpóreo operatorio situado en un medio objetivo, en una circunstancia vital, que se nos revela como fundamento o substrato unificador de todos los conocimientos operacionales. Es un saber subjetual-objetual de segundo grado, para el que no se precisa una sabiduría científica especializada, como ocurre en la Física o en la Economía, sino un conocimiento general o básico del estado de las explicaciones científicas sobre los diversos aspectos de la realidad fenoménica y un conocimiento lo más claro y preciso de la Historia en general y de la Historia de la tradición filosófica en particular.

La filosofía, por ello, es para nosotros —y ya empezaba a serlo para el propio Ortega como veremos a continuación—, un saber esencialmente *operatiológico* en tanto que trata de reconstruir estructuras operatorias que se dan en el conocimiento racional en un estadio previo y en todo caso diferente al de la percepción sensible de las “cosas”. En esto coincidimos plenamente con la crítica que Ortega hizo al idealismo fenomenológico husserliano con su propuesta de sustituir la conciencia trascendental por el sujeto operatorio viviente y corpóreo: “La fenomenología deja fuera de su consideración el carácter ejecutivo del acto que es, precisamente, lo que hace de aquel en vez de mero acto-hecho, un acto vivo. Esto es el nuevo tema: lo ejecutivo de cada acto [...] ver al prójimo como sujeto operante, es decir, como yo me vería si no me objetivase: cuando no me objetivo, cuando vivo. La vida es, pues, siempre absoluta y no sólo cuando o porque es *mía*. A diferencia de todo idealismo, en el raciovitalismo el *yo* no tiene privilegio teórico alguno”.<sup>5</sup>

Ortega añade más adelante, como crítica a los ejemplos de una psicología idealista que actúa todavía en los fenomenólogos, que “convendrían menos ejemplos ‘psicológicos’ y más de actuaciones no psíquicas, como fabricar, coger con la mano, fundar una industria, casarse”. (*Ibid.* p. 53). Su concepción del sujeto operatorio frente al Yo del idealismo, que ha sido subrayada por él y por sus discípulos inmediatos como la concepción del Ser como ejecutividad, debe ser recuperada como un anticipo de la importancia que obtiene, posteriormente a su muerte, concretamente en la década de los sesenta marcada en las ciencias humanas por el estructuralismo francés, la consideración operatoria manual en el análisis de la realidad humana, en la línea en que Jean Piaget

introduce una concepción operatoria en la génesis de la inteligencia infantil. Línea que influye también en la *Teoría del cierre categorial* de Gustavo Bueno. Sin embargo la *Epistemología genética* de Piaget al permanecer anclada en la tradición positivista, renuncia a lo que él denomina “ilusiones y astucias” de la filosofía y considera que las tareas de una epistemología genética son exclusiva de las ciencias. Y la posición de Gustavo Bueno, aunque no renuncia a la filosofía, está inmersa en la tradición marxista, la cual en su oposición al idealismo hegeliano, aun subrayando la importancia del trabajo manual como condición de posibilidad de todo trabajo intelectual, regresa a una filosofía de fondo prekantiano, al materialismo de la Ilustración, del cual se diferencia más en el método, que ahora es dialéctico y no mecanicista, que en los supuestos últimos comunes a todo materialismo, la búsqueda de lo que denominamos en otro lugar como un fundamento terminal. Un fundamento que es entendido como un suelo, una sustancia-substrato, o en la interpretación más sutil, un “objeto trascendental” del que según Kant no podemos tener más que un conocimiento negativo. Un noumeno o sustancia material en sentido negativo. Es sabido que Kant tuvo sus dudas sobre este asunto, lo que dio lugar a una reelaboración de la concepción de lo nouménico en la 2ª edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Schopenhauer, apoyándose en dicha duda kantiana quiso mejorar al maestro dando una interpretación positiva de lo nouménico al relacionarlo con la Voluntad, trasunto de lo que después se llamará, en Dilthey y Ortega, la Vida, como el verdadero fundamento que correspondería a una solución positiva de la revolución kantiana. La Voluntad schopenhaueriana es algo incognoscible ciertamente, pero sólo para quien considera que conocer es sinónimo de conciencia reflexiva en el sentido del cogito cartesiano. Schopenhauer, con los precedentes de Leibniz en su crítica al cartesianismo, y de Fichte y Schelling con su noción de una intuición intelectual frente a Kant, es el descubridor del conocimiento pre-reflexivo o inconsciente. A través de él sí tenemos acceso a lo “nouménico”, entendido como la fuente o última raíz del mundo fenoménico de las representaciones conceptuales.

La novedad que introduce Ortega, sin embargo, es que la Vida no debe ser entendida en términos monistas como una Voluntad schopenhaueriana —que al fin y al cabo no deja de ser más que un sujeto, aunque inconsciente, una especie de Espíritu hegeliano, no astuto, sino ciego—, sino como un funda-

mento dual, como una co-existencia de un sujeto y una circunstancia. Un fundamento de este tipo tiene la ventaja de que no necesita remitir a un fondo, sino que basta detenerse en la co-existencia que, en cuanto que equilibrio de fuerzas, permite explicar la estabilidad del mundo como una suerte de flotación en un mar sin fondo. De la misma manera que para explicar el sistema solar físicamente basta con suponer la existencia de dos fuerzas, una centrípeta y otra centrífuga, sin tener que reducir una a otra. Por ello se puede decir que la física newtoniana, interpretada por la Teoría de la Nebulosa Originaria de Kant-Laplace se apoya en una especie de fundamento sin fondo, en función del cual Laplace contestó a Napoleón que no necesitaba la hipótesis divina en sus cálculos sobre el universo.

### **La filosofía tardía de Schelling como antecedente**

Si queremos buscar en la tradición filosófica un antecedente de semejante modo de fundamentación aplicado al campo filosófico, debemos remitirnos a Schelling. Ya la crítica de Schelling a Fichte inaugura esta forma de fundamentación sin fondo. Pues introduce una fundamentación no monista sino basada en la contraposición insuperable de un Sujeto-Objeto como una estructura básica más allá de la cual ya no se puede regresar y, en tal sentido, es entendida como lo Absoluto. Esta forma de entender lo Absoluto la mantiene Schelling a lo largo de su larga vida, profundizándose en su filosofía tardía, frente a un Hegel triunfante, en un sentido que podemos denominar trágico como anticipación del existencialismo, sobre todo a partir de *Las edades del mundo*, que se abre paso no obstante en un lenguaje todavía, como el que también utilizaba Hegel entonces, onto-teológico. Schelling en esto se considera discípulo y deudor del *ben kai pan* de Espinosa. El planteamiento schellinguiano, coincidente con Fichte en el rechazo del dogmatismo espinosiano, tiene sin embargo el añadido de que trata de buscar una superación tanto del unilateral realismo del materialismo o hilozoísmo antiguo — del que Schelling considera renovador a Giordano Bruno en el inicio de la modernidad, renovación continuada en Gassendi y Hobbes hasta el materialismo francés y, añadimos nosotros, en el marxismo durante los siglos XIX y

XX—, como del también unilateral idealismo leibniziano-fichteano. Sin embargo hace una excepción con Espinosa presentándolo como una verdadera novedad en la modernidad en tanto que en él aparece, aun dentro de un fondo panteísta, un sistema que trata de integrar el realismo y el idealismo en una unidad superior, pues su Substancia es, a la vez e inmediatamente, Extensión y Pensamiento. Lo que Schelling reprocha a Espinosa, dentro de su admiración y entusiasmo al reconocerlo como un poderoso y verdadero precursor suyo, es el entender la unidad de ambos atributos como un substrato muerto y no como una unidad activa, operante.<sup>6</sup>

Esa forma de entender la sustancia espinosiana como fundamento último o radical, entraña, como tarea de la reflexión filosófica, encontrar un fundamento entendido como vínculo *vivo* de extensión y pensamiento, o de objeto y sujeto, superador tanto de la posición materialista, que no obstante sigue lastrando en el fondo a Espinosa, y de la posición idealista, que Schelling identifica con Fichte —para el que Espinosa más que un modelo era un contra-modelo—, es algo que acerca a Schelling a Ortega y Gasset, en tanto que este define la Vida precisamente como esa unidad indisoluble de un yo y de unas circunstancias, de un sujeto y de un objeto. En Schelling ya aparece esa unidad dual definida como la vida, pero está todavía muy contaminada por una terminología procedente de su época, la misma que la de Hegel, y que tiene un regusto teológico.<sup>7</sup> Pero su división de la Historia de la filosofía en dos periodos, uno que domina el realismo (filosofía positiva) y otro dominado por el idealismo (filosofía negativa), y el anuncio de un nuevo periodo que se abre en el futuro, en el que ambas posiciones coexisten, sin ser superadas, en una nueva filosofía que comprende en sí las dos, es muy similar a la que establece también Ortega, al entender el raciovitalismo como tercera posición histórica tras el realismo antiguo y el idealismo moderno.

La conexión de Ortega con Schelling, por lo que sabemos —a falta de lo que sobre esto los investigadores de archivos tengan todavía que decir— es indirecta, a través de la ciencia biológica alemana. Ortega utiliza un lenguaje prestado en gran parte de la nueva biológica de su tiempo, una ciencia que reacciona frente a la interpretación mecanicista del evolucionismo biológico,<sup>8</sup> en una tradición que en Alemania se remonta precisamente a la llamada ciencia romántica de la *Naturphilosophie* schellinguiana. Por ello Ortega entiende

el fundamento, o ser radical, como la vida humana, la cual, en común con la vida animal, es también una dualidad, una co-existencia del yo y las circunstancias objetivas: “No, pues, el pensamiento ni la subjetividad es el dato radical, sino esa otra realidad infinitamente más amplia. A esta realidad consistente en existir un yo y, además, un contorno de ese yo, distinto radicalmente de él; y en que ese mi existir consiste en estar yo *en* ese contorno, dirigirme a él, ocuparme de él, sufrir de él y, viceversa, en que el existir de ese contorno consiste en rodearme, plantearme problemas y forzosidades, hacerme sufrir o gozar: (a esta realidad) debo llamar ‘mi vida’. El contorno y yo formamos un organismo indisoluble y absolutamente existente. Y así podemos ahora, rigurosamente, decir: ‘mi vida es lo absoluto’. El dato radical o la realidad absoluta no es, pues, un monomio o monólogo, como en el idealismo (*der Sich-selbstdenkende*), sino un binomio, o diálogo”.<sup>9</sup>

### **La Razón vital**

La vida humana, como toda vida, se basa entonces, para Ortega, en la conjunción de algo objetivo con algo subjetivo. Denomina circunstancias al conjunto de todo lo meramente objetivo en nuestra vida; el conjunto de lo meramente subjetivo será el yo o la inteligencia. El Yo y la circunstancia, por tanto, se contraponen. Pero la vida es la unidad indisoluble, simbolizada en la figura de los *dii consenten* orteguianos. La tarea de la filosofía no es explicar el sujeto, o Yo, reduciéndolo a las circunstancias (materialismo o realismo), ni las circunstancias en tanto que mera posición de un sujeto (idealismo), sino la conjunción misma, el encuentro de ambos, su unidad indisoluble e irreductible. Pues en la vida misma lo subjetivo y lo objetivo, el yo y las circunstancias, están tan unidos que no se puede señalar la prioridad de ninguno.<sup>10</sup> Por ello cuando quiero explicar la conjunción desde el idealismo (el recuerdo del yo que mira a la pared de Fichte-Husserl) o desde el materialismo (teoría del reflejo en el marxismo), tengo que suprimir dicha conjunción. Por tanto para explicarla sin hacer trampa sólo me queda anteponer uno a otro. Con lo que, según Ortega, no sólo hay dos posibilidades como creía toda la Historia de la Filosofía hasta nosotros, posibilidades que identificaba con el materialismo y el idealismo, sino que hay tres, como veremos: o se parte de las circunstancias,



de lo objetivo y a partir de ellas se trata de explicar el yo, la conciencia etc. Es la tarea que realizan los materialistas, tomando como modelo las ciencias naturales; o se parte del yo, de lo subjetivo. Entonces la tarea a cumplir es la del origen de lo objetivo a partir de lo subjetivo, el origen del No-Yo a partir del Yo en el idealismo fichteano, como modelo más depurado de todo el idealismo moderno desde Descartes; o, por último, se parte de la unidad de lo subjetivo y de lo objetivo, que es la vida misma en tanto que actividad, en tanto que operatividad. Pero para ello hay que deshacer previamente una inveterada confusión que ha empañado secularmente cuestiones que ahora se nos aparecen como muy importantes y decisivas. Es la cuestión del análisis del acto vital más simple. En él encontramos un sujeto corpóreo, vivo, por tanto en relación con un mundo entorno, entendido como sujeto activo, operatorio y no como mera conciencia que establece relaciones entre objetos circunstantes. Dichas relaciones pasan a formar un depósito de respuestas, cuando se repiten no como meros reflejos, hábitos, etc., sino como respuestas intencionales que inventan una solución adecuada ante un tipo de situación nueva, solución que a través de la memoria van constituyendo el saber consciente.

Hechas estas precisiones, podemos decir que estamos en condiciones de establecer un nuevo concepto de filosofía, recuperando los planteamientos orteguianos en los que al mismo tiempo se ofrecía una visión de la historia entera de la filosofía, similar a la propuesta por Schelling y recientemente por Eugenio Trias,<sup>11</sup> realizada en dos posiciones fundamentales y consecutivas, materialismo e idealismo. Posiciones opuestas entre sí en la dirección aunque compartiendo el mismo tipo de fundamentación monista, la sustancia material en un caso y la sustancia espiritual en el otro. Dicha unilateralidad conducía en el primer caso al dogmatismo y en el segundo al nihilismo. Pues ya el sagaz Jacobi previó que el idealismo fichteano conduciría inexorablemente al nihilismo, en un sentido similar en el que Kant y Fichte denunciaron el dogmatismo de la filosofía anterior.<sup>12</sup>

La tercera posibilidad es la que Ortega denomina razón vital y Eugenio Trias razón fronteriza. Si para la razón-vital, la Vida, entendida como una dualidad originaria insuperable, es lo primero y el único y legítimo fundamento filosófico al cual se regresa para explicar todo lo demás, ella comienza necesariamente entonces con la posibilidad de la muerte, inscrita en su horizonte. Así como para el filósofo materialista la muerte no es objeto de conside-

ración seriamente filosófica, pues no es más que un accidente, o un espinosiano e inevitable “mal encuentro”; o como para el idealista la muerte tampoco existe realmente, pues somos inmortales, ya como individuos o como especie, para el filósofo vitalista la muerte es algo real que amenaza positiva y continuamente a la vida. Como escribe Ortega: “Tenemos, pues, que rigurosamente hablando yo no soy sino el que actúa sobre la circunstancia y la circunstancia lo que actúa sobre mí. Ni yo ni ella tenemos un *ser* aparte, ni yo ni ella somos ‘substancias’. Más, como tampoco podemos ser ambos accidentes, el uno del otro, sino que todo accidente lo es de una substancia, quiere decirse que en la realidad vida ni ella ni nada en ella tiene carácter substancial ni accidental, sino que estas dos venerables categorías no nos sirven si queremos pensar con ellas la realidad primaria que es la vida, y todo en ella”.<sup>13</sup> Ortega recoge, pues, el sentimiento trágico de la vida de Unamuno, pero integrándolo en una dirección que trata de evitar el excesivo pesimismo y tragicismo de este. La muerte, ciertamente, es una amenaza que acecha al naufrago viviente. Pero la vida no contempla la muerte en tanto que naufragio como una necesidad inmediatamente ineluctable, pues esa muerte, bien mirado, no tiene sentido para la vida, pues la vida sabe ya, desde el materialismo de Epicuro, algo negativo: que cuando ella es yo no soy. La muerte que tiene sentido positivo es la que se presenta, en la desorientación y mar de dudas que es toda vida auténtica, como una amenaza angustiosa que se puede evitar, al menos en su inmediatez, como el naufrago puede evitarla si sabe nadar, si sabe orientarse: “La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición es la cultura —un movimiento natatorio—. Cuando la cultura no es más que eso cumple su sentido, y el humano asciende sobre su propio abismo”.<sup>14</sup>

Aparece aquí el término abismo, como algo implícito en la propia vida. Lo cual nos remite de nuevo a Schelling, aunque esta vez al Schelling tardío. La conexión está en la propia metáfora de los *dii consenten*, de los Dioscuros o Cabiros que Ortega utiliza para definir la vida como una dualidad de yo y circunstancias: “Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como

los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes”.<sup>15</sup> Schelling, en su *Philosophie der Mythologie*, relaciona precisamente a los dioses Cabiros con el dios Jano: “Jano no era contado entre los dioses que habían sido engendrados como consecuencia del proceso mitológico, sino que era considerado más bien como fuente y unidad del entero mundo de los dioses [...]. Lo que juega en favor de esta tesis es el hecho de que se encuentra en las monedas en que se representa Jano, además de otros de sus atributos, los llamados sombreros de los Dióscuros, de los cuales no puedo decir aquí nada más que son los signos, los símbolos de potencias indisolublemente encadenadas, que los griegos y los romanos celebran del mismo modo con el nombre de Cabiros y los etruscos, sin embargo, los llaman, según Varron, *dii consentes et complices*, porque no pueden nacer más que juntos y juntos morir”.<sup>16</sup> Unas páginas más adelante Schelling relaciona a Jano con el dios griego Caos: “Nuestra tesis principal es que Jano es una figura paralela al caos griego [...]. Caos viene, como hemos dicho, de la raíz Kao, que significa lo abierto (*offenstehen*) en el sentido en que un abismo (*Abgrund*) o la sima que se traga todas las cosas (*alles verschlingende Tiefe*), son imaginados como abiertos. [...] Añado incluso brevemente que la palabra que en alemán corresponde al Káo y Kaíno griegos es también empleada por algunos poetas para hablar de un abismo abierto o desgarrado (*einem jähnenden Abgrund*), o bien para decir que la sima se ha abierto bajo nuestros pies (*die Tiefe gähnte uns an*)”.<sup>17</sup> Por eso el jánico Ortega (racionalista por una cara, vitalista por la otra) dice que la vida, en tanto que coexistencia dioscúrica de un yo con las circunstancias, implica un riesgo continuo de abismarse y ahogarse. Lo cual produce una angustia y una zozobra que en la época de Ortega describió y analizó genialmente Heidegger, dando inicio a la moda existencialista. Aunque para Ortega la vida no es sólo vértigo, desesperación, sino también adaptación creadora, con su sensación consiguiente de alegría cuando se consigue perseverar en el ser. La habilidad natatoria permite al naufrago no sucumbir.

