

ISSN 1665-6415



TEORÍA
REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 16-17 JUNIO DE 2005

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO





TEORÍA
REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 16-17 JUNIO DE 2005
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

THEORÍA
Revista del Colegio de Filosofía

Director

Lic. Ricardo Horneffer

Secretario de redacción

Dr. Enrique Hülzs

Consejo editorial

Dra. Juliana González (UNAM), Dr. José María González (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Osvaldo Guariglia (Universidad de Buenos Aires), Dr. Ricardo Guerra (UNAM), Dr. Carlos B. Gutiérrez (Universidad de los Andes), Dr. Francisco Miró Quesada (Universidad de Lima), Dr. Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Dr. Manuel-Reyes Mate (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Mtro. Alejandro Rossi (UNAM), Dr. Fernando Salmerón† (UNAM), Dr. Adolfo Sánchez Vázquez (UNAM), Dr. Ambrosio Velasco Gómez (UNAM), Dr. Abelardo Villegas† (UNAM), Dr. Luis Villoro (UNAM), Dr. Ramón Xirau (UNAM), Dr. Leopoldo Zea† (UNAM).

Consejo de redacción

Mtra. Elisabetta Di Castro (UNAM), Dra. Paulette Dieterlen (UNAM), Dr. Bolívar Echeverría (UNAM), Dra. Teresa de la Garza (UIA), Dr. Crescenciano Grave (UNAM), Mtro. Josu Landa (UNAM), Dr. Efraín Lazos (UNAM), Dr. Gustavo Leyva (UAM-I), Dr. Carlos Pereda (UNAM), Lic. Pedro Joel Reyes (UNAM), Dra. Lizbeth Sagols (UNAM), Dr. Rodolfo Vázquez (ITAM), Mtra. Margarita Vera (UNAM).

Cuidado de la edición: Miguel Barragán Vargas

Diseño de cubierta: Gabriela Carrillo

DR © 2005, Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510, México, D. F.
Impreso y hecho en México
ISSN 1665-6415

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, publicación semestral, junio de 2005. Número certificado de reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-041612494400. Número de certificado de licitud de título (en trámite). Número de certificado de licitud de contenido (en trámite).

Índice

Artículos

Carlos Pereda, <i>Pensamiento crítico versus razón arrogante</i>	11
Guillermo Hurtado, <i>Dudas y sospechas</i>	29
Pedro Stepanenko, <i>La filosofía de Gaos</i> <i>desde la perspectiva de Fernando Salmerón</i>	45
José Ezcurdia, <i>Bergson y la crítica al esquematismo de</i> <i>la representación: la filosofía como máquina</i> <i>de plantear problemas y horizonte del pensar</i>	63

Sobre ética

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez, <i>El “sistema de la libertad”</i> <i>en el pensamiento de Schelling</i>	85
Antonio Hermosa Andújar, <i>La conquista de la fortuna</i>	119
María Teresa López de la Vieja, <i>Literatura</i> <i>en la filosofía moral</i>	149
Pedro Enrique García Ruiz, <i>Hermenéutica del sí mismo y ética.</i> <i>Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricoeur</i>	159

Notas y reseñas

Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>Graciela Hierro:</i> <i>universitaria y filósofa</i>	177
Elisabetta Di Castro, <i>Norberto Bobbio (1909-2004)</i>	181
Lizbeth Sagols Sales, <i>La carrera académica y la educación</i>	183
Susana Bercovich, <i>La opacidad de la ética</i>	187
Alberto Constante, <i>El instante eterno</i>	191

Abstracts	197
----------------------------	-----

Colaboradores	203
--------------------------------	-----

Artículos

Pensamiento crítico versus razón arrogante

Carlos Pereda

I

Tal vez uno de los mayores combates que debe dar la filosofía o (si se favorecen palabras más ligeras, menos sobrecargadas por la tradición) el pensamiento crítico, que incluso especifica cuáles son y deben ser, al menos, varias de sus tareas, se juega en las diversas luchas en contra de la corrosiva intervención, además muy frecuente, de la razón arrogante.

Los objetos con que opera tal razón son casi cualquier cosa, en la teoría y en la práctica. Este peculiar mecanismo, día a día recorre los haceres. Así, por ejemplo, contamina esa ruta que va de las identificaciones más inocuas —“este barrio es mejor que el de ustedes porque aquí sabemos hacer chilaquiles y usamos sombreros grandotes y, por eso, ustedes no valen nada”— hasta los entusiasmos más peligrosos, esos que generan los nacionalismos más excluyentes, más infames, y su consecuencia, las guerras de exterminio.

Anoto otros ejemplos muy diferentes, pero en la misma dirección: la ininterrumpida división del mundo en centroperiferia, oposición con la que, a su vez, se articula cada región —país, ciudad, barrio...—, no ha hecho más que fortalecer la razón arrogante de los centros respecto de sus imaginadas y, no pocas veces, programadas periferias. Por eso, la expresión “razón arrogante”, ¿no se vuelve a menudo equivalente de la expresión “razón colonizadora”? De nuevo, tengamos en cuenta la regla:

¡Ten cuidado con las palabras!

No es arduo descubrir sus dos advertencias. Hay que cuidar a las palabras pues con ellas atravesamos la vida, nos entendemos y hasta, en parte al menos, nos construimos y construimos el mundo. Sin embargo, por eso mismo, debemos también cuidarnos de ellas, ya que con facilidad marean y nos llevan

por el mal camino. Cuando se sospecha que una operación frecuente de la razón arrogante consiste en “conquistar”, usamos ese enérgico verbo con los significados de apoderarse, de hacernos dueño de algo, de dominar por la fuerza. Pero ¿de qué maneras *conquista* la razón arrogante? Cuando su argumentar parcialísimo procura apropiarse a toda costa de “lo otro”, sea lo que fuere lo otro. Así, con entusiasmo se razona el apoderarnos de un territorio para usarlo a nuestro arbitrio, o el tomar posesión de una tradición cultural a la que traducimos, forzándola en nuestros conceptos, sin realmente querer aprender nada de ella.

Otros ejemplos: razonando de esta manera, el trato con grupos enteros de personas —mujeres, indígenas, emigrantes, personas “de color” (el “blanco”, ¿no es un color?), pobres, gitanos, judíos, *gays*, chicanos...— ha sufrido sistemáticamente de diversas conquistas.

También en el interior de cada animal humano, un aspecto de él, tiende a conquistar el resto. En no pocas ocasiones se procura que la razón conquiste los deseos y los sentimientos, y que —como han aconsejado, no sin amargura, muchos moralistas— establezca su “dominio” sobre esos desordenados rebeldes. Tampoco ha faltado la propuesta inversa.

Hasta con ideales políticos irreductibles como la libertad y la igualdad se procura que el uno se adueñe del otro, sin quienes los defienden respeten sus contrapuestas exigencias, las necesidades muy diferentes que expresan cada uno de ellos.

Pero... basta ya con enlistar ejemplos al azar. Si se busca pensar críticamente la alta velocidad, las ansias por recorrer a vuelo de pájaro una totalidad, son el primer obstáculo a vencer. En este sentido, no olvidemos la sabia cautela: no pocas veces, menos es más. En efecto, dar dos o tres saltos en el pensamiento y demorarse en uno o dos ejemplos, o más bien, en uno o dos detalles de uno o dos ejemplos, con frecuencia resulta más instructivo para abarcar el todo de un asunto, que los copiosos inventarios y las precipitadas visiones de conjunto.

Vayamos, pues, con calma. Por lo pronto, ¿a qué se hace referencia cuando se usa esa expresión anómala, “razón arrogante”? ¿Acaso el razonar puede ser arrogante? ¿De qué vicio o vicios se trata?

Cuando nos aproximamos a este tipo de razón, encontramos una doble desmesura. Sobra el ensalzarse en la concepción que se posee de sí; y como derivándose de éste, prolifera la desmedida en lo que se considera que debe valer para todos. Como contraparte, no es menos desproporcionada la degradación por el resto, por lo que no cae bajo el ámbito de dicha preeminencia.

Retomemos el problema del nacionalismo. Vivimos en medio de diversas filiaciones. Como enseñó Ortega: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo”. De caso en caso cultivo mis filiaciones a una o

varias circunstancias: a mi familia, a mis amigos, a mi lugar de trabajo, a la región en que nací, a la lengua que hablo, a ciertos ideales políticos, a las tradiciones que, en parte, me constituyen... Algunas veces, la situación es tal —ciertas urgencias nos presionan tanto— que nos preocupamos de manera preponderante con una filiación. Sin embargo, cuando se busca que esta filiación conquiste, en cualquier situación, el resto de las otras, que esta filiación agote lo que importa para una persona y se desprecie el resto de las posibles filiaciones, nos encontramos ante un alarmante concepto de desmesura de la razón arrogante, por ejemplo, el nacionalismo.

En general, con una autoafirmación y un desprecio desmesurados como éstos se arma un mecanismo de enorme efectividad. Por eso, quien argumenta a partir de la razón arrogante considerará que el cuidadoso causar mengua o descrédito opera ya como una base de la propia nobleza. Para este razonar, la capacidad de negación conlleva en sí suficientes razones para respaldarse. De ahí que su autoafirmación se apoye casi en exclusiva en la desestima general de “todo lo otro”, por supuesto, incluyendo el desprecio de quienes no piensan como yo.

Para volver al ejemplo del nacionalismo, no se olvide que el nacionalista apoya una filiación absoluta a su patria en el quitar valor a las otras patrias y, lo que es tal vez más peligroso, a sus otras filiaciones, hasta a las más íntimas.

Por articularse como parte de un aceitado mecanismo, en la razón arrogante tanto un exceso de autoafirmación como de desprecio se vuelven sistemáticos. Puestos en marcha, un excederse apoya al otro: ambas desmesuras se generan recíprocamente.

Así, en el nacionalismo, cuanto más nos obsesionamos con la propia nación, más envilecemos los otros valores, hasta llegar a desdeñar la propia vida.

Dejo ya de ocuparme con el nacionalismo como un ejemplo del funcionamiento de la razón arrogante —que lamentablemente nos visita demasiado— y paso a examinar una consecuencia muy general de este tipo de argumentar. Consiste en separar un proceso de dar razones del resto de los otros procesos de dar razones, e inmunizarlo. De esta manera, se discute levantando murallas. Poco a poco, ninguna pregunta, perplejidad, matiz, duda, objeción, ironía, sarcasmo, ataque... puede interpelar ya las posiciones que defiende una razón arrogante plena de sí. Por eso, a partir de cierto momento, este razonar continúa, a solas, intentando conquistar por doquier. La razón arrogante no conoce otra técnica de razonar que ese laberinto de espejos, el vértigo argumental.

Como ya advertí, la razón arrogante lo inunda todo, incluyendo los problemas más generales y abstrusos. Cuidado..., porque aquí daré un primer salto y me detendré, precisamente, en una de esas tercas dificultades. En contra de lo que se suele fantasear, los problemas metafísicos no cesan de ramifi-

carse, y llegan a iluminar ampliamente, o a distorsionar y corromper, hasta las prácticas más puntuales e inmediatas.

Dentro del ámbito de la metafísica, tal vez infinito, en esta reflexión me aproximaré sólo a varios efectos de la razón arrogante en la oposición que se establece entre dos tradiciones de pensamiento: aquellas que defienden la capacidad de actuar con autonomía y las que las desafían, poniendo en duda esa capacidad.

O, si se prefiere, plantear la batalla tomando en cuenta el desdoblamiento de la conciencia que se articula en la estructura gramatical: después de esbozar el choque entre la tradición de la confianza en el poder de decidir en primera persona, y la tradición que amenaza esta ambición desde diversas construcciones de la tercera persona, examino cómo la razón arrogante las arruina a ambas.

II

En la tradición de pensamiento que parte de la confianza en las capacidades de la primera persona se concibe a los animales humanos como agentes genuinos: con poderes eficaces. En tanto tales, siguiendo sus razones —la trama de sus creencias, deseos...—, los agentes hacen, en cierta medida, al mundo y en ese hacer, se hacen a sí mismos. A partir de estas premisas, se considera que las instituciones y las reglas de convivencia social resultan de esa actividad constructora: de esta capacidad humana tan propia que sería la libertad.

Esta convicción, la de la libertad, con su doble cara, la autonomía y la responsabilidad, pretende recoger la experiencia más inmediata que cualquier animal humano, en tanto primera persona, realiza de su hacer. Si deseo tomar un vaso de agua, en condiciones normales, lleno con agua un vaso y me la tomo. Si se me pregunta por qué lo he hecho tal vez responda: “yo decidí hacerlo, tenía sed”, o “yo creí que debía hacerlo, pensando en mi salud”, o “yo quise hacerlo calculando que en las próximas horas me sería difícil tomar agua”.

La acción de tomar un vaso de agua es elemental. No obstante, cualquier acción que imaginemos que se pueda realizar a solas o con otros —visitar a un amigo, cometer un crimen, casarse, hacer un fraude, inventar un remedio decisivo, mentir, rezar, pintar un cuadro magnífico, robar, unirse a un gran partido político, traicionar, bailar, comenzar una revolución...—, ante preguntas del tipo “¿por qué lo has hecho?”, “¿por qué lo han hecho?” podría recibir —entre otras— ese tipo de respuestas. (Claro, también se contesta con disculpas, con excusas, con explicaciones... que buscan mitigar la agencia, y la responsabilidad.) Esas respuestas que aluden a un animal humano que razona y es, para usar una metáfora conocida, “dueño” de sus acciones, hacen refe-

rencia al concepto de autonomía. (Por supuesto, la palabra “autonomía” no es sinónimo de “autarquía”. Escuchar a los otros, entregarse a ellos, incluso por entero como a veces lo hacemos en el amor, en la amistad, y en algunas formas de la solidaridad, o de la piedad, implica también autonomía con un alto grado de receptividad.)

Empleando la terminología a que a veces se ha echado mano en esta tradición se afirmará que el animal humano “causa” sus acciones. Porque a diferencia de los otros animales, el animal humano posee —para usar la oscura, aunque sugestiva expresión de Kant en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*— una “causalidad por libertad”: dispone de la aptitud de generar sus propias prácticas y teorías.

Por el contrario, para las tradiciones que amenazan la capacidad humana de decidir y actuar libremente, este lenguaje —“el animal humano en tanto agente”, “la primera persona que es dueña de sus acciones”, “autonomía”, “causalidad por libertad”...— no conforma más que fragmentos de un cuento fantástico (¿e infantil?). En el mejor de los casos, sólo se hace referencia a narraciones de series de apariencias de la primera persona, y nada más. Debemos redirigir la atención. Debemos abandonar esa ciencia-ficción que ha sido la metafísica y sus chirimbolos y neblinas, y confrontar la dura realidad desde el punto de vista de una tercera persona progresivamente imparcial.

Quien busque objetividad necesita desechar, entonces, aquello que se le presenta más de inmediato a la mente, a la “experiencia vivida” —valga el pleonazgo— de la primera persona. En particular, hay que socavar esa vana confianza que los animales humanos poseen acerca de su libertad teniendo en cuenta más datos, y en varias direcciones. Pero, ¿cuáles?

Entre otros, se han ofrecido cuatro tipos de datos a partir de diversas construcciones de la tercera persona. Con base en ellos, podemos reconstruir una tradición de pensamiento con cuatro versiones que recogen algunas de las creencias que amenazan la existencia genuina de las acciones —que se pretenden diferentes de manera radical de los meros sucesos naturales— y, en consecuencia, de la libertad —que se distinguiría, también con radicalidad, del operar de ciertos dispositivos por completo fuera del control de cualquier animal humano.

La primera versión de estas amenazas es teológica. El Destino, los dioses o Dios, han ya predeterminado nuestros haceres, con independencia de lo que se crea o decida. Son los dioses, o Dios, quienes tejen y destejen la Historia, y por supuesto las historias, cada historia. Opera la Gracia. La Providencia “actúa” donde quiere y no se sabe “ni de donde viene ni a donde va”.

La segunda versión parte de las premisas “todo estado y suceso tienen una causa” y “en toda relación causal, la causa es suficiente para que se dé el efecto”. A partir de estas premisas se saca la siguiente conclusión: como es

causalmente necesario todo estado y suceso que se da, por lo tanto, el futuro se encuentra tan fijo como el pasado. Esta versión —que aparece en muchas civilizaciones, y en Grecia de modo muy elaborado en los estoicos— ha cobrado progresiva popularidad al convertirse en un fragmento de la metafísica de las ciencias naturales que identifica cualquier acción con un suceso relacionado con otros sucesos, y nada más.

Obsérvese que para esta segunda versión de la amenaza, y en contra de su punto de partida, resulta indiferente el tipo de relación entre los sucesos. Esto es, no importa que se considere que el universo es determinista (como lo plantea el estoicismo o Kant en su tercera antinomia) o indeterminista (como lo propuso la nueva física, en particular, la interpretación de Heisenberg). Tanto las acciones descritas como sucesos con causas en un universo determinista, como las acciones sin causa en un universo azaroso, no dejan lugar para que un animal, él mismo, en su libertad *actúe* como *decide actuar*. Tanto el determinismo como el indeterminismo amenazan la posibilidad de la acción libre tal como la describe la tradición de la confianza en la capacidad humana de decidir: la acción como producto de la autonomía de un agente con responsabilidad por lo que hace.

Según esta metafísica, a partir de ciencias como la física y la química, el lenguaje de las acciones y de la libertad sería análogo —en el mejor de los casos— al lenguaje de los colores. Nos encontraríamos ante un lenguaje de cualidades secundarias que desaparecen —como ilusiones proyectadas por los órganos de cierta especie— en la versión de las cualidades primarias del mundo que reconstruyen la física y la química.

La tercera fuente que amenaza la agencia la provee la biología moderna o, si se prefiere, de nuevo, cierta metafísica que se inspira en ella. ¿No nacemos, acaso, no sólo con un sexo, un color de piel, de ojos y de cabellos, sino también con cierto ADN? En el mapa genético, ¿no se encuentran ya, en alguna medida, predeterminados los dispositivos de la inteligencia y de los dones, hasta las enfermedades e incluso ciertas posibilidades de vida?

En estas dos últimas versiones de la tradición de la amenaza, en los datos de las ciencias naturales que se suelen introducir para formular los ataques a nuestras confianzas, se tiende a cambiar de tipo de conceptos. Se pasa del lenguaje práctico en el que se habla de acciones y responsabilidades, a un lenguaje teórico, físico-químico o biológico. En estos vocabularios se usan palabras ajenas a la práctica —por supuesto, ello no conforma ninguna razón contra ellos— como “átomos”, “moléculas” y “leyes físicas”, por un lado, y “ADN”, “genoma humano” y “leyes genéticas”, por otro.

No obstante, existe cierta diferencia, por lo menos gradual, entre ambas amenazas. La primera —la amenaza del determinista o del indeterminista— produce un efecto, por llamarlo de algún modo, “abstracto”; pocas veces —salvo

en el fatalismo estoico y en tradiciones similares— posee consecuencias directas en las prácticas humanas. (Cuando las hay, pueden ser muy variadas: en el estoicismo nos encontramos con una actitud liberadora de las ansiedades y temores de cada día y, en último término, de la muerte.) No así las amenazas provenientes de la biología. Saber que a partir de una determinada fecha sufriremos de una terrible enfermedad —digamos, Alzheimer— tenderá a cambiar cómo vivimos la espera hasta padecer dicha enfermedad.

En la cuarta versión de la tradición de la amenaza no se realizan cambios radicales de perspectiva respecto de la praxis o de prolongaciones y elaboraciones suyas. Pero como en el caso de la biología, la amenaza también posee consecuencias directas respecto de las más diversas prácticas. En este tipo de amenazas, no se procura minar la libertad del agente y sus acciones redescribiéndolas con un lenguaje rigurosamente paralelo e inaccesible a su experiencia inmediata —teológico o perteneciente a las ciencias naturales—, sino de defender que lo que hacen los agentes *no es más que* una consecuencia de lo que les ha pasado y les sigue pasando. ¿Y qué les ha pasado y les sigue pasando? Preguntando con más precisión: ¿qué, dentro de lo que les ha pasado y les sigue pasando a los animales humanos, “determina” su potencial de deseos, creencias, emociones, esperanzas... operando en tanto razones?

Los animales humanos poseen una larga y a menudo áspera niñez en que minuciosamente dependen de las generaciones anteriores. A veces se considera que esa vulnerabilidad es total; como sugiere el *dictum* clásico: *infancia es destino*. Además, se insiste en que esa vulnerabilidad es, ante todo, afectiva. Por eso, cuando el animal humano adulto razona y actúa, sus razones y acciones en cierta medida repiten varias de las escenas más afectivamente cargadas de los primeros años de vida. (Estas escenas, para ciertas teorías, se retienen en el “inconsciente”.) Por eso, quizá haya tan poco espacio para escapar al destino de la infancia, como lo hay para quebrar el Destino de los dioses.

No obstante, incluso si quedase algún margen de acción, no podemos ignorar que los animales humanos hacen su vida trabajando dentro de estructuras sociales, específicamente económicas, que nadie en particular ha creado o siquiera regula por completo. Son esas estructuras del mercado las que “determinan” cómo actúa y hasta qué piensa y desea el acosado animal humano, las que lo llevan al éxito o a la ruina. (Más bien, a lo que esas ficciones deslumbrantes de los animales humanos, “la libertad”, “las personas”, “la autonomía”, “la responsabilidad”..., denomina con palabras igualmente sonoras como “éxito”, “ruina”.)

¿Cómo pensar críticamente estas amenazas a la confianza en nosotros mismos? Ante todo, quiero hacer dos observaciones. En primer lugar, sin duda, he estado simplificando y mucho; pero creo que he estado simplificando en

la dirección correcta. En segundo lugar, en relación con cada una de las versiones que enumeré como amenazadoras de la libertad, se pueden vincular movimientos y nombres venerables, y también hartos divergentes, cuyo estudio complicaría y, especialmente, refinaría, el grueso esquema expuesto de esta tradición de pensamiento. Entre otros movimientos y nombres, podemos recordar la tragedia griega, el estoicismo, san Agustín y el conflicto entre la predestinación y el libre albedrío, Darwin y la teoría de la evolución, Freud y los caminos del inconsciente, Marx y la dinámica propia de las diversas etapas del desarrollo social, Foucault y las estructuras del poder, la sociobiología, las neurociencias y sus propuestas reduccionistas...; además de las muchas maneras, no pocas veces en direcciones opuestas, en que se ha trabajado a partir de esas temáticas, o análogas. Sin embargo, la verdad o el valor de un pensamiento no depende de quienes lo hayan pensado y defendido. ¿Cómo evaluar pues, en general, estas amenazas?

Para no dejarnos intimidar por una moral del miedo, tal vez un buen consejo consista en tratar de convertir, en cualquier caso, las amenazas en desafíos (¿la estrategia estoica?). Sin embargo, frente a la inquietante pregunta acerca de cómo evaluar estas amenazas, casi inevitablemente reaparece, para enredar más la situación, la razón arrogante. Mi conjetura: tanto la confianza en nuestra capacidad de decidir, como las lecciones de sus diversas amenazas o desafíos —por otra parte, no olvidemos, contruidos a partir de esa capacidad— se inutilizan cuando se sucumbe a este tipo de razonar. Atendamos.

Siguiendo el punto de vista de la primera persona en tiempo presente, algunos argumentos respaldan el concepto de autonomía observando que lo que se considera en las actividades de cada día como “mundo humano”, entre otros, el “mundo moral” y el “mundo político”, desaparecerían sin ese raro presupuesto, la libertad. Muchos señalan que ningún esfuerzo o proyecto valdría la pena; más todavía, ni siquiera tendría sentido si las acciones estuviesen por completo fuera de nuestro control. En un mundo constituido puramente por sucesos —por lo tanto, sin acciones genuinas— todo lo que hay carecería de valor y se reduciría a series de sucesos que suceden de acuerdo a cierta causa que, a su vez..., y así sucesivamente. Estas comprobaciones, sin embargo, no deben hacer olvidar los otros argumentos: aquellos que desafían la confianza en la libertad con lenguajes teológicos, o a partir de datos de las ciencias naturales o sociales.

Lamentablemente, con demasiada rapidez se sucumbe en alguna falta de mesura: o se reafirma sin más la confianza en la libertad de decidir y de actuar y, así, con razón arrogante se procura desdeñar sus desafíos. O viceversa.

Cada uno de estos excesos sistemáticos, por un lado, en la confianza en nosotros mismos en tanto agentes, o, por otro, en sus desafíos, suele regirse por el mecanismo de la razón arrogante que consiste en respaldar una

autoafirmación desaforada casi en exclusiva en el desprecio o mera negación de la posición opuesta.

En la tradición de la confianza, con razón arrogante se reitera el edificante murmullo “soy libre, soy libre, soy libre...”; a la vez, se desestiman como sin sentido los desafíos por respaldarse en datos que no se pueden obtener en la experiencia inmediata de los agentes en primera persona, o datos que pertenecen al “mundo humano”. Esta última afirmación presupone que la experiencia de los agentes, que el “mundo humano”, se encuentra demarcado y hasta cerrado. De esta manera, los experimentos y otras herramientas científicas que se diseñan desde los puntos de vista de la tercera persona no se rigen por la lógica de las continuidades y rupturas en relación con esa experiencia.

En dirección opuesta, pero con razón arrogante no menor, con facilidad se convierten las dudas teológicas, metafísicas, biológicas, psicológicas, sociales, económicas... que introducen los desafíos sobre la autonomía humana en firmes apoyos para la total eliminación de esa autonomía. Entonces, tal vez ya “todo” no sólo no es como parece, sino que “todo”, se vuelve con la mayor certeza –¿pero de dónde proviene esa fiera certeza?– en lo opuesto de lo que parece.

Así, tanto a partir de las tradiciones de la confianza en la agencia humana como de aquellas que la amenazan, o más bien, la desafían, se considera que se dispone de la versión completa del proceso de dar razones: del patrón conceptual únicamente válido que se debe adoptar. En cada caso se ignora que tal vez estamos ante aspectos de la existencia humana –confiar en la capacidad de decidir, ser desafiados en las teorías o en las prácticas, asumir puntos de vista de la primera y de la tercera persona...– que, entre otros, hay que tener en cuenta para comprender al mundo, a nuestras sociedades y a nosotros mismos como parte de todo ello.

Soy terco. No creo que podremos en algún momento eliminar esta perplejidad del proceso de dar razones: esta tensión entre la experiencia inmediata de la libertad desde el punto de vista de la primera persona, del agente, y sus muchos y diversos desafíos desde el punto de vista de la tercera persona, del observador. No lo lograremos incluso si se toma distancia, grande o pequeña, de conceptos tan ambiciosos como los usos, propios de la tradición kantiana, de palabras como “libertad”, “autonomía”, “responsabilidad”... y nos limitamos a los significados modestísimos de esas palabras en los haceres de cada día.

Por eso, si en algún recodo del camino, la razón arrogante no convierte la arraigada tendencia humana a la producción de sectas, en definitiva ceguera, nuestra capacidad de juicio tendrá que vivir tironeada de este modo *para siempre*. Ojalá. Ojalá nos continúe acompañando esta muy virtuosa inquietud. Porque de seguro ésta es la manera en que somos.

III

Doy un segundo salto. Esta vez pasaré de los vastos y enredados problemas metafísicos anteriores a experiencias muy comunes, casi insignificantes, de la vida cotidiana, pero que plantean dificultades no menos enredadas y ni siquiera independientes de aquellos problemas generales. Sin embargo, de manera explícita o implícita, ¿no sucede esto con frecuencia? El pensamiento crítico, ¿acaso no implica desarrollar procesos de dar razones deteniéndose frente a problemas de diferente nivel de abstracción e importancia?

Cuento una de esas experiencias individualísimas: son las diez de la noche y tengo hambre. Me acerco al refrigerador y lo abro. Sé que debo cuidar mi colesterol y, por lo tanto, he decidido no comer más queso. Hace días lo decidí. No obstante, cada noche, pese a mi decisión, vuelvo a sucumbir en la tentación y, casi sin darme cuenta, corto un trozo de queso y me lo como.

Desde el punto de vista de la primera persona, el contenido de mi decisión de no comer queso me compromete a no comer queso. En tanto agente, mi decisión no ofrece un dato empírico más para predecir mis acciones futuras, sino que conforma una resolución de la que soy responsable. Expresando esta experiencia en el lenguaje de la tradición de la confianza en la capacidad humana de decidir, puede indicarse: si yo resuelvo no comer más queso para cuidar mi colesterol, no estoy descubriendo nada, ni en mí mismo, ni en el mundo, sino que me invento, construyo mi futuro, ejerzo mi libertad.

Por el contrario, desde el punto de vista de la tercera persona, de un observador externo o de yo mismo en tanto observador de mi propia conducta, tomo de inmediato distancia de ese lenguaje —¿demasiado optimista y altisonante?— y atenderé mi decisión como un hecho psicológico más, junto a los otros hechos empíricos. Así, conociendo mi historia personal, y otras historias similares, la decisión de no comer queso aparece como un dato poco confiable para predecir mi comportamiento presente, y futuro. Pues, si en las noches pasadas he quebrado mi decisión, ¿por qué no lo habría de hacer en el presente, y en el futuro?

La relación de un animal humano con su decisión es, pues, distinta si se adopta el punto de vista de la primera o de la tercera persona. Es una lástima que en ambos puntos de vista, una y otra vez, estos animales vuelvan a ser presa de la razón arrogante y olviden que necesariamente son, *a la vez*, primera y tercera persona (entre otras perspectivas).

No se puede pasar por alto, sin embargo, cierta gradual asimetría entre ambos puntos de vista. Espontáneamente adoptamos el punto de vista de la primera persona. En cambio, aunque el punto de vista de la tercera persona está también necesariamente presente en cualquier animal humano —no podría haber conciencia reflexiva sin él—, el grado en que lo esté, depende de

cada individuo y hasta de cada tradición. Por ejemplo, la tradición de las ciencias naturales ha sido una eficazísima escuela para entrenar y, en consecuencia, desarrollar el punto de vista de la tercera persona.

En cualquier caso, cuando un animal humano adopta el punto de vista de la primera persona, se vuelve presa de la razón arrogante si, desatendiendo las informaciones empíricas del punto de vista de la tercera persona, restringe o elimina de su consideración los reportes acerca de sus éxitos y fracasos empíricos en el pasado, respecto del plan de vida que adoptó. El previsor Ulises es, en este sentido, ejemplar: conoce sus debilidades y, por eso, se hace atar; razonablemente no confía en el poder de su agencia en primera persona ante la situación turbulenta que se le avecina. Pero, no por ello, su racionalidad es “imperfecta”, como a veces se la califica. Por el contrario, en tanto agente racional, Ulises no olvida que es un cuerpo con necesidades producto de la naturaleza y de la historia. Tampoco niega el espesor de su mente, igualmente producto de la naturaleza y de la historia.

Algo similar puede decirse del amplio repertorio de astucias del tipo “Ulises” que adoptamos en la vida cotidiana. Por ejemplo, estrategias mínimas como: en medio de una comida levantarse a lavarse los dientes para no continuar comiendo; o no comprar cigarrillos, pues aunque no se ha podido dejar de fumar, se deja al azar si alguien dispone de ellos o no. Sin embargo, a diferencia de estas astucias y, en general, de la gente con cierto grado de lucidez que, por eso, cultiva al pensamiento modesto, cuando la primera persona cae presa de la razón arrogante provoca una confianza desmesurada en sí. Ésta, a su vez, tiene como resultado una desautorización y, pronto, una huida de la realidad empírica, o arrogancia normativa (casi diría: o borrachera normativa). El animal humano cree que, en tanto agente, puede olvidarse de la tercera persona y sus reportes empíricos acerca de su naturaleza y de su historia, e inventarse a sí mismo desde cero. De ahí que crea —y aquí, sí, nos encontramos ante un caso de racionalidad muy, muy “imperfecta”— que su decisión le pertenece como si no fuese un cuerpo, ni también una historia construyéndose en medio de otras historias.

Sobre todo algunos límites que impone el propio cuerpo no son, literalmente, posibles de franquear. La edad, los grados de salud y de enfermedad, los dones físicos, el pasado entrenamiento... demarcan a veces incluso de modo muy nítido, al menos, el repertorio de mis acciones imposibles. Es claro: por más que admire *surfear*, y decida hacerlo, a partir de cierta edad ya no podré comenzar a practicar más ese deporte.

A la inversa, cuando se asume el punto de vista de la tercera persona, esa posición de observador se convierte en presa de la razón arrogante si busca eliminar al animal humano en tanto agente responsable capaz de cumplir con sus proyectos y compromisos. Un síntoma de esta situación es, por ejemplo,

cuando un paciente le señala a su médico: “Usted sabe, de la misma manera que yo, cuáles son mis probabilidades de no romper cada noche mi dieta”.

Aunque poco cortés, una respuesta adecuada a esta cobardía consistiría en replicar: “No, yo no lo sé *de la misma manera que usted*”. En efecto, la oración “usted sabe, de la misma manera que yo”, al borrar la asimetría entre el observador externo y el agente, hace que el punto de vista de la tercera persona conquiste al de la primera y lo elimine en tanto tal. Por esta vía, el agente lleva a cabo una huida de su ser agente responsable. Así, procura borrar la realidad normativa que él también, inevitablemente, es.

Ésta es la arrogancia empírica que a menudo opera de manera tan eficaz como excusa para ese hacer que consiste en “no hacer nada”. En esta intervención arrogante del punto de vista de la tercera persona, para el agente, su decisión se convierte en un acto por completo independiente de él; como si su decisión no fuese un resultado de su agencia, sino un dato empírico más que un observador externo podría comprobar.

Al respecto, recordemos una vez más que el punto de vista de la tercera persona es una construcción auxiliar de la primera persona. Sin embargo, al mismo tiempo no hay que dejar de considerar que las relaciones entre los puntos de vista de la primera y de la tercera persona son, como la mayoría de las relaciones entre las personas, conflictivas, e impregnadas por una razón arrogante que conquista oscilando entre la sofocación y el sabotaje. Me demoraré un poco en estos dos tipos de acción.

Si espontáneamente me dejo llevar por el punto de vista de la primera persona —de mis creencias, deseos, emociones, esperanzas... operando en tanto razones—, este punto de vista tiende a sofocar cualquier otro punto de vista, en particular, el punto de vista de la tercera persona.

La palabra “sofocar” significa, literalmente, “ahogar”, “impedir que el otro respire”. En general la usamos para hacer referencia a cierta opresión, acoso, un no tener en cuenta a las otras personas, incluso hasta llegar, de algún modo, a “aplastarlas”. Cuando el punto de vista de la primera persona sofoca al de la tercera, como se dice, se confunden los propios deseos, creencias, emociones, esperanzas, razones... con la realidad, y se intenta imponerlos, contra viento y marea. Ello sucede a menudo en las relaciones estrechas entre los individuos. No pocas veces, por ejemplo, si se escuchan por separado los relatos de dos personas acerca de su relación de pareja, y sus expectativas, surge la molesta sospecha de que, por lo menos, una de las dos personas sofoca, a la vez, a su punto de vista de la tercera persona, y a la segunda persona efectiva que tiene enfrente; como consecuencia, se sustituye al otro por los propios proyectos y fantasías. Por eso, cuando estimamos a ambas personas, esa sospecha se convierte en dolorosa inquietud; tememos muy pronto encontrarnos frente a una situación similar a la de dos trenes a punto

de chocar, y descarrilarse, sin que tal vez, ninguna de las dos personas tenga de ello, por el momento, un presentimiento más o menos claro.

Otros ejemplos, muy diferentes y socialmente más peligrosos de sofocar el punto de vista de la tercera persona, los encontramos en cualquier fanatismo (religioso, político, etcétera).

La acción de conquistar sofocando es, en varios sentidos, inmediata y abierta, una consecuencia, a menudo brusca, de la dinámica de la espontaneidad de una primera persona, de sus deseos en expansión, sin autocontroles. Por el contrario, conquistar sabotando consiste en un conjunto de actividades, a la vez, cuidadosamente calculadas y con disimulo, para imponer ciertas aspiraciones. Así, se impide o se entorpece de manera intencional un curso de acción, pero, por miedo a las represalias o para lograr mayor efectividad, se procura ocultar estas maniobras, embozarlas. Por ejemplo, usamos la palabra “sabotaje” cuando a escondidas, los obreros destruyen las herramientas de un taller con el propósito de hacer cumplir ciertas exigencias de mejora.

Sin duda, en no pocas circunstancias, el punto de vista de la tercera persona procura y, a menudo, con eficacia sabotea al punto de vista de la primera persona. He aquí un paciente, que antes de decidirse por un tratamiento riesgoso, consulta dos médicos. No conforme todavía, pide un tercer diagnóstico, un cuarto, un quinto..., un décimo. ¿Cuántos diagnósticos más debe razonablemente pedir este paciente para comenzar a tratarse? Atiéndase que mientras el paciente hace sus sucesivos estudios, la enfermedad, de seguro, empeora. Sin duda, llegado un momento, proseguir consultando al punto de vista de la tercera persona para decidirse —en este caso, continuar acumulando diagnósticos—, sabotea el propósito mismo de la acción que se busca realizar —que en relación con el paciente es curarse.

Ésta es una experiencia común, y suele impedir llevar a término las acciones más variopintas de la vida, desde la compra de una corbata o de un sillón, al diseño del programa económico del combate contra la pobreza en un país. La lección es general: llegado cierto punto, el ejercicio del punto de vista de la tercera persona se vuelve disfuncional respecto de la práctica, y hasta nítidamente pernicioso.

Sin embargo, a menudo los sabotajes del punto de vista de la tercera persona pueden resultar teóricamente mucho más abarcadores y destructivos. En los ejemplos anteriores se consideraron sabotajes *particulares* del punto de vista de una tercera persona a ejercicios puntuales de la primera persona. No obstante, también existen sabotajes *generales teóricos* que procuran, en último término, eliminar el punto de vista de la primera persona en tanto tal y, en consecuencia, toda perspectiva. Su propósito es ir “a las cosas mismas”, sin valorar; o describir “el mundo tal como realmente es”, por ejemplo, llevar

a cabo una descripción de lo que hay otorgando exclusividad al vocabulario de la física y/o de la química.

Con su patetismo habitual, J. P. Sartre advertía, no hace tanto tiempo (aunque ya parece la prehistoria), que el punto de vista del agente resulta inevitable, que estamos “condenados a la libertad”, una *frase* que en América Latina conmovió a mi generación. De seguro, esa “condena” está ahí. Eliminar de nuestros puntos de vista a la primera persona en tanto agente no es una opción, sino la fantasía para tapar algún fracaso. No obstante, también estamos no menos “condenados” a una realidad empírica que incluye las resistencias de mi cuerpo entre otros cuerpos de la naturaleza, y de mi historia construyéndose en el juego de resistencias con otras historias. Sí, también estamos “condenados” —se podría agregar con patetismo análogo e igual verdad— a las resistencias del mundo.

IV

Daré todavía un apresurado tercer salto en torno a esas resistencias, o más precisamente, a una de sus —¿equivocadas?— maneras de incluirlas en ciertos procedimientos de intervenir en el acontecer social y, sobre todo, de explicarlo. Busco, aunque no sea más que vagamente, aludir a esa tendencia que conforma tanto una patología de la tradición de la confianza en la agencia humana, como —¿paradojalmente?— de la tradición que la amenaza. Me refiero a las culturas de la conspiración, en su doble vertiente: las conspiraciones efectivas o sus intentos, y las teorías de la conspiración.

Usamos la palabra “conspirar” para hacer referencia al acuerdo entre dos o más personas para cometer un acto oculto que dañe a un tercero. Este verbo —que abarca desde el vasto complot a la intriga momentánea— se ha convertido en un fetiche de invocación reiterada en las llamadas “sociedades posmodernas”. No se necesita más que abrir un diario o prender un momento la televisión para comprobarlo. Hasta resulta difícil ya imaginar un noticiero o una narración, real o ficticia, sin alguna conspiración, real o postulada. La presunción en favor de la conspiración como modo de actuar y, en particular, como explicación, se ha convertido en un hábito que nos caracteriza.

Quizá no debería sorprender que la tradición de la confianza en las capacidades de la primera persona a menudo recurra a teorías de la conspiración. Basta enfrentarnos a una desigualdad muy grande en la condición social —económica, política...— de los agentes para ejercer su capacidad de acción y ya tenemos, muchas veces no sin razón, conspiradores en la puerta. En efecto, las teorías tradicionales de la conspiración se introducen para explicar —por ejemplo, de vez en cuando muy razonablemente en América Latina— la

total impotencia de la primera persona de un amplio plural, un “nosotros” amenazado —el pueblo, una clase social, ciertas instituciones...—, por la política de sofocación de una primera persona del singular o de cierto plural muy restringido, un agente todopoderoso y siniestro —un dictador sanguinario, una vasta empresa trasnacional, una ciega burocracia... Frente a estas acciones, parecería que no queda otro recurso que el conspirador y sus sabotajes. (De lejos, los dioses de la tragedia griega, ¿no son un poco las proyecciones de estos humanos, demasiado humanos conspiradores que, alternativamente, sofocan y sabotean?)

Sin embargo, en tiempos recientes, las explicaciones conspirativas se han apoderado también de las tradiciones opuestas, las tradiciones que, en alguna medida, amenazan o desafían la agencia. Estas tradiciones amenazadoras —en su cuarta versión, la proveniente de las ciencias sociales—, al comienzo enérgicamente rechazaron este tipo de explicaciones. Con esa negativa se procuraba no sucumbir en un vértigo simplificador que sobrevaloraba hasta el delirio la posibilidad de los agentes de sofocar y sabotear a los otros agentes, y desconocía las resistencias tanto negativas, limitadoras, como positivas, constituyentes, de las estructuras económicas, políticas y sociales.

Sin embargo, esta negativa ha ido cayendo en el descrédito con la introducción progresiva en la investigación social de puntos de vista de la primera persona, y el consecuente declive de un dominante punto de vista de la tercera persona modelado —o con aspiraciones de ser modelado— a partir de los patrones de investigación de las ciencias naturales.

Así, a los diferentes tipos enlistados de amenazas en torno a la agencia humana, se les suele agregar ahora una atmósfera resultado de la cultura conspirativa, que empieza por ser su marco para acabar muy pronto por convertirse en su sustancia. Consecuencia: el posible desasosiego frente a la vida social deja paso a un razonamiento arrogante que no conoce otra tarea que la de hilvanar certezas o, más bien, ilusiones de certeza, y no hay ya nada más que explorar.