Ortega se remite, en el apoyo a estas ideas, a un enfoque con raíces biológicas que debe ser planteado en el marco del giro copernicano de Kant. El propio Ortega habla de una salvación de Kant desde una nueva crítica de la Razón vital, en un planteamiento que tiene sus raíces lejanas en el vitalismo

que inauguran Schopenhauer (la vuelta a Kant) y Nietzsche y sus raíces más próximas en la nueva biología de los Driesch, Von Uexkühl, etc.,<sup>18</sup> los cuales son la culminación de la *Naturphilosophie* antimecanicista de origen göethiano-schellinguiano. Pues el vitalismo clásico habría realizado lo que podemos denominar un giro biológico como corrección al carácter idealista que tomo el giro copernicano que Kant introdujo en la concepción del conocimiento. Dicho giro biológico condujo a la inversión de la relación entre el hombre y la naturaleza, en especial, con la naturaleza viva para empezar a ver lo humano *sub specie animalitatis*. En tal sentido la vida humana empieza a ser vista, en principio, como un caso particular de vida animal y, por tanto, su consideración no puede ser más que la de un organismo dado, de forma irresoluble, en relación a un medio o mundo entorno. Por tanto, el conocimiento científico o filosófico debe ser contemplado en relación con los recursos para perseverar en la co-existencia, para vivir. El problema del conocimiento no se resuelve entonces como quiere el idealismo cuando parte de una conciencia que se enfrenta a un objeto. Las críticas de Ortega al idealismo en su última versión más depurada, la del idealismo fenomenológico husserliano, son pertinentes y claras en tal sentido. Su propuesta de solución es la de concebir el conocimiento no como conciencia de algo, sino como racionalidad de un organismo vivo que tiene que ejecutar determinadas acciones par vivir de una forma o de otra. El propio Ortega propone la sustitución del sujeto-conciencia por el sujeto corpóreo operatorio.<sup>19</sup> Hay aquí, en la crítica a Husserl, un paralelo con Heidegger cuando en *Ser y Tiempo* se habla de un Ser-ahí que trata originariamente con seres a la mano (*Zuhandenheit*) y no meramente con seres a la vista (*Vorhandenheit*). Pero, además de que Ortega habla de co-existencia y no de mera existencia para diferenciarse de la posible interpretación existencialista de los análisis heideggerianos (interpretación existencialista que, no obstante, el propio Heidegger rechazó, al menos en la versión sartriana), hay otra diferencia que nos parece esencial: es la diferencia que lleva al segundo Heidegger a sustituir completamente el método fenomenológico por un método hermeneútico, de origen diltheyano, por el cual se privilegia como trascendental la actividad lingüístico-simbólica, lo que lleva a orientar el pensar por el poetizar y a buscar la fuente de la inspiración filosófica en los textos de los grandes poetas y escritores, línea que será urbanizada por Gadamer, Derrida, etc. Ortega no se sitúa en esta línea metodológico-hermenéutica; a pesar de

que habla de la razón narrativa, en el sentido de la razón histórica, como método, lo hace de una manera muy genérica, como cuando dice que para explicar algo hay que remitirse a su origen, y por lo tanto contar una historia, una génesis, etc. A diferencia de los fenomenólogos y de los hermeneutas, siempre mantuvo una voluntad de sistema, incompatible con dichas metodologías.

### **La Razón Fronteriza**

Entre nosotros, Eugenio Triás ha insuflado “voluntad de sistema” —ausente en Heidegger por su dependencia de una metodología fenomenológica meramente analítica y descriptiva, nunca sistemático-constructiva—, a la misma experiencia del vértigo ante lo abismático que comparece en Schelling, en Heidegger y en Ortega, pero interpretando la verdadera existencia como la existencia en la frontera que se abre entre el sujeto y el fondo abismático de la existencia. Dicha frontera es interpretada como Límite ontológico entre Ser y Ente. Consecuentemente, Triás considera la obra propiamente filosófica de Ortega, en este punto, menos interesante que la de Heidegger, el cual al menos había apuntado a la Idea de Límite con la Idea de la Diferencia Ontológica entre Ser y Ente como verdadero nuevo quicio de fundamentación de la filosofía.<sup>20</sup> En nuestro caso la consideración hacia Ortega es diferente, pues debe tenerse en cuenta la propia oposición de Ortega a Heidegger, que en términos filosóficos es, a grandes rasgos, la que media entre el existencialismo y el raciovitalismo. En el primer caso, en el existencialismo, no hay superación del idealismo, pues se entiende todavía al sujeto como arrojado en un mundo ante el que inevitablemente perece, a no ser que sea salvado por un Dios, por el “sólo un dios puede salvarnos” del último Heidegger. Se concibe así el sujeto en Heidegger y los existencialistas, según Ortega, existiendo en un mundo (*in-der Welt-Sein*) y no co-existiendo con él. De ahí que el problema para Ortega no sea el de la existencia, inevitablemente angustiada, etc., entendida en un marco dualista del Ser y la Nada, a lo Sartre, sino el de la posible o imposible co-existencia. La existencia conlleva ciertamente angustia, miedo, pero el encontrar la solución para coexistir, conlleva la acción, la invención de alguna habilidad o destreza positiva como es el caso que señala Ortega de la

habilidad natatoria que saca a flote al naufrago. Por ello, existencialismo y racio-vitalismo o incluso vitalismo sin más son tan diferentes en el mundo moderno como pudieron serlo epicureísmo y estoicismo en el antiguo. Habría que rastrear esta diferencia ya entre Schopenhauer y Kierkegaard, aunque este no es el lugar apropiado, la opción debe quedar al menos planteada.

No obstante Trías aborda, con la misma “voluntad de sistema” característica de Ortega, el despliegue sistemático de una filosofía trágica —lo que también empezó a hacer Ortega en sus cursos de los años treinta, *Unas lecciones de metafísica, ¿Qué es filosofía?, ¿Qué es conocimiento?*, pero no culminó, ni tampoco sus discípulos directos, entregados mayormente a la exégesis doxográfica—; por ello dicho despliegue sistemático, esto es, el análisis filosófico de la unidad entre el yo y las circunstancias, entre el sujeto fenoménico y el objeto nouménico que lo rodea y amenaza, supone una novedad en la tradición de esta filosofía trágica española. Trías, realizando desde *Los límites del mundo* el despliegue sistemático que no hizo Ortega, define esta relación entre el yo y las circunstancias, como la relación entre el sujeto del conocimiento y el objeto nouménico, centrándola de forma obsesiva en el *límite* entre ambos. Por ello, para él, el Ser en tanto que Ser, esto es el quicio o gozne sobre el que apoyar una nueva fundamentación filosófica, la realidad radical, para decirlo con palabras de Ortega, no es la Vida, sino el Límite. ¿Por qué esta diferencia? Creemos que porque Trías también está relacionado e influido positivamente por Schelling, esta vez a través de la lectura directa, de la que da muestras progresivas y abundantes especialmente desde el inicio de su aventura filosófica de la filosofía del Límite. En tal sentido, únicamente los que conocen la obra de Schelling, sobre todo la tardía, entre los que me cuento como pionero en España, pueden valorar históricamente la audacia y riqueza de su aventura. Es posible que el descubrimiento del viejo y olvidado Schelling, el perdedor frente al Hegel triunfador,<sup>21</sup> empiece a generar en la filosofía española algo similar a lo que supuso el descubrimiento de Espinosa por las generaciones de Goethe, de Fichte y de Schelling y Hegel. Como primera prueba tenemos la filosofía del Límite de Trías, que es preciso no obstante insertarla en una influencia schellinguiana en la filosofía española en gran parte subterránea e indirecta.<sup>22</sup>

Contando con la denominada Razón fronteriza de Eugenio Trías y compartiendo la común inspiración schellinguiana nos proponemos reinterpretar los conocidos tres cercos de Trías, el cerco del aparecer (racionalismo, idealis-

mo, etc.), el cerco hermético (irracionalismo, materialismo, etc.) y el cerco hermenéutico o fronterizo (filosofía del límite) desde nuestra división de los tres tipos de fundamentación filosófica, el relacional, el terminal y el operacional respectivamente, que expusimos en otro lugar.<sup>23</sup> De ahí que, para nosotros, el ser, entendido rigurosamente como límite, no remita sólo al operar hermenéutico (comprensión del ser), sino esencialmente, al operar manual (pre-comprensión del ser), como algo que tiene su sede también en la frontera entre el yo y las circunstancias. Pues la mano, como una especificación de los múltiples órganos de prensión que se inventan en la vida y que se remontan hasta los pseudópodos de la ameba —cuyo carácter es ciertamente cortical o fronterizo, como muestra su origen en las variaciones de la piel o membrana que separa al organismo del medio—, es para nosotros la que condiciona y marca, en los organismo animales, las estructuras operatorias que definen el mundo adecuado a cada viviente. Es la auténtica bisagra o gozne que sujeta y ata al yo con sus circunstancias, al sujeto con el medio en su asimilación y acomodación. De la variedad o tipo de bisagra prensora dada en la escala animal se deriva una multitud diferente y asombrosa de mundos entorno. En tal sentido, el ser, entendido ciertamente como ser del límite o razón-fronteriza, está inmerso en las operaciones que se sitúan entre la acción ciega o refleja y el medio. Este ser de la frontera se define positivamente, para nosotros, esencialmente como habilidad, en tanto que capacidad o potencia creativa para vivir, para habitar, o mejor habilitar un espacio en el que sostenerse y perseverar en la existencia, esto es sostenerse y flotar en ese espacio dado entre la conciencia y el abismo de la inconsciencia. La Razón fronteriza de Trías, entendida como Límite, recurre a un procedimiento estético, “figurativo”, topológico, para llevar a cabo de forma sistemática su singladura filosófica. Sus espléndidos resultados están a la vista y nos han servido de preciosa orientación. En tal sentido no los vamos a poner en cuestión. No queremos practicar el vicio nacional-tribal de la división, sino el más creativo de la multiplicación. Por ello, trataremos de profundizar en ellos utilizando otro procedimiento que se nos presente dotado de ciertas virtualidades más genéricas todavía si cabe. Un procedimiento también fronterizo, como lo es el estético de Trías, en tanto que el símbolo es algo intermedio y fronterizo entre la cosa referida y su significado o sentido. Nuestro procedimiento se inspira en los planteamientos Psicológico-algebraicos en el sentido de Piaget, el cual se mueve también en una

frontera, entre el racionalismo algebraico y el empirismo psicológico-fenomenológico que resuelve por la primacía del aspecto operativo sobre el figurativo.<sup>24</sup> Para decirlo rápidamente, de la Topología del Ser pasamos a la Operatiología de la Existencia, entendida como una Álgebra general de la vida.

### **Principios de la Razón manual desde un punto de vista fronterizo**

Así como hubo un segundo Heidegger no hubo propiamente un segundo Ortega. Si Ortega no hubiese fallecido en 1955 y hubiese sobrevivido a la moda existencialista, se encontraría con otra moda, la del estructuralismo, en la que hubiese encontrado una afinidad metodológica mayor para dar con los estímulos que le permitiesen un desarrollo sistemático de la razón vital, del “ser ejecutivo” en cuanto núcleo de una filosofía trágica. Con esta moda se encontró la generación de Eugenio Trías, la llamada generación del 68 o de la Transición a la Democracia en España. En ella forjó el filósofo barcelonés su idea de la filosofía como algo dual que coexiste de forma insuperable con una sombra. Intuición que le llevaría a concebir eso que media entre ambas como el límite o frontera, como quicio sistemático a partir del cual elaborar la reflexión sistemática de una filosofía dual, “trágica”, que Ortega se propuso y nunca culminó. Influida por ese mismo estructuralismo, mi generación se encontró con un arsenal de descubrimientos de la nueva Psicología Evolutiva de Piaget que ciertamente le hubieran permitido también ya a Ortega justificar positivamente el origen del conocimiento en el ser ejecutivo. Por ello se abre para nosotros, que, en términos de Ortega, pertenecemos a la generación inmediatamente siguiente a la de Trías, la oportunidad de revitalizar y sistematizar la razón vital, entendida como una razón fronteriza, por medio del método o camino que denominamos, en otro artículo anterior, *operatiológico*, entendiendo la razón fronteriza bajo la especie de la razón manual.

Desde el estructuralismo para acá, un saber filosóficamente riguroso, por semejanza con el científico positivo —aunque semejanza no quiere decir identidad— debe tener una forma sistemática operativa, cuyas estructuras más generales y prototípicas, por que se repiten en realidades tan dispares como conjuntos matemáticos, lenguajes o circuitos eléctricos, son las llamadas, por



los matemáticos, estructuras “madres”: las que tienen que ver con operaciones claves como la inversión, etc. (álgebra); las que tienen que ver con relaciones especiales como las de orden (análisis); y las que tienen que ver con términos, como los puntos de un continuo (topología). Pero el álgebra, al ocuparse de *todas* las estructuras, ha adquirido un carácter trascendental respecto del análisis y de la topología. Descartes, fundador de la Geometría Analítica, ya vislumbró esto, aunque entendía por álgebra sólo una forma de análisis sumamente fértil en un campo determinado, el de la Geometría. Para Descartes la Idea de Sistema filosófico procedía de una generalización de los procedimientos de la geometría analítica. Pero el álgebra hoy, desde Galois a los Bourbaki, se entiende de una forma más amplia y profunda, como el estudio de las estructuras operatorias mismas. Por ello debemos tener en cuenta la estructura o Idea de fundamentación sistemática que introdujimos en otro lugar,<sup>25</sup> donde la consideramos según ese carácter más general y fundamental, esto es, según su carácter algebraico, como una estructura operatoria cerrada que obtiene relaciones a partir de términos y operaciones. Por tanto no entendemos ya por Sistema lo que entendía el cartesiano Espinosa, o el propio Fichte cuando pensaban que era un conjunto de proposiciones que descansaban en una única proposición fundamental. Pues Fichte tenía una concepción proposicionalista de la científicidad, o cuando menos de la “rigurosidad”, siguiendo al todavía aristotélico Kant de la “arquitectónica de los sistemas” en la segunda parte de la *Crítica de la Razón Pura*: la filosofía consta de complejos de proposiciones coordinadas entre sí a través de axiomas o proposiciones primeras y más fundamentales.

Ahora entendemos por fundamentación sistemática la búsqueda, no ya del principio terminal (materia) o relacional (espíritu), sino de la estructura operatoria básicamente dual (sujeto-objeto) más simple, en la que comparece un límite(-), a partir de la cual y por complicación, como ocurre en el álgebra o en una sinfonía, se van construyendo estructuras operatorias cada vez más complejas, en una suerte de variación o derivación en cascada, repercutiendo de estructura a subestructura de un modo automático según una especie de *ordre des raison* cartesiano, pero no entendido *more geométrico* sino *more algebraico*. Así sobre la estructura de grupo se edifica, añadiéndole nuevas condiciones a satisfacer, la de anillo, cuerpo, espacio topológico, etc. Cada una de ellas conteniendo a su vez subestructuras. Incluso la sencilla y básica estructura de grupo puede sub-

dividirse en grupos abelianos, grupos topológicos, etc. Como señala Piaget: “Fundamento del álgebra, la estructura de grupo resultó ser de una generalidad y fecundidad extraordinarias. Se la encuentra en casi todos los dominios de las matemáticas y en lógica; adquirió una importancia fundamental en física, y es probable que un día suceda lo mismo en biología. Por consiguiente, interesa tratar de entender las razones de este éxito, pues dado que puede ser considerado como un prototipo de las ‘estructuras’, y en dominios en los cuales todo lo que se postula debe ser demostrado, el grupo proporciona las más sólidas razones para abrigar esperanzas en el porvenir del estructuralismo cuando adquiere formas precisas”.<sup>26</sup>

Para nosotros la explicación de la racionalidad ya sea científica o filosófica no es, por ello, lógico-proposicionalista, sino constructivista algebraica, en el sentido ya expuesto, p. ej., por Piaget: las estructuras racionales son construidas, o reconstruidas en el proceso de su adquisición, por sujetos-corpóreos, dados en un medio (Sujeto-Objeto), partiendo de las coordinaciones de sus acciones: “Desde semejante perspectiva, el carácter esencial de la vida mental es su solidaridad con las acciones, y la inteligencia misma ha de concebirse como un sistema de operaciones, es decir —y esto es una definición—, de acciones interiorizadas, hechas reversibles y coordinadas entre sí en forma de ‘estructuras operatorias’ que nos presentan leyes de totalidad en cuanto estructuras (leyes que el observador puede describir valiéndose de reticulados, grupos, etc., esto es, en el lenguaje del álgebra general)”.<sup>27</sup> Por tanto, ya no se trata de buscar un principio proposicional al que se llega tras un regreso en la interioridad de la conciencia, como en la proposición fichteana  $Yo=Yo$ . Ahora lo que hay que establecer son las estructuras algebraicas más generales, en tanto la disciplina matemática que se ocupa de ellas, desde la Geometría Analítica de Descartes hasta la Lógica algebraizada de Boole, ha devenido en el mundo moderno modelo de racionalidad científica, auténtica *mathesis universalis*. Pero el fundamento no puede ser a su vez algebraizado, las estructuras algebraicas básicas (grupos, retículos, etc.) que están implícitas tanto en la aritmética (el conjunto de los números naturales tiene estructura de grupo, de anillo, etc.) como en la lógica (el álgebra de Boole), o en la antropología (las estructuras elementales del parentesco), en el lenguaje, en la lógica de circuitos eléctricos, etc., no pueden ser a su vez algebraizadas. Deben ser consideradas hipótesis, en el sentido platónico, que piden su rebasamiento para ser

fundamentadas. Su fundamento se ejerce en ellas, ciertamente, pero permanece irrepresentado. En tal sentido toda sistematización o representación introspectiva o lingüístico-formal algebraica presupone el ejercicio previo de un sujeto operatorio dado en un medio. Pues la raíz de dichas estructuras no hay que buscarla en la conciencia o en el cerebro de los sujetos, donde su captación es problemática, ni siquiera en la conciencia lingüística, sino, según Piaget, en su conducta operatoria externamente observable. Por ello no se trata ahora de un mero cogito, del sujeto meramente sensitivo del aristotelismo, ni siquiera de un sujeto perceptivo como el de la fenomenología, pues la percepción misma no es autónoma sino que se subordina a la ejecutividad, a la motricidad: cuando percibo una casa, no veo primordialmente una imagen que me entra en el ojo, veo un sólido en el que puedo entrar.