Sí, en los días que corren la mayoría de nosotros tiende a no quedarse perplejo o dudar en serio ante casi ningún acontecimiento político, económico, o siquiera cultural, por complejo y novedoso que parezca ser, pues tenemos a la mano alguna teoría de la conspiración para explicarlo. Precisamente, las teorías de la conspiración poseen la dudosa virtud —en realidad, un grave vicio— de poder explicar todo, incluyendo los contraejemplos más recaltrantes, aunque para ello tengan que combinar prejuicios más arraigados con la ciencia-ficción más salvaje.

Abandono ya, sin discutir como se merece, este muy resbaladizo ejemplo de la cultura conspirativa, y regreso a la preocupación generadora de esta reflexión: las luchas entre el pensamiento crítico *versus* la razón arrogante.

V

Sospecho que frente a la mayoría de los problemas, prácticos y teóricos, nimios o muy importantes, topamos con inquietudes en algún sentido análogas a este tironeo entre dos tradiciones de pensamiento: aquellas que parten de la confianza en las capacidades humanas, desde el punto de vista de la primera persona, y las otras que se generan en sus muy diversos desafíos, desde el punto de vista de la tercera persona. Por desgracia, ante cualquier dificultad tendemos a suprimir las tensiones, y a abrazarnos de lleno a la razón que sigue la regla de la repetición incesante:

Siempre es bueno más de lo mismo.

Esta disposición a la desmesura que comparten acciones tan diferentes como las que aconsejan el nacionalismo, el maltrato a las mujeres, la caza de inmigrantes, la debilidad de la voluntad frente a los quesos, el otorgarle exclusividad al vocabulario de la física y/o de la química y las culturas conspirativas, se nutre, entre muchos alimentos más turbios y, de seguro, más perversos, de un olvido elementalísimo: cada vez que se atiende en una dirección se desatiende a las otras. Que es una manera de describir psicológicamente lo que en lógica se conoce como la falacia parte-todo.

Supongamos que un pensamiento crítico que haya recogido algunas lecciones del pensamiento modesto —indudablemente presente en fragmentos de ambas tradiciones—, o para volver a usar la venerable palabra, supongamos que en la filosofía o, al menos, en algunas de sus prácticas, se rehuye abandonar la vocación con que nació, y que no han dejado de presidir sus logros de mayor excelencia. Se procurará, de este modo, retener cierta mirada persistente y, a la vez, móvil, porque se sabe que muchas veces para librarse de un enredo hay que, ante todo, cambiar ligeramente de perspectiva. E incluso en no pocas situaciones se necesita explorar la perspectiva opuesta o saltar a ejemplos por completo diferentes. Un pensamiento hondamente crítico necesita proseguir, pues, distinguiendo y relacionando con constancia y fervor, aunque con frecuencia sin ir paso a paso.

Continuemos suponiendo que esa virtuosa educación de la capacidad de juicio no se deja sofocar ni por las conquistas del momento (en la Academia, pero sobre todo fuera de ella), ni por la propia impotencia y sus desganos. Entonces, sin duda comprobaremos que, en efecto, al menos parte de la labor de la filosofía consiste en combatir las intervenciones, abiertas o encubiertas, de la razón arrogante y sus desmesurados intentos de dominio. Éstos resultan muy variados porque dependen de cada sociedad, de cada tradición, de cada época, de cada lugar, de cada persona, de cada problema, desde los

más abstractos y teóricos a los más concretos y urgentes. Sin embargo, el hábito de atender y razonar desmesuradamente parciales o, en el extremo, de convertir el desprecio y hasta el mero desdén en “herramienta de análisis”, es recurrente.

No se olvide: la razón arrogante es una peste —a menudo al borde de volverse una epidemia práctica o teórica, o ambas— que a cada paso acecha todas las empresas, las más rutinarias y las más inventivas.

Dudas y sospechas

Guillermo Hurtado

Creer y dudar

Sin creencias no habría dudas. Por ello, antes de ocuparnos de las segundas conviene hacerlo de las primeras. Sin pretender dar una definición de “creencia”, digamos que quien cree que *P* asevera *P*, defiende *P*, apuesta por *P*, actúa de acuerdo con *P*, confía en *P*. La creencia se da en grados y el grado con el que uno cree algo puede variar a lo largo del tiempo. Cuando estamos convencidos de que una creencia es verdadera la llamamos *certeza*. La mayoría de nuestras creencias, sin embargo, las creemos con algún grado de reserva.¹ Si bien no puede decirse

(1) Creo que *P* pero creo que *P* es falsa;

hay muchas creencias de las que podemos afirmar

(2) Creo que *P* pero creo que *P* puede resultar ser falsa.

No hay problema en afirmar (2), es decir, en creer sin certeza. Es más, según los falibilistas hemos de decir de *cualquier P*, tal que *P* es creída por uno, que *P* puede resultar ser falsa. Un falibilista genuino —si lo hubiera— viviría sin certezas. Incluso su creencia en el falibilismo puede resultar, según él, falsa.

La distinción entre la creencia a secas y la certeza está emparentada con la distinción orteguiana entre tener una creencia y estar en una creencia.² Cuando se *está* en una creencia no sólo se está cierto, sino que se apoya la vida en ella. Puede perderse una certeza con tranquilidad. Pero perder una creencia en la que se *está* es como perder el suelo.

¹ Sobre la distinción entre creer y estar cierto véase Luis Villoro, *Creer, saber y conocer*. México, Siglo XXI, 1982, cap. 6.

² José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*. Madrid, Revista de Occidente, 1977.

La duda, diríase, se opone a la creencia.

Quien duda no defiende, no apuesta, no guía ni se deja guiar. La duda es parálisis, indefinición, suspensión del juicio. Dudar que *P* es un estado de incredulidad respecto a *P* y no *P*. Quien duda que *P* no cree que *P* ni cree que no *P*. Dudar es estar entre dos creencias antagónicas que, como decía Ortega, “entrechocan y nos lanzan la una a la otra dejándonos sin suelo bajo la planta”.³ Por eso Ortega decía que no sólo se *tienen* dudas, sino que a veces también se *está* en ellas como se está en un abismo, es decir, cayendo. Es entonces que “nos hallamos en un mar de dudas”. La tierra firme a la que tratamos de llegar son las creencias en el sentido de Ortega, las creencias en las que se está. El hombre de la calle puede tener muchas dudas, puede ahogarse en ellas, pero abajo de sus dudas hay, como decía Wittgenstein, un lecho de creencias.⁴ Yo iría más lejos y diría, con un viejo refrán español que: “nada duda quien nada sabe”. El escéptico, en cambio, se lanza al mar de dudas, pretende poner en cuestión incluso el lecho de creencias, imagina un mar sin fondo.

Dudas-A

Según el mapa de la epistemología tradicional o bien se está en el océano de la duda o bien en el altiplano de la certeza. Parecería que todo lo que está en medio, es decir, la creencia común y corriente es un mero lugar de paso hacia la temible duda o hacia la deseada certeza. Esta visión de nuestra vida epistémica —ligada al proyecto fundacionista cartesiano y, a fin de cuentas, a la idea de que el problema central de la epistemología es el del escepticismo— nos parece, a muchos, equivocada. Para liberarse de ella hay que tener una concepción distinta de la creencia y de la duda de la que hemos esbozado.

De acuerdo con la concepción tradicional de la creencia y de la duda, no puede haber duda en la creencia, ni creencia en la duda. No es correcto, por tanto, decir

(1) Creo que *P*, aunque... dudo que *P*.

Sin embargo, tal parece que no siempre es incorrecto sostener (1). Además del sentido tradicional de “duda”, en el que la duda se opone a la creencia, hay otro sentido, que llamaré *amplio*, según el cual la duda se contrasta con la certeza. De acuerdo con este sentido, alguien puede afirmar (1), como cuando se dice que uno “tiene dudas” respecto a *P*, aunque crea que *P*. Cuando “creer” refiere a una certeza, (1) no es correcto. En la oración “Creo en

³ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*

⁴ Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*. Oxford, Blackwell, 1975.

Dios todopoderoso” el énfasis puesto en “Creo” suele no aceptar ni la más leve sombra de duda. Sin embargo, los usos de “creer” que no refieren a certezas permiten que uno haga una afirmación como (1) —por ejemplo, cuando decimos “Creo esto, pero no estoy seguro”.

Para distinguir al sentido amplio de “duda” del sentido tradicional, mencionaré al primero con el neologismo “duda-A”. Para que un sujeto *S* dude-A que *P* tiene que creer que *P*. Cuando se duda-A que *P* se cree que *P* sin firmeza, de manera incierta, como resultado de un episodio de duda que puede ir y venir sin que, por ello, dejemos de creer en *P* o incluso, como veremos más adelante, sin que cambie el grado en el que se cree que *P*.

Casi siempre uno tiene razones para dudar-A, pero hay veces en las que la duda-A no está basada en razones y ni siquiera tiene la forma de una cuestión de la que pueda haber una respuesta que la resuelva o disipe, sino que consiste en un estado de inseguridad momentáneo que puede llegar a extremos patológicos. Cualquiera que sean sus causas o sus relaciones con razones o datos, las dudas-A vienen en *grados*. Mis dudas-A sobre *P* pueden crecer o reducirse, pueden ser más fuertes o más débiles que las de otras personas sobre esa misma *P*. Por esto mismo, es frecuente que nos enfrentemos a las dudas-A con el fin de disminuir su grado y, de ser posible, de que desaparezcan, y también ayudamos a otros para combatir sus dudas-A.⁵

Consideremos un ejemplo sencillo de duda-A. Carmen *cree* que su hija Sofía cerró con llave la puerta de su casa al salir a la escuela. Carmen estaría dispuesta a conceder —si se le cuestionara acerca de ello— que puede ser que Sofía no haya cerrado la puerta con llave, pero si bien Carmen acepta que su creencia puede ser falsa, cree que, en efecto, Sofía cerró la puerta. Sin embargo, en la creencia de Carmen puede sembrarse la semilla de la duda-A. No de la duda, es decir, de una duda que sofocaría su creencia, sino de una duda que entra en su creencia como un *parásito* que molesta pero no mata. Supongamos que Carmen recuerda que la noche anterior Sofía le comentó que no encontraba sus llaves. Sofía no le volvió a mencionar el asunto. ¿Encontró las llaves? ¿Y si no las hubiera hallado? ¿Acaso Sofía salió de la casa sin haber cerrado con llave? “No, no lo creo”, se responde a sí misma Carmen, “Sofía es muy responsable, no haría eso”. Carmen *sigue creyendo* que Sofía cerró con llave, pero la *sospecha* de que no es así, de que, por no haber encontrado las llaves, se fue sin poner el cerrojo, ha sembrado una duda-A en su creencia. La duda-A de Carmen puede desvanecerse de inmediato —como si el cielo

⁵ Dudar-A que *P* no equivale a afirmar que *P* sea *dudosa*. Una *P* dudosa es una *P* oscura o poco probable. Pero alguien puede tener dudas-A de *P* sin suponer que *P* sea oscura o poco probable. Por otra parte, también puede aceptarse que *P* sea dudosa sin tener dudas-A respecto a *P*.

despejado de su creencia se hubiera nublado por unos instantes— pero también puede quedar inserta en su creencia —como los parásitos que se hospedan en el cuerpo y se quedan en él sin reproducirse— y también puede suceder que su duda-A crezca y horade la creencia hasta acabar con ella —como el organismo que se infesta de parásitos y sucumbe a ellos— y se convierta en una duda plena.

Usos de “duda”

Ocupémonos en determinar si, en efecto, la palabra “duda” se usa en el sentido de duda-A arriba descrito y qué matices hay en dicho uso.

Borges dijo que el español es un pueblo que no sabe dudar.⁶ Según la Real Academia de la Lengua, el hispanoparlante rara vez duda-A. Para la Academia la duda-A no existe más que en el contexto de la creencia religiosa y, de modo análogo, cuando “duda” significa, en su última acepción, “cuestión por resolver o ventilar”. Define así “duda” el diccionario de la Academia:

1. Suspensión o indeterminación del ánimo entre dos juicios o dos decisiones, o bien acerca de un hecho o una noticia. 2. Vacilación del ánimo respecto a las creencias religiosas. 3. Cuestión que se propone para ventilarla o resolverla.⁷

De acuerdo con la primera acepción, no se puede dudar y creer, ya que dudar es suspender el juicio o no determinarlo frente a dos decisiones o respecto a cierto dato. De acuerdo con la segunda acepción sí cabe dudar y creer. Por “vacilación” se puede entender *falta de firmeza*, por ejemplo, uno puede tener una creencia poco firme en Dios. Cuando por “vacilación” se entiende *oscilación*, *i. e.* la virazón de creer en Dios a creer no creer en él y de regreso, también diríamos que hay duda —aunque quizá sería más exacto decir que hay una indecisión o una opinión fluctuante.

En el *Compendio moral salmaticense* —manual de teología moral publicado en 1805— se hace la pregunta de si es hereje aquel que duda de los dogmas de fe habiendo sido instruido en ellos. En la respuesta se plantea una fina distinción entre la *duda afirmativa* y la *duda suspensiva*. La primera parece ser un caso de duda-A. Así dice el *Compendio*:

⁶ Jorge Luis Borges, “Las alarmas del doctor Américo Castro”, en *Otras inquisiciones*. Buenos Aires, Sur, 1952.

⁷ *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. 22a. ed. Madrid, Espasa Calpe, 2001.

La primera se da, cuando sabiendo que la Iglesia ha definido alguna verdad como de fe, duda de su certeza. La segunda es, cuando ocurriendo duda, se suspende el juicio. En el primer caso será hereje el que duda de la verdad definida; porque el que así duda, juzga virtualmente no ser infalible el testimonio de Dios, o que la definición de la Iglesia no es regla cierta de nuestra fe. En el segundo no lo es; porque no hay asenso contrario a la verdad revelada, sino una suspensión del asenso.⁸

Obsérvese que quien tiene dudas afirmativas sobre un dogma de fe *P* no deja de creer en *P*, es decir, sigue asintiendo que *P* —a diferencia del hereje que disiente pertinazmente de la verdad de *P*— sólo que lo hace sin certeza. Si el sujeto es culpable de herejía es por *asentir virtualmente* la falibilidad del testimonio divino. Qué significa este “asentimiento virtual”, sin embargo, no queda claro; más adelante volveré a la cuestión de si la duda afirmativa es un pecado contra la fe.

Por lo que toca a la tercera acepción, hay veces en las que en vez de decir “Tengo una pregunta” uno dice “Tengo una duda”. De manera similar, cuando uno dice creer en una *P* de la que “cabén dudas”, uno no quiere decir que dude-A que *P*, sino que aunque uno crea que *P*, uno reconoce que hay preguntas sobre *P* de las que se carece de respuestas. Uno puede proponer ventilar o resolver una cuestión sobre la que uno no duda-A, sino que, por el contrario, cree e incluso con firmeza. Un teólogo puede tener muchas preguntas sin respuesta sobre Dios y, sin embargo, su creencia en él puede ser sólida como una roca. Diez mil dificultades —decía el Cardenal Newman— no hacen una duda.⁹

Un diccionario menos preocupado por la norma y más atento al uso coloquial introduce desde la primera acepción de “duda” —y sin restringirlo a la creencia religiosa— el sentido amplio. El diccionario *Clave* define “duda” así:

1. Inseguridad, vacilación o indeterminación ante opciones distintas o acerca de un hecho o de una información. 2. Desconfianza o sospecha. 3. Cuestión que se propone para solucionarla o resolverla.¹⁰

En la primera acepción, el sentido tradicional se preserva en la cláusula “indeterminación ante opciones distintas”, pero la definición también señala

⁸ *Compendio moral salmaticense*. Pamplona, 1805, p. 186.

⁹ J. H. Newman, *Apología pro Vita Sua*, 1864.

¹⁰ *Clave. Diccionario de uso del español actual*. Madrid, Ediciones SM, 1996.

la “*inseguridad* y la *vacilación* ante un hecho o una información”, y en este caso sería correcto decir que se cree que *P* con dudas-A, es decir, sin seguridad y sin firmeza.

No hay diferencia entre los diccionarios respecto a la tercera acepción, pero el *Clave* ofrece como segunda acepción de “duda” a la desconfianza o la sospecha. Sobre ella me ocuparé más adelante. Ahora quisiera considerar algunos usos comunes de “duda” en los que significa duda-A.

Cuando alguien dice: “No me cabe la menor duda de que *P*”, esto parece ser equivalente a decir que se cree que *P* sin dudas-A. Obsérvese que esta frase tiene la implicación de que hay casos de creencias en las que sí cabe la duda. Pero podría replicarse que aunque haya creencias en las que “quepan dudas”, eso no significa que se crean con dudas-A, sino que hay una suerte de *hueco* en su justificación que todavía no ha sido rellenado. Puede suceder que un miembro del jurado del tribunal de un país anglosajón crea en la culpabilidad del acusado, pero acepte que *otros* miembros del jurado hayan planteado dudas razonables de que sea culpable –dudas que él no puede resolverles– y, por ello, lo declare inocente. Si él adopta también esas dudas, podría decir “creo que el acusado es culpable, pero tengo dudas-A de que lo sea”. En el caso en el que uno cree que *P* y, sin embargo, afirma “tener sus dudas” respecto a *P*, el uso de “duda” también parece ir de acuerdo con el sentido amplio. Hay veces en las que cuando alguien cree que *P* y, sin embargo, confiesa que “*empieza a tener dudas*” respecto a *P*, esto quiere decir que empieza a *inclinarse* por creer no *P*. No obstante, parece que también hay casos en los que uno puede decir que tiene dudas respecto a lo que cree sin que eso implique que se tienen dudas-A.

Grados de creencia, grados de duda-A

Qué dictamine el diccionario sobre “duda” es, diríase, tarea de lexicógrafos; la pregunta *filosófica* por resolver es la de cuál es el rol *epistemológico* del sentido amplio de “duda”. Una manera de empezar a abordar esta cuestión es preguntarse cómo se relaciona la duda-A con la certeza, la creencia y la duda plena.

Podríamos pergeñar una respuesta de la siguiente manera: hay grados de creencia y grados de duda-A y ambos son inversamente proporcionales. Por ejemplo, el grado 8 de credibilidad de una creencia es el 2 de su dudabilidad-A. Los extremos de esta escala son la certeza –grado 1 de credibilidad y grado 0 de duda-A– y la duda plena –grado 0 de credibilidad y grado 1 de duda-A. Llamaré a éste, concepción epistémica de la duda-A, el *modelo simple de la duda-A*.

Podría concederse que hay contraejemplos de este modelo. Parece que hay creencias débiles o frágiles no porque hayamos desarrollado dudas-A acerca de ellas, sino porque así fueron incorporadas a nuestro sistema de creencias y así se han quedado. Una creencia recién formada puede ser débil o frágil no porque ya tengamos dudas-A sobre ella, sino tan sólo porque es *nueva* y, por prudencia, no la creemos con un grado mayor. Sin embargo, hay otros datos que apuntan hacia lo que he llamado el modelo simple. Uno de ellos es que algunos usos de “certeza” indican que tener certezas y carecer de dudas-A es lo mismo; pensemos en la frase “No tengo la menor duda de que *P*”, que equivale a “Tengo certeza de que *P*”.

Un falibilista replicaría que aunque él carece de certezas, no por ello está lleno de dudas-A. Un falibilista, se diría, acepta –por razones teóricas generales– que cualquiera de sus creencias puede resultar ser falsa, pero eso no equivale a que tenga algún grado de duda-A, por mínimo que sea, de cualquiera de sus creencias. Yo pienso que el falibilismo es una doctrina contraria al sentido común y que no hay razones para suscribirla.¹¹ Sin embargo, hay que reconocer que de la tesis de que tener certeza es lo mismo que no tener dudas-A, no se sigue que los demás grados de creencia sean inversamente proporcionales a los de duda-A.

Michael Williams ha sugerido que la aceptación de lo que he llamado duda-A coincide con la doctrina bayesiana de la creencia como gradual.¹² A primera vista esta opinión puede resultar equivocada, ya que normalmente los grados bayesianos se miden sin utilizar nada que se parezca a la noción de duda-A. Ramsey propuso asignar a la creencia plena –*i. e.* la certeza– en *P* el número 1, a la creencia plena en no *P* 0 y al estado de duda en *P* y no *P* 1/2.¹³ Esto es sencillo, lo que hay que explicar –señalaba Ramsey– es qué podría significar una creencia con un grado de 2/3. Una manera de contestar es decir que el grado de creencia es algo poseído y sabido por el sujeto. Esta opción no es conveniente por varias razones, una de ellas es que al no haber una manera objetiva de asignar grados de creencia no podríamos apoyar un estudio científico en dicha asignación. La opción que prefiere Ramsey es tomar el grado de una creencia *C* como una propiedad *causal* de ella que consiste en la *medida* en la que estamos dispuestos a *actuar* con base en *C*. Pues bien, podríamos sostener que las disposiciones a actuar que un sujeto tiene respecto a sus creencias depende del grado de las dudas-A que dicho sujeto tenga en

¹¹ Cf. Guillermo Hurtado, “Por qué no soy falibilista”, en *Crítica*, núm. 96, diciembre, 2000.

¹² M. Williams, “Doubt”, en *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres, 1998, vol. 3, p. 122.

¹³ F. Ramsey, “Truth and Probability”, en D. H. Mellor, ed., *Foundations*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.

torno a sus creencias. El grado de duda-A de una creencia *C* podría incluso definirse, de modo análogo, como la medida en que *inhibimos* nuestra disposición a actuar con base en *C*.

Ahora bien, podría decirse que aunque las dudas-A marcan algunas diferencias de grado entre nuestras creencias, no *todas* las diferencias de grado que hay entre ellas dependen de las dudas-A. El problema de fondo, diríase, consiste en suponer que hay sólo *una* graduación de nuestras creencias. De acuerdo con la caracterización de la duda-A basada en la noción de *firmeza* de una creencia, mientras más alto sea el grado de firmeza, más bajo será el de su dudabilidad-A. Pero ¿acaso el grado de firmeza de una creencia es idéntico a su grado bayesiano de credibilidad? La respuesta a esta pregunta no es fácil debido a la vaguedad del concepto de firmeza que utilizamos aquí. Ésta puede entenderse de varias maneras empleando una familia de conceptos cercanos como *seguridad*, *confianza* o *estabilidad*. No obstante, es obvio que hay circunstancias en las que el grado de firmeza de una creencia no es idéntico a su grado bayesiano, *i. e.* a la medida en la que actuaríamos con base en ella. Demos un ejemplo: Jerónimo cree con firmeza que su esposa, que tiene cáncer terminal, se va a curar; sin embargo, es consciente de lo poco probable de esa creencia, y por ello, aunque no duda-A, la medida en la que actúa con base en su creencia es menor que su grado de firmeza. Tal parece, por lo tanto, que los grados de duda-A no deberían medirse con una escala bayesiana sino con una distinta.

Si bien hay interrogantes respecto al rol epistemológico de la noción de duda-A —que irán solucionándose con el avance del estudio filosófico de esta noción— pienso que la incorporación (o reincorporación) de la noción de duda-A apunta en la dirección correcta. Entre el mar de la duda y la tierra firme de la certeza —me disculpo por abusar de estas metáforas— hay un ancho litoral, y además hay ríos, lagunas y ciénagas en tierra firme e islas, atolones y arrecifes en la mar. Una caracterización más completa de la duda-A habría de decir mucho más acerca de su rol epistémico, en especial de la forma en la que nos ocupamos de las dudas-A en el espacio público, por ejemplo, cómo las detectamos en otros y cómo las intentamos resolver de manera colectiva.¹⁴

Sospechar y dudar

La epistemología tradicional —aquella que ha puesto al escepticismo en el centro de su atención— ha tenido como sus principales objetos de estudio a la

¹⁴ También habría que explorar la relación que hay entre la noción de duda-A (o alguna equivalente) y la de *aceptación*. Sobre la diferencia entre creer y aceptar, *vid.* L. J. Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance*. Oxford, Clarendon, 1992.

creencia y a la duda. Estas dos nociones se han tomado como opuestas y se ha pretendido definir al conocimiento como un tipo de creencia.

He sostenido que la epistemología debería incorporar una noción de duda que no sea incompatible con la de creencia. En lo que resta de este ensayo, voy a proponer otra ampliación de la epistemología que toma a la sospecha como un estado epistémico estrechamente ligado, pero distinto, a los de creencia, duda-A y duda.

Como hicimos con “dudar”, empecemos por considerar el significado cotidiano del verbo “sospechar”. El diccionario de la Academia Española ofrece la siguiente definición:

1. tr. Aprender o imaginar algo por conjeturas fundadas en apariencias o visos de verdad. 2. intr. Desconfiar, dudar, recelar de alguien.¹⁵

La segunda acepción es más cercana a la etimología de la palabra, que procede del verbo latino *suspectare*, i. e. *mirar por debajo*. Quien mira por debajo desconfía, conjetura y lo hace, por lo general, porque ya va sobre aviso. Quien mira por debajo, quiere sacar a la superficie algo oculto, quiere develar, quiere desenmascarar. El fiscal, el marido celoso, el inquisidor hacen *pesquisas* para disponer de los elementos probatorios en los que pueda fundar una *acusación*. Se mezclan aquí —en los propósitos de develar y desenmascarar— elementos epistémicos y morales. La sospecha, en esta acepción, se opone a la *confianza*. La confianza a veces es ciega —brota del amor o del deseo— pero otras veces está fundada en las mismas razones que nos hacen creer en algo o en alguien.

La noción de sospecha como “mirar por debajo” ocupa un papel central en la actitud teórica que Ricoeur ha bautizado como *hermenéutica de la sospecha*.¹⁶ Los hermeneutas de la sospecha interpretan una narración o situación mirando por debajo de ella para encontrar lo que asumen es su significado oculto, su función genuina, sus verdaderas intenciones. Hay veces en que la sospecha puede ser útil para la interpretación, pero cuando la sospecha se sale de sus cauces, cuando siempre se busca un gato encerrado, ya no es la *comprensión* lo que parece importar sino la acusación y la condena. No puede ser la sospecha regla de la interpretación sino que, por el contrario, para interpretar, para comprender a nuestros congéneres, hay que *comenzar por confiar*.¹⁷ Muchas de nuestras creencias están basadas exclusivamente en la confianza que hemos depositado en el testimonio veraz de los que nos han

¹⁵ Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua.

¹⁶ Paul Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil, 1965.

¹⁷ Vid. Donald Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, en *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford, Universidad de Oxford, 1984.

precedido y en la sinceridad y el buen juicio de los que ahora nos acompañan. Sin ellas nuestras vidas perderían su dirección y su suelo.¹⁸

Ahora bien, el sentido de “sospecha” que me interesa aquí es otro, uno cercano a la primera acepción de la definición del diccionario. Sospechar, según esta definición, es aprehender o imaginar algo como efecto de una o más conjeturas. La mecánica de la sospecha, en este sentido del término, tiene tres pasos:

(i) Nos enfrentamos a ciertos hechos o datos o testimonios —*visos de verdad*, como dice el diccionario.

(ii) El encuentro con estos visos desencadena en nosotros una serie de razonamientos o conexiones de ideas.

(iii) Al final de esta cadena imaginamos —o mejor dicho, *pensamos*— algo con cierto grado de sospecha.

Digo que sospechar es pensar para evitar la conclusión errónea de que la sospecha siempre está hecha de imágenes. Sin embargo, es cierto que para sospechar frecuentemente hay que imaginar, si por esto se entiende el acto involuntario y espontáneo de concebir pensamientos nuevos. Otras veces la sospecha es resultado de un acto deliberado de interpretación, análisis e incluso reconstrucción de los hechos.

Una sospecha no es una creencia débil. Hay sospechas con un grado de intensidad mayor que el de muchas creencias. Pero si bien sospechar que *P* no es lo mismo que creer que *P*, cuando sospechamos que *P casi* la creemos o *sentimos* que no estamos lejos de creerla. ¿Qué distingue, entonces, a la creencia de la sospecha? Las dos son estados epistémicos, pero cuando uno sospecha que *P* no se *compromete* con la verdad de *P* como cuando uno cree que *P*. Cuando uno sospecha que *P* no cree que *P* es verdadera, como sucede cuando creemos que *P*. Por esto cuando uno sospecha que *P* no apuesta por *P* como cuando uno cree que *P*.

La diferencia entre sospechar en el sentido de “mirar por debajo” y en el de “pensar algo por conjeturas” es cercana a la que hay entre el uso de “sospechar” en “sospechar *de* *x*” y en “sospechar *que* *P*”. Se sospecha *de* personas, de grupos, de explicaciones. Si yo digo que sospecho de Fulano quiero decir que desconfío de él, que creo que miente o engaña o tiene la intención de hacerlo. Por otra parte, se sospecha *que* una proposición es verdadera. En este caso la sospecha se *tiene*. Decimos: “tengo la sospecha de esto o de aquello”, y con esto queremos decir que pensamos o imaginamos que esto o aquello puede ser verdadero.

¹⁸ *Vid.* Agustín de Hipona, “De la utilidad de creer”, en *Obras*, t. IV. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

Sospechar no es creer. Tampoco es dudar-A. Recordemos el caso de Carmen y su hija Sofía. Carmen cree que Sofía cerró con llave, pero duda-A. ¿Por qué lo hace? Porque sin dejar de *creer* que Sofía cerró con llave, *sospecha* que no lo hizo puesto que la noche anterior no hallaba sus llaves. La sospecha frecuentemente *cohabita* con una creencia contraria, es más, entra en ella como una cuña. Por eso, es posible decir:

(1) Creo que *P* pero sospecho que no *P*

sin caer en contradicción, ya que como sospechar que *Q* no implica creer que *Q*, (1) no equivale a decir que creo que *P* pero creo que no *P*.

Casi siempre que se sospecha se duda-A. Pero sospechar y dudar-A no son lo mismo. Por una parte, se puede dudar-A gratuitamente, *i. e.* sin tener sospechas previas. Por otra parte, la sospecha es una casi-creencia, no un tipo de duda. Sospechar no es lo mismo que dudar o que creer. Por eso se puede creer y sospechar a la vez; y por lo mismo se puede dudar y sospechar a la vez.

Hemos visto que la duda se da en un lecho de creencias. La duda-A, yo diría, frecuentemente se da en un lecho de sospechas. Para el Vaticano la duda-A en la fe es herejía. Esto parece exagerado. Tomás de Aquino define al hereje como aquel que disiente, de pensamiento y de palabra, de una verdad de fe.¹⁹ Pero quien tiene dudas-A de un dogma no disiente de él y no propone algo alternativo. ¿Por qué entonces llamarlo hereje? Después de todo, se diría, la duda-A de que Dios no existe, es frecuente entre todos aquellos que no tienen la fe del carbonero. No dejan por eso de ser creyentes, no dejan de vivir con y por esa creencia, tan sólo tienen dudas-A. Sin embargo, lo que podría responder el Vaticano es que las dudas-A son un indicador de que hay sospechas. Recordemos que el *Compendio* afirma que quien tiene dudas positivas peca contra la fe porque tiene la creencia virtual de que Dios no es infalible. Lo que el *Compendio* llama “creencia virtual” puede ser una sospecha entendida como un pensamiento que si bien no tiene el mismo peso epistémico de una creencia, no deja, por ello, de tener el peso suficiente para generar dudas-A. Lo que habría que preguntarse —la pregunta estrictamente epistemológica— es si, en efecto, siempre que se duda-A se sospecha.

Podría decirse, sin embargo, que juzgar al creyente por sus sospechas y sus dudas-A es demasiado estricto. Entre los amantes, hay sospechas sin que por eso deje de existir el amor, sin que se pierda la fe que se tienen el uno a otro. Pero hay amantes que no soportan ni un gramo de sospecha. En *Otelo*, Shakespeare ofrece una fenomenología de los celos en la que la sospecha y la duda-A tienen un rol central.

¹⁹ Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II, 16.

Sospechas, dudas-A y celos

Stanley Cavell ha hecho una sugerente lectura epistemológica de *Otelo* y, en general, de las tragedias shakespearianas.²⁰ Mi lectura de *Otelo* también es epistemológica pero distinta de la del estadounidense. Recordemos que Yago le dice a Otelo que se cuide del monstruo de los celos que nos hace querer y sospechar, amar y dudar. Otelo le responde a Yago:

I'll see before I doubt; when I doubt, prove;
And, on the proof, there is no more but
This –
Away at once with love or jealousy!²¹

La secuencia que marca Otelo merece nuestra atención. Él dice que no dudará sin antes ver, y que una vez que dude buscará pruebas que le permitan salir de dudas, ya sea dejando de padecer celos o dejando de amar a su esposa. Yago le responde que aún no tiene pruebas que ofrecerle, pero le pide que *observe* a su esposa. Pero para vigilar a Desdémona, Otelo habría de tener alguna sospecha de ella. Yago le planta esa sospecha con el razonamiento perverso de que si Desdémona traicionó a su padre para irse con Otelo, ella podría hacer lo mismo con él. Esto le basta a Otelo para dudar-A. No tuvo que ver nada, no necesitó pruebas, le bastó sospechar para dudar-A y la duda-A, a su vez, es la que le generó los celos. El moro le describe a Yago su estado epistémico de esta manera:

I think my wife be honest, and think she is
Not
I think that thou art just, and think thou are
Not:²²

Otelo no duda en el sentido tradicional de la palabra, es decir, no ha suspendido el juicio. Su estado epistémico podría interpretarse de dos maneras. Podría decirse que lo que le sucede a Otelo es que a veces piensa que su esposa es honesta y a veces piensa que no lo es, es decir, que *oscila* entre uno y otro pensamiento y que eso lo atormenta. En este caso no sería una duda en sentido estricto lo que padece Otelo, sino más bien, yo diría, una indecisión

²⁰ Stanley Cavell, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1987.

²¹ William Shakespeare, *Othello*, acto III, escena III.

²² *Idem*.

epistémica. Pero a mí me parece que la lectura correcta de lo que le sucede es que él piensa que su esposa es honesta y que no lo es *a la vez*. Otelo no es, sin embargo, un sujeto irracional que cree *P* y cree no *P*. Obsérvese que Otelo no dice creer que su esposa sea honesta y que no lo sea. Lo que le hace sufrir es que junto a su pensamiento –léase *creencia*– de que su esposa es honesta, aparece el pensamiento –léase *sospecha*– de que no lo es. Es esta sospecha la que lo hace dudar-A de que Desdémona le sea fiel. Para salir de dudas-A, para sepultar sus sospechas, Otelo le exige a Yago que pruebe su dicho:

Make me to see't; or, at the least, so
 Prove it
 That the probation bear no hinge, nor loop
 To hang a doubt on;²³

Ya con esas pruebas, Otelo cree que podrá *descansar*. Si resultan incriminatorias, dejará de tener la sospecha de que Desdémona le es infiel y, entonces, podrá *creerlo* y hacer lo que procede: dejar de amarla y limpiar su honor.

El ejemplo de Otelo muestra la íntima relación que hay entre la sospecha, la duda-A y los celos. Pero creo que la noción de sospecha puede ser utilizada en cualquier otro campo en el que se tenga que examinar cómo generamos pensamientos o creencias y cómo cambiamos unas por otras. En la filosofía de la ciencia, la sospecha puede ayudar a comprender mejor los procesos de formulación de hipótesis y de cambio de teorías. En la filosofía del derecho, puede auxiliarnos a entender mejor los procesos judiciales de averiguación, acusación y condena. Y en la hermenéutica –más allá de la hermenéutica de la sospecha– puede ayudar a explicar cómo adivinamos distintos niveles en una lectura. Un examen de cada uno de estos casos requeriría, como es evidente, de un estudio que excedería los límites de este ensayo. Antes de finalizar, sin embargo, quisiera decir algo acerca de la relación entre la sospecha y la duda en sentido tradicional.

Sospecha en la duda

Hemos visto que aunque la sospecha no es una creencia, no está muy lejos de serlo. Así como hay sospechas ligadas a una creencia que pueden producir dudas-A en torno a esa creencia, hay sospechas ligadas a una duda y estas sospechas pueden producir eventualmente creencias antagónicas a la duda

²³ *Idem.*

original. Así como hay creencias sospechosas, en el sentido de que hay en ellas sospecha, puede haber dudas sospechosas por haber en ellas sospecha.

Ortega afirmaba que así como se está en la creencia se puede estar en la duda y que eso tienen en común la creencia y la duda. Ortega iba más allá y decía —rozando la paradoja— que cuando en verdad se duda, *creemos* nuestra duda porque si dudáramos de ella, sería inocua.²⁴ ¿Pero qué sentido podría tener creer una duda o dudar de ella? ¿Es éste un galimatías de Ortega? Pienso que hay algo importante detrás de la sugerencia de que podría dudarse de una duda. Si en vez de *duda de la duda* habláramos de *sospecha en la duda* creo que podríamos alcanzar una visión más perspicua de la complejidad de la duda.

Me parece que la noción de sospecha en la duda puede ser útil para comprender mejor el estado epistémico del agnosticismo.

Se ha dicho que el agnóstico, a diferencia del ateo, suspende el juicio acerca de la existencia de Dios, deja de pensar en ello y, por lo mismo, deja de preocuparse por el asunto. Enrique Tierno Galván decía que el agnóstico se *despreocupa* de la existencia de Dios y vive tranquilo en la finitud.²⁵ El ateo, en cambio, está afectado por su creencia en la no existencia de Dios. El ateo es *enemigo* de Dios, lo trae entre ceja y ceja.

Las descripciones que hace Tierno Galván del agnosticismo y del ateísmo son muy limitadas. Hay agnósticos y hay ateos como los describe él. Pero también hay ateos que no son enemigos de Dios. Cuando yo era niño creía sin dudas-A en la inexistencia de Dios. Ésa era la fe —llamémosla así— que se me había inculcado en el hogar. Pero yo no era enemigo de Dios. Creía que Dios era un invento de la imaginación, como los duendes, y que no era, en sí mismo, ni bueno ni malo.

El agnóstico tampoco es siempre un despreocupado de lo divino. Hay quien no cree en Dios pero quisiera creer, como cuenta Machado en aquel verso que dice:

Amargura
por querer y no poder
creer, creer y creer;²⁶

Y hay quienes sin creer en Dios, lo buscan. Unamuno decía que buscar a Dios cuando no se tiene fe —buscarlo en el yermo de la razón— es haberlo encontrado o mejor dicho es haber sido encontrado por él:

²⁴ J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 30.

²⁵ E. Tierno Galván, *¿Qué es ser agnóstico?* Madrid, Tecnos, 1985.

²⁶ *Apud* Pedro Laín Entralgo, *El problema de ser cristiano*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1997, p. 119.

Aunque esa busca tu razón desgaste,
ni un punto la abandones, hijo mío,
pues soy Yo quien con mi mano guío
tus pasos por el coso por que entraste.²⁷

¿Puede un agnóstico querer creer en Dios o buscarlo sin sospechar en su existencia? Podría responderse que uno puede querer hacerse rico sin tener la más mínima sospecha de que uno llegará a serlo, e incluso que uno puede ir a un lugar en busca de algo sin sospechar que aquello se encuentra allí. Como sea, estoy convencido de que se puede ser agnóstico y sospechar que Dios existe, porque ese es mi caso.

Yo fui ateo y dejé de serlo. Me convertí en agnóstico. He suspendido el juicio pero no he alcanzado la ataraxia. Mi agnosticismo es un estado de trepidación y trasiego. A veces *sospecho* que Dios existe y otras veces sospecho que no existe. La mayoría de la veces, sin embargo, sospecho que existe, pero mi sospecha no es lo suficientemente fuerte ni duradera para trocarse en creencia. Esta sospecha mía, tenue e intermitente, no me mueve a buscar a Dios, como en el poema de Unamuno, ni me provoca el deseo de creer en él, como en el de Machado —aunque a veces algo parecido a ese deseo haya entrado y salido de mi alma. Y es que lo que se sospecha a veces se desea y a veces no se desea. Yo mismo apago mi sospecha; algo en mí no quiere creer en Dios y algo en mí lo quiere. Mi sospecha no ha sofocado mi duda, pero le ha quitado seguridad y firmeza. No dudo de mi duda, pero sospecho de ella y eso basta para mi desasosiego.²⁸

²⁷ Miguel de Unamuno, *Andanzas y visiones españolas*. México, Aguilar, 1973, p. 23.

²⁸ Agradezco a Axel Barceló, Leticia Chaurand, Miguel Ángel Fernández, Plinio Junqueira, Efraín Lazos, Carlos Pereda, Pedro Stepanenko y Alejandro Tomasini por sus comentarios y críticas a versiones previas de este ensayo.

La filosofía de Gaos desde la perspectiva de Fernando Salmerón

Pedro Stepanenko

En las universidades mexicanas solemos festejar a nuestros autores aunque sean muy pocos los que conozcan su obra. José Gaos no es una excepción. Son realmente muy pocos los académicos que hoy en día estudian su obra. ¿Por qué, a pesar de los homenajes, no se exponen sus ideas en las aulas de nuestra universidad? Cabe incluso preguntarse si algún día volveremos a estudiar sus ideas como lo hicieron sus alumnos. Tal vez los temas, las preocupaciones y, sobre todo, la manera de plantearse los problemas filosóficos hayan cambiado tanto que no volvamos a hacerlo. Las generaciones de Luis Villoro, Fernando Salmerón y Alejandro Rossi tienen, por supuesto, razones para celebrar el trabajo de su infatigable maestro, ya que participaron directamente en sus seminarios. Pero las generaciones posteriores tenemos una idea muy vaga de Gaos, que a veces no va más allá de su trabajo como traductor.

Uno de sus alumnos, Fernando Salmerón, sostuvo ya antes de la muerte de su maestro que la tradición filosófica dentro de la cual se inscribe la obra de este último estaba llegando a su fin. Se refería a los “sistemas personales” y posteriormente al historicismo y al existencialismo.¹ Esta afirmación nos plantea a las generaciones posteriores una pregunta importante: ¿podemos seguir haciendo filosofía como lo hacía Gaos? La obra de Fernando Salmerón es, sin duda, la que más puede ayudarnos a responder esta pregunta, ya que Salmerón ha sido hasta ahora la persona que más ha trabajado la filosofía de Gaos. Sin embargo, no es posible valorar su diagnóstico sin tener en cuenta la posición filosófica que Salmerón adoptó con entusiasmo en la década de los sesentas:

¹ Cf. Fernando Salmerón, “La filosofía, la ciencia y el desarrollo económico”, en *Espejo*, núm. 4, cuarto trimestre, 1967, pp. 49-73 y “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *Cuadernos Americanos*, año XXXVIII, núm. 5, septiembre-octubre, 1969, pp. 102-129.

la filosofía analítica en su versión más temprana y combativa, el positivismo lógico. Aparentemente la respuesta de Salmerón a esa pregunta es negativa. No, no podemos seguir haciendo filosofía como lo hacía Gaos, al menos no como aquello que debe desarrollarse en la universidad. El análisis conceptual guiado por una metodología objetiva debe sustituir al “subjetivismo extremo” al que había conducido la tradición filosófica de su maestro. Pero al correr de los años esta postura se vuelve cada vez más flexible y los planteamientos de su maestro acerca de una concepción del mundo vuelven una y otra vez en los momentos cruciales de sus reflexiones éticas. Acaba aceptando la necesidad de articular las dos perspectivas filosóficas al admitir que la perspectiva basada sólo en una metodología objetiva tiene limitaciones inevitables por tratar de evitar toda subjetividad. A tal punto se van abriendo cada vez más espacio los cuestionamientos de su maestro que uno termina por preguntarse si no hay que volver a esos problemas y a la manera de plantearlos.

La posición de Salmerón frente a la filosofía de Gaos constituye, pues, una tensión entre la distancia y el reconocimiento, y ésta llega a representar uno de los rasgos característicos de la producción filosófica de Salmerón. Es la tensión de alguien que habiendo adoptado la filosofía analítica es asaltado una y otra vez por preocupaciones sobre una concepción del mundo que exprese y respalde una actitud moral, la cual se revela como necesaria para ejercer la racionalidad en cualquier ámbito de la actividad humana. Yo creo que este conflicto aún puede identificarse hoy en las distintas maneras de hacer filosofía, por lo cual vale la pena recordar esa tensión.

Esa posición teórica de Salmerón, sin embargo, hay que separarla con claridad de la admiración que tenía por Gaos en cuanto a su labor educativa. Al respecto nunca hubo duda. En toda su obra encontramos un constante reconocimiento por la actividad que Gaos desarrolló en México. En todo momento vio en su maestro un promotor de la profesionalización de la filosofía en nuestro país, tanto por su compromiso con la formación de nuevas generaciones, como por los métodos de trabajo utilizados en sus seminarios. Pero desde su posición teórica resulta extraño constatar que, al mismo tiempo que toma distancia frente a su maestro, asume la labor de exponer sus ideas y coordinar la edición de sus obras completas con la perseverancia y el cuidado que lo caracterizaban. ¿Cómo entender esta dedicación en contraste con su distancia teórica? En la primera parte de este artículo presento la respuesta a esta pregunta que Salmerón ofrece en sus trabajos sobre Gaos. En la segunda parte intento mostrar que hay otra respuesta que se abre camino paulatinamente en el desarrollo de las propias ideas éticas de Salmerón.

I

Desde 1966, año en que escribió el primer ensayo de *La filosofía y las actitudes morales*, Salmerón adopta la perspectiva analítica de la filosofía,² ante la cual Gaos se había mostrado suspicaz.³ Desde entonces adopta esta perspectiva, pero sin dejar de reconocer que hay otra manera de entender la filosofía. En los tres ensayos que conforman ese libro, los tres redactados antes de 1969, el año en que muere Gaos, Salmerón se apoya en la distinción husserliana entre la filosofía como ciencia estricta y la filosofía como concepción del mundo⁴ para exponer dos sentidos del término *filosofía*. Por un lado, significa la sabiduría que un individuo adquiere a través de su propia experiencia y que expone mediante un sistema conceptual coherente, en el cual se combinan pretensiones teóricas con ideales morales. En este sentido la filosofía es una concepción del mundo que contiene principios a los cuales nos adherimos “emocionalmente” y que expresan la vida psicológica y las actitudes morales de una persona o un grupo en una determinada época.⁵ Por otro lado, *filosofía* significa una actividad de análisis conceptual y argumental, que debe contar con métodos precisos para evaluar las posibles soluciones a los problemas que se plantea. Esta actividad no pretende ofrecer valores que puedan guiar las acciones de las personas, ni expresar la idea del mundo que le dé un lugar a estos valores. En el campo de la moral tan sólo debe mostrar la estructura del lenguaje y del razonamiento moral.⁶

Salmerón se adhirió a esta última forma de entender la filosofía y en muchos de los textos posteriores a 1969 desarrolló esta actividad de análisis conceptual en el campo del discurso moral, educativo y jurídico. Sostuvo que el camino de la filosofía contemporánea era el camino que la acercaba a la ciencia. “La filosofía de nuestro tiempo, en la medida en que pretende ser conocimiento riguroso, ha renunciado a ser concepción del mundo y a cumplir las funciones morales y educativas de la sabiduría”.⁷ A pesar de esta convicción, Salmerón no ignoró la filosofía como concepción del mundo, como expresión de una actitud personal. A lo que se opuso fue a la confusión de esos dos

² Cf. F. Salmerón, “Sobre la investigación en filosofía”, en *La filosofía y las actitudes morales*. México, Siglo XXI, 1971.

³ Cf. José Gaos, “La antropología filosófica”, en *De antropología e historiografía*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967; F. Salmerón, “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 3. Madrid, 1991, pp. 129-131.

⁴ Cf. F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales*, pp. 10-16.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 12-14, 93-96 y 109.

⁶ Cf. *ibid.*, pp. 31-36 y 109.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

sentidos.⁸ No ignoró la filosofía como concepción del mundo a tal punto que dedicó su mayor esfuerzo filosófico a pensar la relación entre esta última comprensión de la filosofía y la actividad de análisis conceptual y crítico, que constituye el otro sentido. El estudio de la obra de Gaos adquiere sentido precisamente con respecto a las reflexiones sobre esta relación, ya que la filosofía de Gaos se concibe a sí misma como concepción del mundo. De hecho, la caracterización de esta última que maneja Salmerón está fuertemente inspirada en la filosofía de Gaos. La concepción del mundo como expresión de una perspectiva personal y su origen en la vida emocional y moral de la persona que la sustenta son dos rasgos que destaca Gaos y que Salmerón retoma. Por ello, puede decirse que la influencia de Gaos sobre las reflexiones de Salmerón tiene que ver con la forma de entender su objeto de análisis, no con la posición filosófica desde la cual plantea los problemas.

En uno de los primeros ensayos que ofrecen un panorama de conjunto de la filosofía de Gaos, Salmerón inicia su exposición describiendo la postura de su maestro ante el problema de si la filosofía puede seguir siendo un sistema.⁹ Frente al rechazo de esta pretensión por parte de la filosofía analítica, Gaos considera que la filosofía no puede dejar de ser sistemática sin dejar de ser filosofía.¹⁰ Para decidir este asunto no podemos contar, según Gaos, más que con la historia de la filosofía, la única información que podemos usar para ofrecer una teoría de la filosofía, para señalar qué clase de actividad es la filosofía. A pesar de la heterogeneidad de las distintas partes de la filosofía, Gaos considera que el principal empeño de esta actividad humana ha sido presentar una visión de la totalidad de lo real, es decir, lo que caracteriza esta actividad es la metafísica. Ésta es la razón por la cual el resultado de este pensamiento no puede ofrecerse más que como un sistema, ya que esa totalidad no es la mera suma de cosas que existen o pueden existir, sino que es una estructura que comprende todos los “sectores de entes”.¹¹

En *De la filosofía*, libro en el que culminan sus reflexiones sobre “filosofía de la filosofía”, Gaos adopta en un primer momento una posición inspirada en Kant frente a la pretensión de ofrecer una visión global de la realidad. Ante la confianza de la metafísica precrítica de aprehender la realidad tal como es en sí misma, la perspectiva crítica propone limitarse a presentar el sistema de

⁸ Cf. F. Salmerón, “Notas al margen de *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*”, en Jorge E. Gracia e Iván Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Caracas, Monte Ávila, 1988, pp. 389-395.

⁹ Me refiero al artículo “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *op. cit.*

¹⁰ Cf. *ibid.*, pp. 102 y 126, y F. Salmerón, “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina”, en *op. cit.*, pp. 129-130.

¹¹ F. Salmerón, “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 124.

conceptos con los cuales la razón humana piensa la realidad. Esta perspectiva, en lugar de cuestionar la sistematicidad de la filosofía, la realza, ya que propone una metafísica que surge del análisis de las estructuras del pensamiento, del aparato conceptual del sujeto. Para Gaos este cambio de perspectiva conduce a un sistema antropológico y representa para él un paso decisivo en el reconocimiento de la subjetividad de la filosofía. En donde Gaos ya no sigue a Kant es en la búsqueda de estructuras del pensamiento que puedan valer universalmente en el ámbito de la metafísica. Aquí también recurre Gaos a la historia de la filosofía; esta vez para desviarse del proyecto kantiano. El panorama que nos ofrece esta historia es la de una pluralidad de sistemas, en donde cada filósofo vuelve a buscar los principios de un nuevo sistema, rechazando los conceptos de sus predecesores y de sus contemporáneos. Si se hace un recuento de las distintas filosofías, lo único que parece darles unidad es el intento, siempre fallido, por ofrecer una visión objetiva de la totalidad de lo real.

La explicación que proporciona Gaos de este fracaso tiene como base una tesis que Salmerón ya había expuesto en su libro sobre Ortega y Gasset: la objetividad, entendida como intersubjetividad, sólo es posible con respecto a objetos abstractos.¹² Los conocimientos científicos son objetivos porque el científico toma de las cosas reales sólo aquellos aspectos que se ajustan a sus conceptos y a sus leyes. La filosofía, en cambio, pretende abarcar la realidad en todos sus aspectos. Éste es el objeto más concreto que podemos pensar y, por ello, cualquier intento por ofrecer una visión objetiva del mismo conduce inevitablemente al fracaso. Lo que en verdad logra cada filósofo con su propio sistema conceptual no es más que articular una visión subjetiva, una concepción del mundo, válida sólo desde su perspectiva y, como tal, irrefutable.

Siguiendo a Kant, Gaos considera que los conflictos irresolubles en los que cae la razón al pensar la realidad en su totalidad, las antinomias, son una prueba de los límites de la razón y del fracaso inevitable de las pretensiones objetivas de la metafísica. También son la ventana a través de la cual nos percatamos del verdadero origen de los conceptos con los cuales pensamos la totalidad de lo real, a saber: la constitución moral del hombre. Pero, aquí Gaos se aparta también de Kant, al concebir la voluntad humana sólo por sus "mociones y emociones", dejando de lado la preocupación kantiana por determinar principios que tengan validez universal con respecto a nuestras acciones. Gaos se concentra en el sujeto empírico, en las motivaciones que conducen al hombre particular a pensar la realidad de determinada manera; motivacio-

¹² Cf. F. Salmerón, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México, El Colegio de México, 1959, pp. 112-114 y 134-136. Vid. también José Ortega y Gasset, "Adán en el paraíso", en *Obras completas*. Madrid, Revista de Occidente/Alianza, 1993, t. I, p. 482.

nes que son estrictamente personales y que surgen de la experiencia individual.¹³

Las antinomias nos ofrecen concepciones antagónicas de la realidad. La razón no puede ayudarnos a elegir alguna de ellas, pues nos presenta tan buenos o tan malos argumentos a favor y en contra de cada una de ellas. Ante las antinomias no podemos elegir racionalmente. Sólo podemos optar de acuerdo con motivos; sólo podemos hacer nuestra una de estas concepciones recurriendo a nuestra actitud ante el mundo, la cual está determinada por nuestras “mociones y emociones”.¹⁴ Para Gaos esto significa que la negación, el concepto que permite concebir las dos posiciones que constituyen las antinomias como contrarias, puede explicarse por las motivaciones del sujeto. La negación debe poder explicarse como una actitud de rechazo y cabría pensar que nos percatamos de lo que existe por contraste con su negación.¹⁵ De ser así, nuestra capacidad de pensar en lo que existe dependería de nuestra capacidad de negar. Gaos, de hecho, adopta esta posición y por ello considera que las categorías, los conceptos más generales con los cuales pensamos las cosas, no pueden derivarse más que de la constitución interna del sujeto y no de las cosas mismas. Los conceptos positivos, los conceptos acerca de lo que existe sólo funcionan en juego con los conceptos negativos, cuyo origen no puede hallarse en lo que no existe, sino sólo en el sujeto, por su capacidad de negar.

Éstas son algunas de las ideas por las cuales Salmerón caracteriza la filosofía de Gaos como un “subjetivismo extremo”.¹⁶ No se trata sólo de una filosofía que, como el proyecto kantiano, busca el sistema de categorías con el cual pensamos la realidad en la constitución del sujeto, sino que además rechaza toda pretensión de universalidad, entendiendo al sujeto como el hombre particular condicionado por la historia y por su carácter. Es una filosofía que adopta una posición historicista, en su versión orteguiana, como perspectivismo, y que la lleva al extremo del personalismo. De acuerdo con esta posición, cada sistema filosófico debe entenderse como una “confesión personal” y su validez debe limitarse al filósofo que la crea. Sólo reconociendo este valor relativo de la filosofía es posible evitar el fracaso al cual se encamina

¹³ Cf. F. Salmerón, “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 128.

¹⁴ Cf. J. Gaos, *De la filosofía*. México, UNAM, Publicaciones de Diánoia/FCE, 1962, pp. 433-434.

¹⁵ Con respecto al uso del término “actitud” en relación con la negación, *vid.* F. Salmerón, “Prólogo”, en J. Gaos, *Del hombre. Obras completas*. México, UNAM, 1992, vol. XIII, pp. 18-19.

¹⁶ Cf. F. Salmerón, “La naturaleza humana y la razón de ser de la filosofía. La estructura de *De la filosofía* de José Gaos”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 20. México, UNAM/FCE, 1974, pp. 166-167.

quien busca la objetividad a través de ella. Sólo mediante este reconocimiento es posible evitar la decepción y el escepticismo que produce el panorama de la historia de la filosofía: una pluralidad de sistemas que se contradicen unos a otros.

Consecuente con esta posición, Gaos creyó necesario presentar una psicología del filósofo para comprender la actividad filosófica. Si los conceptos con los cuales el filósofo piensa sistemáticamente la realidad tienen su origen en sus “mociones y emociones”, entonces hay que indagar qué personalidad tiene el filósofo para entender en qué consiste la pretensión de conceptualizar la totalidad de lo real. El filósofo es una persona a la que no le basta con creer, busca pruebas de todo aquello en lo que cree. Busca derivar sus creencias de principios cada vez más altos y más sólidos. Pone en cuestión cualquier cosa que descansa en algún presupuesto. Pero en el fondo tampoco le satisfacen las pruebas. Quiere cuestionar permanentemente su interioridad. Esta actitud que lo lleva a indagar constantemente en su propia subjetividad, para sacar de ahí principios acerca de la totalidad de lo real, caracterizan al filósofo como un hombre soberbio y solitario. La búsqueda interior de un sistema que comprenda todo lo que existe revela que el filósofo se siente superior a los demás y cree poder dominar el mundo a través de sus ideas. Es un hombre de poder, pero con un aspecto paradójico: pretende ejercer su dominio desde la soledad que le impone la soberbia. “El subjetivismo, el solipsismo es el precio –premio o pena– del totalitarismo”.¹⁷ Y este subjetivismo conduce incluso a la incompreensión.¹⁸

Ante esta visión de la actividad filosófica, resulta natural que los alumnos de Gaos no lo siguieran.¹⁹ Él mismo exigía que cada quien adoptara su propio camino y ofrecía su pensamiento “simplemente a título de intercambio de ideas”.²⁰ Algunos de sus alumnos no sólo se alejaron del camino de su maestro, sino también de esa visión que recomienda refugiarse en la subjetividad: buscaron una nueva manera de entender la filosofía que la reivindicara como investigación objetiva y que prescindiera de las pretensiones de una concepción del mundo. Salmerón se encontraba entre ellos. Pero no se limitó a buscar esta nueva manera de entender la filosofía, sino que también quiso comprender el papel que le había tocado desempeñar al pensamiento de su maestro en el panorama de la filosofía contemporánea y en la historia de las ideas en México. Ya en 1967, Salmerón había señalado que el quehacer filosófico, en-

¹⁷ J. Gaos, *De la filosofía*, p. 444.

¹⁸ Cf. J. Gaos, *Del hombre*. México, UNAM, Publicaciones de Diánoia/FCE, 1970, pp. 569-570.

¹⁹ Cf. F. Salmerón, “Notas sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina”, en *op. cit.*, p. 130.

²⁰ F. Salmerón, “Prólogo”, en J. Gaos, *Del hombre. Obras completas*, vol. XIII, p. 13.

tendido como la producción de sistemas personales, estaba llegando a su fin en México.²¹ En 1969, el mismo año en que Gaos muere, sostiene que el camino de la “filosofía continental europea”, refiriéndose en particular al historicismo y al existencialismo, se había agotado en México a través de la obra de Gaos.²² La filosofía como concepción del mundo había llegado en México a un callejón sin salida y el pensamiento de Gaos, plenamente inscrito en esa tradición, parecía haber cerrado ese capítulo a sabiendas de estar haciéndolo.

¿Cómo entender, entonces, la labor de Salmerón como expositor de la obra de Gaos y como coordinador de las obras completas de su maestro? Hay que entenderla, por un lado, como un homenaje a una figura que para él representaba el final de una época y, por el otro, como la conservación de una tradición que debe ser pensada críticamente. No se trataba de cerrar con broche de oro una tradición, sino de ofrecerla para su reinterpretación y asimilación crítica.

Estas respuestas, sin embargo, no son las únicas. Salmerón también veía en la obra de Gaos el inicio de una nueva etapa de la filosofía en México. “Como toda obra que cierra una época, no sólo muestra sus rasgos de epígono, también ofrece aspectos sin el menor signo de declinación que permiten descubrir el anuncio de un pensamiento nuevo”.²³

Al hablar de esos aspectos, Salmerón se refiere a los análisis fenomenológicos de la expresión verbal que Gaos desarrolló en *De la filosofía* y en *Del hombre*. El nuevo pensamiento al que alude es la recepción de la filosofía analítica que su propia generación puso en marcha; una filosofía que, tal como la concibió Salmerón, se restringe al análisis del lenguaje y de las estructuras conceptuales que el lenguaje presupone.²⁴ Este nuevo enfoque de la filosofía no se compromete, según Salmerón, con ninguna posición ontológica, pero puede exponer los esquemas ontológicos presupuestos por el lenguaje ordinario o por el lenguaje científico.²⁵

La filosofía de Gaos era ajena a estas limitaciones, pero la adopción del método fenomenológico lo acercó, a juicio de Salmerón, a ciertos planteamientos de la filosofía analítica.²⁶ Siguiendo una caracterización muy laxa de

²¹ Cf. F. Salmerón, “La filosofía, la ciencia y el desarrollo económico”, en *op. cit.*, pp. 49-73.

²² F. Salmerón, “José Gaos: su idea de la filosofía”, en *op. cit.*, p. 128.

²³ *Idem.*

²⁴ Cf. F. Salmerón, “La filosofía analítica”, en *Revista de la Universidad de México*, vol. XXXVII, núm. 11. México, UNAM, 1982, pp. 35-38.

²⁵ *Ibid.*, pp. 37-38.

²⁶ Cf. F. Salmerón, “Notas sobre la recepción de la filosofía analítica en América Latina”, en *op. cit.*, pp. 130-131.

la fenomenología, conforme a la cual su objetivo era ofrecer una descripción de lo dado a la conciencia,²⁷ Gaos consideraba que la primera regla del método fenomenológico exigía un análisis de las expresiones verbales con las cuales designamos el fenómeno que pretendemos describir.²⁸ Lo “dado” en sentido estricto es el pensamiento, pero éste no se nos da más que como expresión verbal.²⁹ De ahí que el primer objeto de cualquier análisis fenomenológico sea el lenguaje.³⁰ Este reconocimiento del lenguaje como el primer objeto del análisis filosófico representaba para Salmerón un antecedente de la recepción de la filosofía analítica en México. También lo que Gaos entendía como la segunda regla del método fenomenológico, la búsqueda de ejemplos que invaliden los resultados parciales del análisis para poder generalizarlos legítimamente,³¹ podía compararse con una de las herramientas metodológicas que Salmerón destacó del nuevo enfoque de la investigación filosófica: el diseño de contraejemplos que refuten presuntas soluciones a determinados problemas.³² Pero más allá de estas reglas, lo que Salmerón parecía considerar un signo del nuevo pensamiento en la filosofía de Gaos era el proyecto con el cual arrancan tanto *De la filosofía* como *Del hombre*: un análisis del lenguaje que permita establecer una ontología. La idea básica, tal como la expone en su artículo “La ontología de José Gaos”, es que “toda distinción ontológica proviene siempre de una diferencia observada en el plano lingüístico”.³³

Estos aspectos de la obra de Gaos, inspirados por la fenomenología, fueron los que pudieron influir en sus alumnos.³⁴ Gaos fue, tanto por sus traducciones como por sus cursos y publicaciones, uno de los principales difusores de la fenomenología en México. Antes de encontrar e impulsar la filosofía analítica, algunos de sus alumnos incursionaron, aunque fuera por un corto tiempo, en la fenomenología. Fernando Salmerón elaboró su tesis doctoral

²⁷ Sobre la idea de la fenomenología que manejaba Gaos, *vid.* Antonio Ziri6n, “Gaos: ¿fenomen6logo?”, en Le6n Oliv6 y Luis Villoro, eds., *Filosofía moral, educaci6n e historia. Homenaje a Fernando Salmer6n*. M6xico, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1996, pp. 601-623.

²⁸ *Cf.* J. Gaos, “Del hombre”, en *Obras completas*, vol. XIII, p. 43.

²⁹ *Cf.* J. Gaos, “De la filosofía”, en *Obras completas*, vol. XII, p. 6.

³⁰ *Ibid.*, p. 11.

³¹ *Ibid.*, p. 16. *Vid.* tambi6n J. Gaos, “Del hombre”, en *op. cit.*, vol. XIII, p. 47.

³² *Cf.* F. Salmer6n, “Sobre la investigaci6n filos6fica”, en *La filosofía y las actitudes morales*, p. 39.

³³ F. Salmer6n, “La ontología de José Gaos”, en *Cathedra*, núm. 2. Monterrey, Universidad Aut6noma de Nuevo Le6n, enero-marzo, 1975, p. 112.

³⁴ *Cf.* F. Salmer6n, “Notas sobre la recepci6n del an6lisis filos6fico en Am6rica Latina”, en *op. cit.*, pp. 130-131.

sobre la filosofía de Husserl, Hartmann y Heidegger, la cual concluyó en 1965.³⁵ Posteriormente, publicó en *Diánoia* tres ensayos sobre cada uno de estos autores, utilizando el material de su tesis doctoral. En los artículos sobre Husserl y sobre Heidegger se concentra precisamente en la noción de significación. Esto muestra con claridad que su introducción a los temas de la filosofía analítica se llevó a cabo a través de las reflexiones fenomenológicas sobre el lenguaje. “Se ha dicho —así inicia su ensayo sobre Heidegger— que la historia de la filosofía en el siglo XX es, en gran parte, la historia de la noción de sentido o significación. Y esto vale, por supuesto, no solamente para las corrientes filosóficas dominantes en los países de habla inglesa”.³⁶

Todo lo anterior creo que nos permite afirmar que para Salmerón la importancia de la obra de su maestro José Gaos consistía, por un lado, en haber concluido una etapa del desarrollo de la filosofía en México caracterizada por la elaboración de concepciones del mundo personales y, por el otro, en haber contribuido a trazar, mediante la fenomenología, un nuevo camino para la filosofía en México: aquel que adopta como punto de partida el análisis del lenguaje. Sin embargo, esto no es más que la visión superficial de la relación entre la filosofía de Gaos y las preocupaciones filosóficas de Salmerón. En donde se encuentra realmente una articulación más profunda de ambas perspectivas filosóficas es en las reflexiones de Salmerón sobre el vínculo entre las concepciones del mundo y la filosofía en sentido estricto dentro de la esfera del pensamiento moral. Este vínculo no es una cosa sencilla y aquí tan sólo podré esbozarlo.

II

En su artículo “La filosofía y las actitudes morales”, Salmerón se apoya en algunos análisis psicológicos contemporáneos sobre el fenómeno de la actitud para apoyar cierta caracterización de la filosofía como concepción del mundo, que tiene su origen en la obra de Gaos. De acuerdo con esta caracterización, este tipo de filosofía no es más que la expresión personal de una actitud moral. Para los psicólogos a los que recurre Salmerón, las actitudes se distinguen de las meras reacciones por su carácter permanente, por ser atributos de las personas. También se distinguen de los hábitos que se adquieren por la repetición de reacciones; las actitudes, en cambio, operan bajo deter-

³⁵ El título de esta tesis es: *La doctrina del ser ideal en tres filósofos contemporáneos: Husserl, Hartmann y Heidegger*.

³⁶ F. Salmerón, “Lenguaje y significado en ‘El ser y el tiempo’ de Heidegger”, en *Diánoia. Anuario de Filosofía*, núm. 14. México, UNAM, 1968, p. 96.

minados esquemas o sistemas de reacciones que exigen distintas reacciones, acordes a la variación de las circunstancias. Para estos psicólogos, la actitud conlleva una categorización de los estímulos, gracias a la cual es posible explicar la diferencia y la unidad de las reacciones que se derivan de una actitud. Hay, pues, en las actitudes un aspecto selectivo que elige o interpreta los objetos ante los cuales reacciona la persona que las adopta. Esta selectividad encauza los estados afectivos, la sensibilidad del agente moral, y las reacciones en una determinada dirección.

A partir de estas observaciones, Salmerón formula dos tesis que desempeñarán un papel primordial en sus ulteriores reflexiones sobre la moral y sobre la ética. La primera, sostiene que la adopción de una actitud constituye un compromiso moral.³⁷ Quien adopta una actitud está dispuesto a mantener un determinado comportamiento. Se trata, entonces, de una decisión que lo obliga a mantener cierta coherencia entre sus acciones, sus juicios valorativos y sus experiencias emocionales. Quien adopta una actitud toma una decisión con la cual está obligado a ser consecuente. No importa que el origen de esta decisión sean las emociones o los estados afectivos. Lo importante es que una vez tomada la decisión hay un compromiso con la coherencia que exige una actitud. La segunda tesis sostiene que las actitudes morales requieren una visión unitaria del mundo y del hombre. Esta necesidad se deriva del aspecto selectivo que los psicólogos le atribuyen a las actitudes. Para adoptar una actitud se requiere aceptar tácita o explícitamente un entramado de creencias que ordenen y jerarquicen los objetos y las situaciones. Esta visión hace del mundo un campo de motivos para la acción. Por eso puede decirse que la visión que suscribe una actitud no es más que su propio reflejo. La filosofía como concepción del mundo no es más que la expresión sistemática y conceptual de esa visión que está presente en toda actitud. “La filosofía entendida como concepción del mundo no es otra cosa que la expresión de una actitud moral”.³⁸ El filósofo que construye una concepción del mundo no hace más que confesar su actitud moral, con la cual puede identificarse el hombre que pertenece a una determinada época o a una determinada tradición cultural.

Pero [...] las expresiones de las actitudes no son una descripción estricta de la realidad –cualquiera que sea la relación que mantengan con ésta. Son sobre todo un conjunto de ideales de vida, de deseos, esperanzas y nostalgias, en parte modificaciones imaginarias de la realidad a partir de las cuales podemos elegir los marcos de referencia de

³⁷ F. Salmerón, *La filosofía y las actitudes morales*, p. 137.

³⁸ *Ibid.*, p. 142.

toda consideración moral, la norma suprema que convalida todas las demás reglas de conducta.³⁹

Tanto las actitudes morales como su expresión en las concepciones del mundo son, ciertamente, partes de la realidad social; como tales pueden ser objeto de estudio de diversas disciplinas teóricas como la psicología, la historia, la antropología o la sociología. La psicología puede estudiar el origen de las actitudes en los estados afectivos del ser humano; la antropología y la historia pueden estudiar las distintas concepciones del mundo que han surgido en diferentes culturas y explicar sus cambios apelando a las circunstancias históricas; la sociología puede explicar la función que cumplen estas concepciones en el desarrollo de la sociedad. Pero ninguna de estas disciplinas responde cuestiones estrictamente morales; ninguna de ellas puede justificar las acciones o los juicios morales. “El paso de las consideraciones acerca de lo que es la realidad, de la que tenemos experiencia, a conclusiones acerca de lo que debe ser nuestra conducta, exige un salto imposible de salvar desde el punto de vista lógico”.⁴⁰ Además de la propia moralidad que de hecho opera en la sociedad, sólo la filosofía puede ocuparse de la justificación de nuestra conducta moral. Y por *filosofía* hay que entender aquí tanto las concepciones del mundo como la filosofía en sentido estricto. Éste es el campo en el cual confluyen las dos maneras de concebir la filosofía que Salmerón no se cansa en separar. Ninguna de las dos proporciona una descripción de los hechos; en ello se distinguen, ambas por igual, del conocimiento empírico. Pero, cada una de ellas aborda distintos aspectos de la justificación moral. La ética, que es la rama de la filosofía en sentido estricto que estudia la justificación moral, no debe confundirse con su objeto de estudio; debe mantener su interés teórico y abstenerse de cumplir una función práctica. La ética no puede recomendar la adopción de ciertas normas de acción. Las concepciones del mundo son las que proporcionan los elementos y las reflexiones que ayudan a elegir las normas últimas de nuestras acciones.

Para esclarecer los distintos papeles que desempeñan la ética, por un lado, y el pensamiento moral, el ámbito de las concepciones del mundo, por el otro, Salmerón recurre a la diferencia que H. Feigl establece entre la validación y la vindicación en los procesos de justificación.⁴¹ Como el propio Feigl

³⁹ *Ibid.*, p. 143.

⁴⁰ F. Salmerón, “La ética y el lenguaje de la moralidad”, en *Diversidad cultural y tolerancia*. México, Paidós/UNAM, 1998, p. 104.

⁴¹ Cf. H. Feigl, “Validation and Vindication. An Analysis of the Nature and the Limits of Ethical Arguments”, en W. Sellars y J. Hospers, eds., *Readings in Ethical Theory*. Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1952.

reconoce, esta diferencia está íntimamente ligada a la distinción que R. Carnap mantiene entre cuestiones internas y cuestiones externas.⁴² Las cuestiones internas, de acuerdo con Carnap, son aquellas que se plantean al interior de un marco lingüístico que estipula tácita o explícitamente las reglas que hay que seguir para resolverlas. Estas cuestiones dan por supuesta la validez de las reglas que determinan el marco en el cual se formulan. Algo muy distinto son las cuestiones externas que preguntan por la validez misma de esas reglas. Estas reglas no pueden, evidentemente, ser legitimadas en el propio marco que ellas mismas fijan, pues se caería en un círculo vicioso; pero pueden ser tomadas en consideración por un tipo de reflexión que ponga en juego los propósitos que perseguimos al adoptarlas. Para Carnap, las cuestiones internas son teóricas, mientras que las cuestiones externas son siempre prácticas.⁴³

Acorde con esta diferencia carnapiana, Feigl distingue la justificación de un presunto conocimiento, a la cual llama “validación”, de la justificación de una acción, que denomina “vindicación”. Los principios de los cuales dependen los argumentos de validación son las reglas de inferencia deductiva e inductiva; los argumentos de vindicación, en cambio, dependen de los intereses de quien lleva a cabo una acción y de los conocimientos empíricos sobre la relación entre fines y medios. Ahora bien, los procesos de validación tienen un límite: precisamente los principios que permiten la validación. Si pretendemos justificar estos principios en realidad lo que hacemos es justificar el acto de adoptarlos, lo cual cae en el dominio de la vindicación, en el dominio de la justificación práctica de las acciones. Feigl propone importar este análisis de la justificación en el campo del conocimiento al análisis del razonamiento moral. De acuerdo con esta importación, la validación de un juicio moral consistiría en mostrar argumentativamente su conformidad a las normas últimas de un determinado sistema moral.⁴⁴ Pero la validación misma concluiría con la mera exhibición de estas normas. Más allá de este tipo de justificación sólo estaría la vindicación de las propias normas, la cual tendría que recurrir a los intereses e ideales de las personas que aceptan esas normas. Para Feigl esto no significa que la ética abandone toda pretensión de objetividad; sólo significa que debe ceñir esas pretensiones a los límites de la validación y reconocer que “es inútil criticar un sistema de normas en los términos de otro que es lógicamente incompatible con él”.⁴⁵ La objetividad de la ética está garanti-

⁴² *Ibid.*, p. 675, n. 3.

⁴³ Cf. R. Carnap, “Empiricism, Semantics and Ontology”, en *Revue Internationale de Philosophie*, núm. 11, enero, 1950.

⁴⁴ Cf. H. Feigl, *op. cit.*, pp. 675-677.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 678.

zada en el ámbito de la validación, ya que las reglas de inferencia deductiva e inductiva también operan en la argumentación moral. Gracias a ellas, la ética puede analizar la consistencia de las normas que gobiernan un sistema moral o resolver desacuerdos aparentemente irresolubles mostrando que las partes en conflicto comparten principios de validación más profundos de los que aceptaban explícitamente. Puede también revisar la objetividad de los enunciados empíricos que incorpora la validación, como aquellos que describen las acciones que son objeto del juicio moral, los que establecen relaciones de medios a fines o aquellos que describen aspectos biológicos o psíquicos del ser humano.

Salmerón parece aceptar las restricciones que Feigl le impone a la ética; parece aceptar que su labor es sólo revisar la validación que hacen posible las normas últimas de los sistemas morales, cuya elección ya no puede justificar. La tarea de la ética, en cuanto que pertenece a la filosofía en sentido estricto, se lleva a cabo en el terreno de la semántica, la lógica y la epistemología. Lo que la distingue de estas disciplinas es su objeto de estudio.⁴⁶ La ética analiza el significado de los términos morales, la validez de los argumentos morales, la compatibilidad de las normas de las cuales dependen estos argumentos, la relación entre enunciados sobre hechos y juicios de valor. Puede también evaluar los enunciados sobre hechos que los argumentos morales incorporan y rechazarlos. Todo esto puede tener un interés exclusivamente teórico: la mera exhibición de las normas y estructuras que operan en la moralidad. Pero los resultados de estos análisis finalmente contribuyen a una mejor validación de nuestros juicios morales, lo cual, sin lugar a dudas, constituye un interés práctico. Tomar distancia de la moralidad para estudiar sus procesos de justificación tiene a la postre repercusiones sobre la propia moralidad. Por eso, Salmerón reconoce que el análisis filosófico puede cumplir una función pedagógica en la moralidad, pues si auxilia al discurso moral, “las reacciones derivadas de una actitud serán más eficaces, más prudentes, más sabias”.⁴⁷

Hasta aquí, el apoyo que la ética le puede ofrecer a la moralidad está limitado al campo de la validación. Sin embargo, Salmerón también le atribuye a la ética una función crítica frente a las concepciones del mundo, y esto no puede más que repercutir en el ámbito de la vindicación. Las críticas que Salmerón enfatiza tienen que ver, sobre todo, con la transgresión que pueden cometer las concepciones del mundo cuando se adjudican validez universal. En este

⁴⁶ Cf. F. Salmerón, “El lenguaje de la educación”, en *Enseñanza y filosofía*. México, FCE/El Colegio Nacional, 1991, p. 17.

⁴⁷ F. Salmerón, “Notas al margen de *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*”, en A. Salazar Bondy, *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*. Lawrence, Universidad de Kansas, 1969, p. 32.

caso, el análisis filosófico tiene que señalar las limitaciones de los enunciados metafísicos en las que se apoyan estas concepciones. Limitaciones que no son fáciles de reconocer porque el discurso moral involucra enunciados de diversa índole. Comprende esencialmente enunciados evaluativos, pero estos enunciados se aplican a situaciones que necesitan ser comprendidas mediante enunciados estrictamente descriptivos, dentro de los cuales pueden hallarse enunciados pertenecientes a las ciencias empíricas. Pero involucra también aquellos enunciados que, según Salmerón, se derivan de las actitudes morales: enunciados metafísicos acerca de la totalidad de lo real que no pueden ser corroborados y que, por lo tanto, no pueden valer para cualquier persona.⁴⁸ La función crítica del análisis filosófico consiste, en gran parte, precisamente en señalar las confusiones que pueden darse entre estos distintos tipos de enunciados, particularmente aquellas que propician la imposición de una determinada concepción del mundo. En este sentido, el análisis filosófico coadyuva a garantizar la pluralidad de actitudes morales y sus correspondientes concepciones del mundo; promueve el respeto entre ellas. Incluso, se antojaría decir que exige este respeto. Sin embargo, Salmerón se abstiene de afirmarlo por insistir en la neutralidad que debe mantener la filosofía en sentido estricto.

Hay que empezar por reconocer que la más laboriosa refutación de un error moral o metafísico no hace otra cosa que mostrar su verdadera estructura lógica, su significación teórica dentro de la doctrina o su función ideológica en una sociedad determinada; pero no le impide permanecer disponible como ideal de vida y ser manipulado como orientador de actitudes más o menos irracionales. Mas también es verdad que exhibir un prejuicio como lo que es, señalar una conducta como movida por un interés egoísta o mostrar las posibles consecuencias de una decisión irracional o coaccionada, tiene que contribuir a multiplicar las oportunidades de decisiones libres, racionales, desinteresadas.⁴⁹

Con esta última afirmación, Salmerón reconoce que el análisis filosófico puede entrar en el terreno de la vindicación, aunque sólo sea para poner las cosas en claro. Mientras la crítica se limite a mostrar las consecuencias de una

⁴⁸ Sobre los distintos tipos de enunciados que intervienen en el discurso moral, *vid.* F. Salmerón, "El análisis filosófico y la educación", en *Enseñanza y filosofía*, pp. 35-59.

⁴⁹ F. Salmerón, "La filosofía y las actitudes morales", en *op. cit.*, p. 172; *vid.* "Notas al margen de *Sentido y problema del pensamiento hispanoamericano*", en *op. cit.*, pp. 33-34.

acción, entre las cuales se encuentra la adopción de las normas últimas de la moralidad, se mantiene en el campo de la validación. Pero si cuestiona las concepciones del mundo, debe alterar la plataforma desde la cual se toman las decisiones que permiten la vindicación de los principios de validación. Es cierto que Salmerón insiste en que la vindicación posee “un punto irreductible de decisión que señala los límites racionales del discurso”;⁵⁰ este punto depende en última instancia de nuestras emociones. Pero también es cierto que Salmerón combate la caracterización sartreana de la emoción como una forma “no racional de aprehender el mundo”.⁵¹ Frente a esta caracterización, Salmerón sostiene que las emociones poseen elementos cognoscitivos sin los cuales resultan incomprensibles, sobre todo cuando se trata de las emociones articuladas con actitudes morales.⁵² En las concepciones del mundo se expresan estos elementos cognoscitivos sobre los cuales sí es posible ejercer un “examen racional”⁵³ y, de esta manera, alterar los factores que intervienen en las decisiones básicas sobre las cuales se levanta el discurso moral.

Estas reflexiones sobre la relación entre la ética, entendida como una rama de la filosofía en sentido estricto, y las concepciones del mundo pueden interpretarse como una defensa y un ajuste de la visión que Gaos sostenía de la filosofía. Salmerón empieza por limitar las pretensiones de la tesis de Gaos, conforme a la cual la filosofía es una expresión de una actitud personal, una confesión personal. Lo hace restringiéndola a uno de los sentidos del término *filosofía*, a la filosofía como concepción del mundo. Pero, una vez acotada, lo que hace es defender esa propuesta desde la posición que él denomina “filosofía en sentido estricto”. Argumenta a favor de la necesidad de contar con una concepción del mundo como plataforma desde la cual guiar y darle coherencia a nuestras acciones. Reconoce que el origen de esta plataforma son las “mociones y emociones” del agente que la sustenta y defiende la subjetividad de estas concepciones en contra de cualquier intento por universalizar los contenidos de algunas de ellas. Esta subjetividad queda a salvo incluso de la objetividad que garantiza el desarrollo de la filosofía en sentido estricto, con una sola excepción: la influencia que esta última puede tener en el terreno de la sabiduría en defensa de su propia pluralidad.

Así pues, lo que parecía un rechazo de la filosofía de Gaos, se convierte en una defensa cuando se reorientan sus pretensiones. Esta defensa la lleva a cabo Salmerón desde una nueva perspectiva de la filosofía que reivindica la

⁵⁰ F. Salmerón, “La ética y el lenguaje de la moralidad”, en *Ensayos filosóficos*. México, SEP, 1988 (Lecturas mexicanas, 109), p. 183.

⁵¹ F. Salmerón, “La filosofía y las actitudes morales”, en *op. cit.*, p. 130.

⁵² *Ibid.*, pp. 130-135.

⁵³ *Ibid.*, p. 149.

investigación objetiva y que, por ello, se mantiene al margen de la esfera de las decisiones. Sin embargo, Salmerón llega a reconocer que incluso esta nueva perspectiva descansa en una concepción del mundo. Adoptar una perspectiva también es tomar una decisión.

En una lección de 1978, Salmerón se pregunta cómo la ética puede justificarse a sí misma en cuanto “tarea humana”. La respuesta es que la ética, como parte de la filosofía en sentido estricto, como actividad teórica, no puede justificarse a sí misma. La pregunta “¿por qué reflexionar filosóficamente sobre la moral?”,⁵⁴ ¿por qué abordar racionalmente el discurso moral?, no tiene una respuesta en la ética; esta pregunta tiene sentido sólo en la moral y, “literalmente, vuelve la discusión al terreno de los asuntos prácticos”,⁵⁵ al terreno de la sabiduría, de las concepciones del mundo. Aquí se vuelven a encontrar la ética y las concepciones del mundo, pero esta vez en una dirección contraria a la que Salmerón había destacado.

El carácter omnicomprendivo y totalizador de las concepciones del mundo se ofrece como el único camino para intentar la justificación moral de la ética en tanto tarea humana. Y está bien claro que en este punto de encuentro no se da una relación deductiva o lógica, sino simplemente una conexión práctica, una relación de orden moral. Otra vez el lenguaje de las deliberaciones morales recobra su rango de primer orden y los análisis filosóficos quedan fuera de lugar. Toda neutralidad ha terminado.⁵⁶

⁵⁴ F. Salmerón, “La ética y el lenguaje de la moralidad”, en *op. cit.*, p. 112.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 113.