No obstante, es preciso reconocer que Fichte, frente a Kant, admitía una intuición intelectual más fundamental que la intuición sensible, que la intuición cartesiana del *cogito*, la cual no era ya para Fichte una captación teórica (pasiva) sino esencialmente práctica-activa, una actividad operacional (*Tatbestandlung*). Una actividad que presupone un sujeto activo antes que meramente sensitivo, pues la percepción sensible, estética, sólo desempeña una tarea de señalización, tal como ha demostrado Piaget. Por eso la reflexión figurativa, topológica, al estilo de Trías, es una magnífica guía señalizadora, pero no alcanza la cosa misma señalada. Un sujeto asimismo capaz de realizar no sólo acciones o meras coordinaciones de acciones utilitarias (como han señalado acertadamente tanto Bergson como el pragmatismo americano), sino, y sobre todo, de acciones que construyen esquemas de acción pre-lingüísticos. Esquemas que, en tanto que contruidos, no son por tanto innatos o absolutamente preformados, y que no son tampoco cosas útiles para la vida, pero resultantes de un azar irracional, sino asimismo esenciales, en el sentido de evidentes, para el conocimiento y la transformación de los objetos del espacio práctico: “El sujeto cree en los objetos justamente en la medida en que llega a encontrarlos nuevamente mediante una coordinación sistemática de los movimientos (lo mismo que el microfísico se niega a aceptar la permanencia de los corpúsculos que no puede localizar). Y esta coordinación no es sino el producto de un sistema de composiciones de las cuales las conductas de rodeo y retorno al punto inicial desempeñan un papel fundamental. En efecto, un tal sistema constituye precisamente el ‘grupo’ empírico de los desplazamientos

que H. Poincare ponía en el origen del espacio cuyas operaciones inversas corresponden a las conductas de retorno, mientras que la asociatividad corresponde a los rodeos (es decir, a la posibilidad de llegar a un mismo punto por caminos diferentes). Así pues, la permanencia del objeto y del grupo práctico de los desplazamientos son construidos simultáneamente por las acciones, con lo que podemos darnos cuenta de forma inmediata de todas las enseñanzas que sugiere una constatación tal”.<sup>28</sup>

El sujeto operatorio que se presupone para esto, el sujeto del método o habitante-habilitante de la frontera, no es ya, para nosotros, un mero *cogito* cartesiano, ni un cuerpo entendido como la encarnación de una Sustancia-voluntad, a lo Schopenhauer, sino un sujeto-corpóreo, monádico, dotado necesariamente de aparato locomotor y prensor y coexistiendo en un medio. Un sujeto animal y no una planta o una piedra. Un animal ciertamente, pero ya muy evolucionado. Un sujeto dotado de un aparato locomotor con el que se producen una multiplicidad o conjunto de desplazamientos, entre los cuales se introduce una operación suma de desplazamientos, el andar, de tal manera que la conducta de unir dos desplazamientos consecutivos sea reconocida como constituyente de otro desplazamiento, y se añada la conducta de retorno, el ir y volver al mismo sitio (con lo que se construye el esquema de la identidad del lugar en un espacio por reversibilidad), y la conducta de hacer un rodeo para llegar a ese sitio (con lo que se fija la habilidad o capacidad asociativa). Pero dicha capacidad locomotora en el sujeto humano, al ser bastante tardía con respecto al resto de los animales, va precedida de la manipulación de objetos (mamas, biberones, sonajeros, etc.) en la que se constituyen ya lo que Piaget llama “grupos subjetivos”<sup>29</sup> que están a la base y marcan la norma de una conducta operatoria cerrada, esto es la estrictamente racional, conducta básica que posibilita la construcción de los grupos de desplazamientos cuando el sujeto empieza a desplazarse gateando o andando y asimismo las posteriores operaciones que le capacitan para realizar transformaciones con objetos atendiendo a sus características físicas (el mismo volumen de agua arrojado en recipientes diferentes) o formales (el mismo número de fichas ordenadas de forma diferente, siendo indiferente la materia de que están hechas). Un tal sujeto operatorio es, para decirlo clásicamente, tal como Fichte consideraba a su primer principio  $Yo=Yo$ , fundamento material y formal del conocimiento en tanto que capaz de realizar operaciones materiales y formales.

Por tanto, frente a Fichte, el fundamento sistemático que buscamos no se deja expresar en una proposición básica sobre la cual descansaría el resto de las proposiciones que configuran el sistema del saber humano. Supone al menos tres tipos de conductas diferentes: la conducta de aplicación o correspondencia (ley de composición interna), la conducta de retorno (elemento inverso) y la conducta de rodeo (ley de asociativa). Tampoco lo que expresaría dicha proposición es la actividad de un Yo mental o sentimental. Lo que expresaría dicha estructura, que ya no se identifica con una proposición, sino con varias conductas básicas (correspondencias, juicios de identidad, de asociatividad, etc.), sería la actividad de un sujeto corpóreo, de una materia viva generadora de estructuras adaptativas fronterizas y habilitadoras (*dator formarum*), mejor que de un sujeto engendrador de objetos como se atribuye al idealismo fichteano. De ahí que más que la reflexividad de un Yo que pone al Yo, el fundamento es un Cuerpo vivo humano que se adapta en su relación con el medio construyendo relaciones según unas estructuras operatorias básicas, que acompañan siempre a las más complejas en una suerte de repetición y variación metódica. Dicho cuerpo humano, además de ser un objeto entre los objetos, como cuerpo vivo y activo es capaz de generar estructuras racionales de las cuales resultan, como las más fundamentales, las estructuras algebraicas del tipo de grupos de transformaciones, cuerpos, anillos, etc. Dichas estructuras resultan por análisis, no ya a partir de una sola proposición, sino partiendo de la confluencia de varias conductas básicas, las cuales a su vez brotan de cursos operatorios diferentes. Dichas conductas se pueden ciertamente contar con los dedos de una mano, pues son aquellas condiciones que se requieren para construir las estructuras algebraicas más simples, como son las de grupo, reticulado o espacio. Tales estructuras, hartó quedó de señalarlo Piaget, no son innatas, ni meramente empíricas, sino que brotan de la propia actividad fronteriza que posibilitan las manipulaciones corpóreas. Por tanto el fundamento del conocimiento ya no es un Yo consciente, ni tampoco es, lo que propiamente decía Fichte, un Yo inconsciente o fundamento del mundo relacional, el Yo Absoluto. Pues dichas manipulaciones no sólo son, en su más remoto origen, pre-lingüísticas y por tanto pre-conscientes, como prueba la Epistemología Genética piagetiana, (en el sentido en que el Yo Absoluto de Fichte queda rebasado por la Identidad pre-consciente de Schelling), sino también en su estructura más profunda, ya que el propio conocimiento científico, como modelo de conoci-

miento firme, necesita reiteradamente de la actividad manual operatoria. El fundamento del humano estar en el mundo y conocerlo es, entonces, un sujeto corpóreo operatorio dado en un medio, y por tanto empíricamente observable, dotado de habilidad manual capaz de construir dichas estructuras originarias que son la base de todas las restantes estructuras algebraicas. En este sentido recuperamos una definición del cuerpo humano con la cual podemos decir frente a las conocidas palabras de Espinosa,<sup>30</sup> que ahora sí sabemos positivamente lo que esencialmente puede un cuerpo, pues sabemos su capacidad o habilidad esencial, la capacidad de construir melódica y algebraicamente los esquemas transcendentales en cuanto constitutivos de nuestro conocimiento adaptativo a la realidad.

La actividad de un cuerpo humano, como fundamento sistemático, en tanto que no se reduce a un bulto o a un mero coordinador instintivo o preprogramado de acciones, sino que construye inventivamente operaciones cerradas y normativizadas (*datur formarum*), no se define a partir de una sola proposición, ni de dos, ni de tres (p. ej., los Tres Principios de los *Grundlage* de Fichte), sino que requiere para la comprensión de sus actividades más complejas definirse por una estructura operatoria, que aunque resultante de una dialéctica, debe ser explicada en términos positivos, y no precisamente en los que suministra la mal llamada “lógica dialéctica”, sino que requiere ser contemplada desde una interpretación algebraica (pues el álgebra es la parte de las matemáticas que estudia precisamente las propias operaciones) como poseyendo unas condiciones mínimas: en primer lugar debe estar dotado de una ley de composición interna por la cual se señala el carácter cerrado del sistema operatorio corpóreo. Espinosa y Fichte expresaban el carácter cerrado de sus respectivos sistema con la definición del Principio, la Substancia o el Yo, como *causa sui*. Cuando se entiende “a lo Espinosa”, al ser la Substancia, por su infinitud y eternidad, una entidad situada más allá de la experiencia humana, dicho principio resulta ser un principio metafísico precrítico, pues no podemos tener conocimiento de las cosas en sí, como señaló Kant. Fichte lo utiliza de una forma ya estrictamente filosófica aunque idealista, pues el Yo como *causa sui* quiere decir —recuperando la indudabilidad del cogito cartesiano al que el genio maligno debe dejar pensar para engañarle, es decir debe dejarle construir sus propias representaciones— que el Yo es causa, no del mundo o de los objetos externos a la conciencia, sino de objetos que pertenecen a la

propia conciencia, es decir que el Yo es causa de sus representaciones, lo cual expresa Fichte como un Primer principio de su filosofía, diciendo que el Yo pone al Yo. Lo que pasa es que dada su concepción proposicionalista de la ciencia lo identifica con el principio lógico de identidad ( $A=A$ ). Pero desde una perspectiva no logicista, sino algebraica, como la que sostenemos aquí, tal principio no expresa ya una identidad lógica originaria, no es la condición primera, sino que tal condición, en un álgebra, se obtiene tras disponer de una ley de composición interna sobre un conjunto de elementos y de un elemento neutro, el cual supone a su vez al elemento inverso. Por ello el principio de Identidad lógico, en un contexto algebraico, no es originario, sino que puede ser construido teniendo en cuenta dicha ley de composición interna, pues expresa el reconocimiento de un elemento neutro implícito, tal que  $A*0=A$ .

El segundo principio utilizado por Fichte, el principio de que al Yo se opone un No-Yo, es visto por él como un equivalente del principio de contradicción. Desde nuestra perspectiva algebraica no es más que otra condición necesaria para la existencia de un grupo algebraico, la existencia del elemento inverso ( $A'$ ), para todo elemento de un conjunto determinado. Sin embargo, Fichte lo interpreta como un principio que abarca toda la realidad —recuperando asimismo el sentido negativo del genio maligno, amenazador y terrible de Descartes— de ahí la tesis de que la contradicción es un principio ontológico que amenaza la racionalidad de lo real; un postulado excesivo, pues, algebraicamente considerado, es una condición que expresa la necesidad de que las operaciones entre un determinado y acotado conjunto de elementos, sean reversibles, precisamente para construir la identidad, que por ello tampoco puede ser entendida como un principio ontológico exento u originario, ( $A=A$ ), sino como construido ( $A*A'=0$ ), siendo  $A'$  el elemento inverso. En general se podría hacer corresponder mejor con la idea conjuntista de no-pertenencia, entendida en sentido relativo. Fichte utilizaba como modelo principios de la Lógica escolástica de su tiempo. Pero esa lógica todavía era pre-algebraica, pues el propio Leibniz, debido al prestigio de la Lógica aristotélica escolástica, no dio a conocer sus intentos de construir una lógica algebraica, según nos cuenta Bertrand Russell.<sup>31</sup> Después de Boole se inicia con éxito y aceptación la matematización del territorio lógico. Desde entonces el proceso de algebraización de la lógica ha sido espectacular y creciente en complicación y fertilidad. Pero no se ha comprendido *more algebraico* la propia filosofía, al

menos en el sentido de fundamentación del conocimiento, salvo las investigaciones de Piaget de carácter estrictamente científico por su rechazo positivista de la filosofía. Por ello todavía permanece abierta para nosotros la tarea de apoyarnos para reconstruir la filosofía primera en las estructuras algebraicas más básicas de todo el *savoir faire* (saber-hacer) propiamente humano. No se trata de buscar sólo la condición formal última del saber o del conocimiento humano, a lo Kant. Nuestro planteamiento no es meramente epistemológico o psicológico. Pues el conocimiento psicológico mental o lógico-formal no es más que el resultado de una serie de procesos preconscientes, lógico-positivos que se conforman y cristalizan ya en las prácticas y actividades más elementales de los sujetos-corpóreos humanos como ha mostrado la propia Psicología Genética. Tales estructuras básicas no pueden a su vez ser estructuradas por otras más primitivas. Deben expresar las estructuras elementales a partir de las cuales se origina nuestra construcción-comprensión y adaptación-acomodación a la realidad. Dichas estructuras no se infieren, esencialmente, de la mera observación de unos hechos empíricos (*Tatsachen*), sino de la observación de acciones (*Tathandlungen*) externas, empírico-positivas. Ellas mismas resultan de la combinación de acciones, pero de acciones de las que podemos tener experiencia rigurosa, y por tanto de realidades positivas, externas a nosotros mismos. Tales estructuras deben expresar lo que Fichte denominaba la *Tathandlung*, que podemos parafrasear ahora —ya que la traducción directa como hecho-acción no refleja bien su sentido intencional—, como la acción constructora u operatoria positiva; sólo que para nosotros, y después de Piaget, debe ser entendida no en términos mentalistas, sino en términos de una conducta externamente observable. Nosotros no buscamos, como Fichte, el fundamento de la Conciencia humana, sino el fundamento del saber-hacer humano que condiciona y determina su coexistir con el mundo entorno, su existencia fronteriza.

### **Trascendentalidad *a posteriori* de los Principios**

Las estructuras algebraicas, según las cuales se tiene que pensar la racionalidad corpórea-operatoria humana, las suponemos como conocidas e indudables por su importancia en la constitución de la racionalidad científica. No obstante el



álgebra, como una rama de las matemáticas y, en cierto sentido, como la rama fundamental en tanto que su campo versa sobre estructuras y tipos de las propias operaciones matemáticas subyacentes a la aritmética, a la geometría, etc., no se cuestiona sobre la fundamentación de esas mismas estructuras operatorias, sino que parte de ellas. La Psicología Genética de Piaget ha aclarado muchas cosas sobre la génesis psicológica de dichas estructuras, lo mismo que la Antropología evolucionista lo ha hecho desde un punto de vista de la especie *homo*. Pero cabe todavía, en el sentido platónico, un regreso a la búsqueda del origen, más allá de dichas hipótesis o estructuras formales algebraicas, no ya psicológico o pre-histórico, sino un regreso filosófico trascendental. Y este es el que pretendemos realizar. Pero aquí no tratamos a lo Kant o Fichte de encontrar unas estructuras trascendentales *a priori*, sino que entendemos que la trascendentalidad se prueba, o se deduce *a posteriori*, por sus consecuencias, *per posterius*, como se dice que el pecado de Adán es trascendental porque se transfiere e interesa a todos sus descendientes: “el pecado original de Adán resultaba ser, en el dogma cristiano, *trascendental* a todos sus descendientes; pues ellos nacen constitutivamente, según el dogma, con ese pecado: lo que obligará a rectificar el carácter exclusivo del individuo Adán como sujeto del pecado ( para decirlo con el Sören Kierkegaard de *El concepto de la angustia*, no fue Adán como individuo, sino como especie quien pecó mortalmente”.<sup>32</sup> De esta forma tenemos un sentido de trascendentalidad dialéctico, pues aquí hay una circularidad: la trascendentalidad arranca de una estructura que recae sobre un sujeto (la estructura de grupo de los números naturales) que desborda el ámbito al que originariamente pertenecía y acaba aplicándose al propio sujeto (las propias matemáticas en su conjunto descansan en estructuras algebraicas de grupo, de redes, etc.) de forma constitutiva y no meramente accidental, por lo que aquello que se revela al final como trascendental o constitutivo, ya estaba en el principio, aunque eso sólo lo sabemos al final y no en pequeña medida, debido a nuestra propia acción. Por ello dicha trascendentalidad no es meramente formal o lógica como era para Kant y Fichte, sino que debe ir asociada a conductas *positivas* que actúen como verdaderas y efectivas condiciones de posibilidad de los sucesivos ámbitos que van siendo afectados por las determinaciones de referencia. Por ello el sujeto corpóreo-operatorio (*material* por su físico, *formal* por su capacidad operatoria de conformar y relacionar otras materias), el Cuerpo humano, en tanto que cuer-

po vivo, dado de forma indisoluble y fronteriza entre la vida celular y la materia, es la condición trascendental, por ejemplo, de la racionalidad no sólo de la moral por él establecida, sino también de las verdades matemáticas por el construidas.

El Cuerpo humano, en tanto que no se reduce a un mero objeto entre objetos (pues tal representación no es primigenia, como descubre la Psicología Genética piagetiana, sino que es el resultado al que llega el niño al final del periodo sensorio motriz), no se reduce a un mero cuerpo vivo o muerto, sino que, por sus extremidades superiores e inferiores, que actúan como goznes o bisagras con las que se agarra al mundo entorno, es sujeto corpóreo operatorio, inserto en una especie (intersubjetividad) y dado en un medio. Tal estructura fronteriza y sus operaciones, así entendida, y no la Materia o una Forma Pura (Dios, Espíritu), es el verdadero fundamento *positivo* y último al que puede regresar la búsqueda de la condición última de la racionalidad (*ordo vivendi*), cumpliendo no sólo la necesaria condición kantiana de no rebasar el marco de la experiencia actual o posible (por el cual queda excluida la Materia o Cosa en sí) sino también la condición suficiente de buscar la capacidad o habilidad conformadora que nos permite dar un sentido racional (*ordo essendi*), aunque limitado y fronterizo, a la realidad sin ir más allá de la propia actividad conformadora humana. De nuestra habilidad operatoria se sigue nuestro modo humano de existir, o de estar en el mundo. *Esse sequitur operari*.

### **Estructura más general de una filosofía de la Razón manual**

El Tercer principio del Sistema fichteano, por el que, tras el postulado de limitación —que recuerda también la cartesiana creencia en la necesaria bondad de un ser perfecto, de Dios, como garantía del *cógito*, en el sentido de una limitación del Poder divino, pues si fuese absoluto no habría garantía para que no pudiese ser maligno— se expresa como “Yo opongo en el Yo al Yo divisible un No-Yo divisible”. Dicho Principio pone en forma una especie de relación de orden (principio de acción recíproca) por la que se obtienen las dos partes en que se divide toda la filosofía, atendiendo a la dirección de la acción: (yo \*no-yo) representa la parte teórica de la filosofía en la que el yo es determinado por el no-yo y (no-yo\*yo) la parte práctica en la que el yo determina al

no-yo. Fichte deduce, partiendo de dicho Tercer Principio, la estructura más general de la filosofía entendida como constando de dos partes, la filosofía teórica y la práctica. Para establecer Fichte el Tercer Principio introducía un “postulado de limitación” por el que creía deducir el nivel correspondiente a los Modos de Espinosa: en el Yo se opone un yo limitado a un no-yo limitado. En realidad, dicho principio de acción recíproca era una especie de relación estructural de orden, fórmula con la cual creía comprender todos los modos de la realidad y, en términos kantianos, la parte práctica (yo\*no-yo) y la parte teórica (no-yo\*yo) del Sistema y, por tanto, creía poder deducir mejor que Espinosa (esto es, crítica y no dogmáticamente), la *omnitudo realitatis*. Desde nuestro punto de vista dicho principio de acción recíproca, no permite tampoco tal cosa. No es más que una condición necesaria para la existencia, pero no implica ni deduce ninguna existencia. Por ello el segundo Schelling le reprochaba a esta filosofía el querer un imposible al confundir, lo mismo que la hegeliana, el concepto con la realidad. Nos parece más acertado recuperar la solución kantiana de buscar un hilo conductor (*Leitfaden*) que nos permita orientarnos en el laberinto de la realidad considerada en su más amplia generalidad. El hilo conductor que nos proponemos seguir nosotros no es ninguna Tabla de los Juicios, sino algo que reproduzca con la mayor claridad y a la vez complejidad posible esa racionalidad algebraica constitutiva de la propia inteligencia humana del mundo desde sus orígenes operatorio manuales. Ese algo no es más que el lenguaje humano, entendido, no ya como algo originario —pues en principio no fue el verbo, sino la acción corporal manual—, sino como manteniendo una estructuración análoga y derivada por transposición de la racionalidad manual. En tal sentido, no diremos que los límites de mi mundo los marcan los límites de mi lenguaje, como decía Wittgenstein, sino que los límites de mi estar en el mundo los marcan los límites de mi habilidad operatoria, antes manual que lingüística. Pero dichos límites se pueden equiparar, que no identificar, por analogía con los de mi lenguaje. Por tanto, la estructura de los lenguajes, en tanto que “interiorización”, en el sentido de Piaget, de las estructuras algebraicas madres que construye la propia actividad pre-lingüística nos pueden servir como hilo conductor para explorar las dimensiones de la propia realidad. Pues si la realidad no puede reducirse a algo puramente material, a una cosa, tampoco es algo puramente espiritual, un contenido de la conciencia. Estas dos polarizaciones, la materialista y la idea-

lista, no son suficientes para englobar filosóficamente la totalidad de los contenidos que ofrece la realidad. Nuestro punto de vista quiere situarse hábilmente *in medias res*, en un terreno respecto del cual materialismo e idealismo se nos presentan como verdaderos *scila* y *caribdis* que debemos continuamente evitar, si no queremos ver zozobrar a la nave filosófica. Este terreno intermedio viene dado por el carácter *esquemático* en el sentido kantiano de algo intermedio entre lo sensible y lo inteligible, que tiene por origen (esquemas de acción piagetianos) y estructura el conocimiento humano. La filosofía, en tanto que una forma de saber humano, no es, por ello, un mero saber empírico, pero tampoco es un saber que funciona exclusivamente por construcción de conceptos. La razón filosófica, cuando nos situamos *in medias res* entendiéndola como razón fronteriza, ya no podrá contemplarse a partir de una división entre dogmatismo sustancialista y criticismo idealista como hacía Fichte en su Primera Introducción a la *Doctrina de la Ciencia*, sobre la cual debiésemos elegir. Pues ambas posiciones no son ahora, desde esta nueva perspectiva, más que “puntos de fuga” virtualmente catastróficos a los que ha sido históricamente conducida la filosofía. Ya el propio Kant, al que malinterpretó en este punto Fichte, había contrapuesto al *dogmatismo* de Wolff no el *criticismo*, sino el *escepticismo* humeano. El *criticismo*, para Kant, era una vía media frente a dos excesos: “Por lo que se refiere a los seguidores del método *científico*, pueden elegir entre uno *dogmático* y uno *escéptico*, pero en cualquier caso contraen la obligación de proceder *sistemáticamente*. Mencionando al conocido Wolff en relación con el primero y a David Hume en relación con el segundo, puedo, de acuerdo con el objetivo que ahora persigo, omitir los demás. Sólo queda el camino *crítico*”.<sup>33</sup> El criticismo idealista fichteano, al mantener la elección filosófica como una elección dualista, acabará transformándose en un escepticismo de la voluntad, disolviendo la sustancia del dogmatismo espinosista en un No-Yo, que en el límite se parece cada vez más a una Nada. De ahí la acusación de nihilismo lanzada por Jacobi hacia el idealismo fichteano.