Bergson y la crítica al esquematismo de la representación: la filosofía como máquina de plantear problemas y horizonte del pensar

José Ezcurdia

Bergson establece una crítica al conocimiento racional que se funda en la determinación de la incapacidad de éste para dar cuenta de la *duración*, es decir, de un plano metafísico que es no en tanto que *está hecho*, sino en tanto que *se hace*. Para Bergson el conocimiento intuitivo revela de manera *inmediata* a la conciencia del sujeto el dato de una realidad que es duración, unidad dinámica, flujo creativo, y, sin embargo, constata que la razón misma, en sus diversas presentaciones y desde las diversas escuelas a las que da lugar, pretende dar cuenta de ésta con una serie de nociones abstractas y esquemáticas, que no pueden señalar su forma original. Para Bergson el concepto racional no alcanza a asir una duración siempre singular que no puede ver representada su naturaleza intensiva, sin ver negada su forma en tanto proceso.

Según nuestro autor, la función racional proyecta sobre *la categoría del espacio* la forma de una realidad que dura, reduciéndola a una serie de conceptos y símbolos sujetos a una serie de leyes lógicas y causales, por las cuales no se puede dar cuenta del carácter continuo y la novedad permanente en la que se constituye como tal.

Bergson hace expresos estos planteamientos al mostrar los soportes epistemológicos que hacen posible la paradoja zenoniana de Aquiles y la tortuga.

Aquiles pretende rebasar a la tortuga y sin embargo no lo logra, pues cada vez que éste la alcanza, aquella se ha adelantado un paso. ¿Cuál es el secreto de esta paradoja utilizada como argumento por el eleata para probar la tesis de la esencial inmovilidad de lo real?

Aquiles no rebasa a la tortuga porque su movimiento ha sido fraccionado arbitrariamente al ser proyectado sobre el fondo del espacio, negándose así su forma peculiar. Entonces se presenta una reconstrucción del movimiento de Aquiles, con fundamento en una serie de inmovilidades que tienen como regla precisamente el paso también fraccionado de la tortuga: una tortuga

llamada Aquiles persigue a otra, y jamás la rebasará, pues tiene un paso como el suyo, pero va detrás de ella.

La movilidad característica e indivisible que presenta la carrera de Aquiles, la aceleración producto de su brío y su empuje, se sustituye por un movimiento indefinidamente divisible sujeto a un plan preestablecido, que no refleja su duración constitutiva.

De esta confusión entre el movimiento y el espacio recorrido por el móvil han nacido, a nuestro parecer, los sofismas de la escuela de Elea: porque el intervalo que separa dos puntos es divisible infinitamente, y si el movimiento estuviese compuesto de partes como las del intervalo mismo, jamás sería salvado el intervalo. Pero la verdad es que cada uno de los pasos de Aquiles es un acto simple, indivisible, y que después de un número dado de estos actos, Aquiles habrá sobrepasado a la tortuga. La ilusión de los eleatas proviene de identificar esta serie de actos indivisibles y *sui generis* con el espacio homogéneo que los sostiene. Como este espacio puede ser dividido y rehecho según una ley cualquiera, se creen autorizados a reconstruir el movimiento total de Aquiles, pero no ya con pasos de Aquiles, sino con pasos de tortuga: sustituyen en realidad a Aquiles persiguiendo a la tortuga por dos tortugas reguladas la una sobre la otra, dos tortugas que se condenan a hacer el mismo género de pasos o de actos simultáneos, pero de manera que no se alcancen jamás.¹

Es vana pretensión reconstruir el movimiento continuo de Aquiles con pesados pasos de tortuga que, como golpes de martillo, resultan inmovilidades respecto al ligero y veloz trote de aquél. Lo móvil no puede ser reconstruido a partir de la yuxtaposición de lo inmóvil, lo discreto no puede reconstruir lo continuo, ni ningún símbolo puede dar cuenta de un progreso continuo.

Aquiles no alcanza a la tortuga porque su movimiento, en tanto acto simple e indivisible, ha sido despojado de su forma positiva por un espacio que posibilita subdivisiones arbitrarias, las cuales producen tan sólo su burda imitación. Aquiles no puede rebasar a la tortuga ya que se confunde al tiempo o duración con el espacio, a Aquiles que se desplaza en un movimiento sostenido con el paso fraccionado de una tortuga que muestra una forma radicalmente diferente a la de aquél.

¹ En este artículo utilizaremos la edición canónica de las obras completas de Bergson para la conmemoración del centenario de su nacimiento: Henri Bergson, *Oeuvres*. París, PUF, 1991. H. Bergson, "Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia", en *Oeuvres*, p. 75.

Para Bergson la razón lleva a cabo un juego de desplazamientos y sustituciones de orden simbólico fundados en la categoría del espacio homogéneo, que tiene como consecuencia la negación del dato inmediato de una duración (la carrera de Aquiles), que no puede ser reconstruida con una serie de esquemas y conceptos preconcebidos (el paso de la tortuga).

La razón no puede dar cuenta de la duración puesto que entre el espacio del que se vale la propia razón para dar cuenta de lo real y la duración misma, *no hay una diferencia de grado, sino de naturaleza*. Espacio y duración, son para Bergson formas irreductibles entre sí. Con el fin de precisar y subrayar estos planteamientos, conviene recurrir a un análisis de las figuras de las *multiplicidades cuantitativas* y de las *multiplicidades cualitativas*.

Las nociones de multiplicidad cuantitativa y multiplicidad cualitativa contribuyen a iluminar tanto la naturaleza de una realidad, que es duración y progreso dinámico, como también una espacialidad a partir de la cual se niega su forma efectiva. Las nociones de multiplicidad cuantitativa y multiplicidad cualitativa brindan el instrumental conceptual que resulta adecuado para reflejar el ocultamiento que opera la razón de una realidad que se despliega desbordando los esquemas de la propia razón.

Una multiplicidad cuantitativa es aquella que es indefinidamente divisible. Esta divisibilidad va de la mano de la impenetrabilidad y de la homogeneidad de las partes que la constituyen. Divisibilidad, impenetrabilidad y homogeneidad son factibles porque toda multiplicidad cuantitativa aparece como una representación que se hace posible en el fondo del espacio. El espacio es el principio de la determinación de toda multiplicidad cuantitativa, en la medida que presenta el horizonte sobre el que se adosan y se subdividen de manera indefinida ilimitadas unidades homogéneas y exteriores entre sí.

En este sentido, señala Bergson, las multiplicidades cuantitativas implican la representación de ilimitadas unidades homogéneas e impenetrables que por su adición constituyen una cantidad que se expresa en un número determinado. Cualquier número refleja una cantidad que se concibe por la determinación y la yuxtaposición de ciertos elementos divisibles e impenetrables que carecen de toda cualidad o carácter peculiar.

La posibilidad del número y de toda adición está dada no sólo por la homogeneización, la divisibilidad y el carácter exterior de ciertos elementos, sino también y fundamentalmente, por la categoría del espacio. Es porque las cantidades suponen al espacio que resultan divisibles y con una exterioridad entre sus componentes homogéneos, de modo que se ordenan precisamente en una yuxtaposición determinada de partes que se expresa en un número. El número es un símbolo que da cuenta de la cantidad de una forma cualquiera que ha sido refractada en el fondo del espacio para ser determinada como multiplicidad cuantitativa.

Supongamos todos los corderos del rebaño idénticos entre sí; difieren al menos por el lugar que ocupan en el espacio; de no ser así, no formarían un rebaño. Pero dejemos de lado los cincuenta corderos para no retener más que su idea. O los comprendemos todos en la misma imagen, y es necesario por consiguiente que los yuxtapongamos en un espacio ideal; o repetimos cincuenta veces consecutivamente la imagen de uno solo de entre ellos y parece entonces que la serie ocupa un lugar en la duración antes que en el espacio. Pues si yo me figuro alternativa y aisladamente cada uno de los corderos del rebaño, jamás me las habré más que con un solo cordero. Para que el número vaya creciendo a medida que avanzo, es preciso que retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades cuya idea yo evoco: ahora bien, es en el espacio donde se opera una parecida yuxtaposición y no en la duración pura.²

Toda multiplicidad cuantitativa revela no un despliegue de momentos heterogéneos e interiores entre sí que generan un movimiento simple y continuo, sino un adosamiento de unidades homogéneas e impenetrables que se traduce en una serie de repeticiones. Estas repeticiones constituyen una cantidad y encuentran su simbolización precisamente en un número.

Multiplicidad cuantitativa, cantidad y número son posibles gracias a la categoría del espacio que descompone toda forma en una pila de unidades homogéneas, divisibles y exteriores entre sí.

Una multiplicidad cualitativa, por el contrario, es indivisible ya que es continua. Sus partes no implican exterioridad y homogeneidad, sino mutua penetración y heterogeneidad. Ésta se despliega en el tiempo o duración, porque sólo en éste podría desarrollarse pues se determina como intensidad.

Las multiplicidades cualitativas presentan un movimiento ininterrumpido en el que cada elemento se encuentra penetrado por la totalidad que le precede, de modo que su presencia genera un progreso, y no un aumento que se determinara como yuxtaposición. Este progreso, en tanto preñado justamente de una multiplicidad de carácter heterogéneo, hace del despliegue de la intensidad misma la expresión de una cualidad, ya que la interacción inmediata y la penetración de lo heterogéneo da lugar a una forma simple y peculiar, que no podría ser proyectada en el fondo del espacio para ser dividida y verse explicada justo con base en términos cuantitativos.

La relación interna, dinámica e inmediata de una multiplicidad heterogénea se traduce en el progreso móvil de una cualidad que no es susceptible de ser

² *Ibid.*, p. 52.

reducida a ningún símbolo, que reflejara una cantidad compuesta de partes homogéneas.

El vínculo inmediato y la mutua penetración entre las partes de una unidad preñada de una multiplicidad heterogénea son el principio de la cualidad, tal como lo muestra una melodía que delata su errónea ejecución más por la modificación del tono expresivo y del progreso continuo en el que se despliega, que por un error verificable en la lectura de su partitura.

La prueba de ello es que si rompemos la medida insistiendo más de lo razonable sobre una nota de la melodía, no es su prolongación exagerada, como tal duración, la que nos advertirá la falta, sino el cambio cualitativo aportado por ella al conjunto de la frase musical. Se puede pues concebir la sucesión sin la distinción, y como una penetración mutua, una solidaridad, una organización íntima de elementos, cada uno de los cuales, representativo del todo, no se distingue y aísla de él más que por un pensamiento capaz de abstraer. Tal es sin duda alguna la representación que se haría de la duración un ser a la vez idéntico y cambiante, que no tuviese ninguna idea del espacio.³

Toda multiplicidad heterogénea con penetración recíproca entre sus elementos, al determinarse como el movimiento continuo de una intensidad, ve en su desarrollo la expresión de una cualidad. La interpenetrabilidad y la heterogeneidad de los momentos de una multiplicidad que se determina como unidad dinámica, hace que cada momento de esta multiplicidad contenga a los que le preceden, y presente sin embargo un matiz propio y peculiar que hace posible el desarrollo mismo de la propia multiplicidad, precisamente en términos de un despliegue cualitativo.

El tiempo o duración es despliegue de multiplicidades cualitativas que, en tanto intensidades, no tienen al espacio como fondo de una representación y una simbolización que hagan posible la determinación de su forma como cantidad. Toda multiplicidad cualitativa refleja un movimiento continuo dotado de diversos momentos heterogéneos que no podría ser plasmado en el fondo del espacio sin ser negado en cuanto a la forma peculiar en la que se constituye como tal.

Para acentuar y matizar la diferencia entre las multiplicidades cuantitativas y las multiplicidades cualitativas, y con ella delinear con mayor precisión la diferencia entre el conocimiento racional y la forma de la duración, Bergson ofrece el ejemplo de una misma serie de campanadas que es aprehendida desde dos ópticas diferentes, una cualitativa y otra justamente cuantitativa.

³ *Ibid.*, p. 68.

Desde la aprehensión de dicha serie fundada en una óptica cualitativa, se aprecia cómo las campanadas de la misma se subsumen unas en otras, fundiéndose entre sí a medida que la propia tanda que constituyen se despliega, generando así una unidad móvil y dinámica que crea un timbre, un ambiente y un color único que se actualiza y se transforma al paso de su propio desenvolvimiento.

Desde la óptica cuantitativa, se muestra cómo el paso de las campanadas no es más que una retahíla de puntos que se fijan sobre el espacio o, más bien, sobre el *tiempo espacializado*, a la manera de un metrónomo que establece una serie regulada de golpes, según la métrica de un determinado compás.

En la primera serie, la multiplicidad de las campanadas genera cualidad y formas novedosas. En la segunda, esta multiplicidad es negada en tanto cualidad y aparece tan sólo como una suma de partes impenetrables que produce una pura repetición de una misma forma homogénea.

Ciertamente, los sonidos de la campana me llegan sucesivamente, pero de dos cosas, una. O retengo cada una de estas sensaciones sucesivas para organizarlas con las otras y formar un grupo que me recuerda un aire o un ritmo conocido: entonces no cuento los sonidos, me limito a recoger la impresión, por decirlo así, cualitativa [...] bien me propongo explícitamente contarlos, y será preciso entonces que los disocie, y que esta disociación se opere en algún medio homogéneo en el que los sonidos, despojados de sus cualidades, vaciados de alguna manera, dejen huellas idénticas de su paso.⁴

La diferente apreciación del ritmo en una serie de campanadas ilustra la distinción entre las multiplicidades cualitativas y las multiplicidades cuantitativas, y con ella también, la distinción entre la forma de una representación articulada en la categoría del espacio y la forma de la duración que se constituye en su propio despliegue inmanente.

Cuando las campanadas se ven determinadas como una multiplicidad cualitativa, manifiestan la forma de un flujo que se articula como un oleaje en el que se funden diversos estados, generando una atmósfera propia con una coloración y una tintura singular, que no puede ser expresada por ningún concepto ni por ningún símbolo. Cuando esta serie de campanadas se articula en una multiplicidad cuantitativa, implica una reducción de toda intensidad a la mera representación de una monótona repetición carente de todo contenido peculiar, que es resultado de la espacialización de su duración constitutiva.

⁴ *Ibid.*, p. 59.

En la tanda de campanadas articulada en la multiplicidad cualitativa aparece una duración que se manifiesta en un presente *creativo*, pues absorbe en su desenvolvimiento el pasado inmediato que le precede, para lanzarlo a un futuro novedoso en el que afirma su propia forma intensiva. La penetrabilidad móvil de los elementos que constituyen la multiplicidad cualitativa implica la determinación de ésta como un progreso creativo que se actualiza en un desenvolvimiento que genera formas inéditas.

En la multiplicidad cualitativa, pasado y futuro inmediatos se funden en un presente que dura creando, por la heterogeneidad y la interpenetración misma de sus componentes, el despliegue de una cualidad. “Una sensación, sólo por el hecho de prolongarse, se modifica hasta el punto de hacerse insostenible. Lo mismo no permanece aquí lo mismo, sino que se refuerza y se agranda con todo su pasado”.⁵

Toda multiplicidad cualitativa muestra una penetración dinámica de los elementos en los que se despliega, pues su forma se articula por la apropiación de un pasado inmediato que la nutre y la modifica, y le otorga un carácter creativo. La multiplicidad cualitativa, al desenvolverse como duración, presenta una inmanencia por la que los elementos que la constituyen recaen constantemente sobre ella misma, promoviendo su continua transformación y la determinación de su forma como una intensidad siempre nueva.

En cuanto a la serie de campanadas que aparece como multiplicidad cuantitativa, Bergson apunta que en ella se establece un tiempo espacializado en el cual el pasado, el presente y el futuro no guardan una relación inmanente y creativa, sino otra que da lugar a múltiples detenciones o inmovilidades que, al adosarse, generan una serie de simultaneidades de las que no se puede desprender ninguna forma inédita. El tiempo espacializado hace que cada campanada no sea anterior a las demás y no aparezca como la prolongación de un despliegue creativo. Por el contrario, en esta serie cada campanada resulta una entre múltiples repeticiones que por su adición señalan justamente una simultaneidad que implica una cantidad, un número o en última instancia, un símbolo o esquema determinado. El tiempo no opera sobre las multiplicidades cualitativas, pues no produce progreso alguno ni crea nada radicalmente nuevo.

Quando yo sigo con los ojos, sobre la esfera del reloj, el movimiento de la aguja que corresponde a las oscilaciones del péndulo, no mido la duración, como parece creerse; me limito a contar simultaneidades, que es muy diferente. Fuera de mí, en el espacio, no hay nunca más

⁵ *Ibid.*, p. 102.

que una posición única de la aguja y del péndulo, porque de las posiciones pasadas ya nada queda.⁶

En las multiplicidades cuantitativas el presente no absorbe su pasado, sino que guarda una relación externa con él, de modo que el presente mismo no se ve enriquecido por la influencia de éste, y no puede por ello generar ningún movimiento que se exprese en la creación de alguna cualidad concreta, sino sólo asegurar la reedición de una misma forma homogénea.

La duración se ve negada en el momento en el que se le proyecta en el fondo del espacio, determinándosele tan sólo como múltiples inmovilidades yuxtapuestas o simultaneidades que se resuelven como una representación meramente repetitiva.

Entre el movimiento espacializado y la duración, entre la representación del movimiento y el movimiento mismo, hay una completa desproporción que es imposible salvar, ya que los primeros términos de cada pareja, en tanto señalan detenciones exteriores y yuxtapuestas, se refieren a *cosas* u *objetos*, mientras que los segundos, al referirse a intensidades creativas, expresan más bien *progresos*.

Como decíamos al inicio de este texto, la duración es lo que *se hace*, el espacio se refiere a lo que *es*. La duración muestra el despliegue de la cualidad como progreso. El espacio representa sólo una sucesión de elementos inmóviles que sólo pueden dar cuenta de las proporciones de una cosa hecha.

La duración es progreso y, por ello, no puede ser dividida sin ver anulada a su vez la cualidad peculiar en la que se manifiesta, la cual es producto precisamente de la interpenetración móvil de sus elementos constitutivos. Las cosas, por su parte, pueden ser divididas de manera ilimitada y no sufrir transformación alguna de su naturaleza justo en tanto cosas.

La duración no puede ser reconstruida con base en una división suya que se tradujera en un aumento o una reducción de ciertos elementos impenetrables, pues estas divisiones equivaldrían a la negación de su forma como unidad dinámica y progreso, y por ello también a la negación de su naturaleza como intensidad creativa y despliegue cualitativo.

Ciertamente, la conciencia pura no percibe el tiempo bajo forma de una suma de unidades de duración; abandonada a sí misma, no tiene ningún medio, ninguna razón incluso para medir el tiempo, pero un sentimiento que durase un número de días dos veces menor, por ejemplo, no sería ya para ella el mismo sentimiento: faltarían a este estado de conciencia una multitud de elementos que han venido a enriquecer

⁶ *Ibid.*, p. 72.

y a modificar su naturaleza. Es verdad que, cuando damos a este sentimiento un cierto nombre, cuando lo tratamos como a una cosa, creemos poder disminuir su duración en la mitad, por ejemplo, y también en la mitad de la duración de todo el resto de nuestra historia; esto, parece, sería siempre la misma existencia a escala reducida. Mas olvidamos entonces que los estados de conciencia son *progresos* y no *cosas*, y que si los designamos a cada uno por una sola palabra es para mayor facilidad del lenguaje; que viven y que, por eso mismo, cambian sin cesar; que, por consiguiente, no se sabría restarles momento alguno sin privarles de alguna impresión para modificar así la cualidad.⁷

Los progresos son en tanto se hacen. Los objetos son en la medida que están hechos. Los progresos y los objetos muestran una diferencia de naturaleza y no de grado, pues mientras los primeros se articulan en la duración, los segundos se fundan en el espacio o en un tiempo espacializado que jamás podría identificarse con la duración misma, pues sólo da lugar a simultaneidades con una exterioridad entre sus partes y no a unidades heterogéneas, dinámicas y creativas que se actualizan en un movimiento simple. Los objetos al presentar al espacio como fondo, pueden ser divididos ilimitadamente sin dejar de ser justamente objetos. Los progresos, por su parte, no son divisibles sin negar a su vez tanto su naturaleza propia como duración, como la cualidad peculiar en la que se constituyen.

En otros términos, la divisibilidad de los pasos de Aquiles equivale a la negación de su naturaleza positiva, pues supone la negación del progreso simple y concreto que deja atrás a la tortuga y su lento caminar.

Con el fin de matizar la forma de la duración, Bergson señala que ésta se caracteriza por articularse justo en un *ímpetu* que no sólo es simple y creativo, sino también *irrepetible*. La duración no es repetible, en la medida que ésta no recorre un mapa predeterminado y ya recorrido, atendiendo a causas específicas que se articularan en una serie de leyes, sino que se constituye como *siendo en su propia actividad*. El presente de la duración nunca es idéntico a la forma de un pasado pretendidamente inmóvil, pues lo subsume para constituirse con él como la conquista permanente de un futuro siempre novedoso.

La duración se despliega en un impulso que dada su temporalidad peculiar y su carácter heterogéneo, supone una afirmación creativa que no podría repetirse al estar sujeta a una serie de causas externas que pudieran producir siempre los mismos efectos. La duración implica irrepetibilidad, ya que por naturaleza es singular, se resuelve en la producción de formas inéditas y nunca podría ser la misma que ha sido, sino sólo la que es en tanto *lo que se hace*. “Aquí la

⁷ *Ibid.*, p. 28.

duración parece obrar justamente a la manera de una causa, y la idea de poner las cosas en su lugar al cabo de un cierto tiempo implica una especie de absurdo, ya que parecida vuelta atrás no se efectuó jamás en un ser viviente”.⁸

La repetibilidad es una noción fundada en la categoría del espacio que sustituye a la duración como impulso creativo, por una representación que muestra una serie de detenciones sobre un plano que pueden ser recorridas indefinidamente, según la pauta de ciertas causas externas o transitivas.

La unidad móvil de la duración presenta una irrepertibilidad que le da a la cualidad en la que se manifiesta un carácter singular. En el dominio de la duración el presente atrae al pasado, lo proyecta al futuro y se determina como un proceso único y peculiar que no se tiene más que a sí mismo como forma y causa de la expresión creativa e inédita en la que se constituye como tal.

Así, apunta Bergson, la irrepertibilidad de la duración va acompañada de su *imprevisibilidad*, pues la propia forma móvil de ésta implica un impulso creativo que se constituye como tal sólo en la medida en que se actualiza a sí mismo, y no según una serie de causas primeras o finales que anticiparan el sentido de su desenvolvimiento.

La duración muestra una singularidad creativa que no podría preverse, pues su previsión supondría la detención del esfuerzo dinámico que la caracteriza, su división interna en una multiplicidad espacializada, y su reconstrucción con base en una causalidad externa, que señalara su futura determinación.

Sin duda, mi estado actual se explica por lo que había en mí y por lo que actuaba en mí hace un poco. No encontraría otros elementos en el análisis. Pero una inteligencia, incluso sobrehumana, no hubiese podido prever la forma simple, indivisible, que da a estos elementos completamente abstractos su organización concreta. Porque prever consiste en proyectar en el porvenir lo que se ha percibido en el pasado, o en representarse para más tarde una nueva ensambladura, en otro orden, de los elementos percibidos. Pero lo que no se ha percibido nunca y lo que es al mismo tiempo simple, resulta necesariamente imprevisible. Ahora bien, tal es el caso de cada uno de nuestros estados, considerado como un momento de una historia que se desarrolla: es simple, y no puede haber sido percibido ya, puesto que concentra en su indivisibilidad todo lo percibido junto con lo que, además, le añade al presente. Es un momento original de una no menos original historia.⁹

⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁹ *Ibid.*, “La evolución creadora”, p. 499.

La previsibilidad es un aspecto en el análisis de una duración que, al proyectarse sobre el espacio, se ha descompuesto en elementos homogéneos, divisibles y exteriores que implican la negación de su forma misma en tanto intensidad y unidad dinámica.

Desde la perspectiva de Bergson, la previsibilidad que presenta el conocimiento racional responde a la mediación que supone la categoría del espacio, en la cual se representan formas impenetrables que se relacionan bajo una causalidad transitiva en la que la realidad misma no aparece como duración o progreso inmanente, sino precisamente como multiplicidad cuantitativa.

Repetibilidad y previsibilidad ocultan el dato inmediato de una duración que se ofrece inmediatamente a la conciencia, formando parte del espectáculo meramente simbólico de una razón que se articula en la categoría del espacio homogéneo.

El conocimiento racional no es capaz de aprehender el progreso continuo en el que se articula la duración, ni la interpenetración móvil de la multiplicidad heterogénea que la constituye, es decir, aquellos *intervalos* que en tanto síntesis de dicha multiplicidad, resultan el horizonte donde ésta expresa su carácter dinámico y creativo.

La razón da lugar a la serie de esquemas que enarbolan la física y la matemática, y fracciona con ellos el movimiento continuo que caracteriza a la duración. Por ello, no aprehende cómo la cualidad misma en la que ésta se manifiesta no se puede reconstruir con una yuxtaposición de partes exteriores entre sí, pues dicha cualidad radica en los propios intervalos donde estas partes mismas se interpenetran y se articulan en una forma intensiva.

La razón no advierte que un adosamiento de inmovilidades no genera movilidad, ni una suma de simultaneidades una cualidad o un intervalo creativo, pues no reconoce tampoco que lo continuo no es producto de la suma de indefinidas repeticiones, ni que el tiempo es radicalmente diferente del espacio homogéneo.

La matemática, en tanto análisis de la categoría del espacio, hace de sus objetos simultaneidades impenetrables, de modo que no puede aprehender la forma de una realidad que se muestra directamente a la conciencia bajo la forma de un despliegue simple, heterogéneo e ininterrumpido que es causa de sí y que se resuelve en la promoción de formas singulares.

Pero la matemática rebasa este papel cuando pretende reconstruir lo que tiene lugar en el intervalo de dos simultaneidades; o al menos, es empujada fatalmente, incluso entonces, a considerar todavía simultaneidades, simultaneidades nuevas, cuyo número indefinidamente creciente debería advertirle que no se produce movimiento con inmovilidades, ni tiempo con espacio [...] Mas, precisamente por esta

razón, la ciencia no opera sobre el tiempo y el movimiento sino a condición de eliminar primero de ellos el elemento esencial y cualitativo —del tiempo, la duración, y del movimiento, la movilidad.¹⁰

La duración en tanto despliegue continuo, resulta una forma de carácter cualitativo que no es reconstruible con base en una retahíla de inmovilidades adosadas. Esta serie de inmovilidades son producto de una espacialidad que no expresa el movimiento simple en la que la duración misma se articula, es decir, la penetración dinámica entre sus elementos o aquellos intervalos que constituyen su forma como un despliegue continuo y heterogéneo que se resuelve como ímpetu creativo.

En la duración toda supuesta detención participa inmediatamente de los intervalos de los que se destaca, de modo que la duración misma adquiere la forma de una multiplicidad cualitativa y no de una cantidad.

El conocimiento racional sólo toca lo inmóvil, no los intervalos por los cuales las simultaneidades mismas aparecen como momentos de un despliegue sostenido de cualidad que es tiempo y creación de formas inéditas.

Bergson es cuidadoso en poner énfasis en que el conocimiento racional no da lugar a un análisis de lo real que tuviera como preocupación su duración concreta y singular, sino que es el principio de una apreciación artificiosa de ésta que se apoya justamente en una serie de simultaneidades o inmovilidades impenetrables de las que sólo se puede derivar una concepción de carácter meramente esquemático. Para ello, concibe la hipótesis de una duplicación de la velocidad con la que transcurren los fenómenos astronómicos y lleva a cabo una serie de reflexiones respecto a la aprehensión inmediata que la conciencia pudiera tener de la misma.

Una duplicación de la velocidad con la que transcurren los fenómenos astronómicos no modificaría en absoluto la relación que éstos guardan entre sí, porque sus movimientos seguirían conservando las mismas proporciones con relación al conjunto y el orden mismo que constituyen. Sin embargo, apunta Bergson, la duplicación misma de la velocidad de dichos fenómenos modificaría profundamente la experiencia que el sujeto tendría de éstos, ya que la aceleración de los fenómenos en unidades menores de tiempo produciría otro tipo de interpenetración entre sus elementos constitutivos y por ello su expresión en formas e intervalos cualitativamente novedosos.

La duplicación de velocidad en el movimiento de los fenómenos astronómicos necesariamente generaría una modificación de carácter cualitativo que para la aprehensión inmediata de la conciencia sería innegable, pero que un puro análisis matemático resultaría incapaz de rastrear.

¹⁰ *Ibid.*, “Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia”, p. 76.

Para hacer ver palpablemente esta diferencia capital, supongamos por un instante que un genio maligno, aún más poderoso que el genio maligno de Descartes, ordenase a todos los movimientos del universo que marchasen con doble velocidad. Nada se cambiaría en los fenómenos astronómicos o, al menos, en las ecuaciones que nos permiten preverlos, porque en estas ecuaciones el símbolo *t* no designa una duración sino una relación entre dos duraciones, un cierto número de unidades de tiempo, o en fin, en último análisis, un cierto número de simultaneidades; estas simultaneidades, estas coincidencias se producirían todavía en número igual; únicamente habrán disminuido los intervalos que las separan, pero estos intervalos no entran para nada en los cálculos. Ahora bien, estos intervalos son precisamente la duración vivida, la que la conciencia percibe: también la conciencia nos advertiría aquí en seguida de una disminución de la jornada si, entre la salida y la puesta del sol, hubiésemos durado menos. No mediría sin duda esta disminución e incluso no la percibiría quizás al instante bajo el aspecto de un cambio de cantidad; pero comprobaría, bajo una u otra forma, un descenso en el enriquecimiento ordinario del ser, una modificación en el progreso que tiene costumbre de realizar entre la salida y la puesta del sol.¹¹

La cualidad se constituye en el progreso y la concentración que presenta toda intensidad en tanto multiplicidad simple y heterogénea. Acelerar el movimiento mismo de la intensidad necesariamente cambiaría dicha cualidad, porque el despliegue y la interpenetración de los elementos que la conforman se modificarían dando lugar a la generación de formas totalmente inéditas. Bergson critica una razón que no toma en cuenta la naturaleza específica de una realidad que se determina como intensidad y por el contrario la reemplaza con una serie de elementos adosados. Estos elementos podrán sucederse con diferentes velocidades, pero no expresarán jamás la cualidad peculiar que caracteriza a la realidad misma en tanto duración y flujo creativo.

Para Bergson la razón no posee ningún instrumental teórico para dar cuenta del despliegue efectivo de lo real, pues la propia realidad, al aparecer como un despliegue intensivo, resulta inasible por la categoría del espacio en el que la razón misma funda sus concepciones.

Este autor rechaza la soberbia de todo conocimiento racional que pretenda dar cuenta de lo real, cuando la realidad misma se constituye en una duración que se resiste a caer en sus cuadros y a sufrir una reducción por la cual se desconozca su naturaleza creativa y su forma como despliegue inmanente.

¹¹ *Ibid.*, p. 127.

Ahora bien, la propia crítica bergsoniana al racionalismo filosófico da realce a la forma de la intuición como fundamento cabal del conocimiento metafísico. Desde la perspectiva de Bergson, la razón no constituye la vía adecuada para establecer una aprehensión de lo real que muestre su forma positiva, pues ésta se encuentra limitada por un formalismo que sólo reconoce formas estáticas. Es sólo la intuición la vía para dar cuenta de lo real, pues ésta se despliega en una *simpatía* que aprehende inmediatamente su forma en tanto duración y flujo creativo.

La razón como método de conocimiento resulta incapaz de asir una duración que se despliega como proceso simple e indivisible, y de manera independiente a toda espacialidad por la que se vea determinada como una serie de instantáneas exteriores entre sí que se yuxtaponen según cierta causalidad transitiva o final, o cierta movilidad mecanizada. La razón no puede atenazar la forma de la duración que se resuelve en la producción espontánea de formas novedosas, pues se detiene en la constante repetición de una serie de esquemas o símbolos sujetos a diversos patrones fundados en la categoría del espacio homogéneo.

Según Bergson, el conocimiento racional, en cualquiera de sus presentaciones históricas (platonismo, cartesianismo, kantismo, etcétera), no puede expresar la forma de lo real como duración, y más bien se atribuye arbitrariamente toda legitimidad en la determinación de los planos del ser y el conocer.

La intuición, en cambio, prescinde de todo concepto y todo símbolo para aprehender la forma de la duración, de modo que brinda un conocimiento directo de ésta que sustituye al juego dialéctico de la serie de perspectivas teóricas que se enquistan al interior de la propia representación: realismo, idealismo, criticismo, perspectivas éstas que sólo cambian el sistema de acentos en el emplazamiento de la categoría del espacio como horizonte constitutivo de los planos lógico y metafísico, pero que no aprehenden la propia forma de lo real como intensidad y unidad dinámica.

Para Bergson la intuición conoce directamente la forma de lo real, y por ello restituye a la metafísica un derecho y una objetividad que el solipsismo racional había terminado por entorpecer o anular. La intuición puede aprehender la forma creativa de la duración y por ello es capaz de traspasar los cuadros de la inteligencia acuñando conceptos o símbolos dúctiles y dinámicos que expresan su forma efectiva.

Los conceptos simples no tienen pues tan sólo el inconveniente de dividir la unidad concreta del objeto en otras tantas expresiones simbólicas; dividen también la filosofía en escuelas distintas, cada una de las cuales ocupa un lugar, escoge sus fichas y entabla con la otras una partida que no terminará jamás. O la metafísica no es más que este

juego de ideas, o bien, si se trata de una ocupación seria del espíritu, es preciso que trascienda los conceptos para llegar a la intuición. Ciertamente, los conceptos le son indispensables, porque todas las demás ciencias trabajan ordinariamente sobre conceptos y la metafísica no podría prescindir de ellos. Pero la metafísica no es propiamente ella misma, más que cuando sobrepasa al concepto, o al menos cuando se libera de conceptos inflexibles y ya hechos para crear conceptos muy diferentes a los que manejamos habitualmente, quiero decir representaciones flexibles, móviles, casi fluidas, siempre prestas a moldearse sobre las formas fugaces de la intuición. Volveremos más adelante sobre este punto importante. Basta haber mostrado que nuestra duración puede sernos presentada directamente en una intuición, que puede sernos sugerida indirectamente por imágenes, pero que no podría —si damos a la palabra concepto su sentido propio— encerrarse en una representación conceptual.¹²

La intuición, para Bergson, a la vez que disloca los cuadros de la razón al asir inmediatamente la forma de una realidad que es duración, puede tomar sus conceptos, dinamizarlos y vivificarlos, otorgándole a la metafísica un horizonte expresivo para zanjar toda disputa epistemológico-ontológica derivada de la primacía de la categoría del espacio como soporte gnoseológico capital. La intuición es capaz de dar cuenta de lo real, pues crea símbolos plásticos que reflejan fielmente y comunican su forma sin atender a las exigencias lógicas propias de la representación.

La intuición no sólo burla las ilusiones cognoscitivas de una razón que no puede ir más allá de su dogmatismo y su solipsismo simbólico-esquemático, sino que se vale de las representaciones mismas que ésta ofrece o de una serie de imágenes determinadas para manifestar la forma de la duración que se constituye como intensidad o poder creativo.

Para Bergson, la intuición muestra directamente a la conciencia que lo real no presenta una estructura que se determina según los esquemas derivados de la categoría del espacio, sino que se constituye como una forma de intensidad que se realiza en su propia movilidad y sólo en ella. Lo real es duración, flujo, vibración que no puede verse reconstruida según una serie de formas estáticas que se recortan del espacio homogéneo.

Según Bergson, la intuición deja ver que lo real es una *movilidad sin móvil*, una movilidad sin fondo que recorrer, es decir, actividad que se resuelve en su propio despliegue y no un conjunto de formas inmóviles que cambiaran de posición según su cercanía a una serie de ideas trascendentes e idénticas a

¹² *Ibid.*, “El pensamiento y lo moviente. Introducción a la metafísica”, p. 1 401.

sí mismas (platonismo), según su lugar en un sistema de coordenadas espacio-temporales (cartesianismo) o según ciertas causas externas, ya sean primeras o finales.

Lo real es duración que reverbera aun en su aparente inmovilidad, pues es una intensidad creativa que sólo se tiene a sí misma como causa y no una forma estéril y estática que se hace posible únicamente al interior del propio cuadro de la representación.

Volvamos entonces la vista. Fijando más en ella nuestra atención, nos damos cuenta que el movimiento no exige aquí un vehículo, ni el cambio una sustancia, en el sentido corriente de la palabra. Ya la ciencia física nos sugiere esta visión de las cosas materiales. Cuanto más progresa, más resuelve la materia en acciones que caminan a través del espacio, en movimientos que corren aquí y allá como especie de escalofríos, de suerte que la movilidad se convierte en la realidad misma. Sin duda, la ciencia comienza por asignar a esta movilidad un soporte. Pero, a medida que avanza, el soporte retrocede; la masa se pulveriza en moléculas, las moléculas en átomos, los átomos en electrones o corpúsculos, finalmente, el soporte asignado al movimiento asemeja no ser más que un esquema cómodo, simple concesión del sabio a los hábitos de nuestra imaginación visual. Pero no hay necesidad de ir tan lejos. ¿Qué es el “móvil” al que nuestro ojo refiere el movimiento como a un vehículo? Simplemente una mancha coloreada, de la que sabemos perfectamente que se reduce, en sí misma, a una serie de oscilaciones extremadamente rápidas. Este pretendido movimiento de una cosa no es en realidad más que un movimiento de movimientos.¹³

La intuición sobrepasa el trabajo de la función de la razón y en esa medida puede asir una duración que se constituye como movilidad pura, como despliegue simple y autosuficiente, como un cambio sustancial. La movilidad o duración no se determina como atributo o accidente de una pretendida sustancia inmóvil, ni como consecuencia del cambio de referencias de un punto en relación con un plano estático, sino como una forma que desfonda los propios marcos de la razón y que tiene una realidad en sí.

Según Bergson la intuición revela la forma de lo real como flujo constante, como una intensidad que es en la medida que se hace, como poder de existir, acción, perseverar en el ser, actualización de una vida que se constituye en su propio despliegue creativo. La intuición vincula al sujeto a la forma de lo real, de modo que le permite aprehender su forma como una duración que no

¹³ *Ibid.*, “El pensamiento y lo moviente. La percepción del cambio”, p. 1 383.

puede ser objetivada para ser negada justo en la actividad que resulta su forma esencial.

Para Bergson la intuición es el método de la filosofía, puesto que es capaz de aprehender de modo directo la forma de lo real como duración, sin caer en el juego de espejismos conceptuales que sostiene el conocimiento racional.

Como decíamos, según nuestro autor, la intuición puede abordar la forma de lo real sin negar su naturaleza en tanto intensidad creativa. La intuición capta la forma de una duración que se satisface en la producción de formas singulares. La intuición sigue de cerca la actualización de lo real, en términos de una duración que se despliega en la creación de formas impredecibles e irrepetibles.

El conocimiento racional, por el contrario, reduce toda duración y toda intensidad creativa a los esquemas inmóviles que se fundan en su propia estructura formal. La razón no puede asir el ímpetu creativo de la vida, pues, como hemos señalado, sólo puede concebir esquemas que encajan sobre esquemas, pero jamás un impulso simple que se constituye en su propia movilidad y que se despliega iluminando y trayendo al mundo formas novedosas.

La intuición simpatiza con la esencial movilidad de lo real, con una movilidad que es una duración que se rebasa constantemente a sí misma, dando a luz procesos inéditos, generando un despliegue constante que no podría ser rehecho con base en una serie de elementos inmóviles y exteriores entre sí. Para Bergson la intuición, a diferencia del conocimiento racional, puede conocer la forma de la realidad en sí, pues es capaz de *pensar en duración*.

Hay, sin embargo, un sentido fundamental: pensar intuitivamente es pensar en duración. La inteligencia parte ordinariamente de lo móvil y reconstruye, bien o mal, el movimiento con inmovilidades yuxtapuestas. La intuición parte del movimiento, lo pone, o, mejor, lo percibe como la realidad misma, y no ve en la inmovilidad más que un momento abstracto, instantáneo, tomado por nuestro espíritu sobre una movilidad. La inteligencia se da ordinariamente sobre las cosas, entendiendo por ello lo estable, y hace del cambio un accidente que se sobreañade a ellas. Para la intuición lo esencial es el cambio: en cuanto a la cosa, tal como la entiende la inteligencia, es un corte practicado en medio del devenir y erigido por nuestro espíritu en sustituto del conjunto. El pensamiento se representa ordinariamente lo nuevo como un arreglo de elementos preexistentes; para él nada se pierde, nada se crea. La intuición, referida a una duración que es aumento, percibe ahí una continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad.¹⁴

¹⁴ *Ibid.*, "El pensamiento y lo moviente. Del planteamiento de los problemas", p. 1 275.

La intuición es capaz de dar cuenta de la forma de una duración que se constituye como ímpetu creativo. Lo real es flujo creativo y la intuición, por un fenómeno de simpatía, puede asir su forma peculiar sin desvirtuarla por su sujeción a una serie de categorías *a priori* o conceptos preconcebidos. La intuición aprehende inmediatamente la movilidad y la creatividad sustancial de lo real y no la reduce a una retahíla de formas estáticas que en el fondo no son más que el producto de sendas representaciones articuladas en la categoría del espacio homogéneo.

Bergson hace una clara distinción entre el conocimiento racional y el conocimiento intuitivo, entre una representación fundada en la categoría del espacio y la aprehensión del tiempo o duración que se aparece inmediatamente a la conciencia. Esta distinción —que ayuda a horadar precisamente el solipsismo que constituye el conocimiento racional— muestra la forma de una realidad que es cambio, flujo, intensidad, creación. De este modo, Bergson procura un *desplazamiento* importante del horizonte en el que se fijan los *problemas propios de la filosofía*, estableciendo así los derroteros por los cuales transcurrirá su quehacer teórico: si el objeto de conocimiento metafísico por excelencia no es la Forma, la Ley, la Idea, en suma, el esquema —como rezan el platonismo más corriente, el cartesianismo, el kantismo o el hegelianismo, por ejemplo—, sino la duración, ¿qué rostro presentan problemas como el de la verdad, del bien, de la materia y de la forma misma del hombre y su libre albedrío? ¿Cómo pensar lo real y sus diversos dominios si no poseen una estructura estática pues se constituyen bajo la forma de la duración?

Bergson establece un ángulo de mirada por el que la determinación de la duración como objeto fundamental de la filosofía, a la vez que contraviene los hábitos y las inercias discursivas de una razón demasiado satisfecha con su propio formalismo, replantea los problemas y los objetos a los que se enfrenta la filosofía misma, justo a la luz de un enfoque cualitativo que la propia razón había terminado por anular. El análisis de *los datos inmediatos de la conciencia* procura un retorno a lo empírico que brinda un suspiro reflexivo a una filosofía que por el esquematismo de la razón había abandonado el ámbito de lo cualitativo y lo concreto. Así, la doctrina bergsoniana se presenta como un proyecto que a lo largo de su despliegue a través de *El ensayo, Materia y memoria, La evolución creadora y Las dos fuentes de la moral y la religión*, o sea, sus obras fundamentales, y más allá de sus resultados específicos (o quizá también justo por ellos), se presenta como un camino por andar, como una investigación sistemática, como una invitación a pensar.

Bergson mismo, a la vez que critica una razón que se resuelve como mera repetición solipsista, señala el propio planteamiento de los problemas como

momento de una labor filosófica que hace el esfuerzo por seguir de cerca lo real.

Otro tanto sería decir que toda verdad es ya virtualmente conocida, que su modelo está depositado en los papeles administrativos de la ciudad y que la filosofía es un juego de *puzzle* en el que se trata de reconstruir, con algo que la sociedad nos suministra, el dibujo que no quiere mostrarnos. A lo mismo equivaldría asignar al filósofo el papel y la actitud del estudiante que busca la solución y pretende obtener con una mirada indiscreta, a la vista del enunciado, en el cuaderno del profesor. Pero la verdad es que se trata, tanto en filosofía como en cualquier otra parte, de *encontrar* el problema y por consiguiente de *plantearlo*, más todavía que resolverlo. Porque un problema especulativo queda resuelto desde el momento que está bien planteado. Entiendo por ello que existe solución, aunque pueda permanecer oculta y, por decirlo así, recubierta: falta sólo descubrirla. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar.¹⁵

Para Bergson la aprehensión de la forma de la duración aparece como criterio para reorientar el discurso filosófico, pues despeja el terreno para inquirir a lo real justo en tanto movilidad y proceso creativo, y no según la serie de concepciones que brinda una razón que no puede más que encadenar indefinidamente múltiples esquemas y de ningún modo dar cuenta de la duración misma que se aparece de manera inmediata a la conciencia: la conciencia misma, el cuerpo, la relación entre ambos, la evolución de las especies, la sociedad, la historia, etcétera, aparecen como problemas que se replantea la filosofía, en la medida que ésta se libera de los cuadros de la representación y aborda su propia forma intensiva.

Según nuestro autor, el conocimiento intuitivo es el método de la filosofía, en la medida que, una vez que se ha librado del esquematismo de la representación, aborda la forma efectiva de lo real como duración, y plantea y salva los problemas que orientan y estimulan el adecuado ejercicio de la filosofía misma. La intuición es para nuestro autor el detonante de una reflexión filosófica que al liberarse de los velos que la razón tiende sobre lo real y reconocer la forma de la duración, puede abordar la realidad misma como un problema que al ser salvado, puede hacer progresar de manera efectiva a la metafísica.

La filosofía bergsoniana, a través del despliegue doctrinal que va de *El ensayo* a *Las dos fuentes*, a la vez que lleva a cabo una crítica al racionalismo filosófico y a la ciencia moderna que destaca el resultado del ejercicio de la

¹⁵ *Ibid.*, p. 1 292.

intuición como método de la filosofía, se satisface a sí misma como una máquina de interrogar y plantear problemas, como una máquina para desempolvar nuestra mirada sobre el mundo y arrojar al pensamiento a lo que más desea y a la vez más rehuye, que es su propio camino como pensar.

Sobre ética

El “sistema de la libertad” en el pensamiento de Schelling

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez

En el presente artículo me propongo examinar la filosofía de Schelling desde la óptica del “sistema de la libertad”. Éste ha sido el *leit-motiv*, la “idea-guía” que me ha permitido evaluar, ponderar y enjuiciar la evolución sufrida por el pensamiento de Schelling entre 1809 y 1854. Nos enfrentamos con una idea filosófica elaborada entre finales del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, y, evidentemente, si es cierta la propuesta schellinguiana, el propio saber filosófico ha evolucionado desde entonces, ha reformulado sus presupuestos y se encuentra encallado en nuevas problemáticas. Es lícita, por tanto, la pregunta de qué validez o interés tiene aquella propuesta filosófica, cuál es su vigencia y, aún más, qué ha destilado de ella el tiempo transcurrido. Intentaré demostrar a continuación que en la idea del “sistema de la libertad” se encuentra la concepción más innovadora de Schelling, la propuesta con más futuro, que en muchas de sus dimensiones sigue siendo, también hoy, válida y actual. Por este motivo, me dispongo a desbrozar a continuación algunas de las dimensiones implícitas en este “sistema de la libertad”.

El concepto de libertad humana

En mi opinión, el problema de la libertad humana es el problema central del pensamiento de Schelling, tal como se pone de manifiesto ya en sus reflexiones en torno al origen de los males de la humanidad, expuestas en su trabajo para obtener la tesis de licenciatura en teología en el año 1792, *Antiquissimi de prima malorum humanorum origine* y, posteriormente, en su texto *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano* (1795), en el que afirma taxativamente:

El problema de la libertad trascendental ha tenido, desde siempre, el triste destino de ser siempre malentendida y replanteada una y otra vez. Incluso después de que la *Crítica de la razón pura* arrojara una luz tan grande sobre él, no parece haber sido determinado hasta ahora con suficiente agudeza el punto de litigio. La disputa real no versó jamás sobre la posibilidad de la libertad; porque un absoluto excluye por su mismo concepto toda determinación por causalidad externa; la libertad absoluta no es otra cosa que la determinación absoluta de lo incondicionado a través de las simples leyes (naturales) de su ser, la independencia de su ser de todas las leyes no determinables por su esencia, de todas las leyes que pondrían en él algo, que no estaría puesto por su simple ser, por su ser puesto en general (leyes morales). La filosofía o bien niega radicalmente el absoluto o, de admitirlo, le incorpora la libertad absoluta. La verdadera polémica no pudo atañer nunca a la libertad absoluta, sino tan sólo a la trascendental, es decir, a la libertad de un Yo empírico determinado por objetos. Lo incomprensible no es cómo un Yo absoluto pueda tener libertad, sino cómo pueda tenerla un Yo empírico; no cómo un Yo intelectual pueda ser intelectual, esto es, absolutamente libre, sino cómo un Yo empírico sea al mismo tiempo intelectual, es decir, tenga causalidad por libertad.¹

Queda claro, por tanto, que la principal preocupación de las primeras especulaciones schellinguianas, lejos de estar enredada en elaborar una filosofía del Absoluto, como intentase Fichte en su *Doctrina de la ciencia*, era más bien entender qué es el mal y cuál es su origen; problema íntimamente ligado a la cuestión de saber cómo puede llegar a afirmarse que el Yo empírico goza de una libertad trascendental o, en términos kantianos, cómo una libertad pueda determinarse en función de un imperativo categórico.² La cues-

¹ F. W. J. Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*. Ed. de H. Baumgartner, W. G. Jacobs, H. Krings y H. Zeltner. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1975-2000, I, 2, pp. 167-168 [obra a cargo de la Schellings Kommission der Bayerische Akademie der Wissenschaften, hasta la fecha han sido editados seis volúmenes que llegan hasta el texto *El alma del mundo* (1798)].

² Es sabido que el gran problema con el que se enfrenta Kant en su formulación de la *Crítica de la razón práctica* es cómo demostrar la libertad. En este punto cae en un círculo vicioso, pues se limita a afirmar que si el hombre es capaz de percibir en sí un imperativo moral absoluto, esto es posible porque dicho sujeto es libre y dicho imperativo apela a su libertad. En realidad, Kant sabe muy bien que así no se demuestra la libertad. Kant intenta deducir la libertad del hecho mismo de percibir la presencia de un imperativo categórico en la conciencia. En mi opinión es justamente al revés: tan sólo el sujeto libre, y en tanto se ha mostrado que es libre, puede someterse a imperativos morales absolutos. Luego no se ha de demostrar la libertad por el imperativo categórico,

ción del libre albedrío humano no es de ningún modo innovadora, pero sí lo es la forma que Schelling tiene de abordar dicho problema. Alejándose de la tradición, Schelling no se pregunta directamente por la naturaleza de esta libertad, por su estructura interna, sino que investiga primero su condición de posibilidad. En esto Schelling sigue al pie de la letra el espíritu de la filosofía kantiana. La pregunta que se dispone a responder es: ¿cómo es posible que exista un yo empírico, del que se pueda predicar una libertad trascendental? Las primeras investigaciones de Schelling, en las que revisa el criticismo y el dogmatismo o se interroga por la configuración de la Naturaleza como organismo, tienen por finalidad última responder a esa pregunta. La filosofía poskantiana, sobre todo a partir de la filosofía de Fichte, se encuentra enfrentada con la cuestión del Absoluto,³ entendido como un Yo absoluto, punto de indiferencia en el que desaparece la distinción real e ideal, sujeto consciente y Naturaleza, y en el que tan sólo cabe hablar de una actividad de autoproducción. Todos los esfuerzos de Fichte se dirigen a intentar demostrar cómo, desde aquel Yo absoluto, naturaleza productiva originaria, al que nos remontamos por medio de una "intuición intelectual",⁴ puede deducirse, en el curso de una genética trascendental, la situación de un sujeto cognoscente enfrentado a objetos y que vive en la escisión de la que se parte como dato fenomenológico originario. El problema fundamental de esta fase de la filosofía de Schelling⁵ es entender cómo desde aquel Absoluto, aquel incondiciona-

sino que la existencia de dicho imperativo presupone la demostración de la realidad de la libertad humana a la que él se dirige (cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1967, pp. 45-67).

³ Cf. J. G. Fichte, *La doctrina de la ciencia*. Trad. de Juan Cruz Cruz. México, Aguilar, 1975.

⁴ Hegel será el primero que, en su introducción a la *Fenomenología del espíritu*, lanzará una crítica furibunda contra esta noción, que le parecía una reminiscencia de alguna forma de romanticismo encubierto, de irracionalismo místico, sobre el que no podía fundarse ningún conocimiento racional cierto. Afirmar que la "intuición intelectual" es la "noche en que todos los gatos son pardos" es una mala comprensión de esta noción que apela más bien a una forma de "autointuición" o "autoafección" cognoscitiva, implícita ya en la formulación de un Yo trascendental que acompaña a toda representación, marcándola con la noción de posesión, haciendo de ella algo mío (cf. X. Tilliette, *L'intuition intellectuelle*. París, Vrin, 1987, pp. 97-111).

⁵ Son muchos los trabajos que exploran la relación entre el joven Schelling y el pensamiento fichteano. Para todos los estudiosos resulta evidente que en el problema de la mediación de lo infinito y lo finito, de lo absoluto y lo condicionado radica el punto en el que el pensamiento schellinguiano es un heredero directo de aquél (cf. I. Görland, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1973, pp. 57-63; H. Holz, *Die Idee der Philosophie bei Schellings Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*. Múnich/Friburgo, Karl Alber, 1977, pp. 12-52; L. Hühn, *Fichte und Schelling. Oder: Über die*

do en el que libertad y necesidad coinciden, pueda surgir un yo empírico en el que necesidad y libertad parecen escindidos.

Sería largo de exponer aquí cómo a partir del estudio de las relaciones de lo ideal y lo real en la Naturaleza, animadas por un principio dinámico, el *Alma del mundo*, Schelling intenta representar la Naturaleza como condición de posibilidad de la libertad de un yo empírico o, dicho con otras palabras, cómo la Naturaleza es concebida como el camino inconsciente hacia la conciencia humana, que en su calidad de pasado trascendental de la misma puede ser desde ella rememorado o reconstruido. Schelling ve la Naturaleza como una dialéctica de dos principios que se eleva progresivamente, a través de todos los estadios del reino natural, desde lo inorgánico mineral, pasando por lo orgánico (plantas, animales, etcétera), hasta llegar a una conciencia trascendental de un Yo empírico, en el que lo ideal predomina, por primera vez, sobre lo real.

Toda la filosofía primera de Schelling, aquella que transita desde *El sistema del idealismo trascendental* (1800), pasando por el diálogo *Bruno* (1802), hasta la *Filosofía y religión* (1804), es decir, lo que Schelling denominará en su ensayo sobre la libertad la parte real de su filosofía,⁶ es el esfuerzo por presentar a la Naturaleza, nacida del Absoluto, como un *organismo de la libertad*, como una libertad orgánica. Permítanme recordarles brevemente la noción de *organismo* que Kant nos brinda en su *Crítica del Juicio*, en el parágrafo 64: “Pero para que algo, conocido como un producto natural, pueda, sin embargo, también ser juzgado como un fin, por tanto, como fin de la Naturaleza, para ello, si no es que quizá hay una contradicción, se exige ya más. Diría yo provisionalmente que una cosa existe como fin de la Naturaleza cuando es causa y efecto de sí misma”. Cuando una cosa aparece como causa y fin de sí misma, cuando no es un puro medio para otra cosa, quiere decir que entonces sólo puede ser referida a sí misma y sólo, entonces, se nos presenta como un ser orgánico; únicamente aquellos seres de la Naturaleza que sólo pueden ser pensados como fines de la Naturaleza pueden ser llamados organismos. Este carácter orgánico de un ser implica, para Kant, la capacidad de autoorganización y autoproducción,⁷ es decir, aquellos rasgos que nítidamente lo distinguen de una máquina. Como dice en el parágrafo 65:

Grenze menschlichen Wissens. Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler, 1994, pp. 34-89, y R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie in Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*. Friburgo, Karl Alber, 1975, pp. 54-89).

⁶ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*. Ed. de M. Schröter. Múnich, C. H. Beck/R. Oldenburg, 1927-1954, vol. VII, p. 334. [Incluye un volumen complementario con la edición inédita de las versiones de *Las edades del mundo* de 1811 y 1813].

⁷ La alta estima que Schelling tiene por la *Crítica del Juicio* de Kant reside en que en ella, por primera vez, se entiende la Naturaleza como algo autónomo, independien-

Así, pues, para que un cuerpo en sí, y según su posibilidad interior, deba ser juzgado como fin de la Naturaleza, se exige que las partes del mismo se produzcan todas unas a otras recíprocamente, según su forma tanto como según su enlace, y, así, produzcan por causalidad propia un todo, cuyo concepto, a su vez, inversamente (en un ser que posea la causalidad, según conceptos, adecuada a semejante producto), es causa de ese producto según un principio, y, por consiguiente, el enlace de las *causas eficientes* pueda, al mismo tiempo, ser juzgado como *efecto de las causas finales*.

Así como en un producto semejante de la Naturaleza, cada parte existe sólo mediante las demás, de igual modo es pensada como existente sólo *en consideración* de las demás y del todo, es decir, como instrumento (órgano); pero eso no basta (pues pudiera ser también instrumento del arte, y entonces ser representada posible sólo como fin, en general), sino que ha de ser pensada además como un órgano *productor* de las otras partes (por consiguiente, cada una a su vez de las demás), tal como no puede serlo ningún instrumento del arte, sino sólo de la naturaleza, la cual proporciona toda materia para instrumentos (incluso los del arte), y sólo entonces y por eso puede semejante producto, como *ser organizado y organizándose a sí mismo*, ser llamado un *fin de la Naturaleza*.

Esto es lo que le permite a Kant afirmar que cuando encontramos en la Naturaleza un organismo nos encontramos ante aquello que sólo puede ser pensado como un fin de la Naturaleza, pues no remite a nada más allá de sí mismo. Se ha de recordar además que aquello que se aparece como fin aparece, por ello, como objeto de la voluntad de un agente que se guía por fines, es decir, que el organismo se presenta como algo que ha sido querido como fin por un agente inteligente que lo ha producido.⁸ Por tanto, en esta "lógica de los fines", resulta que el organismo, que aparece como efecto, es, cuando se

te de una causa divina para su mantenimiento y su desarrollo. La Naturaleza, a diferencia del mecanismo que exige una continua intervención del creador en su desarrollo y mantenimiento, se define por su "autoproducción" y "autoorganización", es decir, por su autonomía en el desarrollo de las leyes internas de su ser, lo que le hace configurarse como un organismo (cf. L. Hasler, *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte* [Referata und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung, Zürich, 1979]. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 13-82).

⁸ Es imposible reproducir aquí toda la riqueza del análisis kantiano llevado a cabo en la *Crítica del Juicio*, sin duda uno de los grandes libros de su autor. Sobre este libro, y su posible importancia en el ámbito poskantiano, consúltese, entre otros, José Luis Villacañas *et al.*, *Estudios sobre la "Crítica del Juicio"*. Madrid, Visor, 1990.

avanza, una causa. En realidad, en el ámbito de la producción el fin es causa ideal de lo producido. Como diría Aristóteles, es aquello en vistas a lo cual se inicia y principia una acción; es decir, que lo último en el orden de la producción, el efecto de la acción, en tanto es causa ideal de la misma, no sólo es fin, sino en todo tiempo, también inicio. De este modo la libertad es, aparentemente, el efecto de la Naturaleza que se configura como un organismo cuando emerge la conciencia humana, pero, después, cuando se intente explicar el origen de esa Naturaleza, que culmina en el hombre, se nos mostrará también como su causa originaria.

Para concebir la Naturaleza como un “organismo de la libertad” tiene que ser demostrada la tesis de que la Naturaleza tiene en la libertad su origen y su fin. Tal es la concepción a la que Schelling llega en su ensayo sobre la libertad.⁹ El gran descubrimiento de este texto, que marcará un verdadero “inicio” en la filosofía de Schelling, es doble: por un lado, la configuración de la Naturaleza como un “organismo de la libertad” o un “organismo libre”; en segundo lugar, el descubrimiento de que el saber reproduce en sí mismo ese mismo “organismo de la libertad” en una potencia superior. La Naturaleza es un organismo espiritual porque ha sido puesta por un principio, Dios, en el que necesidad y libertad coinciden y se encaminan, a través de las diversas formas, al alumbramiento de la libertad de un yo empírico: a la libertad humana. Esa libertad no es una libertad absoluta, sino una libertad condicionada, que viene marcada por su propia forma de nacimiento, por su modo de advenir a la existencia. El propio Schelling nos la describe así:

Pero, cuando por fin, mediante la transformación y la escisión progresiva de todas las fuerzas, el punto más íntimo y profundo de la oscuri-

⁹ Este escrito tiene una importancia fundamental en el marco de la filosofía de Schelling. No tan sólo porque en él se transita de la parte real de su filosofía —preocupada por realizar una filosofía de la Naturaleza que a su vez diese cuenta del nacimiento de lo finito a partir del Absoluto— a la parte ideal de la misma —en el que el problema fundamental es la libertad de este Yo finito, el hombre, nacido como cumbre de la Naturaleza—, sino, además, porque en ella se hace explícito el principio o el inicio de toda la filosofía schellinguiana: la cuestión del nacimiento de la Naturaleza o de la libertad del principio generador del mundo. Cf. Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tubinga, Max Niemeyer, 1971, pp. 17-54; H. Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff der mittleren in Späten Schelling*. Bonn, H. Bouvier, 1970, pp. 76-88; J. Lawrence, *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs. Die Natur als Quelle der Geschichte*. Wurzburg, Königshausen & Neumann, 1989, pp. 98-107; A. White, *Schelling. An Introduction to the System of Freedom*. New Haven/Londres, Universidad de Yale, 1983, pp. 34-57, y Emilio Brito, *La création selon Schelling*. Lovaina, Universidad de Lovaina, 1987, pp. 89-145.

dad inicial se encuentra transfigurado en luz en un ser, entonces la voluntad de este mismo ser —hasta donde éste es singular— es también una voluntad particular (*Partikularwille*), pero en sí o como centro de todas las otras voluntades particulares, es una con la voluntad originaria o entendimiento, de modo que ahora surge de ambas una única totalidad. Esta elevación (*Erhebung*) del centro más profundo a la luz no ocurre en ninguna de las criaturas visibles por nosotros, excepto en el hombre. En el hombre se encuentra todo el poder del principio oscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que subsiste todavía en el fundamento; es el rayo divino de vida aprisionado en la profundidad que Dios percibió cuando concibió la voluntad para Naturaleza.¹⁰

La Naturaleza es concebida por Schelling —fundador de una "metafísica de la voluntad" que entiende el ser en términos de querer—, en la línea de aquella concepción dinámica de la Naturaleza expuesta por Kant en *Principios metafísicos de la ciencia natural*, como el despliegue progresivo de una única voluntad, sometida a dos tensiones, una contractiva y otra expansiva. Esa dinámica va dando origen paulatinamente a seres dotados cada vez de mayor intimidad y mayor expresividad, de mayor interioridad y mayor exterioridad, hasta que surge el hombre, donde el proceso inconsciente, instintivo se vuelve libre y consciente. En el hombre —que no es el hombre individual, sino aquel que precedió a la división de los pueblos, el Adán Cadmón de las tradiciones de la Cábalá, el Verbo, la humanidad originaria antes de su división en pueblos—, todo el impulso que recorre la Naturaleza, que intenta alumbrar desde sí, de una manera gradual, el entendimiento —que Schelling entiende como la voluntad en la voluntad—, alcanza su liberación. El hombre es el único ser "sobrenatural" en el que la Naturaleza deviene libre de sí, por tanto, el único ser natural consciente. El hombre se encuentra libre de su dimensión natural, libre de su instinto, libre de la ceguera de su comportamiento animal. Evidentemente esta "sobrenaturalidad" de la libertad ha de ser entendida en un sentido literal: lo que es libre "sobre" lo natural. Esta libertad no es una libertad ideal, abstracta, vacía, al margen de lo natural o material, sino una libertad condicionada, encarnada, que tiene como base de todo su operar la Naturaleza y los procesos naturales. En el hombre, y aquí se introduce la primera corrección de Schelling al concepto tradicional de libertad, la libertad no es una propiedad de una facultad humana, la voluntad, sino el ser mismo del hombre. El hombre —pero, como veremos más tarde, también Dios—, es el único ser suprasustancial, no determinado por el entorno o por un modo de

¹⁰ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, VII, p. 470.

ser concreto, sino que su modo de ser propio es la libertad, el estar siempre abierto a posibilidades que ha de realizar, como ya vieran entre otros Pico della Mirándola, con su definición de hombre como Proteo, como esencia plástica, capaz de ser todas las cosas.¹¹ Schelling dirá, al final de su filosofía, que Dios y el Hombre son acto, acción (*energeia*) y no mero ser entitativo, inercial o pasivo.

Esta libertad se configura como un centro de fuerzas, suspendido entre el fundamento que reclama un ser para sí y la luz que reclama lo universal. En el hombre la voluntad nace sometida a dos tensiones. Estas dos tensiones de una libertad encarnada, condicionada, que se dice en relación con una base, la Naturaleza, determinan los dos únicos objetos posibles de la libertad: el bien y el mal. Según Schelling, toda determinación del ser humano, puesto que la voluntad envuelve y determina todo su ser y no tan sólo una facultad concreta, es o bien una determinación a favor del despliegue de aquel fin de la voluntad originaria o bien una voluntad que se opone a dicho fin. De nuevo Schelling nos sorprende afirmando, frente a cualquier concepción monotelista de la voluntad, como por ejemplo la platónica que sostenía que la voluntad sólo puede tener por objeto propio el bien, que la libertad no sólo puede querer el bien en cuanto tal, sino que también puede querer el mal en cuanto tal. No el mal como engaño, bajo una falsa apariencia de bien, sino el mal en su positividad, en su perversión de la configuración de la propia constitución de la libertad.

Un análisis del mal, del trastorno ontológico que éste genera en la Naturaleza en su conjunto al subvertir la relación de lo ideal y lo real, de la conciencia al mundo, del ente al ser no es posible en estas pocas páginas, pero me gustaría resaltar tan sólo que esta inversión de principios, indeliberables en Dios, ha provocado, en opinión de Schelling, una alteración ontológica radical del ser del hombre, es decir, de su libertad. En este sentido, cuando la voluntad de la Naturaleza alcanza la plena reflexión sobre sí, cuando deviene libre de sí misma, de su propio impulso inconsciente, entonces emerge la libertad humana como capacidad de atentarse contra ella misma, de subvertir su propia condición; su posibilidad de ganarse o perderse en su ejercicio.

La noción schellinguiana de “sistema”

Hasta aquí hemos visto la peculiar concepción schellinguiana de la libertad humana. El modo en el que ésta se nos da a pensar en el sentimiento de nuestra propia libertad nos remite a considerar la Naturaleza como un “organismo

¹¹ Cf. Pico della Mirándola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Ed. de Luis Martínez Gómez. Madrid, Nacional, 1984.

libre". El segundo elemento que indicamos más arriba, según el cual la filosofía es un saber que reproduce, en una potencia superior, aquel organismo libre que es la Naturaleza, será objeto de consideración por parte de Schelling en una expresión enigmática con la que se abre el ensayo sobre la libertad humana, que reza como sigue:

Puesto que al ser de naturaleza espiritual se le atribuye de entrada razón, pensamiento y conocimiento, la oposición entre naturaleza y espíritu ha sido considerada, como es lógico, desde este punto de vista. La firme creencia en la existencia de una razón meramente humana, el convencimiento de la total subjetividad de todo pensamiento y conocimiento, y de la falta de razón y pensamiento de la naturaleza, junto al modo de representación mecánico que reina en todas partes —en la medida en que el dinamismo redespertado por Kant pasó a ser sólo nuevamente un mecanismo superior y no fue reconocido en absoluto en su identidad con lo espiritual— justifican sobradamente el camino de la presente consideración. Ahora, esta raíz de la oposición ha sido arrancada y la consolidación de una comprensión más correcta puede ser confiada tranquilamente a la general progresión hacia un mejor conocimiento.

Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con la que llega por primera vez a consideración el punto central de la filosofía.¹²

Schelling nos presenta aquí su peculiar lectura de la historia de la filosofía: todos los intentos sistemáticos, sobre todo en la Modernidad, estaban movidos por una oposición interna que fue recibiendo diferentes configuraciones (*res extensa-res cogitans*, ideal-real, Yo-No-Yo), mediante la cual la filosofía se fue elevando desde su categoría de un saber inconsciente a un saber consciente, de saber nesciente a ciencia. En otras palabras, Schelling cree haber descubierto el impulso interno de todo pensar, la causa interna que mueve todo deseo de saber: la oposición de necesidad y libertad. Estas oposiciones desglosadas a lo largo de la historia de la filosofía (entendimiento-voluntad, materia-espíritu, idealismo-realismo) remiten a una oposición originaria —en realidad la única oposición verdadera— más interna, que el saber va desvelando en el curso de la historia de un modo progresivo. Esta oposición superior emerge a la conciencia filosófica con la visión que de la Naturaleza se tiene desde la perspectiva de la libertad, entendiendo ésta como un dinamismo que se conduce teleológicamente a la producción de la conciencia humana. Acon-

¹² F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, VII, pp. 333-334.

tece, pues, con la formulación de la *Filosofía de la naturaleza* de Schelling, que la filosofía, en tanto deseo de saber, encuentra su última oposición en la de necesidad y libertad.

En contra de la visión clásica que concibe el *sistema* como un conjunto cerrado, determinado por una ley del pensar necesaria que excluye de sí toda contingencia o azar, y que, por lo mismo, parece antitético con cualquier concepto de libertad, vemos ahora que, según Schelling, la historia de la filosofía en tanto que intento de elevar la filosofía a un saber sistemático, al estatuto de ciencia, es posible sólo por una oposición originaria entre necesidad y libertad. Schelling mismo, en su revisión del panteísmo —una de las concepciones sistemáticas más poderosas de la tradición occidental—, demuestra que el sistema no sólo no excluye la libertad, sino que lo requiere, o sea, que sin libertad no hay concepción sistemática posible. Intentaré mostrarles a continuación cómo Schelling no sólo entiende que el sistema no niega la libertad, sino que paradójicamente, concibe que la libertad propende por sí misma a darse una forma sistemática y que todo sistema o es un “sistema de la libertad” o se ve reducido a ser un mero fragmento de la necesidad.

La filosofía ha querido desde siempre ser ciencia, saber cierto que encierra en sí un escepticismo superado. Sin este estatuto, el de un saber que quiere ser ciencia, la filosofía deviene mera *doxa*, opinión elevada al estatuto de dogma, por tanto, dogmática. Ni el criticismo ni el dogmatismo han dado con el verdadero pulso de la filosofía, con su tensión erótica hacia la Sabiduría.¹³ El saber si quiere ser sistemático, dar cuenta de todo lo que hay y acontece, ha de dar acogida en su seno al devenir. Un sistema verdaderamente histórico es aquel capaz de dar cuenta de la contradicción originaria que mueve internamente todo deseo de saber, cualquier forma de sistema esbozado en la historia. Un sistema de este tipo tiene que explicar la contradicción entre libertad y necesidad. Un sistema tal es lo que he llamado en la introducción a esta exposición un “sistema de la libertad”. Sin libertad no hay sistematicidad, puesto que el sistema sería algo estático, muerto, sin ningún dinamismo; mien-

¹³ En uno de sus primeros escritos, Schelling determina de qué modo la filosofía se ha movido en la historia entre el dogmatismo, posición que identifica con el “realismo ingenuo” que precede a la propuesta kantiana y según el cual el hombre conocía las cosas tal como eran en realidad, y el criticismo, inaugurado por Kant, mediante el cual la razón distingue nítidamente entre lo real y lo ideal, entre lo subjetivo y lo objetivo. Un saber será sistemático, científico, si consigue una correcta articulación entre subjetividad y objetividad. Como veremos más adelante, eso exige encontrar o alcanzar un principio que justifique y asegure esa perfecta conjunción de la esfera de lo subjetivo con la de lo objetivo. En definitiva, elevar la filosofía al estatuto de ciencia supone superar, de algún modo, tanto el criticismo como el dogmatismo (cf. F. W. J. Schelling, *Cartas sobre criticismo y dogmatismo*. Trad. de Virginia Careaga. Madrid, Tecnos, 1993, pp. 95-104).

tras que sin sistematicidad, sin confrontación de la libertad con una ley esencial de sí misma, con la necesidad, la libertad se pierde. Éste es el punto fuerte de esta tesis de un "sistema de la libertad" en la filosofía de Schelling: la existencia de un "sistema de la libertad" encierra en su seno una doble afirmación: la libertad absoluta sólo puede darse mediante una forma sistemática, por tanto, a través (*durch*) y en (*in*) el sistema. Consecuentemente, podría deducirse de esta primera afirmación que toda libertad absoluta implica un saber y, en concreto, un saber-se; es, de este modo, un saber esclarecido y consciente. En segundo lugar, aquella afirmación implica que la libertad se libera de sí misma sólo mediante el sistema; es, pues, constitutivo y esencial a una libertad, libre de sí misma, poseer en su seno un sistema, una forma sistemática.

Según nuestra interpretación resulta imposible deslindar en el quehacer filosófico la dimensión teórica de la práctica y, por ende, no ver que el camino filosófico es un camino histórico-político-especulativo, en el que el curso de los acontecimientos va a la par que las ideas que en él se gestan y de los espíritus que pugnan por llevarlas a cabo. Pretendemos, por tanto, afirmar que al ser el mundo la mediación de la libertad consigo misma, esto implica necesariamente en ella que todo avance especulativo sea un avance histórico. Esta afirmación última es, como veremos al final de la exposición, la afirmación de que, en el "sistema de la libertad" la "historicidad" es "mundanidad".

El inicio del "sistema de la libertad": el *primum principium*

Nos encontramos en medio de una verdadera encrucijada. Hemos visto de qué modo cuando el pensamiento intenta explicar cómo es posible una libertad trascendental en un yo empírico, debe formular una doctrina de la Naturaleza como organismo libre. Al mismo tiempo hemos considerado que el ansia que impulsa y mueve a la filosofía, en su anhelo de darse una forma sistemática en la que toda duda quede cancelada y en el que la voluntad, por vía del conocimiento, pueda reposar en sí no es otro que el intento de resolver la oposición entre necesidad y libertad. En esta encrucijada hay un punto común en el que radica toda la fuerza de la propuesta schellinguiana: explicar cómo nace la libertad humana implica explicar cómo es posible entender la Naturaleza como un organismo libre, lo cual implica, según la concepción kantiana, que el inicio de la Naturaleza sea libre o, dicho en otras palabras, que la libertad sea origen de la Naturaleza. Esta vía conducirá a Schelling, en el intento de formular cuál sea la constitución interna de aquel *primum principium*, libre de poner el ser o no, como ser del mundo, al curioso fenómeno de la *reduplicación*: el primer principio reproduce en sí el mismo es-

quema de la libertad humana, con la peculiaridad de que los principios (lo real y lo ideal, el principio de luz y de las tinieblas, el principio de expansión y el de contracción) que en el hombre son separables, son en Él indisolubles. Schelling usará este esquema de la reduplicación, que se produce de un modo espontáneo al intentar pensar el ser desde la libertad, para explicar cómo, de igual modo que se nos produce una reduplicación al intentar pensar la libertad humana, también en Dios se produce una duplicación de la esencia en diversas potencias que permitirán introducir una distinción formal en la misma, gracias a la cual puede llegar a conocer los futuribles de la creación. Ésta es la idea central de las *Lecciones privadas de Stuttgart* (1810).

Todo el esfuerzo de la filosofía media de Schelling es intentar comprender la constitución de este primer principio; concebirlo como un principio espiritual capaz de poner libremente el mundo fuera de sí. Esta temática, conocida en la historiografía schellinguiana con el nombre de la polémica sobre el monoteísmo, es la que permitirá a Schelling entender, en la tercera de *Las edades del mundo*, que Dios es un organismo libre que tiende, dotado de una naturaleza que se distingue de Él y respecto a la cual se configura como Espíritu absoluto. Schelling se enfrenta con el hecho de tener que pensar el primer principio como un organismo espiritual, como un organismo de la libertad, orientado teleológicamente hacia ella. Sin embargo, veremos que entre ambos organismos existe una diferencia radical y es que aquella naturaleza no tiende de una forma esencial o natural a la libertad, como sí lo hace la Naturaleza visible, sino que Dios es la causa de que aquella naturaleza originaria se configurara como un organismo de la libertad.

De este modo aquella naturaleza sagrada en Dios es concebida por Schelling, como ya hiciera anteriormente J. Böhme, como un eterno girar sobre sí, como una naturaleza que es incapaz de elevarse a una conciencia de sí, a una libertad reflexionada.¹⁴ En este estadio la naturaleza originaria es un continuo presentimiento de sí misma, una alternancia, sin término, de búsqueda y pérdida de sí; un fogonazo de luz momentáneo que al instante siguiente se pierde en la oscuridad, para volver a retornar de nuevo. La liberación, la cancelación de esa naturaleza giratoria, de aquel fuego devorador, se produce cuando aquella naturaleza deseante descubre su fin, el objeto de su anhelo, en una libertad originaria superior a ella, “de tal modo que no le puede venir la liberación y salvación más que de fuera, de algo completamente independiente de ella y que se ha elevado por encima de ella”,¹⁵ dirá Schelling. Esa libertad es fácil-

¹⁴ Cf. J. Böhme, “De signatura rerum oder Vom Geburt und Bezeichnung alter Wesen”, en *Sämmtliche Schriften* [herausgegeben von Will-Elrich Peuckert]. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1956-1989, pp. 3-17.

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, VIII, p. 233.

mente reconocible por aquellos que han tenido alguna vez experiencia de ella: "A la mayoría, por el hecho de que nunca han sentido aquella libertad les parece ser lo supremo un ente o un sujeto".¹⁶ Schelling identifica esta libertad originaria, capaz de cancelar la contradicción interna del ser, con la voluntad santa, la eternamente satisfecha; una voluntad aquietada, que todo lo domina y no es por nada dominada. Se perciben en ella todos los atributos que Nietzsche otorgara a la voluntad de poder, que simbolizó en la figura del niño divino, como tercera forma de transformación del espíritu.¹⁷ "Ella es nada, como la pura alegría que no se conoce, como el gozo abandonado, que está pleno de sí y no piensa en sí, como la tranquila interioridad, que no se toma a sí misma y no se da cuenta de su no ser".¹⁸

Según esta configuración interna del primer principio como espíritu absoluto, "debemos reconocer que en el Dios realmente vivo hay una unidad de necesidad y libertad".¹⁹ La idea central de por qué hay razón, de por qué hay libertad es porque Dios quiere, o mejor, porque Dios existe. No hay, por un lado, una sagrada necesidad, una naturaleza esencial y, por el otro, una libertad sola, sino que ambos elementos están encadenados en un organismo espiritual, en Dios como persona, como Espíritu:

Nosotros no conocemos a Dios de ninguna otra manera que en aquella relación con una eterna naturaleza, subordinada a Él; esta síntesis está a la base nuestro pensar. Nosotros sólo sabemos de un Dios vivo, la conexión de cuya suprema vida espiritual con una natural es el secreto originario de su individualidad; el milagro de la vida incancelable, como significativamente se expresa el Apóstol (Hebr. 7: 16).²⁰

El hecho de que Dios sea una decisión eterna, una voluntad eternamente decidida a crear, a poner una materia fuera de sí como inicio de la Naturaleza,

¹⁶ *Ibid.*, VIII, p. 234.

¹⁷ Nietzsche caracteriza brevemente esa tercera figura o transformación del espíritu con las siguientes palabras: "Pero decidme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha podido hacerlo? ¿Por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí, hermanos míos, para el juego de crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora *su* voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo" (Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1995, pp. 49-52).

¹⁸ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, VIII, p. 236.

¹⁹ *Ibid.*, VIII, p. 239.

²⁰ *Ibid.*, VIII, p. 259.

haciendo que la necesidad devenga base de la libertad, se plasma, de un modo visible y gráfico, en la relación que Dios tiene con la temporalidad. En Dios, el eterno, hay desde la eternidad una temporalidad, una escisión inscrita en el ser, que configura en Él mismo un pasado eterno, un presente eterno y un futuro eterno, sin los cuales es imposible hablar de ningún modo de conciencia, o inteligencia, en el primer principio. Esta temporalidad en Dios no es un devenir, sino que Dios ha sido eternamente así como Él es:

Ahora es inevitable pensar que Dios, durante un tiempo, ha sido inconsciente y después habría devenido consciente; pero lo que es pensable, sin embargo, es que en el mismo indivisible acto de devenir consciente se hagan comprensibles simultáneamente lo consciente y lo inconsciente en Dios, éste como lo eternamente presente, aquél como lo eternamente pasado.²¹

Dios es un ser dotado de conciencia y libertad porque su ser consiste en un acto de libertad que pone su naturaleza como base, como lo eternamente pasado, como lo inconsciente sobre lo que se sustenta su conciencia. Dios no es una cosa, ni un compuesto, sino un devenir, una vida. Al igual que el hombre, Dios es una vida consciente que se sostiene sobre un acto de libertad originario y eterno que lo funda, y que consiste en la sumisión de su naturaleza a su espíritu.

Este Dios, libre de sí mismo, es el único principio capaz de poner libremente el mundo fuera de sí. Es, para Schelling, la causa de aquel organismo de la libertad que culmina en el Hombre originario, al que denominamos Naturaleza. Dicho proceso de creación, visto desde aquel principio libre, ha de entenderse como una “potenciación de Dios”, mediante la cual genera de sí un principio libre, semejante a Él. De todas formas, este proceso de creación o generación, implica una gestación dolorosa: “El dolor es algo universal y necesario en toda vida, que indefectiblemente camina hacia la libertad. Recordemos los dolores del desarrollo de la vida humana tanto en sentido físico como moral”.²² El proceso de generación interna, o creación ideal en Dios, es una repetición de aquél organismo libre que configura a Dios como Espíritu absoluto, lo cual explica, para Schelling, que “todo crear consciente presupone un crear inconsciente y es sólo desarrollo explicativo del mismo”.²³

²¹ *Ibid.*, VIII, p. 262.

²² *Ibid.*, VIII, p. 335.

²³ *Ibid.*, VIII, p. 337.

La caída originaria

Curiosamente, al acercarnos a esta concepción del principio que pone libremente la Naturaleza, descubrimos que la forma en la que este principio dinamiza la Naturaleza no es otra que sometiendo la unión de necesidad y libertad, que configura su naturaleza, a una dualización en la que se desligan necesidad y libertad, oponiéndolas, lo que provoca que en su progresiva confrontación y enconamiento se traigan de nuevo a unidad. Dicho en otras palabras, la dinámica que determina el curso de la filosofía en el ámbito histórico, como vimos anteriormente, es decir, que todas las oposiciones aparentes que originaron los distintos sistemas filosóficos respondían a una única oposición originaria que es la misma que determina el despliegue de la Naturaleza: la de necesidad y libertad. Si ya sabíamos que la conciencia humana estaba emparentada con aquella Naturaleza, que era su culmen y reposo en el que supuestamente necesidad y libertad habían sido llevados a unidad, ¿por qué ahora la conciencia despliega históricamente aquel organismo de la libertad de la Naturaleza, en el ámbito del saber filosófico? ¿Qué anhela realmente el hombre cuando hace filosofía? ¿Por qué se transita de la Naturaleza a la Historia? La respuesta a esta pregunta no se deja esperar. Vimos cómo la concepción de la libertad de Schelling implica la posibilidad de que la conciencia prosiga libremente el movimiento de la Naturaleza en el ámbito ideal o espiritual o que se oponga libremente a dicho movimiento. Si la conciencia humana reproduce el movimiento de la Naturaleza en el ámbito del pensar filosófico es porque ha invertido aquellos principios que en él fueron llevados a tensa unidad, es decir, porque, al igual que hizo Dios en el origen, enfrentó de nuevo necesidad y libertad, confrontación que determina y explica todos los fenómenos del ámbito de una conciencia caída.

Schelling intenta pensar esta caída originaria en su dimensión ontológica, es decir, universal. Según ésta la actualización de aquella posibilidad condujo a que la conciencia humana cayera bajo el poder del Ser. Ella, que estaba llamada a dominar sobre todo lo vivo y todo lo real, cayó de nuevo bajo el poder de lo objetivo. Entiéndase esto en su radical formulación: en aquella creación originaria divina, el ser anterior, inhabitado por el entendimiento, por lo ideal, fue destinado y puesto como mera base de la conciencia, que siempre llegaba lo último, al final del proceso. Pero ahora, gracias a un acto originario de la libertad humana, el ser deviene contrario a la conciencia, radicalmente fuera de ella, y por eso mismo, *extra Deum*. La conciencia que en aquel estado podía vislumbrar la teleología interna de la Naturaleza y entender el mundo como algo contingente, que podía ser así y también de otro modo, como algo querido positivamente por un primer principio que libremente puso el mundo, se encuentra de nuevo caída bajo el poder de la ciega

necesidad y de un ser extradivino que presenta una teleología truncada, un impulso errático, perdido en sí mismo, no determinado como antes por su teleología hacia la propia conciencia, sino que se desarrolla independientemente de ella y le ofrece una opacidad y una oposición reales, como vemos en el mundo visible, tal como ahora lo contemplamos.