Si concedimos más arriba que los principios más generales de una filosofía de la razón manual, entendida como síntesis de la razón vital y de la razón fronteriza, suponen estructuras algebraicas madres originadas en la propia y primigenia coordinación y organización de las acciones vitales, en la habitación-habilitación del mundo, dichas estructuras, cuando se aplican a la habitación y organización e interiorización cerebral de la conducta simbólica, es

decir, de la conducta susceptible de una re-presentación, constituye, al alcanzar una cierta complejidad, el lenguaje algebraicamente articulado. Por ello, parodiando a Gadamer y a su principio hermenéutico, diríamos que el Ser que puede ser comprendido (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*), aunque no se reduce a un lenguaje, se le asemeja por su estructura más general y básica. De ahí que tengamos a mano en la estructura del lenguaje una vía indirecta que puede funcionar como un hilo conductor para explorar los aspectos y dimensiones de la propia realidad. Dichas dimensiones o ejes más generales han sido ya utilizadas por G. Bueno para analizar la estructura de las ciencias, basándose en los análisis clásicos de Charles Morris y de K. Bühler.<sup>34</sup> Pero aquí vamos a utilizarlas para explorar la estructura de la propia filosofía. Las dimensiones *sintáctica*, *semántica* y *pragmática* de Morris se corresponden ahora con la clásica distinción, de procedencia helenística, de las partes de la filosofía en Lógica (Teoría del conocimiento), Física (Ontología o Teoría de los Objetos) y Ética (Antropología). La dimensión pragmática a su vez se subdivide en Ética y Estética, atendiendo a las respectivas funciones *apelativa* y *expresiva* que Bühler asigna también a los lenguajes. Por la dimensión sintáctica se consideran esencialmente las actividades del sujeto vivo que consisten en relacionar términos por medio de operaciones. Por la segunda dimensión, la semántica, se constituyen objetos, términos o entidades significativas esenciales a partir de referenciales físicos y fenoménicos. Y por la tercera dimensión, la pragmática, se considera la construcción de relaciones o normas éticas, religiosas o estéticas a partir de la relación con los demás (dialogísmos) o con uno mismo (autologísmos).

Tenemos ante nosotros un extenso valle al que desde la altura alcanzada contemplamos en sus cañadas más llamativas. Debemos ahora, como Zaratustra, bajar de la montaña y adentrarnos por sus veredas comenzando por la primera, la exploración de una concepción operatoria del conocimiento. Quede para otra ocasión. Limitémonos a recordar, a modo de conclusión, que la propuesta filosófica que intentamos desplegar como una nueva filosofía de la Razón Manual, como una nueva forma de pensar la realidad basándonos en la reflexión sobre las habilidades corporales y, de modo especial, en la habilidad manual, asociada al origen de la cultura específicamente humana por su relación esencial con el surgimiento de la técnica y de las artes, es una propuesta que se hace en el marco de la filosofía contemporánea española. En dicho

marco se incardina por la síntesis o confluencia de dos de sus creaciones más importantes: la Razón Vital propuesta por Ortega y Gasset, ampliamente reconocido como el verdadero padre de dicha filosofía contemporánea española, y la más reciente propuesta de una Razón Fronteriza realizada por Eugenio Trías.

La Razón Manual es una racionalidad de raíz y fundamentación biológica evolutiva, esencial en la comprensión de la formación de la inteligencia humana, tal como ha resaltado abundantemente Jean Piaget con sus experimentos de niños manipulando masas de plastilina hasta convertirlas en bolas o salchichas, con el fin de construir, por medio de tales manipulaciones, conceptos abstractos como el de identidad de la masa de una sustancia a través de sus cambios y transformaciones. Por otra parte, las manos son órganos corporales situados entre el sujeto que observa el mundo y los objetos mismos. Son extremidades del cuerpo, por lo que tienen un papel fronterizo y central en el sentido de que cuanto más manipulamos los objetos mejor los entendemos y a la inversa, cuanto mejor los entendemos mejor controlamos sus efectos a través de nuestras hábiles manipulaciones. Racionalidad fronteriza, por tanto, en el sentido de Trías. Ambas Ideas de Razón, la de Ortega y la de Eugenio Trías, nos parecen, por ello, esenciales para comprender la nueva Idea de la racionalidad manual que se abre camino en la segunda mitad del siglo XX con la Psicología evolutiva piagetiana o con la Paleoantropología evolucionista que, de modo firme y científico, ha conseguido relacionar el perfeccionamiento progresivo de la mano humana en los homínidos, con su atribución del surgimiento de la industria técnica al *homo habilis*.

### Notas

1. F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*, edición de Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2002, p. 171.
2. J. Ortega y Gasset, “Sobre la realidad radical”, en *¿Qué es conocimiento?*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1984, pp. 80-1.
3. “La filosofía, decíamos, es por lo pronto algo que el hombre hace; por ejemplo, nosotros ahora. Luego precisábamos un poco; entre el innumerable hacer del hombre encontramos el hacer filosofía en aquel conjunto de actividades que comienzan siem-

pre por un preguntarse uno a sí mismo: ¿Qué es tal cosa?, por ejemplo, ¿qué es la luz? A esta clase de preguntas que inquietan y postulan lo que una cosa es llamábamos ‘preguntas esenciales’ o ‘del ser’ y constituyen a su vez un peculiarísimo hacer del hombre. En su análisis estábamos. Nos llamaba la atención que al preguntarnos ¿qué es esta luz? no preguntamos por esta luz. Un ciego podía preguntarnos: ¿dónde está la luz de esta habitación? Este hombre no hacía una pregunta por el ser de esta luz, sino por esta luz misma. Pero nosotros tenemos delante esta luz, patente, inmediata, sin cuestión, y no ha lugar a preguntarnos por ella. Lo que inquirimos es otra cosa que ella: su ser, su esencia. Ahora bien, el ser, las esencias de las cosas, no están delante, inmediatamente, sino que por lo visto están siempre tras las cosas, latentes, más allá de ellas, a ultranza de ellas. Frente al mundo de las cosas o inmediato, constituyen un trasmundo, que se halla por su índole inexorable a una distancia absoluta de nosotros; es decir, que el ser de esta luz no está de nosotros más o menos lejos, como está más lejos de nosotros que esta luz la farola de la Puerta del Sol, sino que se halla en un lejos radical o absolutamente lejos. Por lo mismo ese trasmundo nos impone la tarea de buscarlo. El no se presenta nunca por su propio pie y palmario, sino constitutivamente se halla al cabo de un esfuerzo nuestro por buscarlo”, J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 74-5.

4. M. F. Lorenzo, “Para la fundamentación de un pensamiento hábil”, en *Studia Philosophica*, Oviedo, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, 1998. Una información más amplia sobre lo que denominamos “una forma hábil de pensar” puede encontrarse en mi libro *Introducción al Pensamiento Hábil*, Lulu, Morrisville, North Carolina (USA), 2007, publicado como material de apoyo para los alumnos que asisten a mis cursos sobre Fundamentos de Filosofía en la Universidad de Oviedo.

5. J. Ortega y Gasset, “Vida como ejecución (el ser ejecutivo)”, en *¿Qué es conocimiento?*, *op. cit.*, p. 14.

6. “Spinoza merece ser tratado en serio; lejos esté de nosotros renegar de él en aquello en que ha sido nuestro maestro y predecesor [...]. Spinoza conoce ese poderoso equilibrio de las fuerzas primigenias que contraponen como fuerzas extensa (¿y por tanto originariamente contractiva?) y pensante (debido a la contraposición: ¿expansora?). Pero sólo conoce el equilibrio, no la disputa que surge de la equipolencia; las dos fuerzas están inactivas la una junto a la otra, sin estimulación ni incremento recíprocos. Así pues, la dualidad se ha perdido debido a la unidad. De ahí que su sustancia (o la esencia común de las dos fuerzas) permanezca en igualdad eterna, inmóvil, inactiva. La unidad misma es un ser puro que jamás se transfigura en algo ente, que nunca aparece operando, *in actu*; por consiguiente, debido a la contraposición adoptada a Spinoza sólo se le puede considerar un realista, aunque esto lo es en un sentido más elevado que el Leibniz idealista. En vez de que el objeto principal sea la disputa viva entre unidad y pluralidad de los dos ‘atributos’ y de la sustancia, Spinoza se ocupa sólo de los dos atributos contrapuestos (de cada uno por sí mismo), sin que llegue a tratar la unidad en tanto que vínculo vivo y operante de ambos. De ahí la ausencia de vida y de progreso en

su sistema”, F. W. J. Schelling, *Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815*, *op. cit.*, p. 256. En unas lecciones dadas en 1830 en Munich reitera Schelling, de una forma más clara, su Idea de un fundamento dual para su propio sistema filosófico: “La doctrina de Fichte, que no era más que un Idealismo sin más, toma en este Sistema (el de Schelling) una significación bien distinta; en un sentido enteramente diferente es el Yo ahora Sustancia de la Naturaleza entera. En vez de aquel Idealismo sin más resulta un Real=Idealismo. (...) Lo objetivo y lo subjetivo encuentran finalmente su punto de Indiferencia (*Indifferenzpunkt*) en la conciencia humana. De la misma manera que en una Línea magnética no hay más que tres puntos, los dos polos y el punto de indiferencia, cada punto de la línea contiene sin embargo otra vez lo mismo; en tanto que cada punto puede ser de modo comparable de nuevo polo norte, sur o punto de indiferencia, lo mismo ocurre en todo el universo”, F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-holzboog, 1989, Hrsg. von Walter E. Ehrhardt, pp. 57-59 (traducción nuestra).

7. Así, en *Las edades del mundo*, Schelling habla de “lo vivo primigenio (das Urlebendige), el ser al que no precede otro, el mas antiguo de los seres” (*op. cit.*, p. 169). El entendimiento de la Vida como una dualidad irreductible (“Ohne Gegensatz kein Leben”), se remonta a las *Stuttgarter Privatvorlesungen* de 1911. También la Razón histórica orteguiana aparece prefigurada en la recomendación del último Schelling de seguir el camino histórico, positivo, en vez del idealista y hegeliano camino lógico, negativo o puramente racional: “No por el camino subjetivo puede llegar a ser determinado el objeto existente; un otro camino debe conducir hacia allí y lo llamo provisionalmente histórico para no ocasionar malentendidos [...]. En la última exposición aclaré los conceptos de filosofía negativa y positiva porque anteriormente designé también aquella filosofía con el nombre de histórica [...]. El universo no ha surgido de la mera necesidad del pensamiento (*Denknotwendichkeit*) sino de un acto singular y de una libre autodeterminación; aquella filosofía que intenta probar documentadamente el Ser por el camino indicado la llamo filosofía histórica”, F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*, *op. cit.*, pp. 6, 8, 9 (traducción nuestra).

8. Ver Manuel Benavides Lucas, *De la ameba al monstruo propicio. Raíces naturalistas del pensamiento de Ortega y Gasset*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1988. Sobre la relación entre Schelling y Ortega me remito a mi artículo “Superación del Idealismo en Schelling y Ortega”, en Asunción Herrera Guevara (Edit.), *De animales y hombres. Studia Philosophica*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007, p.p. 271-293.

9. J. Ortega y Gasset, “Vida como ejecución (el ser ejecutivo)” en *¿Qué es conocimiento?*, *op. cit.*, pp. 43-4.

10. “para Husserl la reflexión, en su forma más pura, es el dato inmediato. En Ortega ni objeto ni sujeto son dados, como no lo es el conocimiento; lo dado es su mutuación, el desposorio o la fraternidad, que los hace vivir y morir juntos, como sucedía con los ilustres dioses del mito”, Manuel Benavides Lucas, *op. cit.*, pp.216-7.



11. “El espacio en blanco que media entre la ‘tesis’ y la ‘antítesis’ en la Crítica de la razón pura es el factum que permite al sujeto del método determinar la naturaleza trágica de un logos que dice, o piensa, el ser como ser, es decir, como lo que exhibe ese mismo espacio en blanco. Este es ese ‘vacío’ que se muestra como un velo en relación al fundamento (el gozne, en el límite como límite). Pero ese espacio permite, asimismo, insinuar una reflexión sobre la teleología de la razón, o sobre la historia en su articulación intrínseca con la ontología. Esta, en su historia, ‘escribe’ en primer lugar, a tenor de la ‘primera revelación’ del ser, la naturaleza (Schelling), la ‘hilera’ de la ‘izquierda’, la que determina lo Incondicionado (Causa primera y última) como necesidad que excluye ‘causalidad por libertad’. Así sucede, en efecto, en la filosofía griega (hasta Platón), es decir, en la reflexión ‘materialista’ (según Platón o Aristóteles) que busca la ‘causa material’ o la que se remonta a la radical necesidad (*ananque*) del ser (en su absoluta diferencia ‘innegociable’ con el no-ser), así Parménides. Acierta Kant en decir que esa filosofía tradicional o precrítica, llevada a su última coherencia, conduce al spinozismo, que es el esfuerzo más coherente y consecuente por eliminar una ‘causalidad por libertad (o por conceptos)’ y todos los corolarios de la misma (la posibilidad del mal). En segundo lugar, la historia ontológica ‘escribe’ la otra hilera (la tesis), la que afirma la causalidad por libertad, o la que, en su designio histórico profundo, conduce a la afirmación del ser como voluntad (así en Schelling, o en Schopenhauer; en general en toda la modernidad). La historia metafísica inscribe ambas ‘revelaciones’, la del ser como causalidad (sin libertad) y la del ser como voluntad. Pero el ser mismo y con él la historia misma del ‘decir’ acerca del ser se repliega, reflexivamente, a aquello que es condición y fundamento de ambas revelaciones, el límite que de-limita la ‘tesis’ de la ‘antítesis’ (y viceversa) y que deja que ambas broten como dos ‘sistemas’ con pretensión de decir lo absoluto de lo absoluto. Ambas son el manifestarse o revelarse (proyectarse) de ese límite que, en tanto que límite, los trasciende y los hace posibles. Sólo que ese ‘trascenderlas’ no significa ni ‘superarlas’ ni ‘refutarlas’, ni tampoco ‘sistematizarlas’ en una síntesis ‘final’, sino que el límite deja libre la verdad de ambas revelaciones, sin excluir una de otra, aun cuando, cada una de ellas, desde dentro de ellas (como en las hipótesis del uno y del ser del Parménides platónico), se excluyan necesariamente” (E. Trías, *La aventura filosófica*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 392-3). El esquema figurativo propuesto por Schelling (ver nota 7) de la tripartición de la Línea tiene mucha semejanza con el esquema utilizado por Trías, el cual entiende el schellingiano Indifferenzpunkt como el Límite.

12. Ver M. Müller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F.H.Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichtlichen Folgen*, en el homenaje a W. Weischedel, editado por A. Schwan, Darmstadt, 1975, pp. 113-163.

13. J. Ortega y Gasset, “Sobre la realidad radical” en *¿Qué es conocimiento?*, *op. cit.*, p. 113.

14. J. Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983, v. IV, p. 397.

15. J. Ortega y Gasset, *Prólogo para alemanes*, Madrid, Tecnos, 2002, p. 256.
16. *Schellings Werke*, München, Beck und Oldenbourg, 1943, XII,604-5 (trad. nuestra).
17. *Ibíd.*, XII, 610-14.
18. M. Benavides Lucas, *op.cit.*, pp. 230 y ss.
19. Ver nota 5.
20. E. Trias, “Entre el silencio y el estruendo”, en *El último de los episodios nacionales*, Madrid, F.C.E., 1989.
21. Ver el artículo de Trias, “El triunfador y el perdedor (Hegel y Schelling)” en E. Trias, *Pensar en público*, Barcelona, Destino, 2001, pp.310-13.
22. El peso de Schelling en lo que se conforma como una tradición de filosofía española conectada creativamente con la modernidad y sus crisis e intentos de superación puede medirse ya desde su influencia indirecta en el krausismo español, pues Krause fue un discípulo de aquel, como señalamos en nuestro artículo “Schelling o Krause” publicado en *El Basilisco* (nº14, 1983, 41-48). La influencia en Unamuno y Ortega es también indirecta, en el primero a través de Kierkegaard, que tomó la Idea de Existencia del último Schelling de Berlín y en Ortega a través de la *Naturphilosophie*, como se puede comprobar en el brillante estudio antes citado de M. Benavides Lucas. Entre los filósofos que destacan, a nivel nacional, de la llamada generación del 68 o de la Transición a la Democracia en España, es Trias el único que reconoce explícita y positivamente la influencia de Schelling en su obra. En la generación siguiente, en la que comienza el estudio de la obra de Schelling en nuestro país, a la que pertenezco, aparecen una cosecha de nombres tales como J. L. Villacañas, Arturo Leyte, J. Rivera de Rosales, etc., todos los cuales tenemos en común el trato con la obra de Schelling, lo que nos ha conducido a ser convocados por los organizadores del Congreso Internacional sobre Schelling celebrado en Santiago de Compostela en Octubre de 1996, cuyas Actas han sido publicadas con el título *Una mirada a la filosofía de Schelling*, A. Leyte (editor), Servicio de Publicaciones da Universidade de Vigo, 1999.
23. Ver nota 4.
24. J. Piaget, “Las lecciones de la historia de las relaciones entre la lógica y la psicología”, en J.Piaget & E.W.Beth, *Relaciones entre la lógica forma y el pensamiento real*, Madrid, Ciencia Nueva, 1961, p.195 y ss.
25. Ver nota 4.
26. J. Piaget, *El estructuralismo*, Buenos Aires, Editorial Proté, 1971, p. 21.
27. J. Piaget, E. W. Beth, *Relaciones entre la Lógica formal y el pensamiento real*, *op. cit.*, p. 195.
28. J. Piaget, *Psicología y epistemología*, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 134-5.
29. J. Piaget, *La construcción de lo real en el niño*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 109.
30. “Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el

cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine”, B. Espinosa, *Ética*, Madrid, Editora Nacional, 1975, trad. de Vidal Peña, Parte III, Pro. II, p. 186.