La caída y sus efectos, la inversión de aquella unión de lo real y lo ideal, de la Naturaleza y el mundo de los espíritus, es lo que hace necesaria e ineludible la muerte. Anteriormente a la caída el Espíritu y la Naturaleza, lo ideal y lo real, estaban llamados a conjuntarse alquímicamente en el hombre, de manera sincrónica. Pero, después de la caída, en el actual estado de una libertad encadenada por el ser, la libertad que debía ser señora del ser y que ahora se encuentra esclavizada por él, de modo que la base o el fundamento dominan sobre la conciencia humana, exigen y reclaman una restitución de la relación original, un reordenamiento de ambos ámbitos, que tan sólo puede acontecer mediante la muerte. Los efectos de ese trastorno ontológico se dejan sentir ahora con toda su fuerza: la fragmentación de la conciencia, la presencia de una voluntad no pacificada, la lucha de las pasiones unas contra otras, la falta de unidad e integridad personales y comunitarias; la pérdida de aquel saber sustancial que era la conciencia, como saber completo del devenir de la Naturaleza desde su origen. Nos encontramos con que no hay verdadero tiempo, no hay sucesión, porque no hay verdadero pasado ni verdadero futuro, sino que la conciencia es deglutida por el pasado, por aquella naturaleza circular, abierta y suspendida por la acción del Espíritu absoluto y que ahora fija a la conciencia en un eterno retorno de lo mismo. Manifestación de esta fijación es el hábito, forma de encadenamiento o aherrojamiento a una inercia sustancial en la que el ejercicio de la libertad es suprimido en *pro* de esa inercia sustancial. Todos los movimientos espirituales intentan revitalizar, de un modo u otro, el ejercicio de la libertad frente a la pasividad del ser.

La caída ha determinado, por esta misma razón, que al reino de la Naturaleza suceda el reino de la historia, y que ambos, allí donde estaban llamados a una unidad sincrónica en el Hombre, sólo puedan reunirse en un estado futuro que ha de suceder a la historia. El extravío de la Naturaleza debe preceder a un posterior reinado del Espíritu, antes de que ambos se vuelvan a reunir en un tercer estadio. Dicha sucesión está mediada por la necesidad de la muerte para que la unión tenga lugar. Con lo que, para Schelling, es la libertad la que determina la necesidad irremediable de la muerte. Al dominio de esta potencia debe seguir un dominio absoluto de la potencia espiritual que preceda la unión. Como pueden imaginarse, Schelling está pensando en un tiempo de la *parousia*, en un restablecimiento del orden originario de las cosas, en una potencia superior que ha de preceder al advenimiento del reino de Dios. Esta dimensión de la libertad humana actualizada o ejercida es la que Schelling

analizada detalladamente en *Las lecciones privadas de Stuttgart* (1810) y en su diálogo *Clara* [1815(?)].

La determinación de la libertad humana por el mal, la caída originaria, el abandono de aquel lugar central en el que el hombre era el Señor y Mago de la Naturaleza, como afirman entre otros Hamman, este *descensus ad inferos* de la misma, ha dado origen a la creación propia de la libertad humana, a su creación en el sentido fuerte del término. El despliegue de aquella naturaleza trascendental era la creación propia de Dios, pero esta Naturaleza visible, la que ahora contemplamos, en la que la subjetividad está en continua lucha y conflicto con la Naturaleza, donde lo subjetivo está desconectado de lo objetivo, donde se ve la acción de un fundamento o una voluntad egoica que actúa para sí sin estar subordinada a una voluntad universal o de amor, es la obra propia del hombre. El mundo actual, la Naturaleza presente, no es la Naturaleza originaria, armónica y ordenada a lo espiritual, que como muestran todos los relatos de una Edad de Oro o de un estado paradisiaco, debieron preceder a una determinación originaria de la libertad humana por el mal. Ahora estamos en condiciones de entender que Schelling desarrolle ante nuestra mirada una ontología trágica de la libertad, en la que ésta se encadena a la necesidad de la muerte y la enfermedad, de la contradicción y el dolor, de la esclavitud.

El final del “sistema de la libertad”

Alguien podría preguntarse por qué la libertad se determinó a actualizar esta posibilidad; qué anhelaba realmente cuando lo hizo, o aún más, por qué se determinó si podía prever los nefandos efectos. En este punto me remito, por un lado, a Aristóteles que, ya en su *Ética a Nicómaco*,²⁴ se interrogaba si alguien desearía realmente ser feliz como un niño, es decir, de una forma inconsciente, sin gozar conscientemente de la propia felicidad. La permanencia en el centro de aquel ser humano originario, la no determinación de la libertad por el mal hubiera hecho que el hombre no hubiese accedido a un conocimiento profundo de su propia condición, de su propio ser, que viviese una felicidad pueril e inconsciente, que desconociera la raíz de su verdadero ser: su condición de ser religado. En el mal el hombre descubre que su intento de ser libre al margen de la Naturaleza, que su esfuerzo titánico por ser en la periferia lo que sólo puede ser en el centro o de invertir los principios que en Dios están ordenados a lo espiritual según la ley del amor son vanos e inútiles. El hombre no puede ser eterno ni necesario: el hombre tendrá siempre el

²⁴ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, libro I, 1 097b-1 098b.

fundamento de su ser en otro, siempre será por otro y, por eso mismo, no es Señor de su existencia en el sentido pleno de la palabra.

Schelling dibuja en sus *Lecciones de Erlangen*, el camino que la filosofía hace desde su estado de sabiduría o ciencia entitativa, inconsciente, en aquella situación central en la que el entendimiento divino, enterrado en la Naturaleza, es traído a presencia en el hombre, que en aquel estadio anterior a la caída se nos presenta como el mago de la Naturaleza, a la que domina con su simple querer, inmerso en un conocimiento intuitivo y *naïf* de todo el despliegue interno de la misma, pues ese es el contenido de su propia conciencia, del que deviene consciente de sí misma cuando, después de abandonar aquella posición central, es capaz de elevarse a la categoría de ciencia o de saber reflexionado sobre sí. Cuando el hombre abandona voluntariamente aquella posición, peca; cuando intenta ser en la periferia, fuera de Dios, lo que sólo puede ser en el centro, en Dios, entonces deviene un saber que se va elevando progresivamente a la conciencia, hasta alcanzar su punto culminante en una forma de docta ignorancia, mediante la cual retorna a aquel saber entitativo o sustantivo, pero esta vez de una forma consciente.²⁵

Esta nueva forma de docta ignorancia es radicalmente distinta de aquella inconsciencia originaria. El hombre conoce los efectos de su acción después de haberla ejecutado, *a posteriori*; es decir, después de hacer que todas las posibilidades se realicen y sólo de ahí puede nacer un conocimiento positivo: aquel que, conociendo una cosa y su posibilidad se determina, de manera enfática, afirmativa y excluyente, por una de ellas. El hombre no sabe realmente lo que quiere cuando, en aquel estado originario, se determina por el mal. En aquel estado, según nos lo presenta Schelling, el hombre se siente sometido al fuego devorador, a la tensión interna que supone mantenerse en el centro, suspendido entre una voluntad particular que anhela ser para sí y una voluntad universal que pretende conformarse con esa tendencia universalizadora que rige el despliegue progresivo de la Naturaleza. La tensión es tan fuerte que el hombre, de un modo casi inconsciente, tiende a abandonar el centro para afirmarse a sí mismo. La libertad, que por su propio

²⁵ En cierta manera Schelling retoma la doctrina del “Felix culpa” reformulado en el ámbito filosófico. El hombre tuvo que abandonar aquel estado paradisiaco, de unión inconsciente y empática con toda la Naturaleza y con los otros individuos, integrado en una *ecumené*, iglesia, en perfecta armonía con la Naturaleza. El premio de aquel abandono es el conocimiento de la fuerza interna que habitaba aquella unidad originaria, el desvelamiento progresivo para el conocimiento de la riqueza interna de la vida divina. Cf. M. Durner, *Wissen und Geschichte bei Schelling. Eine Interpretation der ersten Erlanger Vorlesung*. Múnich, Johannes Berchmanns, 1979, pp. 35-76 y S. Peetz, *Freiheit im Wissen. Eine Untersuchung zu Schellings Konzept der Rationalität*. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, pp. 45-87.

anhelo es condicionada, en aquel estadio tan sólo anhela ser sin condiciones: el famoso y proverbial "seréis como dioses" bíblico. Lo que la libertad anhela es poseerse a sí misma, tenerse a sí misma, ser absoluta libertad y no libertad condicionada: ser como Dios, como aquella voluntad originaria que puso la Naturaleza.

¿Era vano ese querer? ¿Se encontraba irremediabilmente perdida una voluntad que se determinó de un modo no esclarecido? En este punto vienen a nuestro socorro las diferentes mitologías. La mitología representa el primer estadio de todo saber que pretende devenir consciente después de una determinación de la libertad por el mal. Dicho camino es el primero en el curso histórico, pero también en la cronología individual. En el proceso mitológico vemos cómo la conciencia sometida al ser sufre un proceso paulatino de curación, de restablecimiento. El primer estadio del conocimiento que la libertad abre es, sin duda, la religiosidad humana. La libertad humana es la que nos abre, por un lado, a nuestra condición ontológica de seres religados, al mostrarnos que la raíz de la libertad se encuentra en nosotros condicionada y, por otro lado, cuando, de un modo mucho más enigmático y complejo, nos muestra que nuestra creación propia, el haber puesto un ser *extra Deum*, es decir, un ser fuera de aquella creación propia de Dios, será usado por aquella voluntad originaria para rotular un camino de salvación futura, en el que conseguir realizar lo que la libertad humana en su impulso interno mismo anhela: ser absoluta libertad. La libertad se configura en este estadio como anhelo de salvación y redención —"voluntad de salud", diría Nietzsche—, como liberación del Ser, entendida ésta como liberación de la esclavitud del Ser, como el anhelo de que el Ser devenga de nuevo base de la conciencia. Schelling afirma repetidas veces: "Todo dolor proviene del ser y porque todo debe encerrarse en el ser y de la oscuridad del mismo irrumpir a la transfiguración, así también el ser divino debe transitar por todo dolor, y debe, en primer lugar, padecer, antes de celebrar el triunfo de su liberación".²⁶

Se ha de recordar aquí que la caída originaria no anula o cancela la única voluntad existente, aquella voluntad divina que transita la Naturaleza, sino que introduce en ella una inflexión: la invierte y pervierte, haciendo que opere como un no querer (*Unwille*), como sustancia y base del proceso que el hombre intenta doblegar para sus propios propósitos. El hombre intenta en la caída poner la voluntad de la Naturaleza, la única voluntad existente según Schelling, a su servicio, utilizar la voluntad que determinó el principio creador como instrumento para sus fines personales. Por esta razón, Schelling afirma que la vo-

²⁶ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Fragmente. In der Urfassungen von 1811 und 1813*. Ed. de M. Schröter. Múnich, Biederstein/Leibniz, 1979, I, pp. 73-74. [Fragmentos inéditos de *Las edades del mundo* de 1811, 1813 y otros.]

luntad, la única que existe, constituye la base o la materia del proceso mitológico, pero que en ella la voluntad divina actúa sin querer, o como se expresa el alemán, contra su voluntad: *Unwille*. La mitología recoge, según Schelling, la acción de esa voluntad divina, que más allá del pliegue o forzamiento a la que la ha sometido la voluntad humana, intenta recuperar su dirección originaria y que vuelve a reproducir aquel organismo natural del inicio, la Naturaleza, en el ámbito de la conciencia caída; es decir, las mitologías, que evolucionan desde un monoteísmo relativo en los pueblos prehistóricos o nómadas, hasta la mitología griega, en el que el género humano toma conciencia del proceso mitológico entendiéndolo como un proceso de restauración de la creación originaria que tuvo lugar en Dios. Es fácil ver, pues, el paralelismo entre mitología y Naturaleza. Al final de ese proceso la conciencia vuelve a conquistar, pero esta vez sólo en el ámbito subjetivo o ideal, la libertad originaria, ya que el extrañamiento respecto al Ser puesto fuera de Dios, persiste. En este estadio, pensamiento y sustrato mitológico se hibridan, pero cuanto más se acerca la conciencia a su libertad ideal, más se aproxima su actividad intelectual a la filosofía, tal y como la vemos nacer en el ámbito heleno.²⁷

La mitología nos desvela, pues, un doble ámbito: el de las representaciones en una conciencia que deviene libre de sí; y el de un ser objetivo, cuyas potencias son las que provocan esas representaciones. Este punto es de capital importancia, porque al haber introducido la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo real y lo ideal, se suele olvidar esta dimensión de la mitología. Esto implica que a la par que la conciencia se libera “idealmente”, de manera subjetiva, de su base, un ser extradivino y objetivo, fuera de la conciencia humana, se determina históricamente hasta perfilarse como una personalidad histórica que deviene libre respecto a ese Ser y con el que la conciencia puede trabar una relación libre. Esta dimensión es la que Schelling explica cuando afirma, que por tener su origen en la libertad humana, el proceso mitológico es un proceso subjetivo-objetivo.²⁸

²⁷ De este modo respondería a la extensísima polémica sobre la contraposición entre *mythos* y *logos* diciendo que la filosofía aparece en el último estadio de la conciencia mitológica, precisamente allí donde ésta toma en sí conciencia de todo el proceso que ha tenido lugar en las mitologías, mediante el cual la libertad se ha liberado del ser y ha devenido el dominio de lo ideal sobre lo real. De este modo la filosofía y la mitología son dos fases sucesivas del proceso, pero que guardan entre sí un parentesco esencial, por lo tanto, no pueden ser de ningún modo antagónicas. Cf. K. H. Volkman-Schluchk, *Mythos und Logos. Interpretationen zu Schellings Philosophie der Mythologie*. Berlín, Walter & Gruyter, 1969, pp. 85-102 y J. E. Wilson, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993, pp. 56-98.

²⁸ Cf. X. Tilliette, *La mythologie comprise: l'interprétation schellingienne du paganisme*. Nápoles, Bibliopolis, 1984, pp. 32-45.

La relación libre de una conciencia liberada, manumitida, con aquel principio que deviene libre respecto al ser puesto por él fuera de Dios, fuera de la voluntad originaria, el Hijo del Hombre, es el ámbito propio de lo que Schelling llama Revelación. La relación entre este ser devenido independiente de Dios y de la conciencia humana es histórica y fáctica. Este ser extradivino, puesto fuera e independiente del principio que determinó la creación del ser originario, es el que ha realizado la restauración de la conciencia, su liberación, y el que, en el ámbito de la Revelación, deviene libre del Ser y capaz de poseer ese Ser como suyo propio: tal es la definición del primer principio que apuntamos anteriormente, núcleo fundamental del monoteísmo, según el cual Dios era el Señor del Ser, de manera que este Ser extradivino, que deviene en el ámbito de la historia Señor del Ser, es aquél que Schelling denomina Cristo, contenido propio de la Revelación. De modo que la conciencia humana tiembla ante la posibilidad de establecer una relación fáctica real con el principio liberador de la conciencia: esta experiencia es la que se esconde en los Misterios y en la doctrina que proclama la llegada del Dios venidero.²⁹

A través de la caída el Hombre, Cristo recibe un ser independiente, en el sentido de autónomo, del Padre: "Es en virtud de este Ser, que tiene por el hombre, y en este ser, que esta personalidad extradivina es justamente el Hijo del hombre, del mismo modo que como divino es Hijo de Dios".³⁰ En Él, en este principio que encarna una doble inflexión de la libertad y en el hecho de su entrega fáctica a la muerte en Cruz, es decir, en el hecho de que somete de nuevo el ser extradivino, del que ha devenido Señor, al Dios Padre, a aquella voluntad originaria, se abre la posibilidad de una salvación real y efectiva de la Naturaleza y del hombre. La salvación o salud que la libertad anhela en su real impulso no es nada más que una tercera inflexión de la voluntad originaria, que cierre el "sistema de la libertad" que aquí andamos prosiguiendo. La peculiaridad de esta nueva inversión reside en que la libertad ya no está determinada esencialmente por su propia naturaleza a querer dicha restauración, o lo que Kant denomina la santificación de su voluntad, su felicidad, sino tan sólo libremente. Se inaugura con ello una nueva forma de querer no determinado esencialmente, sino libremente, que es el ámbito de la historia en su sentido fuerte: drama o juego de dos libertades —en realidad la misma libertad representada en dos potencias diferentes de sí misma— en el ámbito de un ser devenido externo o extraño a Dios mismo.

La idea central de la muerte en la Cruz apela a la necesidad de transitar a través de la muerte para alcanzar nuestro ser propio, esencial, nuestro domi-

²⁹ Cf. Manfred Frank, *El Dios venidero. Lecciones sobre nueva mitología*. Trad. de A. Leyte y H. Cortés. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 307-348. (Delos)

³⁰ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, XIII, p. 371.

nio, que se explicita en la figura de Cristo, en el que el Hombre ha adquirido un ser nuevo, una conquista de su propio ser que le ha devenido extraño, externo, con el fin de remitir su exterioridad a la interioridad y hacer manifiesta la propia mismidad. El anhelo o ansia de la libertad, en su determinación por el bien y por el mal, es doble: escindir en sí el bien del mal, separar lo confuso, la mezcla entitativa, reconquistar su inocencia o pureza; y por otro lado, desde el punto de vista de su voluntad, intentar pacificarla, alcanzar la santidad de la misma. Desde el punto de vista de lo real e ideal, anhela una interpenetración de las dos en la que lo corporal devenga base de lo espiritual: un “cuerpo espiritual”. Desde la perspectiva que nos interesa, desde la libertad, que es siempre sobrenaturalidad respecto a una base, de un ente respecto a otro ente que se define respecto a él como no-ente, nos encontramos con una libertad que puede ganarse o perderse en su ejercicio y que, por la vía de la recuperación esencial de sí, lo único que anhela es su propia espiritualidad. Con otras palabras, el hombre anhela devenir libre de su propia libertad, en el sentido que anhela una libertad reconquistada, libre de sí misma. Esta libertad reconquistada implica una renuncia al propio señorío, al falso dominio sobre lo existente devenido externo y una unión con el propio yo esencial.

La otra dimensión de la salud: la filosofía

Schelling enfatiza que la relación de la conciencia con Dios no es meramente intelectual, dado que si no el cristianismo sería mero adoctrinamiento y no un hecho histórico. Pero esta afirmación no debe oscurecer otra dimensión que la libertad humana implica de manera necesaria, quizá la más compleja, la más difícil de percibir en la filosofía de Schelling, según la cual, que esa relación sea fáctica no implica ya de por sí que sea libre, para que sea libre dicha relación ha de estar mediada por el conocimiento, por la propia subjetividad. El proceso de saber que se despliega con el contenido de las mitologías no cesa en ésta sino que se extiende, a lo largo del proceso histórico, al pensamiento filosófico. Cuando la conciencia se libera “idealmente” del ser, del contenido mítico de la propia conciencia, comienza a tener un inicio libre respecto a su propio contenido y con ello comienza propiamente la filosofía. La filosofía no comienza sin una relación fáctica real, de verdadera libertad, frente al propio contenido de la conciencia. La situación fáctica que se alcanza al final del proceso mitológico, en el ámbito de la mitología griega, con Hesíodo y Homero, de una conciencia restituida idealmente en su unidad, que entiende todas las mitologías como un proceso de restauración ideal de la conciencia, aunque esta unidad no se haya dado todavía fácticamente en

la realidad, en la unión de todos los pueblos entre sí y con la Naturaleza, es la que nos permite entender con Aristóteles que el hombre desea por naturaleza saber o que toda filosofía sea, en su núcleo íntimo, una erótica de la Sabiduría, un anhelo por recuperar aquella posición central que ocupaba la conciencia antes de la caída; un anhelo por volver aquel saber sustantivo que se era en el inicio, pero esta vez no de un modo inconsciente o inercial, sino de un modo libre y espiritual. Se entiende por qué el inicio de la filosofía es libre: no se le puede poner o prescribir un fin al que deba llegar, ni siquiera una hipótesis que tenga que justificar:

La filosofía es, pues, algo que sólo puede ser probado de un modo completamente libre. Tan pronto se le presenta un fin determinado que deba o tenga que alcanzar de un modo indeterminado, cesa, de ese modo, de ser filosofía, impulso hacia la Sabiduría [...] sólo de un modo libre, por medio de una investigación sin utilidad propia, según una mera necesidad interna de buscarse a sí mismo y traerse a la luz.³¹

La filosofía es el ansia de la conciencia por recuperar su posición central mediante una experiencia mediada por el conocimiento, mediante una experiencia libre. Se entiende ahora, que todo conocer es en el fondo un conocerse, ya que la conciencia humana es aquella libertad absoluta allí donde ha llegado a conocerse a sí misma, en un movimiento de reflexión sobre sí. En el saber filosófico es la libertad originaria, aquella que es inconsciente en la Naturaleza, brilla por un momento de conciencia con la aparición del hombre adámico para verse de nuevo sepultada en la inconsciencia de la mitología y que alcanza conciencia de sí con su paso a la filosofía, la que se conoce a sí misma en cada uno de nosotros, en cada una de sus formas reflexionadas. La caída originaria imposibilitó el acceso directo a la Sabiduría, que ya se era, pero posibilitó un conocimiento de ese saber de un modo consciente. Toda la historia de la filosofía es una experiencia en la que una libertad, extraviada, perdida, se va elevando progresivamente al conocimiento de sí, al conocimiento de lo querido en su propio impulso esencial. A la parte de esta experiencia, que es histórica, mediante la que el pensamiento se va mediando a sí mismo, es a la que Schelling denomina la *filosofía negativa*. La filosofía negativa intenta remontarse, por la vía ideal, a un principio, a un inicio de su propio impulso; intenta esclarecerse sobre la estructura del mismo, pero no lo consigue de forma perfecta.

En sus *Lecciones de Erlangen* Schelling describe este proceso histórico de la filosofía desde el punto de vista formal, es decir, reducido al esquema de

³¹ *Ibid.*, VIII, p. 84.

las potencias. El problema del conocimiento de esta Sabiduría es que cuando el sujeto concreto quiere conocerla lo que hace es afirmar su voluntad egoica, aquella que precisamente le impide el conocimiento del verdadero sujeto que él ha desplazado; por tanto, la única forma que tiene es acceder al conocimiento de aquel sujeto originario del sistema mediante una negación del sujeto aparente, haciendo el vacío o realizando, como decían los místicos renanos, la operación del “anonadamiento”. La caída es la que da origen al libre pensamiento y, con ello, a una acción de restitución de la unidad que sólo puede ser conseguida mediante la libertad:

Éste [el libre pensamiento] se ha liberado por medio del ponerse fuera de sí, desde el primer momento de su conciencia disfrutó la libertad y la santidad de su no saber. Es ahora –para darle una expresión positiva– que podemos denominarlo libre pensar. Pensar es el abandono del saber; el saber es ligado, el pensar es en completa libertad, y ya la palabra señala que todo libre pensar es el resultado de una tensión cancelada, de una contraposición, de una crisis.³²

El hombre sólo puede elevarse al saber libremente, como Dios sólo puede elevarse a la existencia libremente. La filosofía que avanza desde ser un saber sustantivo inconsciente hasta la conciencia de sí se configura como un saber mediado, como un pensar meditativo: “Realmente, por eso, es el objeto propio de la filosofía una cuestión de meditación, es decir, un pensamiento meditativo de la experiencia, porque la experiencia inmediata no será expuesta inmediatamente por sí misma, sino sólo por este conocimiento mediado de aquélla”.³³

El final de ese proceso parece remitir a una forma de docta ignorancia, de no saber nesciente, en el que la filosofía misma se acalla. Una especie de sabio “no saber”, análogo a aquél que proclamara Sócrates. Desde esta perspectiva queda ahora clara la enigmática afirmación schellinguiana:

Debe abandonar a Dios mismo el que quiere situarse en el punto de inicio de toda verdadera filosofía libre. Aquí se dice: Quien quiera retenerlo lo perderá y quien renuncie a él, lo encontrará. Sólo aquél que ha llegado al fundamento de sí y ha conocido toda la profundidad de la vida, el que habiéndolo abandonado todo una vez, él mismo estuvo

³² *Ibid.*, IX, p. 235.

³³ F. W. J. Schelling, *Einleitung in die Philosophie*. Ed. de W. Ehrhardt. Stuttgart/Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1989, p. 15. [Manuscrito Bekker, 1830].

abandonado de todo, al que todo se le hundió, y que se ha encontrado sólo con el infinito: un gran paso que Platón compara con la muerte.³⁴

Como Schelling afirma: "Igualmente en la filosofía quien se ha abierto paso hasta el final, se ve de nuevo en completa libertad, está libre del sistema; más allá de todo sistema".³⁵ Parece que el *sistema* fuese el cuerpo necesario que el pensador se da para alcanzar su propia libertad. No se busca la superación de todos los sistemas en uno superior, se busca la mutua cooperación de todos ellos, desarrollar la contradicción en todas sus dimensiones y mostrar toda su fuerza y valor.

La filosofía como ciencia positiva

Justo en este punto, en el que la libertad va haciendo la experiencia, mediada por el conocimiento de sí, se abre la posibilidad de que irrumpa la filosofía positiva. La filosofía positiva no está determinada por el conocimiento, sino por un querer, allí donde aquella voluntad que la libertad reflexionó sobre sí se esclarece sobre su propio impulso. No es de extrañar que Schelling afirme, en su *Fundamentación de la filosofía positiva* (1832-1833), que el acceso a esta filosofía es radicalmente libre y sólo se consigue analizando lo querido en ella. En este escrito su autor expone que el acceso último al inicio de todo pensar filosófico sólo puede ser libre, como libre fue la entrega que Cristo hizo de su señorío sobre el ser al Padre. En este mismo sentido, el hombre debe restaurar la relación primigenia de la conciencia respecto a la Naturaleza, deshacer la inflexión introducida por su caída sobre la voluntad originaria. Tal inversión de la voluntad sólo puede hacerse mediante un nuevo acto de la voluntad. Por eso no es de extrañar que la filosofía positiva se inicie *ex nihilo*, interrogándose por lo querido en su propio impulso y que, de este modo, se abra ante el pensamiento una Idea, en el sentido fuerte del término, "porque el fin último de la Ciencia es tener a Dios completamente libre del ente, en completa separación y para sí".³⁶

La idea que irrumpe en la especulación schellinguiana, con una fuerza inusitada, a partir de *Las edades del mundo* (1927-1928), y posteriormente en la *Introducción a la filosofía* (1830) o en la *Fundamentación de la filosofía positiva* (WS 32/33 y SS 1833), es la de que Dios es Señor del Ser, en la que se encierra una doble dimensión: una *a priori*, negativa, y, otra, *a posteriori*,

³⁴ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, IX, pp. 217-218.

³⁵ *Ibid.*, IX, p. 212.

³⁶ *Ibid.*, XI, p. 413.

positiva. La idea *a priori* es un conocimiento según principios que remiten a la experiencia, según el cual Dios es aquel que es necesariamente espíritu, o, como se cuida de decir, el ente necesario. La idea *a posteriori*, en la que el principio mismo sólo se conoce a través de lo fáctico, es la de que Dios es libremente espíritu, libremente el ente necesario: lo es porque quiere serlo. La configuración de Dios como espíritu absoluto no es un modo de ser necesario de Dios, sino algo fáctico, querido, que nosotros conocemos por medio de la referencia de nuestra libertad a una base, a un mundo. El punto más importante del manuscrito Helmes es, sin duda, su aportación de que la idea absoluta de Dios, sin relación al mundo, sólo se puede conseguir mediante una configuración de la voluntad que se desliga de todo rasgo de mundanidad, es decir, que se repliega en sí y atiende a lo querido en su propio impulso. En este punto resalta la fuerza de un acto de aniquilación, de un morir al mundo y para el mundo, en el cual se desvela el verdadero objeto de lo querido en la filosofía. Esta idea configura el *prius* de lo querido en la filosofía que se muestra real *a posteriori*, mediante el recurso a la experiencia que la subjetividad va haciendo en el “curso del mundo”. El ser de Dios, puesto fuera de Él, es su *posterius* e implica un *prius*, una condición de posibilidad, el hecho de que Dios es *libertad de ser*. En este punto de la especulación schellinguiana llegamos al eje central de la argumentación sobre qué o quién es Dios: libertad de ser. Dios es libertad, esto es lo que abre el espacio a la conciencia, al conocimiento, al querer esclarecido, que Schelling denomina espíritu.

Esta relación de Dios con sus potencias es la que determina el *prius* y el *posterius*. Las potencias son en Dios una condición necesaria, pero Dios es su causa:

No es mi opinión la de considerar estos conceptos como prioridades de las que nos surge el Ente que Es. El ente que Es, es más bien siempre lo primero. ¡Y sólo porque nosotros lo pensamos, pensamos los tres conceptos, no al revés! Éstos son lo *posterius* de Él; lo mismo, el ente, es nuestro primer pensamiento y como éste es un pensamiento sencillo e indivisible.³⁷

Este ente es una realidad efectiva que precede a toda potencia; las potencias son en Él y por Él. Se produce una inversión radical del curso de pensamiento y de nuestra concepción de la filosofía, dando lugar a un pensamiento en el que el acto precede necesariamente a la potencia en el orden ontológico,

³⁷ F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung, WS 1832/33 und SS 1833*. Ed. de H. Fuhmans. Turín, Bottega d'Erasmus, 1972, II, p. 126. (Philosophica varia inedita vel rariora) [Manuscrito Helmes, 1832/1833].

pero no en el del devenir. Un pensamiento que ya no es regresivo, que no retrocede en busca de las condiciones de posibilidad de lo que hay, sino que parte del principio, de la causa real y avanza desde ella hasta lo que hay: éste es el verdadero pensamiento libre. Ese ente es siempre el sujeto en el ser, por eso no puede constituirse como resultado del curso de las potencias, sino como su presupuesto, causa y condición.

En este sentido, la filosofía positiva parte de una concepción de Dios como Señor del Ser, es decir, de Dios como espíritu, en tanto que causa del mundo, lo que revierte toda la visión anterior del mundo: deja de reinar la necesidad y en su lugar se introduce una visión del mundo como aquello querido, contingente y fáctico. Desde este nuevo principio la Filosofía de la Naturaleza se configura en un *sistema del mundo*, en el que la cosmología y la astrología constituyen el fundamento del *sistema de la Naturaleza* y, en el ámbito histórico, se presentan todos los sistemas anteriores como pruebas erradas de ese pensamiento libre, de esa filosofía positiva; como sistemas en falta, dado que no consiguen remontarse al inicio. Como dice Schelling, la filosofía positiva es "aquella que comienza por el inicio".

Alzarse a esa filosofía positiva, a esa ciencia progresiva que comienza desde el inicio, a ese "empirismo progresivo" como lo define Schelling, implica una teoría del tiempo en la cual el hombre deslinda, por un lado, "tiempo" y "mundo"; y, por el otro, demuestre de qué modo el hombre puede llegar a contemplar el mundo como algo contingente, no necesario y esencial, sino azaroso e histórico. Este "trascender el mundo" no es un "ir más allá del mundo", sino un "entrar en el mundo", porque la razón humana, después de la caída, se encuentra respecto al mundo en una relación de exterioridad, lo que le impide el acceso a un sistema verdaderamente histórico: "La principal objeción contra un sistema histórico fue tomada del concepto de tiempo. Una filosofía que contempla el tiempo presente no como un orden necesario, sino a través de un acto mediado por una decisión libre, debía contemplar el mundo como algo que podía también no ser y que, por este motivo, una vez no fue".³⁸

Esta nueva configuración de la voluntad en la filosofía positiva, que nos abre a la idea de un Dios suprasustancial, voluntad libre, subvierte la filosofía negativa, la filosofía de la abstracción, que se corresponde con una determinada configuración óptica de la voluntad, con lo que la filosofía positiva consiste realmente en la reconfiguración de aquella determinación óptica de la voluntad. El conocimiento de esta existencia de Dios se da a través del hecho mismo de la existencia del mundo, de la confrontación con el ser de lo conocido: "Del ser todopoderoso no sé nada previamente, es decir, yo no sé nada

³⁸ *Ibid.*, I, p. 23.

del ser antes del ser. Expresado esto afirmativamente: no sé nada del ser con anterioridad, sino a través de su ser”.³⁹ El mundo aparece ahora como la prueba de esa existencia de un primer principio libre: “La filosofía entera no es más que la prueba progresiva de la existencia de aquel espíritu omniperfecto”.⁴⁰ Puesto que la filosofía positiva es aquella que comienza desde el inicio, no necesita de ninguna que la fundamente o la preceda. La grandeza del espinocismo radica en haber determinado, por vía negativa, un sujeto absoluto del ser, el ente o ser esencial, que es meramente negativo y haberlo identificado con Dios, al que denomina sustancia infinita. Pero precisamente, en esta identificación de Dios con una sustancia ciega y necesaria es donde falla Spinoza, a pesar de que su distinción originaria entre el ser en tanto que existente y en tanto que fundamento de la existencia sea la puerta de entrada a la filosofía de Schelling.

Desde este punto de vista, Schelling considera que Hegel no ha desarrollado una verdadera filosofía histórica, porque no hay en ella un decurso libre y mediado por la libertad, y aún menos, una verdadera contradicción, el verdadero dolor que procede del ser real y efectivo. La ciencia positiva no pasa del concepto a la existencia, sino que parte de la existencia como *prius*, como dato, y de ahí va desvelando *a posteriori* la causa de la misma. En el ámbito inglés y francés, el carácter experimentable de las llamadas ciencias naturales radicaba en que “el verdadero empirismo, el empirismo originario, es aquel que concluye de muestras experimentables la existencia de Dios de igual modo que las de cualquier otra personalidad”.⁴¹ El hecho radical, el hecho experimentable es el mundo como tal, que no puede ser objeto directo de experiencia, sino de una experiencia mediada en la que se dan cita pensamiento y práctica, ciencia del entendimiento y de la experiencia. El mundo como hecho esencial se configura como ley de superación progresiva de lo objetivo por lo subjetivo. Esta ley constituye el hecho mismo del mundo, la esencia propia de la mundanidad: “La génesis de la Naturaleza se apoya en el sobrepeso que se le ha dado progresivamente a lo subjetivo sobre lo objetivo, hasta el punto que lo objetivo ha devenido subjetivo en la conciencia humana”.⁴² Esta mundanidad se produce porque un ser ilimitado, bárbaro, aórgico, es progresivamente limitado, reflexionado.

La mundanidad nos enfrenta con el hecho radical de la filosofía positiva. Si la filosofía negativa, aquella de Hegel y el pensamiento moderno, radica en entender la sustancia como sujeto, el descubrimiento radical de la filosofía

³⁹ *Ibid.*, I, p. 41.

⁴⁰ *Ibid.*, I, p. 45.

⁴¹ *Ibid.*, I, p. 203.

⁴² *Ibid.*, I, p. 211.

positiva es que lo sustancial no puede hacer algo y querer lo contrario, porque una acción de este tipo corresponde tan sólo a un principio suprasustancial, ya que lo sustancial sólo puede afirmarse a sí mismo.⁴³ Si Dios pone el ser como ilimitado, sacándolo de su estado original, esto quiere decir que Dios es, de forma natural, el Señor del Ser, aquél que limita el ser, aquél que tiene el ser como algo limitado y que, en el proceso del mundo, es causa del retorno del ser ilimitado a sus límites. Expresado con otras palabras: si Dios puede poner algo como medio en vistas a un fin, entonces Dios es supraentitativo, un espíritu libre. La creación supone una voluntad que niega su ser esencial con el fin de producir un movimiento de restauración por el cual esta negación de la voluntad es a su vez negada por el proceso posterior que se desencadena. En esta exploración del sentido del curso del mundo, de la forma de la acción que éste manifiesta, Schelling nos desvela que la filosofía se configura en el segundo principio de la salud de la conciencia humana, que la abre a su verdadero contenido esencial:

Esta vía debía ser recorrida para producir la conciencia de que no podemos querer estos sistemas, sino que lo que queremos, en vez del flujo de una mera necesidad, es más bien que el mundo sea puesto por medio de voluntad, libertad y acción. Así surgió la idea de que la causa de toda libertad debía ser pensada como Espíritu.⁴⁴

De este modo se cierra el círculo, porque ahora el pensamiento es capaz de entender, en una experiencia pensada y meditada, de qué modo fue posible que aconteciese una Revelación, es decir, una relación libre y real de la conciencia con el Señor del Ser fuera de Él. Schelling entiende que la filosofía positiva es el presupuesto necesario para hablar de Revelación y religiones reveladas. La búsqueda de una filosofía positiva es el intento por definir una concepción de la filosofía que permita a ésta conceptualizar las religiones efectivamente existentes: su relación, dinámica y evolución. A esta filosofía positiva se le ha denominado *religión filosófica* atendiendo a dos factores, "es, por un lado, religión, es decir una relación real (e histórica) de la conciencia humana con Dios y, por el otro lado, es religión filosófica, es decir, tiene por base esta relación real como una relación mediada por el conocimiento filosó-

⁴³ Tanto en el empirismo como en el racionalismo ha sido una "creencia", en el sentido orteguiano del término, entender siempre la sustancia de un modo egoico, como aquello que consiste en la propia autoafirmación. Se ve claro en Spinoza cuando habla de la sustancia como *vis inertiae* (cf. B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Introd., trad. y notas de Vidal Peña. Madrid, Alianza, 1987, p. 56).

⁴⁴ F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung, WS 1832/33 und SS 1833*, II, p. 150.

fico y en esta medida como perfectamente libre”.⁴⁵ Schelling, sin embargo, no confunde religión y filosofía, sino que su filosofía positiva le permite pensar el amplio espectro de las religiones y lo religioso:

La filosofía que conceptúa al Dios real efectivo, y con eso no simplemente la posibilidad, sino la realidad efectiva de las cosas; a esta filosofía la nombramos positiva, de este modo la Filosofía de la Revelación es una consecuencia o una parte de ella, pero no la filosofía positiva misma, que no se puede hacer pasar de ningún modo por Filosofía de la Revelación; es decir, simplemente una filosofía creada a partir de la Revelación.⁴⁶

Hemos visto de qué forma la filosofía es remedio de la conciencia, capaz de ampliarla para que comprenda la realidad de la vida: su riqueza, complejidad y sentido. El camino de la filosofía pasaba por el reconocimiento del carácter contingente del ente poseído en la razón, de la necesidad de encontrar un *prius* del mismo, por tanto, el hecho de que el *prius* de la filosofía negativa se configure como un *posterius*, es la clave que define la exigencia de transitar de una filosofía negativa de la existencia a una filosofía positiva, porque “aquella transmite lo último en ella como tarea, no como principio”.⁴⁷ Si alguien es conocido *per posterius*, esto quiere decir que no hay *a priori* ningún principio al que remitirse para su conocimiento, a excepción de Él mismo. Schelling está haciendo énfasis, una y otra vez, en el modo de conocimiento de aquel ser absoluto, en el cual la inteligibilidad es algo querido, derivado y, por lo tanto, no fundante, que exige y reclama la experiencia, por lo que

[...] ella realiza esta exigencia de un modo progresivo, por último, la exigencia no es que la divinidad entre en la conciencia particular, sino en la conciencia de la Humanidad, y así vemos que aquella prueba recorre la realidad efectiva completa y atraviesa el tiempo completo del género humano, y que, en esta medida, no es aislada, sino que avanza siempre, y alcanza el futuro de nuestro género, así como se retrotrae en el pasado del mismo. En este sentido es la filosofía, de modo inminente, también una filosofía histórica.⁴⁸

⁴⁵ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, XI, p. 250.

⁴⁶ *Ibid.*, XIII, p. 141.

⁴⁷ *Ibid.*, XIII, pp. 92-93.

⁴⁸ *Ibid.*, XI, p. 571.

De este modo, al haber alcanzado con la filosofía positiva a concebir la existencia real de un principio libre como origen del mundo y de la creación, Schelling ha demostrado que la libertad no es tan sólo el fin, sino también el origen de su sistema, con lo cual demuestra que realmente la Naturaleza es un "organismo de la libertad", cerrando con ello la argumentación iniciada en su filosofía primera. Como él mismo afirma: "La libertad es lo más alto, nuestra divinidad, la que queremos como causa última de todas las cosas. Nosotros no queremos el espíritu perfecto si no podemos alcanzarlo al mismo tiempo como lo absolutamente libre; o más bien, el espíritu perfecto es para nosotros el que es al mismo tiempo absolutamente libre".⁴⁹

"Mundanía" e "historicidad" en el "sistema de la libertad"

La filosofía de Schelling nos resulta de una radical contemporaneidad porque ha sabido unir, como ninguna otra, tradición y modernidad; porque ha sabido releer y reinterpretar la propia tradición, sin dejar que ésta le deviniese externa, extraña o incomprensible, entendiéndola como única vía de aproximación al origen. Sólo "recreando" es posible la comprensión de lo que Gadamer ha denominado una "historia efectual".⁵⁰ En su propio "sistema de la libertad" los grandes sistemas de pensamiento, formulados en la historia de la filosofía (platonismo, aristotelismo, gnosticismo, neoplatonismo, etcétera), han recibido su lugar y momento, iluminados desde una nueva óptica, haciendo realidad aquella idea leibniziana de que el sistema verdadero no debería negar o excluir los sistemas anteriores, sino iluminarlos e integrarlos desde un punto de vista superior.⁵¹

He intentado demostrar cómo el verdadero inicio de ese "sistema de la libertad" se encuentra en el tránsito de la parte real de la filosofía de Schelling a su parte ideal; en concreto, en la exposición que lleva a cabo en su escrito *Investigaciones sobre la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (1809). Este hecho implica, por un lado, que el inicio no es reflexionado o pensado hasta el final, pero se hace presente de modo semiconsciente en medio del proceso. De este modo, si quisiéramos exponer la filosofía en su desarrollo objetivo, empezando por el inicio, el verdadero inicio, Dios como

⁴⁹ *Ibid.*, XIII, p. 256.

⁵⁰ En la parte última de su conocido libro, *Verdad y método*, Gadamer define la tradición cultural, la continuidad de la comunidad interpretativa, como "historia efectual" (cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1997, pp. 415-440).

⁵¹ Cf. G. W. J. Leibniz, *Monadología*. Oviedo, Pentalfa, 1981, p. 112.

Señor del Ser, deberíamos remitirnos a la filosofía positiva, admitiendo que hay una filosofía negativa que parece preceder a aquélla en el pensamiento de Schelling; pero si atendemos al hecho de que la libertad humana resulta aquí la misma libertad originaria pero reflexionada, que dispone de manera semi-consciente de sí, podemos admitir que en el medio se hace visible a la conciencia humana, por primera vez, el principio, el inicio mismo del sistema.

El *sistema de la libertad* tiene, en mi opinión, dos dimensiones inalienables: la historicidad y la mundanidad. Entiendo la “mundanidad” en un doble sentido: en primer lugar, como el ámbito de referencia necesario de una libertad condicionada; tal era el caso de aquella libertad humana en la posición central, que precedió a la caída, en la que la conciencia estaba referida a una naturaleza que era condición de posibilidad de esa libertad (aquí se incardina el concepto de *propensión* en sentido heideggeriano); en el segundo sentido, más cercano al paulino, como la inercia de una libertad que se ha determinado. La “mundanidad” implica, según Schelling, el correlato de cualquier libertad que abre, simultáneamente, el ámbito de los tiempos. Lo que antecede al mundo es la Naturaleza. La “mundanidad” es el despliegue de una voluntad que ha sido libremente puesta en contradicción consigo misma. En este punto, la inercia primera, el mundo, se configura respecto a la propia voluntad como algo problemático. Schopenhauer ni llegó a entender esta “problematicidad del mundo”. En este sentido, donde una voluntad deviene libre del mundo, es donde un ente puede “tener mundo”, cuestión que Heidegger tomaba como un hecho para la conciencia, un *factum* fenomenológico, sin llegar a justificarlo nunca racionalmente.⁵² Esto explica la noción de “cuidado” (*die Sorge*) respecto al mundo, y que “tener mundo” sea esencial al *Dasein* y la raíz de los existenciarios, el modo de ser propio del ser humano. Este ser no es ninguna esencia, sino libre respecto a toda esencia, lo que determina que él responda a la pregunta de quién, nunca jamás a la de qué. En este nacimiento a la “mundanidad” se cifra el carácter sociable y comunitario, dado que hay una única voluntad en la Naturaleza y en la historia: la sociabilidad humana tiene de este modo una raíz ontológica que la explica y que se cifra en la existencia como “coexistencia” (*das Mitsein*). Por “histórico” entiendo que el ejercicio de la libertad media toda conexión del sistema, en el que cada estadio precedente condiciona el posterior y en el que todo momento supone la realización y afirmación de un posible con exclusión de otro. O sea, que la historicidad del “sistema de la libertad” implica la necesaria conexión entre temporalidad y verdad, así como la exigencia de que la filosofía y la religión se determinen como hechos que deben ser mediados de una forma progresiva.

⁵² Cf. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*. Madrid, FCE, 1991, pp. 76-97.

En esta dimensión de la historicidad del "sistema de la libertad" se encuentra la máxima contradicción entre el pensamiento de Hegel y Schelling, pues mientras para aquél la historia es un avance necesario, esencial, en la conciencia de la libertad (o sea que la historia es el tránsito del espíritu de manera necesaria, esencial, al reino de la libertad), para Schelling no es verdad que el hombre será libre cuando sea espiritual, sino que será verdadera y plenamente espiritual, cuando sea absolutamente libre. Por eso, la dimensión moral es mucho más fuerte que en Hegel, donde domina, preponderantemente, la dimensión estética, por usar aquí una expresión de Kierkegaard. Lo histórico es el drama del juego de dos libertades en relación efectiva, y cada una de ellas abre un espacio de lo histórico.

Por último, vemos como el problema radical de la libertad humana no es otro que el hecho de que el conocimiento de su propia teleología no se resuelve en el propio hombre, en la propia conciencia subjetiva, sino en una historia, en un drama que el mundo despliega. La Revelación muestra cómo el hombre, la conciencia humana, recupera un principio independiente de la voluntad de Dios, es decir, el hombre posee una voluntad propia independiente de la voluntad de Dios, que es la única existente, de forma que el hombre gana un distanciamiento respecto al impulso esencial de su naturaleza. En ese distanciamiento se gana su espacio propio de "humanidad", el que lo diferencia del animal y el ángel, de lo natural y lo espiritual, en el que se juega su propia libertad. El problema es que la libertad ha sido puesta en una especie de *stand by* respecto a su propio impulso esencial, de forma que éste no se realice ni cumpla sin la libre cooperación de la recién conquistada voluntad humana, hecho que no puede acontecer sin que el hombre entienda la repercusión y conexiones de aquella voluntad, que ahora sólo conoce en sus efectos negativos.

Esta dimensión es la que lleva a la filosofía a configurarse como un "sistema de la libertad", es decir, como aquel en el que la libertad sólo puede pensarse de una forma sistemática y el sistema sólo allí donde hay libertad. Dado que vimos que la única idea de sujeto del sistema era la de la libertad absoluta, el desarrollo del sistema nos ha mostrado precisamente, el carácter totalmente reflexivo de la libertad, que en modo alguno se predica de la razón o del pensamiento humanos. La libertad absoluta se determina como el verdadero sujeto, como aquello que puede ser y no ser, pero que por eso mismo puede dejar de ser libre:

Concretamente es la eterna libertad, sin embargo, ella no es de un modo que no pudiese tampoco no ser, en concreto, a través del tránsito en otra figura; y aquí vemos de dónde proviene propiamente aquella dualidad de ser y no ser, aquella *natura anceps*, y, realmente, que

es la más pura libertad absoluta. Luego, si fuese así la libertad que no pudiese llegar a ser no libre, que debiera permanecer libertad, así hubiese devenido la libertad para sí misma barrera, necesidad, y no sería realmente libertad absoluta.⁵³

Esta concepción sistemática de la libertad, en la que ésta es el inicio, el medio y el fin, tiene la gran debilidad, como en toda filosofía, de ser su presupuesto, que es por ello lo indemostrable y que, en el caso de Schelling, es tomado como un hecho innegable, presente a la conciencia mediante el sentimiento: la libertad humana. Sin embargo, si bien es cierto que el presupuesto es el punto más débil de una filosofía, también es cierto que cuando este presupuesto tiene tantos elementos de la existencia que lo avalan, resulta casi irrefutable y es que, concretamente, este postulado, este presupuesto, tiene como prueba el mundo tal como éste se da a la conciencia.

⁵³ F. W. J. Schelling, *Schellings Werke*, IX, p. 220.

La conquista de la fortuna

Antonio Hermosa Andújar

Introducción

I Guicciardini reconocía sin ambages “el enorme influjo ejercido por la fortuna en las cosas humanas”; reconocía asimismo la existencia de personas diligentes y sagaces, pero también ellas, puntualizaba, “tienen necesidad además de buena fortuna” para conducir a buen puerto sueños y proyectos. Y hasta advertía frente a ciertos *ilusos*: “Incluso quienes atribuyen todo a la prudencia y a la virtud, y excluyen por tanto el poder de la fortuna cuanto les es posible, se ven al menos obligados a reconocer la importancia suma de coincidir o nacer a tiempo, es decir, cuando las cualidades por las que tú te reputas son objetivamente estimadas”.¹

¿Se alinearía Maquiavelo en las filas de esos pocos iconoclastas que han osado desafiar semejante ley de la gravedad social? Los dardos parecen apuntar hacia él con más celo que hacia ningún otro de los contemporáneos de Guicciardini, mas, a decir verdad, ya hacía algún tiempo que entre los Prometeos que robaran a los dioses el fuego del destino se contaba Pico de la Mirándola, quien luego de esculpir en la cantera de la metafísica la figura de un hombre como ningún otro hasta entonces, le infundió vida con palabras como éstas: “Querer es poder”.² Pico, por tanto, desmentía por adelantado, y desde la metafísica, la salvedad introducida por el autor de los *Ricordi* en

¹ Francesco Guicciardini, *Recuerdos*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1988, §§ 30-31. Maquiavelo recogerá esa misma idea, pero restringe su ámbito de aplicación a la vida del sujeto particular, en tanto en Guicciardini su validez comprende también, y sobre todo, al príncipe (Nicolás Maquiavelo, *El príncipe*. Trad. de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1985, p. 118. Aunque a veces modificamos nosotros la traducción).

² Pico de la Mirándola, “Discurso sobre la dignidad del hombre”, en Pedro R. Santidrián, ed., *Humanismo y Renacimiento*. Madrid, Alianza, 1986, p. 125.

homenaje a la diosa fortuna. Lo que sigue intentará mostrar cómo Maquiavelo, al lograr que su príncipe sea capaz de hacer lo que el Adán de Pico fue capaz de ser, llegó a un resultado similar al de éste en el campo de la historia.

El ámbito de la *virtù*. La historia frente a la naturaleza

Así pues, ¿es posible intervenir en la historia, desviar su curso y reordenarla de acuerdo con los propios intereses y necesidades? Dando por descontados la existencia y los efectos de la “libre voluntad”, ¿hasta dónde cabe extender su jurisdicción en el ámbito de la conducta humana? La opinión general apenas si le concedía algún derecho frente al omnímodo poder del azar (o de sus otros pares, a tenor de su medio de procedencia, a saber: la fortuna o la providencia), al punto de considerar más indicada la renuncia que la intervención. Viejas creencias³ combinadas con nuevos acontecimientos,⁴ vertiginosos en su ritmo e inapresables —aparentemente— en su significado y dirección, eran las bazas con las que aquélla pensaba vencer su apuesta en pro de un sujeto humano en el que son claramente visibles los hilos que en el mundo

³ Y algunas más recientes, como la del *Ubi sunt?*, tan en boga en ese periodo de transición que es el siglo xv, al menos en lo más granado de la poesía española, como Juan de Mena, el Marqués de Santillana o Jorge Manrique; en éste, por limitarnos a él, desde el inicio de sus maravillosas *Coplas* está presente la idea de la fugacidad de la existencia y de la poca durabilidad de las que parecían sus más consistentes creaciones, meros castillos de naipes cuando el viento de la fortuna sopla en contra (añadamos dos cosas más: la más inmediata consecuencia es que la vida pierde todo valor, el cual pasa a la esfera de la trascendencia, mientras que la radicalidad de su pérdida en el mundo humano termina por nivelar todo él en la igualdad de la nada, con independencia de las jerarquías que en vida lo sostuvieron. La segunda es que no siempre la fortuna es igualitaria en su obra, pues mientras a veces *rebuelve lo alto en baxo a desora / e faze a los ricos e pobres iguales* (Marqués de Santillana, *Comedieta de Ponza*, vol. 1. Barcelona, Crítica, 1997), otras en cambio su revolución sólo alcanza los aledaños del trono, a los *reyes poderosos* (copla xiv), mostrando en ello su sangre azul: pobres y siervos no salen de su abyecta condición. Con todo, es preciso señalar igualmente que Manrique no sólo ha escrito las xxiv primeras coplas, sino también las restantes, y en ellas, como un Lucas Cranach de la poesía, nos saca de ese mundo sin tiempo, anulado en la nada, y nos dota de instrumentos —la fe, sí, pero también la razón y la voluntad libre— con los que vencer, mediante las acciones que atraen a la fama, el límite de nuestra existencia a base de llenarla de sentido y de sentidos, pues incluso ciertos placeres empiezan a acorrer al corazón sin que éste tenga luego que pagar por ello penitencia. Cf. Jorge Manrique, *Poesía*. Barcelona, Crítica, 1993).

⁴ La transformación de la comuna en *signoria* o el surgimiento de los nuevos Estados nacionales, entre ellos, con las nuevas formas de organización del espacio público —y que, paradójicamente, apenas si habían tenido cabal recepción en la esfera de las ideas.

exterior dirigen sus pasos sin rumbo.⁵ Aunque no lo dice, Maquiavelo sabía que ése es el modo de pensar de un fanático de la escatología, de un colono de la tradición o de un apóstol de la tiranía; pero ése no es su modo de pensar, puesto que en un primer instante cede a la fortuna el arbitraje sobre “la mitad” de nuestras acciones para, acto seguido, retirarle la concesión: la fortuna, en efecto, sólo “muestra su poder allí donde no hay una virtud organizada y preparada para hacerle frente”. La conclusión es tajante: de haberla habido, la manifestación de aquel poder “ni siquiera hubiera tenido lugar”.⁶

El más insigne ejemplo con el cual probar su profesión de fe humanista,⁷ Maquiavelo lo encuentra en César Borgia, en las vicisitudes aparentemente circulares de una vida que, vistas desde arriba, casi parecerían cerrar el ciclo polibiano en el limitado territorio de una biografía personal. Al hijo del papa Alejandro VI, en efecto, un camino trazado por la fortuna y no por sus propios pasos le condujo hasta el trono; su *virtù*, en cambio, le capacitaría para mantenerse en él durante un tiempo: hasta que, al final, la fortuna —otra vez ella— lo expulsa del paraíso; he ahí el epítome a cargo del secretario florentino de los avatares de su ascenso y su caída del poder. Tratemos ahora de seguir el anillo de ese itinerario a fin de precisar su forma.

Papá amoroso el papa, quiso hacer de su hijo un grande. Empero, las circunstancias no eran tan favorables como su voluntad al hecho de verlo convertido en señor de un dominio no eclesiástico. Realizar su designio le llevó a procurar nueva forma a semejante materia, a cambiar de táctica en aras de su estrategia. El fin justifica los medios,⁸ y unos nuevos intereses circunstanciales son buenos si satisfacen los intereses finales: la Romaña *vaut bien une messe*⁹

⁵ N. Maquiavelo, *op. cit.*, cap. XXV, p. 117.

⁶ *Idem*. Para Maquiavelo eso significaba que Italia podía haber experimentado menos cambios inútiles y más de los necesarios.

⁷ No es ése el único rasgo del humanismo renacentista, y menos aún de la tradición humanista occidental, pero sí es típico de la misma, como bien puso de relieve Bullock (*The Humanist Tradition in the West*. Nueva York/Londres, Norton, 1985, caps. I y V).

⁸ Como ya enseñara, ¡quién lo hubiera dicho!, Platón, el cual, en su *República*, y luego de haber celebrado la necesaria presencia ocasional de la mentira por tres veces, termina por santificarla como institución permanente de la sociedad (459d), por cuanto es imprescindible para la viabilidad de la eugenesia de los miembros de la casta gobernante. Todo ello, naturalmente, se lleva a cabo como una misión, esto es, en bien del pueblo (mas sin su conocimiento). Y cuando al *buen* gobernante se le autoriza a *engañar* a los gobernados sin que semejante acción engendre conflicto alguno en la conciencia es, simplemente, que el fin justifica los medios.

⁹ El papa Alejandro VI, como después su hijo, había puesto ya letra a la música que después compondrían un Maquiavelo o un Rohan, entre otros: el interés, amo del príncipe, pone en su conciencia la máxima —no expresada con esa crudeza por el propio Maquiavelo— de que el fin justifica los medios.

(cosa ésa que para el papa no debería representar mayor problema). Tal la ley que presidió su conducta, avalada además por el máximo guardián del arbitrio: la fatalidad.¹⁰ Alejandro hizo gala de su prudencia política al saber aprovechar las circunstancias, conservando sus propios dominios y convirtiendo a sus enemigos en sus aliados, lo que le valió imponer a la ocasión la forma querida por su voluntad. Si entonces se quiere atribuir a los méritos de la fortuna que el duque Valentino se enseñorease de la Romaña es simplemente porque se insiste en considerar la *virtù* del padre desde el punto de vista del hijo. En tal caso, desde luego, era fortuna de éste estar a la merced de aquél, pero fue *virtù* paterna —y grande, además, pues hubo de domeñar una fortuna enormemente poderosa: las fuerzas de todos sus aliados, otrora enemigos— el haber conseguido con éxito ver realizada la propia voluntad, es decir, poder legar un trono a su vástago.

El hijo, por su parte, se demostró digno heredero del legado paterno. Sabiendo que del conjunto de voluntades —es decir: fuerzas— que se sentaban con él en el trono únicamente podía contar de manera estable con la suya, o con la de su padre a lo sumo; sabiendo que para preservarse en él no debía depender de ese cuerpo extraño y volátil —las voluntades ajenas—, fácilmente a merced de cualquier imprevisto —sus intereses, o bien el modo de llevarlos a cabo—, César Borgia se aprestó a modelarlo a su conveniencia y a hacerlo enteramente suyo. Fue así como hizo pasar a parte de sus antiguos aliados a mejor vida, y casi logró bloquear la potencia de la otra parte. Cosa ésta, añade Maquiavelo, cuyo éxito le hubiera deparado “no depender jamás de la fortuna”, y cuyo fracaso se debió a la muerte de su padre. Y aun esto supuso un golpe para él sólo por estar también él “enfermo de muerte”, pues si “hubiera estado sano, habría vencido todas las dificultades”.

Mas esa mala fortuna, ese doble infortunio, a la postre reducido a uno, fue el agente de la derrota final del duque y de que la Romaña pasara a otras manos.

Si, pese a tan breves trazos, alguien se atreviera a decir que las andanzas de César Borgia completaron un círculo, que la fortuna política inicial volvió al final tras el corto rodeo de la *virtù*, lo mejor que cabría hacer es sugerirle cortésmente una buena marca de lentes para que en próxima ocasión pudiera comprobar que una palabra no termina en sus letras. La primera fortuna es siempre un hecho humano: es la *virtù* paterna más la fortuna de esa *virtù*: las fuerzas de los aliados, que por estar bien organizadas y preparadas para la acción —demostraron su eficacia a la hora de llevar en volandas hasta el trono al *Duca*—, demuestran ser asimismo *virtù* de quienes las encabezan. La última

¹⁰ “Era, por tanto, *necesario* trastocar aquel orden de cosas...” (N. Maquiavelo, *op. cit.*, cap. VII, p. 53. Cursivas nuestras).

fortuna es mero acontecimiento natural; la muerte, o incluso la misma enfermedad, son acontecimientos naturales que acaecen inevitablemente, y frente a ellos no caben “diques y espigones” definitivos. El valido de la *virtù*, como el repudiado por ella, tienen al menos ese punto común. Por si se hubiera menester aún de una prueba ulterior de que la segunda fortuna es del todo distinta de la primera, y de que por lo tanto es fuerza pura, no mensurable con las puestas en juego por el hombre en sus actos, valdría la pena recordar la explicación de genuino final del duque. Ciertamente, quien quiera imitarlo tiene en qué hacerlo, pero, desde luego, no en todo; como modelo es imperfecto, pues una cosa archievidente para quien conozca mínimamente la naturaleza humana —deber básico de todo príncipe— fue invisible para él, y así en lugar de forzar la designación de un papa español dejó que se nombrara a uno de la estirpe de sus antiguos enemigos. Y: “Quien cree que nuevas recompensas hacen olvidar a los grandes hombres las antiguas ofensas se engaña. Se equivocó, por tanto, el duque en esa elección y fue la causa de su ruina final”.¹¹ Fue, pues, una falta de *virtù*, y no una gracia de la fortuna, lo que perdió al duque. Se perdió a sí mismo, sin ayuda de terceros, con una decisión equivocada. Se hubiera salvado a sí mismo, pese a la oposición de terceros, con una decisión acertada, *virtuosa*. Pero ese error es prueba inconfutable de que la *virtù* le ha ganado la batalla a la fortuna, de que —en tal caso— la derrota de aquélla marca el ocaso de ésta. En lo sucesivo, el contrapunto y límite de la primera en el ámbito de la acción humana no es la segunda: el opuesto de la *virtù* será la naturaleza.¹²

La acción *virtuosa*. Política e historia

Dueño último de sus propios actos, ángel custodio de su propio futuro, será por tanto el titulado por la *virtù*. Ahora bien, ¿cuándo una acción puede ser llamada virtuosa? ¿Cuál es su contexto, cuáles sus caracteres y consecuen-

¹¹ *Ibid.*, p. 58. Las cursivas son nuestras. Cf. también F. Guicciardini, *op. cit.*, § 150.

¹² Esa verdad general, Maquiavelo la airea también en contextos particulares. En *El arte de la guerra*, por ejemplo, al tratar del *delecto*, es decir, del reclutamiento de las “buenas armas”, se burla de creencias establecidas, que prescribían llevarlo a cabo en “regiones templadas” para así combinar en el miliciano “valor y prudencia” —cosa imposible, se decía, para el habitante de cualquier región de clima extremo, que poseería la una sin la otra—, con las siguientes palabras: “las repúblicas y los reinos deberán reclutar a los soldados en su territorio, sea cálido, frío o templado. La historia antigua demuestra que, con la preparación adecuada, se obtienen buenos soldados de todos los países, porque lo que no da la naturaleza lo suple el esfuerzo, que en este caso vale más que aquélla” (N. Maquiavelo, *El arte de la guerra*. Madrid, Tecnos, 1995, p. 25. Cursivas nuestras).

cias? Dicha interrogante es idéntica a esta otra: ¿cómo es posible el orden político y cuál es su significación cultural? La acción susceptible de intervenir en la historia es la del príncipe *virtuoso*; se trata por tanto de una acción pública y no de una acción privada, desarrollada en un contexto político y no social, aunque sus repercusiones traspasen asimismo las fronteras de éste. Y como el reino de la política despliega su territorio en las dos fases de la adquisición y la conservación del Estado, hacia ellas habremos de dirigir nuestras miradas al objeto de determinar cómo y cuándo son informados por la acción virtuosa.¹³ Consideraremos ambas fases en su conjunto mientras sea posible, y por separado cuando sea necesario.

Los obstáculos que se elevan frente a la creación y conservación de un orden político nuevo, y cuyo sobrepaso es criterio de la acción virtuosa, son de diversa naturaleza, a tenor del ámbito de procedencia de los mismos. Los hay erigidos por la historia, como la constitución del Estado antiguo incorporado por el nuevo príncipe, y que da lugar a un tipo de principado mixto;¹⁴ otros lo son por la antropología, pues el deseo de mejorar que embarga naturalmente el apetito de los individuos aumenta sus expectativas de satisfacción ante la visión del nuevo príncipe que se acerca, pero éste —y aquí llega el turno a los obstáculos políticos— se verá constreñido en tal tesitura a causar injusticias, con lo que decaerá parte de aquéllas. Cabe enumerar más dentro de ese capítulo: que el príncipe estará obligado a ganarse a su nuevo pueblo,¹⁵ que un príncipe, si es de los coronados por la fortuna, no puede gobernar porque no son suyas las armas que lo entronizaron —a lo cual se añade en este punto otro obstáculo psicológico: ese mismo príncipe, debido a su inexperiencia política, no suele saber gobernar—, etcétera. La acción virtuosa se opondrá a todos ellos, ya sea con medidas particulares —extinguendo el linaje dominante, por ejemplo, o estableciendo colonias, dependiendo de si el dominio recién incorporado pertenece o no a la misma cultura del ya poseí-

¹³ La acción virtuosa se matiza y especifica también en relación con la naturaleza del Estado adquirido por el nuevo príncipe, así como en función del modo de acceso al mismo. Nuestro análisis, con todo, sólo penetrará en esos detalles cuando sea necesario, deteniéndose especialmente en los rasgos comunes de la conservación.

¹⁴ Aunque el término es el de un Polibio, el contenido no lo es: Platón, en las *Leyes* (713a), ya mezcla democracia y monarquía para caracterizar a la mejor *polis* posible, en la que metamorfosea su antigua e irrealizable *polis* ideal.

¹⁵ Está ahí ante una obligación sempiterna: incluso en el caso de ejercer su dominio en un principado electivo en el que ha llegado al poder “engrandecido” por los grandes (N. Maquiavelo, *op. cit.*, cap. IX, p. 63), porque éstos pueden llegar a convertirse en su *fortuna* (cf. *ibid.*, nota 40). Por lo demás, la idea ya había sido expresada por Aristóteles al proclamar que “el legislador debe siempre en su régimen hacer un lugar a la clase media” como condición para que un régimen pueda alargar su vida (Aristóteles, *Política*, 1296b).

do—,¹⁶ ya sea con otras de índole común, como el establecimiento de “buenas leyes y buenas armas”,¹⁷ etcétera. Ya que es posible abarcar en una sola problemática, la de los caracteres de la virtud —sinónima de la pregunta acerca de cómo es posible el orden político—, la casi totalidad de aquellas medidas, pasemos de inmediato al análisis de la misma.

La primera lección empírica que el nuevo príncipe ha de demostrar tener bien aprendida consiste en buscar el debilitamiento primero, y seguida eliminación, de todo residuo de poder antiguo aún presente en sus dominios. Una sabia administración de la violencia, ya ejercida directamente sobre ciertos súbditos con el fin de empobrecerlos,¹⁸ ya blandida como espada de miedo sobre los otros, escarmentados con la violencia ajena, les disuadirá de formar alianzas contra él. Ciertamente, no se trata de una solución radical; como nos enseña la variante de la dominación colonial, el príncipe, que si bien actúa discriminatoriamente puesto que no quiere, ya que no puede dañar a un sector de la población, sin embargo, necesita por otro lado preservar la vida de sus discriminados, pues de exterminarlos ya no obraría el segundo efecto que quiere obtener de los pobres además del de la desunión: el miedo.¹⁹ Éste, en

¹⁶ El asunto, en realidad, se resuelve en mera complicación en el ejercicio del poder, es una cuestión de menos o de más complejidad *política*.

En el primer caso, permanece un Estado único sobre una base social homogénea: sobre *una* nación; pero en el segundo hay un único Estado para *varias* naciones. ¿Cuáles son los problemas específicos que esta otra realidad plantea? Maquiavelo, ni alude: sólo dice que la conservación es más problemática, pero sin explicitar en qué. Y tampoco duda de la solución: un *único* príncipe, que o bien traslade físicamente su corte, o bien traslade físicamente a parte de su gente. Más el añadido de nuevas medidas políticas: que se constituya en defensor de los débiles, como se dijo; que no deje entrar a ningún otro señor en grado de adueñarse del territorio, etcétera. Allí, sociedad y Estado ya están diferenciados, puesto que el segundo se impone a la primera, aun cuando parezcan una sola cosa; aquí esa diferencia es evidente, puesto que son varias las sociedades dominadas por una sola esfera política: con un dominio centralizado y personal. Es Ciro (o Aníbal, o César, etcétera) quien así domina.

La paradoja es que los problemas para la conservación provienen del séquito *del príncipe*: no de la realidad social, tan compleja. Por debajo de la lengua, las costumbres y las instituciones, de la cultura, que diferencia a los pueblos, late el supuesto de la común naturaleza humana, que les llevará a actuar de igual manera en las mismas condiciones. Mas entonces, ¿por qué habría más problemas en la conservación del segundo caso que en la del primero? ¿Y qué *sería*, por otra parte, la naturaleza humana con independencia de la lengua, las costumbres y las instituciones?

¹⁷ N. Maquiavelo, *op. cit.*, cap. XII, p. 72.

¹⁸ Era ése uno de los objetivos a los que aspiraban los tiranos, al decir de Aristóteles, a fin de debilitar “a sus súbditos” (Aristóteles, *Política*, 1313b).

¹⁹ Maquiavelo sólo considera aquí dicho efecto sobre sus víctimas, pero que el miedo actúe a veces como factor de unión es algo que se ha sabido desde siempre, desde Aristóteles —para el que “un miedo común une incluso a los mayores enemigos”

efecto, sólo puede convertirse en pedagogía de la dominación a cambio de preservar la vida del oprimido marginado, pues es el espejo en el que ha de mirarse quien no lo está para no entrar en sus filas. Tal es la paradoja de la violencia inicial, que ya por ser —actuar— impide la adhesión voluntaria del conjunto de los dominados al *dominus*: por un lado exige eliminar de la vida política a un sector de la sociedad, y por otra necesita de la marginación social —y por ende mantenerlos con vida— a la que conduce a sus miembros para que cunda el ejemplo en los demás: ha de ser irresistible, pues, pero no arbitraria ni despótica. Los “grandes”, por su parte, correrán peor suerte. O serán eliminados sin más, o serán degradados, vale decir, reducidos a una posición desde la que no puedan dañar sumando sus fuerzas a las de un futuro y poderoso gran señor que desee incorporar tal reino al suyo. El sentido de esas soluciones iniciales, adoptadas en pleno fragor de la conquista, apunta hacia un objetivo último que se obtendrá sumando a las mismas el respeto al interés de la inmensa mayoría de los nuevos súbditos, requisito para que éstos se *despoliticen*. Sólo el príncipe quedará, pues, como centro de la totalidad del poder político, y aunque siga habiendo *grandes* siempre serán pequeños ante él.²⁰ La eliminación de lo social de la esfera de la política será, en suma, condición *sine qua non* para la constitución del orden político.²¹

(Aristóteles, *Política*, 1304b)— hasta Hobbes, quien lo enumera entre las causas del contrato social que ha de conducir a los hombres a la paz (Thomas Hobbes, *Leviatán*. Madrid, Alianza, 2002, p. 94). [Citamos ésta edición pese a los numerosos errores de traducción que contiene, algunos de ellos tan graves como para desvirtuar la cabal comprensión del ideario hobbesiano, como puede verse en los capítulos. 10, 17 y 18, entre otros].

²⁰ Quizá se halle aquí la mayor diferencia entre *El príncipe* y *El arte de la guerra*, pues entre las pocas consideraciones relativas a la naturaleza y ejercicio del poder político presentes en esta última obra, si algo queda claro, incluso cuando se habla de la monarquía, es que “un poder absoluto” sólo es posible, y deseable, en el ámbito militar, pues “en otros sectores no se puede hacer nada sin recabar consejo” (N. Maquiavelo, *El arte de la guerra*, p. 20). No es que en la primera obra citada no aparecieran los consejeros en torno al príncipe, pero toda su luz política era refleja, mientras aquí comparten *virtù* con su señor cuando éste gobierna, aun cuando su peso sea menor (N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. xxii).

²¹ Esa eliminación afecta tanto al título como al ejercicio del poder, pues el príncipe actúa sin contar con el pueblo como fuente de legitimidad o de consenso. Pero éste le será necesario para mantenerse, y será aquí donde aquél adquiera carta de ciudadanía en la política absolutista; primero, porque la fuerza en la que el príncipe se base estará constituida por ciudadanos, y segundo porque esos mismos ciudadanos sólo serán suyos si respeta sus intereses y valores de manera ordinaria. La decisión política, por unipersonal que sea, habrá de contar siempre con esa espada de Damocles pendiente sobre su cabeza, y que sólo la obediencia activa del pueblo la retendrá en dicha posición (cf. *infra*). Eso significa que el príncipe maquiaveliano, a diferencia de todos los antiguos, incluso de aquellos que, como el de Pisistrato, ejercen el poder sin

Lo mejor para la *virtù* es seguir la *virtù*; si un príncipe quiere servir de modelo en el futuro lo mejor para él será imitar los modelos del pasado. Y en la historia los hay realmente grandes, como Moisés, Ciro, Rómulo o Teseo.²² Todos ellos encontraron a sus respectivos pueblos sojuzgados bajo las más diversas capas de esclavitud, pero sus cualidades eran tales que no desaprovecharon la ocasión que se les brindaba de convertir puñados de individuos débiles y dispersos en verdaderas patrias llenas de prosperidad y nobleza. Ciertamente, no le será fácil al príncipe contemporáneo volar tan alto; algu-

violencia sobre sus súbditos, aunque elimina a la sociedad del ámbito de la política, lo hace sin eliminar todo rasgo político de la sociedad: y es esa misma consideración lo que le impide –he ahí la segunda diferencia– gobernar siguiendo sólo y exclusivamente sus propios intereses (cf. sobre esto último Hannah Arendt, *The Human Condition*. Chicago/Londres, Universidad de Chicago, 1998, p. 221).

²² Para ser justo, o al menos para evitar contradicciones, Maquiavelo debería haber añadido como ejemplo el contramodelo brindado en el cap. VIII de *El príncipe*, el de Agatocles. El lector excusará que nos extendamos para justificar esta tesis nuestra. A decir verdad, Maquiavelo no empieza con buen pie este capítulo, y tampoco lo prosigue. Lo primero porque, de pronto, se nos aparecen dos nuevos modos más de acceso al principado con los que no se había contado en un principio (*ibid.*, cap. I). Lo segundo porque no se da una explicación clara ni convincente de que lo que está bien al principio de un reinado, y para consolidarlo, no lo esté en cambio cuando se está accediendo al trono; y, además, porque en caso de que no haya en efecto, como parece (*ibid.*, p. 62), diferencia entre una cosa y otra se está valorando ahora lo que antes meramente se describía, y se vitupera en un personaje –Agatocles– lo que se celebraba en otro: César Borgia; y, aún más, porque, *mutatis mutandis*, el primero de ellos, el vituperado, si juzgado con los parámetros del segundo resulta todavía más virtuoso que él.

Agatocles es un ejemplo de cómo ni la sangre, ni la situación social, ni ningún otro condicionante determinan el destino de un sujeto. Parapetado en sus cualidades, las activa, y traducidas a méritos sube paulatinamente y sin cesar los sucesivos peldaños de la escala social.

La prueba del nueve de la *virtù*, más aún que llegar al poder, era conservarlo: sólo quien bien actuaba lo conservaba; mantenerlo era considerarlo legítimo, y ser considerado legítimo, no era, en realidad, sino otro modo de declararlo bien gobernado. Ahora, en cambio, el discurso no refrenda lo que nos enseñó antaño. Como Agatocles se hizo con el trono no hay fortuna en su carrera: pero en la manera como lo hizo tampoco hay *virtù*, añade Maquiavelo. Y ¿cómo lo hizo? Haciendo tales desmanes –exterminando, traicionando, incumpliendo: la palabra, el respeto, la religión– que sólo se puede hablar de que hizo violencia y cosechó poder: “no gloria”, especifica. De pronto, pues, al poder le ha salido un fin, la gloria, y unos medios: los de la *virtù*, que incluye la crueldad, sí, pero “la bien usada”, la hecha de manera repentina, y para afirmarse. La moralidad irrumpe en el terreno de la acción política, y por ello crea en esa materia nuevas clasificaciones. Cabe preguntar entonces, ¿de qué naturaleza era el Estado de Agatocles? Por lo que apunta Maquiavelo, la cultura política no era la del sultán turco, pues aquél, antes aún que en la crueldad, basó su ascenso en sus méritos: fue elegido. Luego, es verdad, quiso “la violencia” y, por ende, no quiso “obligaciones” que limitaran una conducta en tal arma fundada. Pero, repetimos, ni la cultura política,

nos contemporáneos de Maquiavelo lo niegan sin más,²³ y él mismo parece conformarse con sentir el “aroma”, pues las dificultades parecen gigantes. Por un lado, en efecto, se le opondrán quienes se beneficiaban del antiguo orden de cosas, siempre dispuestos a recuperar lo perdido; por el otro, sus previsibles partidarios aún se muestran dubitativos, pues, aparte el miedo que aquéllos puedan inspirarles, resulta consustancial a la naturaleza humana ser como el apóstol Tomás, a quien la fe le viniera con el tacto, y por tanto no apostar por nada de lo que ninguna experiencia previa la haya mostrado fiable. Si a ello añadimos que nuevo príncipe significa por fuerza introducción de instituciones y formas de gobierno nuevas, se comprende fácilmente la dificultad con la que éste se enfrentará para lograr sus propósitos. De ahí que, para Maquiavelo, sea justo ése el problema más difícil de la existencia humana: “no hay cosa más difícil de tratar, ni más dudosa de conseguir, ni más peligrosa de conducir, que hacerse promotor de la implantación de nuevas instituciones”.²⁴ Y de ahí, precisamente, que quien a semejante propósito está predispuesto deba con anterioridad estar pertrechado para hacerlo.

Imitar sí sabe que es factible porque la observación empírica y su formación histórica le han traído como certeza básica la identidad de la naturaleza humana. La bondad y la racionalidad caben en ella, pero quien en verdad impera es el egoísmo y la sinrazón. Semejante dualismo antropológico, que

ni la obediencia a que da lugar, eran la de un sultán. Más aún: si Agatocles resiste es porque su pueblo lo defiende.

¿Y por qué el pueblo lo defiende: por qué no conjura contra él ni se alía con los enemigos que alternativamente lo van amenazando? La respuesta anterior era que si el pueblo actuaba así había buen gobierno. Y ésa es, en efecto, la respuesta *definitiva*: no es que el pueblo haya cambiado de naturaleza ni que se haya incorporado una forma más al rico mundo del absolutismo principesco. Cuando Maquiavelo explica por qué se mantuvo Agatocles se explica con las palabras de siempre, resumidas en una: por su *virtù*. Por ese buen gobierno, basado en el preciso conocimiento de la naturaleza humana, erizado de violencias al principio, sí, pero todas juntas y para mantenerse, y necesariamente más templado al final (aunque, quizá, en un grado mayor al requerido). El Aníbal de Luciano lo hubiera enumerado entre sus preferidos, aunque también es verdad que Luciano no enumera a Aníbal entre sus preferidos (*Diálogos de los muertos*. Madrid, Alianza, 1987, XII).

El caso de Agatocles, en suma, no añade nada nuevo a lo ya sabido, sólo es una contradicción de Maquiavelo, y una confirmación más de su tesis mejor conocida: *virtù*, el medio de conservar el Estado, implicando tanto fuerza como saber usarla, implica saber cuándo limitarla (no hay otros límites vinculantes para el príncipe, recuérdese). A lo que se suma un dato más, antes meramente entrevisto: que si hay fuerza en lugar de violencia es porque antes y después, aunque no siempre, hay moralidad en la acción política.

²³ Cf. F. Guicciardini, *op. cit.*, § 110.

²⁴ N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 49.

mueve a cierto pesimismo, impide la existencia de un mero orden social, es decir, que los valores religiosos o morales por sí mismos unan y conserven unidos a los hombres, por lo que se exigen *ordini e modi* que lo hagan posible: sobre ese dualismo, pues, será menester fundar la futura institucionalidad. Lógicamente, la misma prohibición que impide a los hombres subsistir sin instituciones políticas prohíbe que éstas puedan fundarse en el *deber-ser* en lugar de hacerlo en el *ser*. Y lógicamente, de la misma prohibición —es decir: la naturaleza humana— derivan tres consecuencias, a saber: que al ser la política necesaria, deba adquirir cierta autonomía de los valores ético-religiosos respecto de la finalidad esencial de los hombres, que es la de garantizar su seguridad y su paz; que al ser aquellos valores insuficientes a tal fin, caben los conflictos entre ellos y el nuevo valor enarbolado en la razón de ser de la política: por lo que —he ahí la última consecuencia—²⁵ habrá de corresponder a la política decidir en tales casos.

Pero imitar, es decir, recrear instituciones, es posible si además de tales conocimientos el imitador dispone de los medios exigidos al respecto. Y en esa circunstancia la alternativa es, o ser un Savonarola, el cual, como todo mero predicador, acabará predicando en el desierto porque su auditorio cambiará creencia,²⁶ o bien estar “armado”, con lo que el príncipe se garantizará

²⁵ Y toda la significación histórica de Maquiavelo con ella. Berlin, que es quizá quien mejor ha escrito al respecto, enfatiza sin embargo demasiado su posición. La novedad maquiaveliana habría consistido en la diferenciación “entre dos ideales de vida incompatibles, el pagano y el cristiano. Posición tan radical le situaría al margen de la tradición metafísica occidental, de Platón al siglo XVIII, anclada en su orden —cósmico y social— fijo del mundo, y en su consiguiente visión de ambos órdenes como “una estructura única, inteligible”. Pero gracias a esa ruptura, que hasta le sacaría por exceso de la tradición de la *Staatsräson*, Maquiavelo deviene precursor del pluralismo ético y político hoy dominante en la tradición política occidental. Esa posición, creemos, exacerba los elementos de ruptura al punto de pasar por alto que aunque la supremacía de la política sobre la ética o la religión resulta incuestionable, Maquiavelo nunca llega a poner en duda que los valores cristianos también pueden darle a la política moderna la cohesión social —y política a la postre— que la religión pagana le otorgara a la antigua. No creemos que su orden se vea dominado por esa “economía de la violencia” resaltada por Wolin y a la que Berlin se adscribe, y aunque lo estuviera, parte de la *virtù* del príncipe consistirá en ocultar mientras pueda que con su acción viola los valores absolutos, judeocristianos, de sus súbditos. En ese respeto descansa parte de la economía de la obediencia, el elemento político aportado por el pueblo a la conservación del Estado (cf. I. Berlin, “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente*. Madrid, FCE, 1992, pp. 105-138).

²⁶ Eso sí, le queda el consuelo —o mejor, la amenaza— de que los hombres insociables e impíos se estrellarán contra el muro de su maldad, pues “el gobierno querido por Dios resistirá, y ellos se aniquilarán mutuamente y poco a poco serán extinguidos por Dios” (Girolamo Savonarola, *Tratado sobre la república de Florencia*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000, p. 93).

de la inconstancia dominante en la materia humana y podrá “hacer creer por la fuerza” a los ahora incrédulos, es decir, a aquellos, por ejemplo, a quienes el deseo de mejorar no les lleva hasta querer cambiar. Las dificultades no se contraen —entre otras cosas, el príncipe virtuoso se mostrará tal también en su uso sabio de la fuerza—, pero al menos ya es posible la imitación: la refundación del actual orden político.

Así pues, como en el caso de los modelos citados, cuya excelsa condición se prueba en los resultados alcanzados, su virtud hará al príncipe actual dueño de su acción. Dueño absoluto, pues el elemento material igualmente requerido, pero presente fuera de él, la fuerza, es también un elemento del que aquélla reconoce tanto su necesidad como la necesidad de utilizarlo bien. De este modo le ha quitado al destino su dios, a la historia sus inercias, a las grandezas pasadas su poder —la *virtù* no se conforma sólo con el “aroma” de la grandeza imitada: llega a reproducirla—, a la naturaleza sus leyes, transitorias o eternas: la fortuna, repetimos, carece ya de territorio. Tan es así que incluso la “ocasión”, que aparece como el contexto sociológico de la acción, y por eso como un marco objetivo, termina por devenir mera función de la *virtù*, pues será ésta con su decisión de actuar la que la cree como tal: y porque, en realidad, tal *virtù* la trasciende, es decir, existiría sin ella. El hombre —nunca nadie desde Tucídides, y ni siquiera él, había gritado tan alto— *puede innovar*. Es la tarea ímproba por excelencia: la más incierta, la más difícil, pero posible. Segura incluso, si hay *virtù* digna de tal nombre: hombre digno de ella. Reformar ya es posible: no es menester revolucionar y, como tal, perecer en el intento. Ya es posible cambiar la condición del hombre sin cambiarlo a él, es decir, aceptándolo ser siempre malo y bueno. Las resistencias rompen sus cascarones, salen de sus madrigueras, se alían entre sí; lo que es, lo que se quiere cambiar pero no quiere el cambio, refuerza su interés con el temor y la desconfianza de quienes podrían quererlo y no saben; sus militantes atemorizan a los dubitativos con la ley, de su parte, más frágiles aún por el cautiverio con que lo dado —o mejor, lo no dado, lo desconocido— atenaza sus deseos o esperanzas. Pero la *virtù* sabe romper las cadenas de la historia y de la naturaleza para volver a lo mejor, más heroico de aquélla: une su conocimiento a la fuerza, y el mundo ofrece, de nuevo, un destino virgen ante ella: salvo en los límites de esas mismas naturalezas —su dualismo ontológico, su capacidad para la acción— e historia —su *telos* heroico—, que o no puede franquear, o bien ha elegido no hacerlo.