31. B. Russell, *La sabiduría de occidente*, Madrid, Aguilar, 1962, p. 205.

32. G. Bueno, *El sentido de la vida*, Oviedo, Pentalfa, 1996, p. 51. Ya en Piaget se puede encontrar este entendimiento de la trascendentalidad: “demostrar a posteriori que de las leyes de una estructura dada se puede sacar legítimamente tal o cual consecuencia, por más que aquélla haya quedado reconstruida con tal fin sobre el plano de la reflexión, en el que lo traspondrá la abstracción reflectora, es asimismo demostrar que las posibilidades abiertas por la estructura de partida estaban determinadas. Mas incluso aunque estuviera determinado de antemano el hincapié hecho sobre la posibilidad particular del caso, ello no significa que se la hubiera podido conocer antes de estar realizada: significa —cosa que ya es algo— que cabe reconstruir retroactivamente tal predeterminación”. J. Piaget, E. W. Beth, *op. cit.*, p. 373. Ya en el último Schelling se inicia esta Idea: “Wenn Schelling die Philosophie jetzt als Wissenschaft a priori, als ‘von vorn anfangende Wissenschaft’ bestimmt (19. Und 20. Vorlesung), so verbindet er mit dem Begriff a priori eine ganz andere Bedeutung, als sie ihm bei Kant zukommt: a priori heisst jetzt ‘im Ausgang von dem faktischen Sein’, das als seiender Anfang allem Denken immer schon zugekommen ist, mit Schelling Worten: Ausgang ‘nicht von einem gemachten prius, sondern von dem positiven, aber nicht bloß von einem prius, sondern von dem schlechthin positiven prius wovon ich sagen kann dass es ist und erkennbar weil es ist und insofern a posteriori erkannt wird’”. Siegbert Peetz, Introducción a F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1998, p. XVIII.

33. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, trad. de Pedro Ribas, p. 661.

34. G. Bueno, *Teoría del cierre categorial*, Oviedo, Pentalfa, 1992, t.1, cap. 3, &18.

Fecha de recepción del artículo: 4 de junio de 2008  
Fecha de remisión a dictamen: 2 de julio de 2008  
Fecha de recepción del dictamen: 11 de julio de 2008



---

# *Reseñas*

---



**Angélica Salmerón, *Unamuno y la modernidad cuestionada*, México, Gobierno del Estado de Veracruz, 2005, 243, pp.**

VIRIDIANA PLATAS BENÍTEZ  
Universidad Veracruzana

En diciembre de 2005 se publicó *Unamuno y la modernidad cuestionada: proyecto hacia una filosofía hispánica* de Angélica Salmerón Jiménez. Este texto contiene la preocupación filosófica de su autora, preocupación no sólo académica sino existencial que nace a la luz de la palabra impresa, podríamos decir —jugando un poco con los términos del libro— que a la autora le va la existencia y la trascendencia en su creación.

El escrito no sólo nos brinda la oportunidad de participar de una investigación que rescata los hilos conductores de la obra de Miguel de Unamuno, sino también, nos permite ser partícipes de la disertación de ciertos modelos del pensamiento que se enlazan en la tradición lingüística castellana. Un ejemplo es la “racionalidad antitética”, término con el que la autora bautiza a esta propuesta engendrada en nuestra lengua, misma que responde tanto a las disertaciones con las que el autor vasco encara tanto su contexto como nuestros tiempos de discusión constante con la modernidad.

Tomando esta última idea como eje, a través de la reconstrucción de Salmerón, la filosofía de Unamuno discute con los supuestos modernos europeos en aras de enmarcar la hispanidad. La hazaña unamuniana —quijotesca, por tratarse de una disertación que transita por los márgenes del discurso canónico—, afirma una tradición que concilia al hombre con el sentimiento, la vida, sus raíces intrahistóricas y con un discurso que ensalza más a la sabiduría que al sistema. Lo anterior, se torna en el toque de guerra en contra de la modernidad, una guerra en la que no hay pérdidas sino el reencontrarse con la afirmación de un pueblo: el hispano. Esta postura teórica no se configura absolutamente en contra de la razón, ya que como nos dice Angélica Salmerón, Unamuno

no rechaza los que se pueden considerar logros de la modernidad, sobretudo la subjetividad, el yo, la conciencia y el valor que la razón representa para ciertos

ámbitos del conocimiento, así como el continuo avance científico, que bien entendido, no tiene por qué ser rechazado (Salmerón, 2005:22).

Lo anterior muestra la delimitación que la filosofía unamuniana pretende para la razón, empresa contraria a la Ilustración, pues descentraliza los alcances de la certeza y manifiesta la exploración hacia la confusión de lo que no se dicta apodícticamente, pero que surge del sentimiento, del corazón.

Entre las aportaciones que Angélica Salmerón hace a través de su libro encontramos la crítica que Don Miguel elabora para reparar en los fracasos de la modernidad. Como mencionamos en líneas anteriores, aunque Unamuno no desarrolla una crítica que desvalorice totalmente a la época que coronó al sujeto, sí se centra en tres supuestos que representan el abuso moderno: “razón”, “progreso” y “ciencia”; ante esto, la compleja respuesta del filósofo vasco es presentada por Salmerón como aquella que le da vida a la “racionalidad antitética”. Ésta pretende la destrucción del *cogito*, impersonal y fría estipulación formal de la subjetividad, para rescatar al hombre de carne y hueso, al que ríe, goza, sufre y se angustia. De esta manera, la pregunta con la que Unamuno inquiere a la Esfinge —metáfora que refiere a la modernidad enmudecida ante la “cardíaca” o razones del corazón— dirige al pensamiento a configurarse paradójicamente, no entrado así en el campo de la lógica, pues se atreve a asomarse en el vacío de aquel sujeto que es pura contradicción. La contradicción se asume de este modo como la condición trágica del hombre, aquella que está

constituida por la contradicción ontológica que la define y delimita. [...] Lo trágico humano reside cabalmente en el reconocimiento de que, hágase lo que se haga, el ser ha de desembocar siempre en el fracaso (:154).

Así, esta contradicción confiere al hombre la conciencia de no poder maquilar los designios del azar, de no ser una sustancia que es parte del gran mecanismo del mundo, siendo una criatura que está sometida a la contingencia de la vida, de su indeterminación. Este sentimiento trágico de la vida impacta en su camino al modo discursivo con el que se intenta expresar, ya que

el ámbito de lo existencial no puede remitirse a la explicación racional que define y construye a través de categorías lógicas. Y no puede ser así porque la vida escapa o rebasa a la razón y se le escurre porque no es algo determinado o hecho; no se traza un plan de vida: el plan se hace viviendo (:29)



Padecer existencial, padecer vivencial, ese es el puerto en que el barco de la razón antitética desembarca, en la playa de la negación del sujeto y reafirmación del hombre, en el cual “no existe en la realidad concreta y personal un yo tal que implique un conocimiento puro sin sentimiento o sin conciencia de sí” (:71). La vida es el objetivo de la nueva filosofía que se dirige a la sabiduría más que a la Ciencia —con mayúsculas—, a la cual Unamuno rechaza por ser la que construye las falsedades que enmascaran a la modernidad, que son responsables de mantener la esperanza de utilizar a la razón como palanca que moverá al mundo. Por su parte, la sabiduría, opuesta a la Razón, es la que reconoce a la vida paradójicamente constituida, absurda; la sabiduría asume que para poder atisbar discursivamente a la vida ésta debe ser intuita en su paradoja, camino al que se conduce la nueva metafísica. Ésta es un discurso que no se erige sino que se recita, que no dicta axiomas, sino que está atenta a las palpitaciones del corazón. Epistemológicamente rechaza la representación, eligiendo para dar cuenta del sentimiento agónico al teatro vivo, escenario que recoge en su seno la contradicción, el momento negativo de la dialéctica que jamás logra la síntesis, y por ende, la afirmación siempre constante de la contradicción. Este planteamiento tan estimulante provoca en el lector la consideración de un pensamiento de la diferencia, pensamiento en lengua española, que precisamente se anuncia como heraldo de la hispanidad alterna a la Europa que engendró a los monstruos de la técnica.

Así, nos conducimos por una vereda intransitada, o siendo un tanto injustos con la terminología de Unamuno, el *método* de la construcción de la realidad-ficción. Los linderos de discurso son nuevamente puestos a prueba a través del bellissimo neologismo unamuniano *nivola*. Dice Unamuno:

Pues es así como mi novela no va ser novela sino [...] ¡nivola! Así nadie tendrá derecho a decir que deroga las leyes de su género [...]. Invento el género, e inventar el género no es más que darle un nombre nuevo, y le doy las leyes que place. ¡Y mucho diálogo! (:94)

La *nivola* es el terreno de la fuga donde el hombre transmite su sentimiento trágico y, asimismo, tiene lugar también la tensión de los opuestos que a través de la imaginación crea una vida ficticia que se empalma con la radical existencia. También es el lugar donde se revuelven los métodos, donde Unamuno “promiscua” a la razón con la sensibilidad estética fundiéndolos en

el mar de la creatividad literaria que, curiosamente, es lo más cercano a la vida humana.

Unamuno siente y produce todo lo anterior gracias al arraigo a su tierra. La hispanidad es la condición de posibilidad de la condición trágica y la condición trágica es la condición de posibilidad de la hispanidad. Este círculo, eterno, concéntrico nos mueve a pensar en la lengua que une a un pueblo en su intrahistoria, que le afirma, pero que también tiene la sed de trascenderse, un círculo donde es “forzoso hundir el escarpelo hasta el fondo del alma hispana para extraer de él su sedimento eterno, lo que perdura, lo que no se deja corromper por los aires del tiempo” (:108). En esta búsqueda de sí mismos, se encuentra el proceso del retorno a la Edad de Oro, a la España Medieval, época dorada, precisamente por ser premoderna, en donde aún hay fe en el Dios de los cielos y no en el Dios-Razón. Esta misma racionalidad española, trágica de suyo, tiene puesta la mirada en el desenlace inminente de la existencia. Así la meditación sobre la muerte es otra de las piezas de este modelo —que no sobra afirmar es dinámico— que encara la preocupación existencial. Así, a decir de Angélica Salmerón “la filosofía unamuniana, que es filosofía de la vida humana, ha de concluir con una *meditatio mortis* porque justamente el misterio de la vida nos lleva de lleno ante el de la muerte” (:128). Cabe resaltar, de la citada consideración, que la muerte para Unamuno no es una instancia en que se paralice la existencia, no es el sumergirse en la nada que devora irremediamente a todos los mortales, sino que, por una parte, es propicia para adoptar un auténtico modo de existir, a saber, el sentimiento trágico o agónico que es en vida una preparación para la muerte; por otra parte, es el terreno de la trascendencia, lugar donde el hombre puede aspirar a la eternidad. El hambre de eternidad es otro de los legados medievales que posee el pueblo español. En esta ansia aparece al unísono el sentimiento heroico de la vida, que posee como prototipo al ingenioso heraldo Don Quijote de la Mancha.

Así el proyecto de una filosofía hispánica se concreta en la figura del Quijote. En ella nos encontramos los rasgos en los que reside la consolidación de una configuración en que la locura se toma como paradigma itinerante de un modo de pensar que no tiene una pretensión dogmática. La hazaña se convierte en labor solitaria —porque solos se quedan los que vagan por los linderos del canon— donde el sentimiento heroico de la vida conduce hasta la inmortalidad. Don Quijote, contrario a la voz de la Razón que emite Sancho, se propone en su camino afirmar la existencia, el anhelo del amor ficticio que

funge como motor de la esperanza, de la fe en lo que no se ve pero se siente. Unamuno resuelve:

¿Hay una filosofía española, mi Don Quijote? Sí, la tuya, la filosofía de Dulcinea, la de no morir; la de creer, la de crear la verdad. Y esta filosofía no se aprende en cátedras, no se expone por lógica inductiva ni deductiva, no surge de silogismos, ni de laboratorios, sino surge del corazón (:214).

Finalmente, el fascinante estudio que reseñamos invita a pensar en nuestra lengua, a esbozar modelos que nos pongan en contacto con nuestra tradición, de pensar desde la entraña de la patria y desde la entraña personal, con lo cual se asumen los riesgos de vagar por los límites guardando siempre la esperanza de crear, de filosofar sin traicionar al hombre que amando y creyendo se acerca cada vez más a su inmortalización. Unamuno junto con su hispanidad, junto a su ontología paradójica y a su género nivolesco, logra al igual que el Quijote inmortalizarse en las líneas bien cuidadas de Angélica Salmerón.

**Hannah Arendt, *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Edición de Agustín Serrano De Haro, Madrid, Encuentro, 2007, 120 pp.**

TOMÁS GONZÁLEZ FERNÁNDEZ  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Cierta mala fortuna había interpuesto un desdén entre Hannah Arendt y yo, convirtiéndola con el tiempo en simple y abstracto lugar común. Ahora, frente a la más reciente traducción al castellano de una de sus obras, Arendt se reivindica de ese olvido tan arbitrario con una actualidad que puedo imaginar sorprendiendo no sólo al novel lector, sino también al estudioso de la filósofa alemana. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental* ofrece, más allá de sus peculiaridades editoriales, una visión coherente y fresca del marxismo en sus vínculos con la tradición del pensamiento, pero también (y esto resulta en uno de los atractivos del libro) en su liga con el totalitarismo soviético.

Esta obra es, en realidad, la edición que agrupa dos trabajos, uno homónimo al título del libro y las “Reflexiones sobre la Revolución Húngara” (publicado originalmente en 1958). Como apunta Agustín Serrano de Haro, traductor y autor de la presentación, los dos textos pueden aparentar una disimilitud marcada al primer vistazo. Sin embargo, tanto la parte dedicada a Marx (una selección de documentos pertenecientes a las indagaciones de Arendt inmediatamente posteriores a *Los orígenes del totalitarismo*, escritos también a mediados de los 50) como la dedicada a analizar los acontecimientos y las consecuencias de la Revolución Húngara de 1956, pueden inscribirse bajo la tarea nunca completada por Arendt de comprender el trasfondo ideológico del bolchevismo.

### **Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental**

Sin involucrarse en las múltiples controversias que el pensamiento marxiano ha ofrecido siempre a la filosofía política, Hannah Arendt propone en esta

sección una línea central para el análisis: Marx como la realización tardía del sueño platónico de la *República*, en tanto que por primera vez, afirma, una forma de gobierno hace uso explícito de un pensamiento filosófico. Esto constituye, a los ojos de Arendt, la verdadera revolución para el pensamiento que introducen las ideas del filósofo alemán y no, por ejemplo, la inversión del sistema hegeliano.

Sin embargo, más allá de esta aseveración inicial, no es nada fácil determinar los lazos de Marx con la tradición, por un lado, y con el régimen del bolchevismo por otro. Esta será, de hecho, la primera tarea de Arendt. Como ideología, el marxismo proporciona el único vínculo entre la forma totalitaria de gobierno y la tradición política occidental. “Cualquier intento de deducir el totalitarismo de manera directa de un ramal del pensamiento occidental carecerá incluso de toda apariencia de plausibilidad” (p. 17). Esto supone la concepción de un Marx íntimamente ligado con su propia tradición y además en franca relación con el régimen totalitario soviético, de modo que todo análisis que rehuya tanto la crítica conservadora como el celo revolucionario debe entenderse como un examen del pensamiento tradicional *en la medida en que es aplicable al mundo contemporáneo*, que es producto de dos perplejidades: la labor y la Historia.

Como problemas, estos dos tópicos aparecen lúcidamente caracterizados por Hannah Arendt. La labor, el “costado político” de los acontecimientos que marcaron la edad contemporánea, adquiere relevancia gracias a la reinterpretación marxiana de *todas* las actividades humanas como actividades de la labor, trasladando este ámbito desde la vida natural (reino de la necesidad) hasta la vida política por primera vez. La Historia, por su parte, el “costado espiritual”, es extendida por la filosofía hegeliana para constituir no sólo un elemento novedoso en el ámbito de la reflexión, sino “el absoluto del pensamiento”.

Ambas perplejidades, en tanto que aún nuestras, nos hacen contemporáneos de Marx, mas no lo somos ya bajo la perspectiva del surgimiento del totalitarismo como una ruptura radical del ámbito político, que hizo necesaria la creación de nuevas categorías del pensamiento e incluso nuevos patrones morales. Y Arendt introduce aquí un giro importante: si bien es cierto que los totalitarismos nos separan del tiempo de Marx, él puede constituir, sin embargo, un *vínculo fiable de vuelta a la tradición*. Este es, me parece, uno de los asideros más firmes que ofrece la autora a lo largo del texto para una segunda

valoración nuestra de la actualidad de Marx, 50 años después del análisis que leemos.

De este modo, la famosa interpretación marxiana de la historicidad de Hegel (“Los filósofos se han dedicado a *interpretar* el mundo... la cuestión está en *cambiarlo*”) puede ser a su vez interpretada así: el mundo está “cambiando más allá de lo reconocible. Tratemos de tomar control de este proceso y cambiar el mundo *de acuerdo con nuestra tradición*” (p.24). Por otro lado, la confianza de Marx en un cese de la historia (como cese de la lucha de clases) demuestra que él estaba más cerca de la tradición que el propio Hegel.

Lo que en definitiva no es tradicional del pensamiento de Marx, sostiene la autora, es su “glorificación de la labor y su reinterpretación de la clase social que la filosofía desde su comienzo había despreciado: *la clase trabajadora*” (p. 24). La labor había sido concebida desde los inicios de la tradición, en la *polis* griega, como algo inherente a la compulsión y a las necesidades biológicas; por tanto, como la condición necesaria de la libertad y en general de la política, pero precisamente por ello, como un elemento pre-político. Marx logró una completa inversión de los valores políticos tradicionales al sacar la labor del ámbito estrictamente privado de la vida. La relevancia de este concepto marxiano para la constitución de la ideología totalitaria soviética es, por otro lado, innegable.

A partir de la inclusión de la labor en el terreno de lo público, que significó toda una reinterpretación de la vida política como se había vivido hasta entonces, Arendt identifica dos nuevos desafíos centrales a nuestra tradición: las nociones marxianas de violencia y libertad. Para la autora, Marx es heredero de una concepción platónica de la libertad que está completamente desencantada de la *polis*. Frente a la idea aristotélica de que libertad y discurso (la capacidad humana de *hablar-se* con los otros) son uno, Platón hace del discurso *doxa* y lo convierte en un modo en que el hombre se niega su propia libertad. De ahí nace la proposición fundamental de Marx de que todas las actividades del hombre que hallan su expresión en la palabra hablada son justificaciones o pretextos de actos violentos. En el apartado correspondiente a las *Reflexiones sobre la Revolución Húngara* podemos atestiguar parte de esta idea empuñada por la propia Arendt: la ideología es un discurso que empaña y distorsiona el mundo de la acción. Para Marx, no sólo la *praxis per se* se muestra más verdadera que el discurso, sino que lo hace el tipo de *praxis* que ha roto todos los vínculos con el discurso: la acción violenta. La violencia, interpreta

Hannah Arendt, “a diferencia de otros tipos de acción humana, es muda por definición” (p. 34). Es así que el pensamiento político tradicional (y Marx con él) abrieron una brecha difícil de cerrar entre el pensamiento, al menos en su modo discursivo, y la acción.

De este modo, “labor, violencia y libertad señalan los desafíos centrales a nuestra tradición que aparecieron con los tres grandes acontecimientos de la época contemporánea [la Revolución Industrial y las revoluciones francesa y norteamericana] y que Marx intentó formular y pensar adecuadamente” (p. 53) a pesar de que el propio Marx, centrado en su famosa inversión materialista del sistema hegeliano, no fuera consciente de ello.

### **Reflexiones sobre la Revolución Húngara**

Frente al vastísimo horizonte teórico que se abre con las interpretaciones del marxismo en el apartado anterior, las *Reflexiones sobre la Revolución Húngara* ofrecen un contraste interesante. Hannah Arendt realiza aquí un análisis muy concreto de la situación política de la URSS post-estalinista y la estructura de los llamados “países satélite”, y de los acontecimientos revolucionarios que resultaron de este contexto en 1956 en Hungría.

En el marco de aquel primer apartado, estas reflexiones resultan de especial utilidad para clarificar las relaciones de la teoría con la denominada “facticidad del mundo”. Si partimos con Arendt de que la Revolución Húngara significó en principio la ruptura radical con el proceso de transformación del parlamentarismo a la franca dictadura totalitaria, este movimiento de rebeldía nos proporciona la posibilidad de un re-examen de toda la teoría política que se había fabricado en torno a los sistemas de dominación totalitaria hasta entonces.

Siguiendo al pie de la letra su lectura de Marx, Arendt observa y admira en la Revolución Húngara un momento en que la acción violenta se revela nuevamente como verdadera, en oposición al *hablar de la ideología*. Esto le permite notar también un nuevo peligro del totalitarismo, que se suma los riesgos del conflicto entre socialismo y capitalismo: un peligro que surge del conflicto del discurso totalitario con los hechos mismos. En palabras de la autora, para los regímenes totalitarios “la realidad fáctica resulta [...] un peligro mucho mayor que un deseo innato de verdad” (p. 93).

Así, la incapacidad del gobierno central de Moscú de bloquear todos los canales de comunicación en Hungría, gracias a la particular configuración de los llamados “países satélite” en aquel momento, dio precisamente al estrato social conformado por los intelectuales y estudiantes universitarios, en cuyo adoctrinamiento había gastado el régimen mayores recursos, la posibilidad de pensar al margen de la ideología soviética, esto es, de “distinguir la verdad de las mentiras en el *plano fáctico elemental*” (p. 95). De nuevo, como en Marx, la *praxis* se muestra más verdadera que el discurso. Tan es así, señala Arendt, que las demandas del pueblo húngaro, por ser tan obvias (la principal era la constitución de un gobierno democrático) casi no necesitaban formulación elaborada.

Esta radicalidad de la acción colaboró al inmediato desplome de la estructura de poder: la ideología se desmoronó ante el actuar de un pueblo que, es importante notar, no contaba con un líder. De este modo surge lo que para Hannah Arendt era la única alternativa democrática al sistema de partidos: los Consejos Populares, cuyo mérito en los doce días que Hungría fue libre de la influencia soviética, consistió en dar el primer “paso práctico con vistas a restaurar el orden político” (p. 96).

Con todo esto, Arendt nos lleva de vuelta al eje de sus primeras consideraciones, pues no se trata de otra cosa más que interpretar los acontecimientos revolucionarios de Hungría como una realización del antagonismo marxiano entre la acción-revelación y la teoría que se desprende de la vida como llana ocultación de la verdad.



**Eduardo Pellejero, *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Morelia, Jitanjáfora, 2007, 361 pp.**

IGNACIO QUEPONS RAMÍREZ  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

El pensamiento de Gilles Deleuze, sin duda uno de los filósofos más originales de la segunda mitad del siglo XX, ha dado lugar a una amplia variedad de estudios e interpretaciones en los últimos años. Su obra es discutida en distintos espacios académicos a nivel internacional, pero sobre todo, ha tenido una amplia recepción en el exterior de la academia filosófica, especialmente entre la producción y reflexión del arte contemporáneo, así como en diversos ámbitos de la reflexión política y la crítica de la cultura. El libro de Eduardo Pellejero asume este compromiso por el rigor filosófico y las salidas prácticas más allá del discurso filosófico convencional hacia la intervención del pensamiento en los problemas concretos del mundo contemporáneo, en un esfuerzo de relanzar la noción de la filosofía como una actividad fundamentalmente política, creativa y dirigida a la transformación de la vida práctica.

Pellejero propone una lectura integral de la obra de Gilles Deleuze que opera a partir de la puesta en variación del concepto de “inactualidad” con miras a proponer el programa de redefinición de la filosofía destacando su carácter disruptivo y crítico. En contracorriente del auge del pensamiento hermenéutico contemporáneo derivado de Heidegger y Gadamer que enfatiza la dimensión histórica como el ámbito fundamental de la experiencia, Pellejero enfatiza la noción de “inactualidad” desde el pensamiento de Deleuze como estrategia de desplazamiento del paradigma histórico y consensual predominante en la filosofía contemporánea hacia el pensamiento como posicionamiento político, crítico de las mixtificaciones del consenso e intempestivo.

Gilles Deleuze se aleja decididamente del pensamiento llamado “postmoderno” en su separación crítica del programa de Heidegger, su revalorización de la filosofía clásica y moderna (Hume, Spinoza, Leibniz) desde una perspectiva pluralista y sobre todo a favor de la filosofía como una actividad permanente, crítica y con un espacio propio frente a sus detractores y frente a aquellos que han declarado su muerte. De todos estos rasgos, que

aparecen en la exposición de Pellejero, el que mayormente destaca es la apuesta por la filosofía como una actividad política y el clamor filosófico hacia la creación de un nuevo sentido del concepto de revolución, más allá de la sobredeterminación histórica del pensamiento marxista y neohegeliano que cree que la historia ha llegado a su fin, así como de las paradojas de las democracias representativas occidentales.

El libro está dividido en siete apartados, que más de capítulos son escenarios de operación que permiten una lectura no lineal del texto, aunque entre sí guardan una importante continuidad a través de la cual se va tejiendo el argumento que brinda consistencia al concepto de “inactualidad” desde la filosofía deleuziana. Las virtudes expositivas del libro permiten su utilización a como una cierta introducción a Deleuze, toda vez que se comprenda esto como una “entrada” al laberinto deleuziano, una entrada entre muchas, puesto que en realidad hay muchos aspectos de la obra de Deleuze que Pellejero deliberadamente no ha contemplado y su orientación de lectura está decididamente definida por enfatizar las potencias políticas e interventivas del pensamiento. Lo que nos propone Pellejero es una perspectiva que permite ver ciertas cosas y otras no, y no por una deficiencia en el planteamiento, todo lo contrario, sino por una acertada comprensión del filosofar deleuziano que rehuye a perspectivas totalizantes a favor de la apertura permanente que hace posible que sea posible pensar otra vez. En todo caso podríamos ver este trabajo también como la ejemplificación de cierto uso del pensamiento deleuziano con miras a un posicionamiento político en la filosofía contemporánea y sus respectivas consecuencias para la vida práctica.

La filosofía no puede definirse ni formal ni metodológicamente respecto de ningún objeto; tampoco puede reclamarse sin más un espacio para ella y reconocerla en el orden de la cultura y las instituciones, hoy más que nunca en un estado decadente en la burocratización de la producción científica. De hecho, el estado actual de la cuestión es que simplemente no hay lugar para el pensamiento. La filosofía, en este sentido, está obligada al autoposicionamiento continuo en las posiciones fácticas de la cultura dada. De igual forma, la filosofía no se puede definir por ninguna opción a diálogo ni consenso, “porque lo que está por detrás es una lucha sin treguas entre el pensamiento y la estupidez” (p. 6).

En la introducción de su libro, Eduardo Pellejero desarrolla el concepto de “inactualidad” en las famosas *Consideraciones intempestivas* o *Consideraciones*

*inactuales* de Nietzsche, que es el punto de partida de su recorrido por Deleuze. Pellejero argumenta que “lo esencial de la redefinición deleuziana de la filosofía puede ser productivamente leído en función de una reformulación de los principales problemas y conceptos de las *Consideraciones*, esto es, como una elaboración de la perspectiva metafísica e histórica, filosófica y política, de la inactualidad” (p. 33).

El segundo capítulo, *Filosofía y acontecimiento*, es una lectura política de la obra *Lógica del sentido*. Se expone la noción de acontecimiento en consonancia con la noción de sentido. El acontecimiento excede a los estados de cosas, a la expresión y a la voluntad subjetiva manifiesta en el “querer decir”. Lo más relevante de este apartado es el esfuerzo de Pellejero en la necesidad de concretar la noción de acontecimiento en el plano político a favor de la posibilidad de pensar la revolución como el acontecimiento por antonomasia. Pensar la cuestión de este modo permite relanzar la cuestión más allá de los prejuicios historicistas y apocalípticos de los nuevos filósofos. Una noción de revolución, no sólo es posible, sino necesaria. Al final Pellejero concluye preguntándose sobre qué nos toca del acontecimiento, y sugiere ciertas posibilidades desde el concepto de cotraefectuación del acontecimiento desde el plano de la expresión como tarea de una filosofía que pretende estar siempre a la altura de los tiempos, y esto significa, asumir la historia como las condiciones materiales, el inevitable y desgastante punto de partida, los meros hechos y desde ahí estar siempre atenta al acontecimiento que excede y replantea de manera permanente el sentido de la historia y nos relanza hacia un futuro siempre incierto.

El problema de la relación con el discurso de la historia es abordado en el tercer capítulo, *Filosofía e historiografía* donde Pellejero ofrece una perspectiva del problema de la sobredeterminación de cierta orientación historiográfica que configura cierta manera particularmente predominante de entender la filosofía, cuyo exponente principal sería el pensamiento de Hegel, pero también, más recientemente, Heidegger. Se une al capítulo anterior en cuanto trata de relanzar una noción de “novedad” más allá de la que impone la tradición histórica, especialmente de aquellos que no cuentan con tradición alguna en la cual reclamarse, y las imposibilidades del presente. “Pensar no se hace por referencia al origen ni en vista de un fin. Se piensa como se habita un medio, por variación continua” (p. 168). En esta apartado nos encontramos una referencia al crítico deleuziano John Rachjman donde se enfatiza el llamado deleuziano a que se comienza a pensar siempre desde en medio en abierta

disputa contra el historicismo que Hegel y Heidegger intentaron introducir en la imagen del pensamiento. Deleuze no reclama ninguna narrativa intrínseca en la historia de la filosofía, antes bien hay las historias de la filosofía y la filosofía se define más por la acción y por los efectos que produce, que por reclamarse en una tradición. La referencia al pasado es una complicidad que redefine su relación con sus antecesores de una manera estratégica y siempre dirigida a fines de intervención y su propio ejercicio permanente de desmixtificación. En cierto sentido, la aparición del pensamiento redetermina las condiciones de su propio origen, produce sus antecesores, permite leer y releer la historia de una manera que hasta antes de su aparición resultaba imposible.

Una vez más, este replanteamiento de la cuestión pasa por una confrontación espacial-estratégico del paradigma histórico-temporal a favor de disciplinas menores como la geología, la geografía y la cartografía, frente al paradigma de las ciencias históricas. “La tierra no tiene historia sino un permanente devenir, una serie de devenires heterogéneos, que no dejan de dar lugar a una diversidad de historias diferentes, pero también, y al mismo tiempo, a toda una serie de acontecimientos extraordinarios que desbordan la historia de su formación por los cuatro costados y arrojan los elementos de su efectucción a nuevas relaciones, nuevos problemas, nuevas historias” (p. 165). Frente al tiempo de la historia, el tiempo de los devenires que permanentemente redefine el sentido de la historia y comprende el presente como posicionamiento.

De igual forma habría que entender los resultados de los controversiales estudios de historia de la filosofía que realizó Deleuze, los cuales tienen una validez que se basa en su efectividad más que en criterios de adecuación o entera fidelidad textual a un pensamiento. En cierto sentido es posible hablar de la inauguración de una manera de entender la fidelidad a un pensamiento, cuyo criterio no es la representación adecuada sino el compromiso experimental que abre la permanente posibilidad de pensar. En ese sentido, es posible encontrar una coherencia entre la crítica de la imagen dogmática del pensamiento enunciada por Deleuze en *Diferencia y Repetición* y la manera en que operan sus incursiones en la historia de la filosofía.

El cuarto capítulo *Filosofía y posicionamiento* nos acerca al concepto de filosofía como vector de desterritorialización. En este capítulo Pellejero decididamente confronta el concepto de “utopía” que aparece en la obra de Deleuze, hacia una “a topía”. Una vez más se orienta la noción de revolución en un

esquema que desplaza el historicismo teleológico, y en general el horizonte histórico y temporal como eje de su comprensión, hacia una problematización espacial del tema.

En este apartado aparece una original relación del pensamiento deleuziano con filósofos contemporáneos vinculados a la tendencia de las reflexiones sobre el arte de vivir como Pierre Hadot o Juliuz Domanski. Pellejero señala que “La filosofía, como modo de vida, como cuidado de sí y como cuidado de los otros ligado a la razón, atraviesa las definiciones de la filosofía de la antigüedad, desplazando en la mayoría de los casos el núcleo de la misma de su cualidad de ciencia o de conocimiento para pasar a considerarla como un modo de intervención. Filosofar no es, como habrían pretendido los sofistas, adquirir un saber, su saber hacer, una *sophia*, sino ponerse en cuestión a sí mismo, y, a través de ese cuestionamiento de sí mismo, poner en cuestión a los demás” (p. 207). Precisamente recupera de Domanski la noción de “atopía” para confrontar la apelación a una tierra futura con un ejercicio de trazar líneas de fuga ahí donde la vida se vuelve insoportable o sofocada, la filosofía como modo de vida es una clave importante que relanza su función disruptiva al cuestionamiento permanente de sí mismo.

El quinto capítulo, *Filosofía y minoridad*, desarrolla el concepto de “devenir” en la clave política de la minoridad. Es precisamente aquello que Deleuze llama “lo menor” aquello que excede a las determinaciones de la representación que intenta dar cuenta de una determinada región o estado de cosas, y que respecto de la representación es una anomalía o un mero accidente. Por esta misma razón, como señala Pellejero, “lo menor no tiene historia, nunca la ha tenido, lo menos sólo tiene sus devenires, como un movimiento siempre recommenzado, siempre por recommenzar, a espaldas de la historia, donde las condiciones nunca están dadas y todo el movimiento es detenido en nombre de una representación” (p. 229).

El sexto capítulo aborda el tema de la constitución del pueblo y la función fabuladora del pensamiento, hacia una revalorización del concepto de ficción como potencia de intervención política y transvaloración de nuestra relación con nuestra historia. La ficcionalización de la historia cuestiona la primacía de la tradición como eje de nuestra comprensión hermenéutica hacia una transformación permanente de nuestro presente, definido en función de un pasado posible y abierto a un porvenir distinto al que estamos determinados por las pautas de nuestra historia fáctica. La inactualidad es la asunción del presente

inactual, atópico y por tanto excediendo las expectativas suscitadas por el orden de nuestra propia historia a favor de un pueblo, todavía por venir. ¿Por qué se piensa? ¿Para qué se escribe? Contesta Pellejero a la cuestión señalando que “Se piensa, se crea, se escribe, por tanto, menos para asumir la expresión de un cierto grupo o de una determinada clase que en la esperanza de que un agenciamiento de nuevas formas de expresión pueda convocar a la gente a una acción conjunta, a una resistencia común, a un pueblo por venir” (p. 279).

La expresión del pensamiento está dirigida a promover las condiciones de un devenir revolucionario de la gente, que como señala Pellejero “no se confunde con la revolución (en el sentido de las filosofías de la historia), sino que tiene por objeto la subversión de un estado de cosas o el desencadenamiento de la revuelta, en la búsqueda de una salida a una situación intolerable” (p. 306).

Más adelante señala que se sigue pensando por un pueblo, a favor de un pueblo, toda vez que este “por” nunca sea “en lugar de” o “en representación de”. Buscando al expresión colectiva de una gente que sólo encuentra enunciación a través de la expresión del artista, el filósofo o del escritor (*Cfr.* 279).

El libro termina destacando el programa de una filosofía de la inactualidad como perspectiva política generalizada. La apuesta por la reelaboración deleuziana de un programa filosófico político del pensamiento, así como la redefinición del concepto de filosofía a partir de la eventualización de lo real que entraña la noción de acontecimiento, permite una ruptura con las nociones de estructura, sujeto e historia en tanto representaciones homogéneizantes y totalizadoras a favor de relanzar el sentido de la acción política del pensamiento más allá de las filosofías de la historia.

**José Rubio Carracedo, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Madrid, Trotta, 2006, 187 pp.**

VIOLETA A. CHÁVEZ  
Universidad Veracruzana

Catedrático de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Málaga, José Rubio Carracedo ha publicado de manera prolija textos que abordan la antropología filosófica y la filosofía moral, lo mismo que el análisis político-filosófico de la democracia y la ciudadanía; con todo, su actividad no se limita a tan extensa y crítica escritura (¡como si eso fuera poco!), sino que se extiende a la Asociación Cívica por el Desbloqueo de las Listas Cerradas (DELISCE) que pugna, en España, en contra del hecho de que los partidos políticos denigren los principios de la democracia, y con ellos los de la convivencia civil, mediante sus elecciones internas y dedazos que, gracias al voto de los electores, se ven ratificados.<sup>1</sup>

Congruente, como queda claro, José Rubio Carracedo presentó hace poco menos de un año su *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, un pequeño libro de cubiertas amarillas y contenidos, en definitiva, sustanciosos. De estilo ágil, como pocos, el texto se divide en tres secciones temáticas. La primera se encarga de describir la condición de ciudadanía en distintos puntos geográficos e históricos de Occidente, después se abordan las discusiones contemporáneas en torno a la ciudadanía y, por último, el autor presenta su propia, y republicana, propuesta para la construcción de una ciudadanía democrática.

Es sintomático para casi cualquier democracia en el mundo, si no es que para todas, el que la introducción de un libro sobre ciudadanía se llame “La ciudadanía, el tema de nuestro tiempo”, y es que, lejos de estancarse en una revisión del modélico y moderno concepto de ciudadanía que Marshall expusiera, a mediados del siglo XX, en su *Ciudadanía y clase social*, Rubio empieza por señalar que el “renacer del republicanismo en nuestros días resulta obligado por la misma estrechez conceptual de la teoría liberal de ciudadanía”,<sup>2</sup> que ha llegado a la inoperatividad e inaceptabilidad implicadas en el modelo representativo de la democracia; que, en vista de los flujos migratorios y, por ende, culturales, se ha tornado —en el primer mundo— en un criterio de

exclusión o “integración”; y que, apelando a los derechos sociales, ha dejado en el limbo, y para otro día, los derechos políticos y civiles.

Rubio Carracedo hace un análisis crítico de las principales teorías de la ciudadanía. Inicia su puntual exposición refiriéndose a la Atenas del siglo IV a. C., esto es, señala el peso democrático de la isonomía (igualdad ante la ley) e isegoría (igualdad en el ágora) efectivas, de la fundamentación secular de la ciudad y de la *sophrosyne* como virtud propia de la vida ciudadana. Llama la atención en este apartado la descripción del estoicismo como un cosmopolitismo, lo que va a dar en la condición de romano y ciudadano del mundo que Marco Aurelio ponderara tanto;<sup>3</sup> sin embargo, y aunque ese no es el objetivo del libro, no hay que olvidar que la influencia grave del estoicismo se refleja en los primeros siglos de la cristiandad, en aquellos hombres que, como san Agustín en *La ciudad de Dios*, no sólo son los peregrinos que pasan por este mundo sin hacerlo nunca su hogar, sino que ven en la política el “mal necesario” y pasajero del que han de verse liberados después de y gracias a la muerte.

Ahora bien, señala el autor que el republicanismo romano, que tuvo como modelo la Atenas de Pericles, se torna, a partir del siglo XVIII aproximadamente, en el modelo occidental de gobierno, sin embargo, el desarrollo de la partidocracia emprendido por la Ilustración (¡todo por el pueblo, pero sin el pueblo!) violó el axioma liberal por excelencia: el individuo es el único intérprete de sus propios deseos. La tendencia cuasi natural de los partidos a la oligarquía y la ausencia de medida en sus miembros, llevan a teorías como la de Schumpeter, el neocorporativismo liberal, que traduce a los ciudadanos en mercado, al político en cacique y al debate en propaganda, es decir, que hace de la política una empresa a la que se entregan solamente los profesionales (vaya, el filósofo rey de Platón se nos volvió “estadista”).

Volviendo a T. Marshall, después de las guerras mundiales del siglo XX, acuñó el concepto liberal de ciudadanía como un agregado evolutivo de derechos que corresponden con la triple generación de derechos humanos y que confinan a la ciudadanía a la relación bilateral ciudadano-estado, en la cual el estado “otorga” derechos al pasivo ciudadano. La ciudadanía liberal, de tinte universalista, vindica la igualdad como “integración” de las diferencias, lo que ha implicado una homogeneización cultural impuesta por el grupo dominante. De aquí, en gran medida, los nacionalismos avivados del siglo XVIII, que apelan a un pasado común y glorioso y que configuran el Estado-nación sobre el concepto de identidad nacional: la nación es una realidad preexistente y superior que no deja espacio para la disidencia.



Como era de esperarse, la política empresarial y la profesionalización de los políticos, en su reunión con la integración homogeneizante y la jerarquización de los derechos humanos, ha provocado el resurgimiento de una repulsión por la esfera política, anulando la dimensión de mayor impacto de la ciudadanía, el espacio común de la isonomía e isegoría, si es que alguna vez fue así.

Frente a ello se alza el debate por una ciudadanía activa que, dejando de lado las discusiones en torno a la jerarquía de las generaciones de derechos humanos, asume que la libertad es inconcebible sin las condiciones sociales mínimas de libertad. Esta última consideración es la piedra de toque del neo-republicanismo contemporáneo que sostiene la comunidad política sobre la cultural o moral, la ciudadanía activa, la preeminencia de lo público como posibilitador de lo privado y la igualdad efectiva en que la riqueza también se incluya, esto es, en que se evite la dependencia de una nación respecto de otra en pos de una verdadera *política*.

Orientando su propia postura hacia un cosmopolitismo y a la ciudadanía post-nacional, José Rubio Carracedo pone el dedo en la llaga de las endeble “islas de abundancia” en que se han constituido algunos países: los flujos migratorios y la justicia internacional, pues:

el ingente problema de las migraciones continentales de nuestro tiempo es un síntoma de un problema estructural de fondo que cabe denominar como un estado de injusticia internacional, con las secuelas de explotación y dominación injusta, causante principal de las hambrunas y la escasez de bienes [...] incluso sus regímenes corruptos e ineficaces reciben apoyo, al menos indirecto, de los poderes económicos occidentales.<sup>4</sup>

La revisión emprendida por José Rubio no sólo da cuenta de las características propias de cada perspectiva teórica, sino de sus carencias, como es el caso de los “derechos diferenciados” a mujeres o grupos culturales que han sido marginados. El asunto no es baladí, ni en México por la marginación que los grupos indígenas han soportado, ni en España por los derechos “históricos” que, a más de brindar cierta autonomía a las diversas comunidades, sirven de base para apelar a ciertas purezas nacionalistas que ya tanto daño han hecho a Europa y, con ella, al mundo. Pero la premisa sutil a este respecto está en las primeras líneas del libro. Rubio Carracedo deja bien claro el asunto afirmando que la polis, la ciudad, es artificial —lo que implica que podría disolverse en cualquier momento—, mientras que la identidad nacional fundada en un

atávico y prístino “pasado común”, que es la vez un destino, supone que las comunidades humanas no se sostienen por lazos políticos sino que sus miembros están vinculados por la sangre y la fraternidad, por la naturaleza.

Es por lo anterior que, al hablar sobre Habermas, Rubio Carracedo nos pone, también, en el camino de las “deficiencias” políticas que padece ahora la Unión Europea, no sólo el modelo liberal de ciudadanía, sino la carencia de una Constitución Europea en que la ciudadanía no funja como criterio de exclusión o de eurocentrismo, sino como eje de integración —del tipo kantiano— eso y no otra cosa, dice Rubio Carracedo, es lo que atrajo la atención de Habermas: la posible conformación de una ciudadanía o identidad post-nacional —no ya la integración hegemoneizante ni, por mucho, la diferencia originaria— en que el patriotismo se sostuviera en un juramento a la Constitución.

Los defectos de la ciudadanía liberal, en que “el representante-vendedor decide qué está vendiendo y el votante-consumidor no sabe qué compra, por lo que, en definitiva, la demanda no controla la oferta”,<sup>5</sup> son señalados constantemente, pero no como punto final, sino como el punto de partida en el que sostiene que no es ni posible ni imaginable la existencia de una democracia si no hay demócratas, puesto que “sin formación política, sin sensibilidad democrática, es posible captar los escándalos democráticos más destacados, pero resulta imposible aquilatar cuándo una conducta es democrática y cuándo no lo es”.<sup>6</sup>

Además de la educación cívica, José Rubio señala que bien podrían agregarse dos elementos, un servicio civil voluntario (no ya servicio militar) que, práctica pero insuficientemente, ya existe a través del trabajo voluntario en organizaciones y asociaciones civiles —lo que, unido con el abstencionismo, demuestra la desconfianza que las personas sienten por las instituciones del estado— y la apertura en la elección de candidatos a cargos públicos.

De manera general, la propuesta de Rubio Carracedo gira en torno a la educación cívica, pero el escritor no olvida las condiciones sociales y económicas que guardan los países no alineados con la Unión Europea, la circunstancia de injusticia e inequidad en que gran desmesura sería occidentalizar y homogeneizar al mundo entero “por su propio bien”, pues:

en este contexto, los ingentes movimientos migratorios demuestran ser una solución más bien desesperada. Por una parte, los mismos países ricos que se benefician de su fuerza laboral barata (cuando no en situaciones de franca explotación),

dificultan grandemente su libre acceso, pese a que el derecho a emigrar es uno de los derechos humanos clásicos; podrían ciertamente regular su incorporación mediante contrataciones en origen; pero no lo hacen y de ese vacío se benefician las mafias que trafican con los emigrantes.<sup>7</sup>

### Notas

1. Para un mayor conocimiento de los textos de José Rubio Carracedo y de la conformación del DELISCE, consultar: <<http://webpersonal.uma.es/~jrcarracedo/inicio.html>>

2. José Rubio Carracedo, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, p. 13.

<sup>3</sup> En las *Meditaciones* (VI, 44, 6), Marco Aurelio dice: “Mi ciudad y mi patria; como Antonino que soy, Roma; como hombre que soy, el mundo”. Citado por Rubio Carracedo, *op. cit.*, p. 36.

4. *Ibid.*, p. 106.

5. *Ibid.*, p. 134.

6. *Ibid.*, p. 138.

7. *Ibid.*, p. 110.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IX, NO. 18, JULIO 2008

---

## Resúmenes - *Abstracts*

*Traducción al inglés de Mónica Cristina Fuentes Venegas*

PABLO LAZO BRIONES

### **Herder: pensador (*debilitado*) de las comunidades plurales e históricas**

En el presente artículo se pone a consideración una lectura de la propuesta filosófica de Herder sobre la configuración de la sociedad, la historia y el lenguaje, desde la problemática condición actual de su recepción académica y cultural en general, que en el artículo es identificada con procesos de recepción que *debilitan* la apuesta herderiana. Con el objetivo de volver a fortalecer nuestra recepción académica y cultural de Herder, pues, se comienza por hacer una crítica de algunas de las recurrencias a su nombre y su obra en el imaginario social, para en un segundo momento delinear analíticamente las ideas centrales de su propuesta, y por último intentar darle vigencia de cara a la discusión actual sobre la multiculturalidad como fenómeno social, que se distingue de la ideología liberal del multiculturalismo.

### **Herder: (*weak*) thinker of the historic and plural communities**

The article puts out to consideration one lecture of the philosophical proposition about the configuration of society, history and language from Herder's point of view. It talks from the actual condition of the academic and cultural reception (receiving) which in the article could be identified as reception process that makes weak Herder's proposal. What we want to accomplish from this is to make stronger our academic and cultural reception in Herder's thought because it has begun to criticize some of the recurrences at his name and his work inside the social environment for in second place to deliberate the main ideas of his proposal and finally we'll try to give actual ligancy to the discussion about multiculturalism as a social phenomenon itself.

LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

**Las ficciones de la razón, o el kantismo como ficcionalismo.  
Una reapreciación de *Die Philosophie des Als Ob* de Hans  
Vaihinger**

En su obra *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*, Hans Vaihinger (1852-1933) propone una interpretación de la filosofía de Kant concibiéndola como teoría general de las ficciones del espíritu, como una especie de ficcionalismo trascendental, que descubre sobre todo bajo la insistencia de la expresión *als ob* (como si) que es recurrente en los escritos kantianos. Mi intención es visitar la obra de Vaihinger y reevaluar la idea central que la inspira, buscando aislar esta de la metafísica vitalista y voluntarista y de la gnoseología pragmatista que la envuelve, para mostrar su virtualidad para una reevaluación del carácter heurístico del pensamiento kantiano, y eso leyendo no sólo los textos kantianos que el Profesor de Halle leyó, sino también algunos otros que no leyó y tal vez ni siquiera llegó a poder leer. Al hacer esto, busco presentar el ficcionalismo kantiano en el cuadro de una poética trascendental del espíritu, tal como esta se puede encontrar esbozada en la tercera *Crítica*.

**The fictions of reason or kantism as fiction. A new appreciation  
of *Die Philosophie des Als Ob* from Hans Vaihinger**

In his work, Hans Vaihinger (1852-1933) pursue an interpretation of Kant's philosophy as a general theory of spiritual fictions as one original type of transcendental fiction which discovers everything under the expression *als ob* (as if) that remind us to Kant's writings. The intention of my work is to re-evaluate Vaihinger's work and the main idea that inspires it, searching to isolate it from the vital metaphysics and the pragmatist gnoseology to prove his virtuality for a new evaluation of Kant's thought. Reading not only what Halle's read but also some other writings that he didn't read. By doing this I will try to present to you Kant's fiction inside the transcendental poetics of the spirit the same way you can find it in this 3<sup>rd</sup> critic.

PIO COLONNELLO

**Tener cura del mundo. Senderos del pensamiento contemporáneo entre Heidegger y Gaos**

A partir de la descripción de las etapas del pensamiento de José Gaos y de señalar la relación que tiene con la analítica heideggeriana del “ser-ahí”, en el ensayo se propone, más que comparar la filosofía del hispanoamericano con la del alemán, destacar las peculiaridades de la concepción gaosiana de la *mocionalidad* y la “cura”. El texto está dividido en dos partes. En la primera se destacan algunos aspectos del pensamiento de Gaos, particularmente a partir de los *Del hombre* y *De la filosofía*, mientras que en la segunda se pasa de las características heideggerianas de la cura y la nada destacar que en José Gaos no hay un rescate de la negación (nada, muerte, inexistencia), sino la constatación de que una solución definitiva en la existencia no se da nunca en el “vivir del hombre”.

**To have a cure of the world. Paths of the contemporary thought between Heidegger and Gaos**

Taking as a depart the description of the phases of Jose Gaos’ thinking and to pint out his relationship with Heidegger’s analysis of “be-there”. The essay proposes more than a simple comparing with the Hispanic philosophy with the German; it makes a distinction of the peculiarities of the gaussian conception of motion and “the cure”. The text is divided in two parts, the first part talks about some aspects of Gaos’ thinking about man and philosophy. Meanwhile in the second it makes a review from Heidegger’s point of view about the cure and the concept of “nothing”, which guide us to the conclusion that Jose Gaos’ work does not rescue denial, instead it makes sure that a definitive solution in existence never takes place in “the living of men”.

ALEJANDRO MUMBRÚ MORA

**El problema de la formulación de los juicios de percepción en Kant. Una interpretación fenomenológica**

El presente escrito pretende mostrar cómo a partir de la distinción introducida por Kant en *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (1783) entre los “juicios de percepción” y los “juicios de experiencia” y, más concretamente, por medio del problema de la formulación de todo juicio de percepción en cuanto tal, es posible justificar la interpretación fenomenológica de la filosofía trascendental expuesta por M. Heidegger en la obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929), en oposición a aquel otro nivel de lectura que, a grandes rasgos, podemos identificar con la denominada “Escuela de Marburgo”.

**The problem of the formulation of judgements of perception in Kant. A phenomenological interpretation**

The intention of this writing is to demonstrate how Kant’s distinction introduced in his *Prolegomenos to all metaphysics that intent to present itself as science* (1783) between “perception judgments” and “experience judgments”. But more seriously it tries to do it by the formulation problem of all judgment of perception and it is possible to find a justification to the phenomenological interpretation of transcendental philosophy made by M. Heidegger in *Kant and the metaphysics problem* (1929), an opposite reading can be identified as “Marburgo’s School”.

MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

**Filosofía y defensa de la vida humana. Crítica a la fundamentación ética de Dussel**

En su libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* E. Dussel se propone primeramente *fundamentar* un principio ético material universal, con lo cual pretende después llegar a desarrollar el punto principal de su *ética de la liberación*, es decir, la crítica del sistema actual como dominador,

excluyente. Yo analizaré y someteré a crítica racional la propuesta fundamentación ofrecida por Dussel del principio ético material que propone. Mi crítica es que Dussel no logra realmente fundamentar el principio, además de que el contenido del mismo involucra diversos problemas que no contribuyen a una conceptualización adecuada de una ética universal.

### **Philosophy and a defense for the human life . One critic to Dussel's fundaments**

In his book *Ethics of liberation in the age of globalization and exclusion*, E. Dussel tries to lay the foundations of an ethical material an universal principle, which pretends developing the main point of his ethic of liberation, in other words, it criticizes the actual system, Dussel thinks the system excludes people. Through the lines I will analyze and criticize Dussel's proposal. I do think that Dussel's thought does not establish on basis his main principle, besides of the content involves different problems that do not help to one conceptualization of an universal ethic.

RICARDO SÁNCHEZ GARCÍA

### **Análisis fenomenológico de “El sembrador” de Van Gogh**

El objetivo del artículo es un ejercicio hermenéutico en torno al cuadro de Van Gogh titulado *El sembrador*. La finalidad es buscar una interpretación desde una primera aprehensión primordial de la realidad del cuadro mismo. No obstante, nos apoyamos en algunos datos que sobre dicho cuadro Van Gogh presenta en sus *Cartas a Theo*, con el único propósito de aclarar dicha aprehensión. Evitamos caer en una interpretación logificante, que olvida lo fundamental que está poniendo en juego el cuadro. Buscamos revitalizar una “mirada sentiente” en y desde el cuadro para acceder a su sentido.

### **Phenomenological analysis of Van Goh's painting “The Seeder”**

What I tried to do with this paper is an hermeneutic exercise about Van Gogh's painting “The Seeder”. My purpose is to search an interpretation from the first apprehension of the painting itself. Taking as a support some



information that Van Gogh himself presented in his writings *Letters to Theo* which only purpose were to clarify the apprehension itself. Avoiding a logical interpretation that usually forgets what is fundamental in the painting. We try to revitalize it from the inside out of the painting itself to get access to its meaning.

MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

### **Michel Foucault y las prácticas de libertad**

El artículo presenta algunas reflexiones sobre el sentido básico de la obra de Michel Foucault desde lo que el filósofo francés denominó *Prácticas de Libertad*. Este concepto está presente en las tres etapas con que generalmente se divide su obra: la epistemológica, la política y la ética; junto con dicho concepto manejamos otros conceptos centrales en la filosofía foucaultiana: resistencia, escritura, transgresión, positividad y negatividad.

### **Michael Foucault and the practicing of freedom**

This paper presents some deep thoughts about the basic meaning in Michael Foucault's work about what he named *practicing freedom*. The principal concept is presented in all three phases of his work, divided in: epistemology, politics and ethics. Hand in hand with this concept Foucault's philosophy adds some other main subjects: resistance, writing, transgression, positivity and negativity.

MANUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ LORENZO

### **Razón vital, Razón fronteriza y Razón manual**

Partiendo de la razón manual, a la que conduce y en la que se apoya el enfoque metodológico-filosófico que en anteriores artículos denominamos Pensamiento Hábil, tratamos en lo que sigue esbozar una somera visión de los nuevos principios y estructura más general en que se despliega el saber filosófico. Para ello situamos previamente la razón manual en el marco histórico que nos suministran la filosofía de la razón vital orteguiana y la más reciente filosofía de

la razón fronteriza de Eugenio Triás. Como trasfondo de ambas recuperamos la filosofía tardía de Schelling con la intención de contribuir al desarrollo y culminación de una filosofía española en conexión, desde Unamuno y Ortega, con la gran tradición de la modernidad filosófica alemana.

### **Vital reason, Frontier reason, and Manual reason**

Taking off from the manual reason, which drives and gives support to the methodological-philosophical approach that in the last paper we named *skilled thought*, we'll try to sketch a different vision for the new principles and structure of the philosophical knowledge. In order to do it we previously put the manual reason inside the historical frame gave by Eugenio Triás vital and frontier reason. As a background for both we recovered Schelling's philosophy to help with the contribution to develop and the culmination of one Spanish philosophy in connection with the huge tradition of the modern German philosophy.

---

# DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA, AÑO IX, NO. 18, JULIO 2008

---

## COLABORADORES

### PABLO LAZO BRIONES

Es licenciado, maestro y doctor en filosofía (Universidad de Deusto, Bilbao, España). Actualmente es profesor-investigador de tiempo completo y coordinador del Posgrado en Filosofía en la Universidad Iberoamericana. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI). Es autor de los libros *La frágil frontera de las palabras. Ensayo sobre los (débiles) márgenes entre literatura y filosofía* (Siglo XXI Editores, 2006) e *Interpretación y Acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor* (Ediciones Coyoacán 2007). En coautoría con Bolívar Echeverría y Diego Lizarazo, publicó *Sociedades Icónicas* (Siglo XXI Editores, 2007), y participó con dos entradas en el *Diccionario de la Existencia. Asuntos relevantes de la vida humana* (Anthropos, 2006). Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas sobre ética, hermenéutica, derechos humanos y multiculturalismo.

### LEONEL RIBEIRO DOS SANTOS

Es Profesor Catedrático de Filosofía de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa. Es Doctor y Agregado en Filosofía Moderna y Contemporánea. Entre sus principales publicaciones destacan: *Metáforas da razão ou economia poética do Pensar Kantiano*, Lisboa, 1989 y 1994; *A razão sensível. Estudos kantianos*, Lisboa, 1994; *Retórica da evidência ou Descartes segundo a ordem das imagens*, Coimbra, 2001; *Linguagem, retórica e filosofia no Renascimento*, Lisboa, 2004; *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade*, Lisboa, 2007; *Melancolia e apocalipse. Estudos sobre o pensamento português e brasileiro*, Lisboa, 2008. Ha sido Editor y es actualmente Director de la revista "Philosophica".

PIO COLONNELLO

Doctor en Filosofía por la Universidad de Nápoles “Federico II”. Es profesor titular de la cátedra de Filosofía Teorética en la Universidad de Calabria, Italia. Ha sido visiting professor en las Universidad Nacional Autónoma de México y en la California State University —Northridge— en Los Ángeles. Las investigaciones de Pio Colonnello retoman esencialmente la reflexión fenomenológica y existencialista (Husserl, Heidegger, Jaspers), acerca del tema de la historicidad y la temporalidad, en estrecha conexión con el problema hermenéutico. Asimismo, es especialista en el pensamiento de Benedetto Croce y de Giambattista Vico. Se ha dedicado también al estudio de la filosofía hispánica, tanto en España como en América Latina, en particular en México, y ha fundado un grupo de investigación sobre la filosofía española y latinoamericana en la Universidad de Calabria. Es autor de numerosas publicaciones, entre las que destacan: *Heidegger interprete de Kant* (1981); *Tempo e necessità* (1987); *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza. Saggio su José Gaos* (1990), libro del que hay traducción al inglés y dos traducciones al castellano: *Ensayo sobre José Gaos*, Analogía, México, 1998 y *Entre fenomenología y filosofía de la existencia. Ensayo sobre José Gaos*, Jitanjáfora, Morelia, 2006; *La questione della colpa tra filosofia dell'esistenza*, ed. ermeneutica, 1995; *Melancholia ed esistenza*, 2003. Ha sido conferencista y ponente en diversos foros internacionales y es colaborador de varias revistas filosóficas entre las que destacan: “Kant-Studien”, “Criterio”, “Filosofía Oggi”, “Nord e Sud”, “Sapienza”, “Choros”, “Studi kantiani”, “Zeitschrift für philosophische Forschung”, “The Journal of Value Inquiry”, de la que es también Consulting editor.

ALEJANDRO MUMBRÚ MORA

Profesor e investigador del Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Barcelona (UB), sus áreas de investigación abarcan la Modernidad, el Idealismo Alemán y la Fenomenología. Es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona, concediéndosele una *Beca de Colaboración* con el Departamento de Historia de la Filosofía de la misma universidad en el último año de licenciatura y el *Premio Extraordinario de Final de Carrera*. Desde 2005, disfruta de una *Beca Predoctoral para la Formación de Personal Investigador*

otorgada por el Gobierno de la Generalitat de Catalunya. En 2007, obtuvo el grado de Maestro en Filosofía con una tesis acerca del problema de una sensibilización del ámbito de la moralidad en la filosofía trascendental de Kant. Ha realizado estancias en Berlín y Viena, y ha sido becado por la *Scuola di Alta Formazione Filosofica* para asistir a un seminario sobre el Idealismo Alemán impartido por el Dr. Dieter Henrich en Turín (Italia). Ha sido profesor invitado en la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH). En la actualidad, está realizando su tesis doctoral sobre el problema de la representación del concepto de deber moral en la filosofía trascendental kantiana.

#### MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

Profesor-Investigador de la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Egresado en Filosofía de la UAM, la UNAM, y Dr. en Filosofía por la Universidad de Aachen (Alemania). Tiene un libro publicado y varios artículos sobre metafísica y ética. Ha terminando un libro que espera publicar pronto, donde elabora una fundamentación racional de la ética universal, efectúa la crítica al relativismo moral y propone lo que se puede llamar razón ético-crítica. Sus investigaciones giran en torno al vínculo entre fundamentación última, racionalidad, ética y crítica.

#### RICARDO SÁNCHEZ GARCÍA

Profesor de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero. Licenciatura y doctorado por la Universidad Complutense de Madrid. Es autor de *El concepto de metafísica en Xavier Zubiri* (Morelia, 2008, en prensa), *Habitar poéticamente el mundo. Discusión en torno a lo originario en Nietzsche y Heidegger* (Valladolid, 2003), *El concepto de religiosidad en Xavier Zubiri* (Guerrero, 2004), *La crítica zubiriana a la logificación de la inteligencia* (Guerrero, 2005), *Fundamentos ontológicos de la filosofía de Schelling, según Hegel* (Guerrero, 2006). Ha dictado numerosas conferencias y seminarios de investigación en los campos de la ontología, la metafísica, el pensamiento

griego, la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía zubiriana. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y de la Sociedad Española de Fenomenología. Es Coordinador del Seminario Permanente de Investigación sobre Pensamiento Contemporáneo de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Guerrero y Miembro del Cuerpo Académico de Ética de la misma Universidad. Dentro de la misma institución ha sido Subdirector Académico y en la actualidad es Coordinador de la Licenciatura en Filosofía.

#### MARCO ARTURO TOSCANO MEDINA

Cursó sus estudios de Licenciatura en Filosofía y de Maestría en Filosofía de la Cultura en la Facultad de Filosofía de la UMSNH. Tiene 20 años de experiencia docente y en la investigación tanto en Licenciatura como en Maestría. Ha impartido diversos cursos: Historia de la Filosofía, Taller de Investigación, Cursos Monográficos, Cursos Temáticos. Sus líneas de investigación principales son la Filosofía de la Cultura, la filosofía de la Cultura en México, Filosofía Política. Ha participado como sinodal en más de 30 exámenes receptorales de Licenciatura y Maestría. Ha dirigido 12 tesis de Licenciatura y Maestría. Ha participado como ponente en más de 30 eventos académicos: Congresos, Diplomados, etc. Es autor del libro: *Una Cultura Derivada: el filosofar sobre México de Samuel Ramos* (UMSNH. Morelia, 2002). Coautor en 3 libros. Tiene publicados aproximadamente 12 artículos en distintas revistas. Se ha desempeñado en diversas comisiones académicas y administrativas: Consejal Técnico de la Facultad de Filosofía de la UMSNH, Jefe de la División de Posgrado de la Facultad de Filosofía de la UMSNH, etcétera.

#### MANUEL ÁNGEL FERNÁNDEZ LORENZO

Licenciado en Filosofía por la Universidad de Valencia en 1979, con la Tesis de Licenciatura “Periodización de la historia en Fichte y Marx”. Doctorado en Filosofía por la Universidad de Oviedo con la Tesis “Ensayo sobre la ontología póstuma de Schelling”. Fue profesor Ayudante de la Universidad de Oviedo desde 1979 hasta 1989. Desde entonces pasa a Profesor Titular de dicha

Universidad ininterrumpidamente en activo hasta la fecha, impartiendo docencia sobre Historia de la Filosofía y especialmente la Filosofía Contemporánea, además de Fundamentos de Filosofía. Dos cursos de Postgrado de 3 créditos cada uno denominados “Filosofía de la Diferencia y Pensamiento Débil” (1987-88) y “Génesis y Estructura del Materialismo Filosófico” (1988-89). Un curso de Postgrado de 1 crédito denominado “Percepciones, Ideas y Creencias” (2003-2004). Ha tenido participación como investigador en el Proyecto “Teoría de la ciudad”, dirigido por Julián Velarde Lombraña con fecha de inicio 1-1-1990, financiado por la universidad de Oviedo, y participa como Investigador principal en el Proyecto “Filosofía, Humanidades y Universidad”, con fecha de inicio 1-1-92, financiado por la Universidad de Oviedo. Entre sus publicaciones más importantes podemos contar el libro *La última orilla. Introducción a la Spätphilosophie de Schelling*, Oviedo, Pentalfa, 1989 y diversos artículos en revistas: “Periodización de la historia en Fichte y Marx”, *El Basilisco* nº10, 1980, 22-40; “El procesionismo de Nikos Poulantzas”, *El Basilisco* nº 12, 1981, 19-25; “Schelling o Krause”, *El Basilisco* nº 14, 1983, 41-48; “La voluntad en Schelling”, *Los Cuadernos del Sur* nº 5, La Laguna, Tenerife, 32-42 y “Schelling y el empirismo”, *Teorema*, Vol.XX/1-2, 2001, 95-106.

## GUÍA PARA AUTORES

1. Los originales deberán remitirse por correo electrónico en “archivo anexo de Word”: [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx) CC: [publicaciones.filos.umich@gmail.com](mailto:publicaciones.filos.umich@gmail.com)
2. Los artículos recibidos serán remitidos a una Comisión de Arbitraje. La dirección de esta Revista comunicará a los autores las decisiones adoptadas por la Comisión de Arbitraje, en el plazo de tiempo más breve posible. Siempre se mantendrá el carácter confidencial de los arbitrajes. Sin embargo, *Devenires* se reserva el derecho de publicación para el que la decisión del consejo editorial será inapelable.
3. Los artículos deberán tener una extensión de 15-25 cuartillas y las reseñas de 3-6 cuartillas, 1,5 espacio interlineal, de 12 puntos y con tipo de letra times new roman.
4. Los autores de artículos deberán enviar también un resumen/abstract, de 10 líneas de extensión, redactado en español e inglés, para su publicación en la sección de *Resúmenes*.
5. Todos los colaboradores, de artículos, reseñas y entrevistas, deberán incluir un breve *curriculum vitae*, redactado en español, para su publicación en la sección de *Autores*.
6. Las citas de capítulos de obras colectivas deberán incluir: nombre y apellido de autor/-a, título del capítulo entrecomillado, la preposición “en”, nombre y apellido de coordinador/a, título del libro en cursivas, ciudad de publicación, editorial, año de publicación, páginas que ocupa el capítulo.  
Ejemplo: Mauro Carbone, “La rehabilitación de lo sensible en la estética del siglo XX: de Italia a Italia”, en Mario Teodoro Ramírez (Coord.), *Variaciones sobre arte, estética y cultura*, Morelia, Universidad Michoacana, 2002, pp. 44-95.
7. Si se trata de artículos de revista, la referencia completa deberá incluir: nombre y apellido de autor/-a, título entrecomillado, nombre de la revista en cursivas, ciudad de publicación entre paréntesis, volumen, año, número, fecha de publicación entre paréntesis, y páginas que ocupa el artículo.  
Ejemplo: Nestor Braunstein, “El Dios del psicoanálisis”, en *Devenires, Revista de filosofía y filosofía de la cultura* (Morelia), n° 9 (Enero 2004), pp. 138-150.
8. Las colaboraciones que no se apeguen a las indicaciones anteriores no serán consideradas para su evaluación.



REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRE NIRE

AÑO VIII N° 15  
ENERO 2007  
ISSN 1665-3319

*Agustín Andreu o la inteligencia de la vida (entrevista)*  
MARÍA LUISA MAILLARD GARCÍA

*Filosofía y nazismo en Heidegger: "la lucha por el ser"*  
JULIO QUESADA

*Los anatares de la crítica en Nietzsche y Heidegger*  
JOSÉ MANUEL ROMERO CUEVAS

*El concepto de cercanía en Martin Heidegger*  
ALFREDO ROCHA DE LA TORRE

*Desesperar de lo social: el "antomodernismo" de Kierkegaard*  
CARLOS A. BUSTAMANTE

*¿Qué es la literatura? Del compromiso sartreano  
a la fábula deleuziana*  
EDUARDO PELLEJERO

*Judith Butler: ¿feminismo foucaultiano?*  
NERI AIDEE ESCORCIA RAMÍREZ

*Dos críticas de las "geografía imaginarias": Guillermo Bonfil  
Batalla y Roger Bartra*  
OLIVER KOZLAREK



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO VIII N° 16  
JULIO 2007  
ISSN 1665-3319

*Una fraternidad rebelde*  
*Entrevista con Pedro Casaldáliga*  
JOSÉ RAMÓN GONZÁLEZ PARADA

*La idea de una interpretación fenomenológica*  
RAMÓN RODRÍGUEZ

*El diván imaginario. Filosofía de la representación*  
VÍCTOR MANUEL PINEDA

*De la vivencia a la experiencia*  
LÁZLÓ TENGELYI

*Emilio Uranga: la existencia como accidente*  
JAIME VIEYRA GARCÍA

*Imaginario, autonomía y creación cultural*  
*en el pensamiento de C. Castoriadis*  
DANIEL H. CABRERA

*Don Quijote. Dolor, individualidad y destino*  
JUAN ÁLVAREZ-CIENFUEGOS FIDALGO

*El Platón de Rorty*  
JOSÉ MARÍA FILGUEIRAS NODAR



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"

REVISTA DE FILOSOFÍA  
Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

# DE DEVENIRES NIRES

AÑO VIII N° 17  
ENERO 2008  
ISSN 1665-3319

*Ontología unificada en Leibniz:  
más allá del sustancialismo y el fenomenismo*  
JUAN A. NICOLÁS

*De Villoro a Nancy. La comunidad imposible*  
MARIO TEODORO RAMÍREZ COBIÁN

*Historia, liberación e interculturalidad*  
HÉCTOR SAMOUR

*Una elucubración estética: la ciudad  
y el arte en Eugenio Tria*  
RENATO PRADA

*Hannah Arendt. Política y desactualización*  
JOSÉ LUÍS CÁMARA LEME

*Ilya Prigogine y Eduardo Nicol: en torno  
a la alianza entre las ciencias y la filosofía*  
RUSH GONZÁLEZ

*Ética del bien común y de la responsabilidad solidaria*  
CARLOS MOLINA VELÁZQUEZ



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA "SAMUEL RAMOS"  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILORRO TORANZO"

Universidad Michoacana  
de San Nicolás de Hidalgo  
Facultad de Filosofía  
"Samuel Ramos"

Programa de Educación Continua

## *Diplomados 2008*

### ***Estética y lenguaje de las artes***

COORDINADORES: DRA. FERNANDA NAVARRO Y PROF. ROBERTO BRICEÑO

Octubre de 2008 a enero de 2009

Dirigido a estudiantes, profesores y público en general

### ***Filosofía de la historia (IV promoción)***

COORDINADOR: DR. EDUARDO GONZÁLEZ DI PIERRO

Octubre de 2008 a febrero de 2009

Dirigido a profesores y público en general

Facultad de Filosofía "Samuel Ramos" de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México  
Tel. (443) 327 17 99, 327 17 98 y 322 35 00 ext. 4148

Web: <http://ramos.filos.umich.mx> email: [filos@jupiter.umich.mx](mailto:filos@jupiter.umich.mx)



*Próximamente Programa Institucional*  
de  
*Maestría*  
en  
*Filosofía de la Cultura*

La División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, abrirán próximamente su Programa Institucional de Maestría en Filosofía de la Cultura que tiene como objetivo fundamental abrir la reflexión filosófica a la discusión interdisciplinaria sobre los temas y problemas, tanto teórico-conceptuales como práctico-sociales, de la cultura contemporánea y la cultura mexicana.

Las líneas temáticas principales son: teorías de la cultura, epistemología de las ciencias sociales, hermenéutica, filosofía de la cultura Iberoamericana, estética, filosofía política, etcétera.

Para mayores informes dirigirse a:

Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México  
Tel. (443) 322 35 00 exts. 4148 y 4149  
<http://ramos.filos.umich.mx> email: [posgrado.filosofia@gmail.com](mailto:posgrado.filosofia@gmail.com)



## *Programa Institucional de Doctorado en Filosofía*

El programa se nutre de una larga tradición en el pensamiento y las reflexiones filosóficas y humanísticas. El nuevo programa de doctorado quiere dar continuidad a esta tradición, pero al mismo tiempo quiere acentuar un compromiso con las necesidades teóricas actuales. Esto significa asumir un compromiso con los temas que preocupan a nuestras sociedades —la globalización, las relaciones y la comunicación intercultural, la pluri- o multiculturalidad, los debates por el impacto de nuevas tecnologías, la perspectiva de género, la interdisciplinariedad y la multidisciplinariedad de los saberes. Queremos fortalecer las prácticas de estudio e investigación interdisciplinarias. Esta tradición coincide con otra que podemos llamar orgullosamente nuestra: el diálogo creativo con expresiones teóricas de Europa y Latinoamérica, y particularmente mexicanas. Estamos convencidos que esta orientación “transatlántica” promete resultados importantes para problemas teóricos y conceptuales, pero también prácticos, para la fase actual de una globalización acelerada.

Para más información:

Dr. Oliver Kozlarek, Coordinador del Programa Institucional de Doctorado en Filosofía  
Facultad de Filosofía “Samuel Ramos”/Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro  
Toranzo”. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
Edif. C4, Cd. Universitaria, Morelia, Mich., 58030, México  
Tel. (443) 322 35 00 exts. 4148 y 4149

[http://ramos.filos.umich.mx/eve/programa\\_doctorado.htm](http://ramos.filos.umich.mx/eve/programa_doctorado.htm) email: [docfilmorelia@gmail.com](mailto:docfilmorelia@gmail.com)



# Merleau-Ponty

## Viviente

*en el centenario de su nacimiento (1908-2008)*

LA UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLAS DE HIDALGO A TRAVÉS DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS “LUIS VILLORO TORANZO” Y DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA “SAMUEL RAMOS” INVITAN A ESTE COLOQUIO INTERNACIONAL. DEL 3 AL 6 DE SEPTIEMBRE DE 2008. AUDITORIOS DE LA FACULTAD Y EL INSTITUTO, CD. UNIVERSITARIA, MORELIA, MICHOACÁN, MÉXICO. PARTICIPAN PONENTES DE UNIVERSIDADES DE FRANCIA, ITALIA, ESPAÑA, PORTUGAL, ALEMANIA, EUA, ARGENTINA, BRASIL, MÉXICO. CON EL AUSPICIO DE COORDINACIÓN



**libro**

*Mario Teodoro Ramírez*



**libro**

*Oliver Kozlarek*

**Cosmopolitismo**

**libro**

*Cristina Ramírez*

**libro**

*Oliver Kozlarek*

**De la Teoría crítica**

**libro**

*Juan Álvarez*