Virtù es, por tanto, la capacidad de *poner en acto lo nuevo antes de ser experimentado*. Esa *virtù*, empero, hace brotar aún más fragantes flores cuando quien la actúa es el otro príncipe, el que llegó al trono apoyado en la de otros, pues, en efecto, la tarea del príncipe que lo es por mérito de la fortuna consiste en serlo como si lo hubiera sido por su *virtù*. El campo de acción es

otro —la conservación del Estado, y no su obtención, pues ésa fue justo la obra de su diosa—, el efecto será idéntico: cuando la haya impuesto al inicio de su reinado, el resto del mismo será igual al de su espejo: él será aquél.

Un particular elevado a príncipe y automantenido tal semejará al dios de Aristóteles, un hombre extraordinario: una *virtù* heroica. Será una suerte de ser con dos naturalezas, par al guardián platónico, o sea: antinatural en cierto sentido. De ahí —lo veremos después— que su obra saque a la materia humana de la naturaleza, que tanto él como su Estado se conviertan en artificio.²⁷ Recordemos palabras anteriores: ese hombre hecho príncipe por otros depende por ello de dos fortunas: la voluntad y la fortuna de aquellos. O si se quiere: del poder de quien lo hace y de que consiga mantenerlo. Nada más inestable, pues no es seguro que lo consiga y no es seguro que, de hacerlo, quiera aún, quiera mañana, lo que quiso ayer cuando le dio el trono. Si después de eso se mantiene en él, es que no es normal: es que rompe con toda apariencia, con toda lógica de la apariencia; es que saca a la luz una fuerza nueva: revela el príncipe oculto que también había en su interior de ciudadano privado. Y como tal, ya sabe gobernar y sabe lo otro: que sin fuerza —sin su buen uso— no hay gobierno. Que es todo uno saber gobernar y poder gobernar. Por ello este mago es capaz de crear, es decir, de hacer algo nuevo de la nada, algo ya completo prescindiendo del tiempo necesario para hacerlo. Recrea un ser históricamente natural prescindiendo a la vez de la historia y de la naturaleza: lo ha hecho *de una*, sin la argamasa del tiempo, sin las raíces que dan consistencia a la vida, y lo ha hecho, además, duradero, sin los accidentes del tiempo, que también acaban por dar al traste con la vida. Maquiavelo no es que diga que lo imperecedero es ajeno al hombre; dice que lo imperecedero, lo que puede durar, necesita una forja: y que esa forja, natural, es el tiempo. Y lo que a este respecto dice del príncipe de la fortuna auto-transformado en príncipe de la *virtù* es que la *virtù* es la capacidad —el poder— de *concentrar el tiempo*, es decir, de producir un mundo “técnico”, artificial, si bien dentro de las condiciones espacio-temporales del histórico-natural: de innovar.

***Virtù* y fuerza. Un absolutismo político limitado**

Cualidad básica de la acción virtuosa en su creación del orden social era, dijimos, tanto el reconocimiento de la necesidad de la fuerza como el de su

²⁷ En cierto sentido, todo principio es un artificio, pues al ser los grandes y el pueblo las únicas clases *naturales* de cualquier sociedad, un gobierno que no sea de ambas o de una de las dos es siempre antinatural (N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 63).

buen uso. Sus detractores esperarían esta segunda dimensión de la misma para añadir en su crítica el cinismo a la perversidad. Eso era el pagano Maquiavelo.²⁸ Sin duda, algunas de sus afirmaciones, sobre todo sacadas de contexto, dan pie a muchos de los cargos que se le imputan; pero si además de condenarle se le quiere hacer justicia,²⁹ sus ideas sobre la fuerza, que Maquiavelo libera —en parte— de la nuda violencia, no habrán de contemplarse como un *totum revolutum* encaminado a trazar la apología de un poder confundido con ella.³⁰ En principio, el secretario florentino llega incluso a destacar un tipo de principado en el que apenas se la conoce y un tipo de dominación que la desconoce por entero. El primero de ellos es el hereditario, donde la dinastía reinante cuenta con el favor del tiempo —a saber: el olvido—³¹ para preservarse la obediencia y adhesión de su pueblo. Pero si en él aún cabe pensar en una —mínima— violencia posible, en el principado eclesiástico el dominio es sólo asunto de conciencia. Esto último, no obstante, requiere explicación, porque en realidad depende de dónde pongamos el acento político, si en el sustantivo o en el adjetivo. ¿Cómo puede ser un principado eclesiástico? Si del principado eclesiástico nos centramos en el sustantivo el adjetivo nada nuevo añadiría: la grandeza del Estado de Roma fue forjada por razones muy humanas por Alejandro, aun con intenciones del todo nepóticas.

Si, en cambio, transformamos el predicado en sujeto nos adentramos en un mundo nuevo: tanto que nos adentramos en la trascendencia, y en el mundo de la fe la ciencia no es quién para dar razón. Son cosa de Dios, y basta. Pero, además, son cosa divina también en otro sentido: ponen al descubierto una nueva forma de poder: *el poder ideológico*, el poder de las creencias. Maquiavelo reexpresa, extremada, la idea de Herodoto que éste nos legara

²⁸ Cf. al respecto Giuliano Procacci, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*. Roma/Bari, Laterza, 1995, en especial el cap. I completo, pp. 5-21.

²⁹ Cosa ésa nada fácil, por cierto, si hemos de creer a Hobbes, quien radicaba en la mismísima naturaleza humana tanto el ir condenando por la vida como el creer estar en lo justo yendo así. Decía aquel venerable inglés: “para acusar... se requiere menos elocuencia que para excusar, y la condena tiene más aspecto de justicia que la absolución” (Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 172).

³⁰ La idea será común a los tratadistas de la razón de Estado, por paradójico que pueda parecer, sobre todo luego de haberle reconocido a su titular, el soberano, derecho, llegado el caso, a disponer incluso de la vida de sus súbditos o a gobernar por encima de las leyes. Naudé, por ejemplo, a quien pertenecen semejantes afirmaciones (cf. Gabriel Naudé, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*. Trad., est. prel. y notas de Carlos Gómez. Madrid, Tecnos, 1998, cap. I), no duda tampoco a la hora de reglamentar ese derecho: el cap. III entero se halla consagrado a especificar cómo y cuándo debe el soberano hacer uso de él.

³¹ Cf. el primero de mis dos ensayos anteriores sobre esta obra magna del pensamiento (“Las pasiones de la libertad”, en *Revista de Estudios Políticos*, 82, octubre-diciembre, 1993, p. 11).

por boca de Ciro.³² Ese poder es el más fuerte de todos porque su fundamentación es la más sólida de todas: la convicción humana, tan poderosa que no necesita de la fuerza material para cumplir su objetivo: tan poderosa igualmente porque ninguna fuerza material opuesta puede desviarla de su objetivo. El *Estado ideológico* es la conservación hecha naturaleza.

Ahora bien, ¿es poder *realmente*? Dice Maquiavelo: “Estos príncipes —los religiosos— son los únicos que tienen Estados y no los defienden”. Mas continúa así: “súbditos, *pero no los gobiernan*”.³³ No son Estado, pues. Es el tributo que se cobra la política: a sus dueños nunca nadie podrá arrebatárselos, pero sus dueños podrían muy bien ser otros príncipes distintos de los religiosos, que mediante la fuerza —¡quién sabe si luego no comprarán la fe con el bienestar!— están en grado de apoderarse del territorio de los primeros y quitarles a los religiosos el cuerpo de sus súbditos, aunque no les quiten el alma. Pero los príncipes religiosos, en tal caso, sólo dominarían espiritualmente: en un no Estado y sobre almas, es decir, sobre la esquizofrenia política de un ciudadano partido en dos por sus dos dueños, el del cuerpo y el del alma.

¿Qué es, en definitiva, un principado religioso? Un dominio personal no necesariamente territorial y, desde luego, no-político sobre ciertos hombres: y puede llegar a ser sólo un dominio no-político sobre meras conciencias atomizadas.

Volvamos al tema de la fuerza. Siendo necesaria, la cuestión era cómo volverla eficaz. No habría *virtù* si aquélla detuviera ahí su andadura. Ni la eliminación de lo social de lo político, ni la pérdida de memoria que el poder tiene, o puede tener, de las instituciones anteriores; o las decisiones respecto de la voluntad popular, o las leyes de costumbres y tradiciones, o el presente del ayer; es decir, nada de todo ese mundo cuyo anulamiento encarna la fuerza acabaría teniendo sentido si aquélla, abusando de su medio, fracasa en su fin de vincular con la obediencia al príncipe con sus súbditos. Del uso de la fuerza depende, pues, en última instancia, la entera conservación del edificio, por lo que constituye un problema político de primera magnitud. ¿Cuándo hay fuerza *buena*?

No hay respuesta unívoca para el doble contexto político, pero al menos las respuestas son claras. En el momento de la conquista de un nuevo reino,

³² Herodoto, *Historias*, I-XCV. “Como peleaban por su libertad se mostraron valerosos”, son las palabras que Herodoto pone en boca de Ciro a la hora de hablar de la sublevación de los medos contra los asirios. La idea se repetirá más tarde en otros contextos, especialmente en referencia a Atenas (cf. por ejemplo V-LXXVIII). Por lo demás, de hasta qué punto fue consciente la totalidad del mundo antiguo de dicho vínculo puede verse con toda claridad en Manuel García-Pelayo, *Las formas políticas en el antiguo Oriente*. Caracas, Monte Ávila, 1993.

³³ N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 69. Cursivas nuestras.

toda la violencia que sea necesaria a tal fin deberá ser ejercida. Tales serán las “crueldades bien usadas”, aquéllas que no sólo borran el rastro del linaje precedente eliminando a sus posibles sucesores actuales, sino que lo eliminan de un solo golpe. Ahí residirá su eficacia, pues el sacrificio originario global elimina el ritual de un sacrificio continuado que produciría el temor –y su escudero: la inseguridad– en los súbditos a engrosar ellos algún día las filas de las víctimas. También es ése de la adquisición del poder el espacio para la inclemencia, las ofensas parciales a determinados sujetos en busca de ejemplaridad para los demás, etcétera.

Pero al iniciar el infinito periodo de la conservación, la violencia inicial ha de cubrir su desnudo cuerpo con ropajes que la aclamen, la disimulen y aun la sublimen. Surge así la fuerza. En el primer caso, la *virtù* enarbola tal medio al inspirar su institucionalización, es decir, el establecimiento de un ejército “propio” (elemento que el principado nuevo ha de tener en común con la república, el régimen de la libertad). La institucionalidad, desde luego, es parte consustancial a la conservación del Estado, por lo cual forma asimismo parte del ejército de la *virtù*. Es *virtù* expuesta ante los ojos de la ciudadanía. Pero no es sólo *virtù* principesca, pues no todo Estado lo es: no todo Estado es principado. Dos son las instituciones básicas, “las buenas armas y las buenas leyes”: aquéllas, sobre todo, si es un príncipe quien gobierna.³⁴ En primer lugar, y desde un punto de vista político, porque en tal caso gobierna su voluntad, que podrá ser ley, desde luego, pero que nunca será como una ley republicana; y, en segundo lugar, desde un punto de vista antropológico, porque por buena que sea la ley, nunca lo será tanto la naturaleza humana: por lo que aquélla, sin la fuerza –la “buena” fuerza–, nunca podría resistir los embates de ésta.

¿Cuando la fuerza es buena: qué son “buenas armas”? He ahí, pues, el primer problema político una vez instaurado el Estado. Malas son las no propias: las que son de otro, las que no son de nadie, ni siquiera de sí mismas, las que ni son: las mercenarias.³⁵ Éstas, cuando son algo, es porque hay algún

³⁴ Las leyes, en efecto, son la voluntad de la república; pero en un principado la voluntad es la de su titular, y sólo si las armas le obedecen aquélla puede querer. Vale decir: hacer lo que quiere.

³⁵ En *El arte*, se explayará a gusto contra estas tropas, tan al uso por entonces y señal imperecedera de la corrupción de la sociedad. Pero en su discurso hay una novedad con respecto a la obra que venimos estudiando: la crítica contra los mercenarios se inserta en el contexto de la formación de un ejército propio, las “buenas armas”, del que exige, a imitación de la República romana, que no sea nunca profesional porque atentaría contra la finalidad suprema de la sociedad y deber imperioso para el gobernante, incluso cuando se halla en campaña: la paz (N. Maquiavelo, *El arte de la guerra*, pp. 16-17 y 20-21).

hombre “eminente” a su mando,³⁶ y en tal caso son una bola de fuerza que rueda violentamente sin más rumbo que el dictado por el interés del jefe (aunque lo usual es que no sean nada, es decir, apenas mónadas accidentalmente unidas por el interés en sobrevivir, y por el medio de lograrlo: el dinero). Pero hay dos medios de interceptar esas balas disparadas sin rumbo social, cada uno a disposición de cada tipo de Estado: la *virtù* del príncipe que le lleva a ser capitán del ejército y las leyes de la república, que imponen un ciudadano a su mando, su destitución si se revela ineficaz y límites a su acción.³⁷

Esa mayor complejidad organizativa de la república frente al principado, su mayor institucionalidad –paradoja técnica del régimen natural frente al artificial– quedará subrayada más tarde con un argumento extrapolado de otra problemática. Pero que será, nada menos, el aporte de esta hasta cierto punto nueva temática a la conservación. En efecto, en la única comparación directa –mas insuficiente– establecida entre los tres tipos de tropas, Maquiavelo señala dos diferencias básicas entre ellas: la primera, referida a la naturaleza de las tropas “malas” para el príncipe, destaca cómo la organización transforma en buenas en sí a las auxiliares frente a las mercenarias. Esa organización es la cuna de la eficacia de aquéllas, el valor que permite considerarlas ejército. La segunda las opone a las propias, y ya aquí no salen tan bien paradas: a la organización anterior se añade ahora la fuerza de la ideología, de los valores e intereses de los ciudadanos, y es ese nuevo ardor el que hace del ejército un genuino ejército propio. La disciplina organizativa, multiplicada por la voluntad, es el ejército propio: la máquina transformada en vida.³⁸

En el segundo contexto la *virtù* se vale de la fuerza enmascarándola; y sólo cuando este expediente le falla recurre al ejercicio puro de la misma. Se trata del escenario por excelencia del maquiavelismo, el de las relaciones entre ética y política. Aquél, pues, en el que se constata no sólo la imposibilidad

³⁶ Un interesante resumen del significado del *condottiero* puede leerse en el texto de M. Mallet sobre dicha figura histórica (M. Mallet, *L'uomo del Rinascimento*. Roma/Bari, Laterza, 1988, cap. II, pp. 15-42).

³⁷ En este último modo, la república, además de armada, será libre; es decir, que, de este modo, la república se distingue triplemente del principado: las armas, junto a la seguridad, la mantienen en la libertad; por otro lado, el jefe es un ciudadano: el político no es un militar, como en cambio sí exige el principado; en fin, el poder civil se garantiza a sí mismo, desde un punto de vista interno, frente al poder militar.

³⁸ Más la del interés que la del espíritu, tan enaltecida en el sorprendente capítulo final del texto (sobre dicho capítulo y su carácter contradictorio con respecto al resto del libro cf. mi artículo “De Florencia a Italia: Maquiavelo, nacionalista”, en *Dosfilos*. Zacatecas, julio-agosto, 2002, pp. 20 y ss). Pero, al menos, los hombres que lo integran, el nuevo componente del ejército que ha desplazado al de la milicia, saben que tras la disciplina y la obediencia al jefe hay algo suyo que defender y por lo que piensa que valga la pena luchar.

de una sociedad fundada en el deber-ser, sino también la imposible integración de todos los bienes últimos en un sistema; aquél, consiguientemente, en el que Maquiavelo acaba con Platón, y con toda la corriente dominante de la tradición metafísica occidental, que tan profundamente ha impreso su sello en el pensamiento utópico: y acaba porque, por vez primera, declara que los valores absolutos no son, por sí mismos, compatibles con el orden social: y como dicho orden es el valor absoluto por antonomasia del hombre, que no puede vivir sino en sociedad, lo que Maquiavelo está diciendo es que los bienes absolutos no siempre ni, por tanto, necesariamente, son compatibles entre sí. El motivo es que el deber-ser es sólo parte del ser del hombre, y que la otra parte no se deja disciplinar por ésta.³⁹ Es decir, que se requiere de un instrumento externo a la constitución física del hombre para que éste no destruya a los demás, y el candidato idóneo al respecto no puede ser otro que la fuerza. Es así como la política viene a añadirse a la sociedad.

Dicho escenario, cuya casuística ya detallamos en otro lugar,⁴⁰ se caracteriza por el reconocimiento de la existencia de valores absolutos —de matriz judeocristiana—, cuya validez intemporal se niega a ser puesta en suspenso ni siquiera en los críticos momentos en los que su respeto significaría la pérdida de la condición que lo hace posible: la conservación del Estado. Es entonces cuando el príncipe debe ceder a la esquizofrenia de sus súbditos transformándose en consumado actor que haga visible lo que no hay e invisible lo que hay. A no ser, remacha Maquiavelo, que no le quede más recurso que cortar con su espada desnuda las ilusiones del deber-ser. En ese trance no debe dudar en usar la nuda fuerza, pues ya habrá ocasión de convencer a quien fácilmente se deja. No obstante, el momento en el que domina la espada es sólo el instante crítico del tiempo político, y en el restante el príncipe debe respetar las creencias y los valores de sus súbditos, así como mantener a raya su espada del odio o del desprecio —las dos causas en virtud de las cuales se atacaba a las tiranías, según Aristóteles—⁴¹ de los mismos, cuyos resortes se accionan tan pronto como viola ciertos intereses o muestra un ánimo pusilánime. Recapitulando en breves palabras las relaciones entre ética y política desarrolladas en el trabajo citado, hemos de convenir que si bien la supremacía —la decisión final— corresponde a la política, pues sería el príncipe quien decretaría el Estado de excepción, por parafrasear a Carl Schmitt, sin embargo, ello

³⁹ En su antropología, Savonarola había reconocido asimismo esta dimensión del hombre, al considerar al “género humano bastante proclive al mal”; por eso sorprende que como cura para todo ello se dedique a enumerar remedios —temor de Dios, amor al bien común, respeto mutuo e imperio de la justicia— sin buscar los medios para imponerlos (G. Savonarola, *op. cit.*, pp. 56 y 92-94).

⁴⁰ A. Hermosa, “De Florencia a Italia: Maquiavelo, nacionalista”, en *op. cit.*, pp. 20-28.

⁴¹ Aristóteles, *Política*, 1312b32.

no sólo no anula la moralidad, sino que ni siquiera suprime su función política, al considerársela medio ordinario de la conservación del Estado. La moral, cierto, es instrumentalizada y administrada por la política en interés propio, que declara en principio como axiológicamente neutro en su terreno cuanto la moral declarara bueno o malo en el suyo, y que sólo según el contexto obtendría su utilidad, por lo que perdería de un lado su carácter preceptivo y de otro hasta su mismo contenido, que recuperaría en función de su uso; pero eso no invalida la posibilidad de acuerdos coyunturales, ni conlleva su desnaturalización en tanto valor moral, ni, menos aún, priva al individuo de su fe en ellos y a la sociedad del efecto armonizador que en las fases de estabilidad espasmo en su seno. Será gobernando así como, en último lugar, la *virtù* sublima la fuerza añadiéndole esa aureola de “gloria” que quien sólo golpee sin piedad ni meta, sin forma ni fondo, exterminando a unos, traicionando a otros, aprovechándose de todos, en suma, nunca conseguirá obtener, y sin la que ningún príncipe cabe ser tenido por humano.

En resumen, la fuerza es necesaria, sí; mas con todo, esa fuerza no puede tener tras de sí una voluntad cualquiera: necesita saber eso, necesita saber. Es su límite: su ilustración es su límite, para ser eficaz. Si no, será fortuna: una rueda que sólo gira en contra suya cuando no es sabia, cuando no es romana. Los romanos, en efecto, demostraron, más que nada, que las circunstancias son —pueden ser— controlables, es decir, que el futuro es —puede ser— dominable. Su sabiduría consistió en amainar el choque de la fuerza contra la sociedad mediante la prudencia; ésta les enseñó que el presente, las circunstancias actuales, tienen continuación, y que ésta puede tener o no un rumbo prestablecido, voluntario, dependiendo de que se quiera ver o no la unidad del tiempo. Actuar y prever desde lo actuado: y una vez tomada la decisión prevista, actuar de nuevo y a rajatabla. Es la sabiduría de esa previsión, tan romana, lo que les permitió suprimir un grado tan alto de violencia en la fuerza, que terminaron por convertirla en política.⁴²

⁴² Los romanos constituyen, pues, un ejemplo antiguo *para* el mundo moderno. ¿Cómo es posible? ¿Por qué se acopla a una *nueva* antropología una *vieja* política? Quizá la respuesta es que, en realidad, no se está copiando sin más a los romanos, sino que se está extrapolando la política internacional (N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 39) de aquellos a la política nacional: pues los súbditos del príncipe están tan divididos como antaño lo estaban los pueblos que combatían junto a los romanos. Y es esa mayor atomización de la sociedad, convertida ahora en un conjunto en sí desordenado de individuos que, en aras de su interés, aspiran a mejorar personalmente —ese nuevo tipo humano, en suma—, la que plantea problemas nuevos a la conservación del orden político: y la necesidad de una nueva política, más técnica y menos moral, como respuesta a los mismos: una política activa en lugar de contemplativa, con una acción guiada por la decisión y la fuerza, y en la que se resignifican algunos valores antiguos: la misma fuerza, que en su encarnación suprema, la guerra, viene declarada necesaria

Por decirlo con otras palabras: la política que, en definitiva, exige prudencia —o *virtù*—, que sabe lo que ha de hacer y cuándo hay que hacerlo, que por tanto tiene en su eficacia su límite, es el descubrimiento de Maquiavelo; es así como ha caracterizado el poder político, definible según lo anterior del modo siguiente: la sustracción que la prudencia hace de la violencia en aras de su eficacia: eso es la fuerza, el poder político.⁴³

***Virtù* y obediencia. El pueblo como actor político**

La *virtù* que campea por la doble escena del poder, así como por las diversas situaciones que en ambas tienen lugar, obtendrá el efecto deseado de preservar para su titular su reino. El efecto supremo de su actividad habrá sido ganar para el príncipe la adhesión del pueblo, sin la cual no hay, a la postre, *virtù* que valga. La obediencia es la gran conquista de ésta al vencer a la fortuna. Se trata de un elemento político capital, del capital político básico del príncipe sin el cual dejaría de serlo (al fin y al cabo, como sugiere Maquiavelo, un pueblo puede prescindir de un príncipe, pero ningún príncipe puede prescindir de un pueblo). Pese a ello, la historiografía lo esconde bajo el manto de su virtuosa causa y se desentiende por norma de él. A cultivar ese silencio se une asimismo la circunstancia paradójica en la que se ve envuelto tal concepto, pues constituye el modo activo de participación del pueblo en una política que, para el logro de sus fines, exige, como vimos, eliminar lo social de su campo de acción. A decir verdad, el pueblo asomaba armado en éste, pues era una parte de sus miembros la que integraba el ejército, mediante el cual el príncipe gobernaba en el interior y se defendía de enemigos externos. Empero, era él quien daba las órdenes, como era él quien tomaba las restantes decisiones políticas. Sin embargo, no había decisión sin obediencia, y no había obediencia sin la voluntad de hacerlo,⁴⁴ y no había adhesión de dicha voluntad a la voluntad dominante sin la segura satisfacción de los intereses de la primera. Y éstos, aunque de naturaleza material básicamente, también tienen su componente político, como cuando exigen al príncipe firmeza en su acción a fin de contener el desprecio que terminaría privándole del cetro; y,

—con su consecuencia: declarada buena—, y la prudencia, ahora más de naturaleza política que religiosa, más un conjunto de cualidades que un atributo del alma, y más orientada hacia la conservación del Estado que a la salvación de aquélla.

⁴³ También Hobbes llegará a representarse la moral como una sustracción: la que se le hace al poder —de los particulares— de sus efectos posibles (Th. Hobbes, *op. cit.*, p. 87).

⁴⁴ El número por sí mismo era ya fuerza; y tan descomunal que sólo si ella quería podía ser movida, es decir, moverse en una dirección determinada.

sobre todo, son expresión del respeto que merecen socialmente los individuos, como cabe apreciar en las consideraciones maquiavelianas acerca de la justicia distributiva.⁴⁵ Un principio espiritual de naturaleza política cristalizado en la obediencia viene a sumarse así a la anterior intervención popular en dicho ámbito principesco en cuanto integrantes del ejército ciudadano.

Al objeto de mejor calibrar el significado político de dicha obediencia, nada mejor que compararla con otros tipos de obediencia rastreables en la obra que analizamos. Casi al inicio de la misma, Maquiavelo habla de los principados de centralización absolutista, es decir, de los gobernados despóticamente por un tirano, que introducirían una suerte de anomalía en la regla general de la conservación: sería fácil mantenerlos una vez conquistados. ¿Por qué? ¿Por qué son más fáciles de conservar estos últimos principados una vez que se les conquista que los otros? Maquiavelo dice: gobierna uno solo; él es la sola fuente de autoridad, los demás son todos iguales porque no son nada: los que también mandan es porque han nacido a la vida política desde la muerte política por voluntad del señor, y volverán a ella en cuanto el señor quiera: nadie hay tras ellos que les respalde, nada hay con ellos que los respalde. Por ello, cuando se elimina al señor, el reino queda sin poder, mero erial político. Fácil, pues, de conservar, en suma.

El nuevo señor no lo tuvo fácil para entrar, pues sólo pudo disponer de sus propias fuerzas —no había otras con las que contar, pues nadie era alguien aparte del señor. Pero ya dueño, es sólo él el nuevo y único dueño.

Ahora bien, ¿qué allana tanto el camino tras la dureza del inicio? De otro modo, ¿cuál es la estructura del poder subyacente a esa anomalía política? Aquí vemos que este nuevo principado no es el principado hereditario del capítulo segundo. Antes la obediencia era incondicionada, como ahora, pero ahora vemos que hay dos tipos de obediencia incondicionada, la obtenida por adhesión —de ahí que al anterior príncipe rápidamente favoreciese la fortuna—⁴⁶ y la obtenida por pura imposición; la primera es la de la costumbre, la segunda es la de la violencia;⁴⁷ aquella es querida, ésta es sentida. La primera —y esto es, en suma, lo importante— es activa, y por eso es ella misma parte del poder; la segunda es neutra, pero por serlo no pudiendo dejar de ser poder necesariamente resta, es decir, debilita al titular de la violencia que hace de la obediencia una mera imposición: vuelve impotente al potente

⁴⁵ Cf. N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XXI, especialmente p. 111.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34.

⁴⁷ Esta idea, desarrollada por Maquiavelo especialmente en el capítulo IV, ya había sido anticipada por Isócrates en su *Panegírico*, y precisamente tomando a los persas como contramodelo de la libertad: nada noble y alto, afirmaba, podía surgir entre quienes eran educados para la esclavitud (cf. Isócrates, "Panegírico", en *Discursos*. Madrid, Gredos, 2002, §§ 150-152).

que fio su potencia a las armas más que a la voluntad. Por decirlo con otras palabras: incluso en la conservación de un gobierno absolutista el consentimiento más o menos explícito del pueblo es fundamental (de ahí, por ejemplo, que los nobles del principado poliárquico, los que, por ejemplo, rodean al rey de Francia, sean potentes porque, además de tener “súbditos”, éstos “reconocen” su autoridad, “aman” a su señor: de ahí, en definitiva, que en un tal régimen el rey sea sólo *primus inter pares*). La conclusión es clara: sólo porque no existía el pueblo —no se requería su obediencia, sino que se le imponía obedecer—, sólo porque el pueblo era servil, el Estado era tan débil: y siendo tan débil, la política era sólo el escenario físico donde dos fuerzas contendían, el estado de naturaleza en el que gana, por su fuerza, el más fuerte. (Esto, por otra parte, refuerza una enseñanza anterior: o no hay espacio para una política sin cierta presencia ética, o si lo hay es el momento —militar— de la batalla: la conquista exige ya fuerza, una parte de la cual, sustancial además, la da la adhesión del pueblo.)

Las diferencias en la naturaleza de la obediencia, así como de su consiguiente significado político, no pueden ser más claras. Cabría quizá apostillar que en el gobierno personal del príncipe nuevo, en el que su persona se confunde con el Estado, los deberes del interés son —como— instituciones: sirviendo de termómetro de la lealtad miden la temperatura de la adhesión de los ciudadanos a su señor, y así controlan su actividad.

Antes de pasar al catálogo de consecuencias desencadenadas por el ejercicio de una *virtù* tal, de explicitar el significado cultural encerrado en la conquista de la fortuna, recapitemos las características de ese héroe político nuevo.⁴⁸ El príncipe prudente, sentencia Maquiavelo, sabrá imitar los mode-

⁴⁸ Nuevo y, a la vez, tan antiguo y tan de ayer, por así decir. El nuevo héroe, en efecto, recupera del antiguo el escenario político de la *virtù* y el contenido de “acciones gloriosas en el campo militar o en el ejercicio político” para obtener fama (J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment*. Princeton, Universidad de Princeton, 1975, I-2), puesto en sordina más tarde por Boecio, cuando su ideal de vida activa deviene la vida contemplativa, y la filosofía, con ayuda de la fe y de su mundo de certezas futuras, forja una virtud que se consuela respondiendo con la resignación a las incertezas del presente. Pero ese héroe nuevo, decíamos, contaba con recientes antepasados de los que bien podía sentirse heredero en lo relativo a los fines y al ámbito de la *virtù*, si bien no en lo concerniente a los medios. El Marqués de Santillana y Juan de Mena son dos ejemplos de lo que decimos; el primero, pese a declarar inestable a los ojos humanos el *saeculum* en cuanto hecho por la fortuna, que él asimila a la Providencia, termina por declarar como artículo de fe que aquélla acabará vencida por la monarquía española (E d’este linaje, infinitos días / verná quien possea parte del mundo [M. de Santillana, *op. cit.*]). Es decir, que la fortuna ha pasado, y en pocos versos además, de ser una suerte de capitalismo divino a profeta (como hubiera dicho Kant) de su propia autodestrucción. El segundo, que disocia y enfrenta a esos

los antiguos, lo que implica saber elegir la oportunidad⁴⁹ para darle otra más razonable forma a la actualmente desordenada materia; no le detendrán las amenazas de la fortuna, de la que posee la llave que le abrirá su secreto, y a la que sabe inaccesible sólo en tanto acontecimiento natural. Deberá sólo analizar el contexto sociopolítico en el que habrá de ejercer su acción. También va implicado en el propósito de imitar a los grandes modelos la fundación de instituciones, lo que le supone tanto luchar contra las barreras que opondrán el actual contexto político como, y sobre todo, la propia naturaleza humana, entre ellas dos de sus armas preferidas frente a toda novedad: la inconstancia y la incredulidad. Sabe por último dos cosas más: que esa victoria la obtendrá si llega a hacer suya una fuerza capaz de presentar batalla junto a él, y que es preciso un uso prudente que la haga eficaz, lo que de hecho significa reconocerla limitada. Tal es la sabiduría de la *virtù*: sabiduría a la que sigue la acción como su inmediata consecuencia. Por decirlo con palabras que remembran aquellas con las que planteábamos el problema, el hombre ha podido usar su fuerza prometeica sin autodestruirse y sin provocar la ira de los dioses.⁵⁰

dos titiriteros de la marioneta humana, razona pensando que si la providencia actuó en el pasado a pesar de la fortuna, hay mejores razones para que, en el *presente*, y para el futuro, la libre voluntad constituya el medio por el que realizarse: y qué mejor libre voluntad que la del rey Juan II, a quien está dedicado su *Laberinto de fortuna* (Juan de Mena, *Laberinto de fortuna*. Barcelona, Crítica, 1994; véanse las dos últimas estrofas para lo que aquí venimos diciendo). Lástima, concluyamos, que nuestro leal caballero mutar opinión después por dos veces, y acabe rindiendo de nuevo homenaje a la fortuna, la diosa antes expulsada del culto.

⁴⁹ La elección de la oportunidad como función de la virtud es otra deuda que Maquiavelo mantiene con Isócrates y no es, ni mucho menos, la última (cf. Isócrates, "Panegírico", en *op. cit.*, § 160).

⁵⁰ La objeción contra la omnipotencia de la *virtù* suele reconducirse al contexto también sacado aquí a colación al principio de nuestro trabajo, aquel en el que la acción se reconoce vasalla de la fortuna en la mitad de su ser. Pero en dicho capítulo, el xxv, Maquiavelo considera aquella de dos maneras, "en general" y en sus "diferentes casos particulares". El primer tratamiento se concluye, como vimos: rindiéndole la fortuna pleitesía a la *virtù*. El segundo es el que parece revestir más problemas, pues si bien inicialmente se limita a repetir lo dicho, después son reconocidas las excepciones. Como cuando achaca a la "condición de los tiempos" los resultados de la acción, y no sólo a la prudencia del autor; o cuando remacha que nadie puede serlo tanto como para lograr adaptarse siempre a los mismos. Pero si observamos al sujeto de la totalidad de las acciones traídas a colación nos apercibiremos de que en ningún caso se trata de un príncipe, sino de los sujetos particulares —o bien del conjunto de todos ellos: *li uomini*. Son los particulares, por mucha que fuere su prudencia, los que se ven sometidos a los vaivenes de los tiempos y dependen de sus caprichos, mientras el príncipe era incluso capaz, siendo virtuoso, de poner su sello en los espacios menos visibles del tiempo y transformar el contexto en una "ocasión" para su voluntad (nótese que es éste el momento en el que dos conceptos hasta aquí prácticamente

Consecuencias de la *virtù*. Unificación de la política y humanización de la historia

Entre las consecuencias de la conquista de la fortuna, la más destacada a primera vista es la de la unificación del reino político. El orden estatal ya no dependerá de cuál haya sido el camino de acceso al poder, sino de la sabia administración de éste, cuya regla ha quedado ya suficientemente establecida. Dejará de tener importancia para su preservación que el principado nuevo se una –o no– a otro antiguo, la naturaleza de éste y, por supuesto, la forma en que lo haya adquirido. Un César Borgia demostró que se puede volver neutra la fuerza ajena creando una propia, que es posible atraer hacia sí, sin coacción, voluntades extrañas con sólo respetar sus intereses: que ser príncipe, en fin, no equivale a ser tirano.

Otra consecuencia más, que sin dejar de ser política ya rebasa claramente su esfera, es la de la supremacía del orden humano sobre el natural, de la *virtù* sobre la tradición: del arte sobre la naturaleza. Maquiavelo asocia esto último también al tiempo, pero aunque los trate juntos cabe igualmente considerarlos por separado, y eso es lo que nosotros haremos. Un primer indicio intelectual de por dónde irían en este campo los tiros de la historia nos lo había ofrecido Platón al separar la justicia del mundo de la naturaleza, dominado por la fuerza, donde un Calicles o un Trasímaco la habían emplazado.⁵¹ Pero el secretario florentino llegaría mucho más lejos; el príncipe de la fortuna, cuando estaba poseído por la *virtù*, llenaba de artificio la vida, de pura magia frente a la naturaleza, al ser capaz de sacarse edificios políticos de la chistera de sus acciones. Y esas obras eran sustancialmente antinaturales, primero porque estaban completas sin pasar por la sucesión de fases inherente a todo desarrollo orgánico; y segundo, porque la perfección del trabajo volvía a su productor, por así decir, inmortal, esto es: duradero en el tiempo, y ni siquie-

sinónimos, los de *virtù* y prudencia, ahora se escinden para calificar acciones distintas, públicas el primero y privadas el segundo: y es en este último ámbito, donde aún no es llegada la hora en la que un hidalgo manchego pueda decir que “no hay hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la libertad... que es libre nuestro arbitrio” [*El Quijote*. Barcelona, Crítica, 1998, I-XXII, p. 340]).

⁵¹ Ambos identifican la justicia con la conveniencia del más fuerte; ambos identifican, pues, la sociedad con la naturaleza o con el mercado. La explicación es que quien está en el poder hace la ley, y haciendo así hace su interés; la razón es que los hombres buscan cada uno lo suyo, y sólo la necesidad o la comodidad, es decir, el relativismo les une. Es decir: les desune. Empero, ni el relativismo es la base psicológica y ética, ni el individuo la base antropológica necesaria de dicha doctrina, pues un Hobbes y un Kelsen también los adoptan y ni el absolutismo del primero descuida el interés de los individuos, ni el segundo llega siquiera al absolutismo, sino a uno de sus enemigos naturales: la tolerancia. O sea, a la democracia.

ra el anatema de Agustín de Hipona hacía mella en sus cimientos. El Estado dejaba de ser un organismo más.

De este modo, igualmente, el arte se impone al tiempo. Tanto en su dimensión natural como humana. El príncipe de la fortuna poseído por la virtud lo comprimía en sus obras, según hemos repetido, al separar el proceso de su acto de nacimiento, y lo aislaba de él al separar la muerte de sus vidas. La nueva ciudad ya no correría la suerte de sus antepasadas clásicas, la *polis* y la *civitas*, condenadas a rotar sin fin en línea recta —Platón— o quebrada —Polibio—, ni obedecería a esa ley eterna sancionada por Boecio en los primeros tiempos medievales, aún refrendada por Naudé en plena modernidad, en virtud de la cual se declaraba la inconstancia de las cosas su único rasgo permanente.⁵² Al tiempo la *virtù* lo vence también de otra manera, a saber: declarando sus obras más perfectas que aquellas en las cuales la inercia es el principal resorte de la voluntad y las leyes son las dictadas por las costumbres. Un principado nuevo será más sólido que uno —mitad natural, mitad cultural— fundado en la tradición; un príncipe nuevo que siga la preceptiva antevista, en efecto, no sólo “hace aparecer a un príncipe nuevo antiguo”: asimismo “lo sitúan inmediatamente en su Estado en una posición *más firme y segura* que si estuviera asentado en él desde antiguo”.⁵³

El ensanchamiento del mundo humano hasta el logro de su humanización plena deriva directamente de tal manera de razonar. El Estado ya no tiene por qué perderse en el tiempo para oscurecer en el olvido la raíz de su origen ni el fundamento de su legitimidad. La política puede recuperar uno de sus elementos básicos, la memoria, es decir, la historia, cuya ausencia le restaría ejemplaridad, y con ella un nuevo mundo forjado por las necesidades, los intereses y los deseos de las sociedades en las que se atomiza, a los que se intenta dar satisfacción desde las técnicas del conocimiento y de la acción, rota esta última por valores conflictivos y finalmente irreconciliables que, sin embargo, realzan a la postre el artificio de su mutua y tensa convivencia.

A modo de epílogo: la libertad como límite de la *virtù*. La República

Conquistando la fortuna, ¿ha conquistado la *virtù* el entero reino de la acción humana? Dedicaremos las breves páginas restantes a responder dicha interrogante, de la cual, bien mirado, podíamos haber prescindido en el presente

⁵² G. Naudé, *op. cit.*, p. 160. Naudé expresa esa creencia suya con palabras, precisamente, de Boecio.

⁵³ N. Maquiavelo, *El príncipe*, cap. XXIV, p. 115. *Cursivas* nuestras.

trabajo, pero que de haberlo hecho no se habría sabido evitar una imagen incompleta de nuestro problema.

Aunque de pasada, Maquiavelo habla de otro régimen distinto del principado, esto es, de la república: el régimen de la libertad. En dos contextos bien distintos, el del principado electivo y el del principado mixto, trata de esa dúplice cuestión unitaria. Cuando toma en consideración al primero introduce algunas novedades en el discurso efectuado hasta entonces. En primer lugar aporta el fondo social, sempiterno, donde aquélla transcurre. En segundo lugar, plantea ciertas divergencias con los principados nuevos antevistos, pero aquí omitiremos cualquier referencia a este último punto.

Respecto de lo primero vemos a dos clases sin pausa enfrentadas: el pueblo y los grandes, cada una con sus propios y antagónicos fines: no ser oprimido y oprimir, respectivamente. Los conflictos sociales son, pues, anteriores a la política, pero la condicionan. Del cruce, sin embargo, puede surgir la libertad. Los dos intereses enfrentados, controlándose mutuamente en el gobierno de la ciudad, dan lugar a la república.

Ahora bien, notemos que ya ella no es natural, o que lo es sólo parcialmente, es decir, que la política siempre ha de ser distinta de la sociedad, ha de estar diversamente configurada. El único régimen estrictamente natural sería el de la "licencia", pues sólo el desacuerdo y la violencia pueden acordar dos fines antagónicos: oprimir y no querer ser oprimido. Pero en tal caso, la naturaleza se impone a la política, implica que no hay política (como tampoco sociedad: ésta sólo existe si sí la hay, de lo contrario desaparece como naturaleza). Cuando hay acuerdo, pues, cuando hay república, el negocio entre las partes implica de hecho que una ha conseguido su objetivo, es decir, que la otra no. República es, por tanto, la política hecha naturaleza para el pueblo: y un artificio para los grandes.⁵⁴ Con todo, es a ese régimen, cuya irregularidad

⁵⁴ Los grandes, en efecto, sólo mediante una oligarquía se impondrían naturalmente: sólo la oligarquía sería la naturaleza política de los grandes. Pero, para el pueblo, sería ya un artificio, o quizá no; quizá sería naturaleza para las dos clases, pues bien podría ser una posible forma de la licencia.

Otra conclusión más: del mismo modo que la licencia es siempre naturaleza, el principado es siempre artificio. Ya acceda el príncipe al trono elegido por los grandes o por el pueblo, accede elegido y para gobernar: ya no gobierna ninguna de las dos fuerzas sociales naturales, como tampoco el acuerdo entre ellas.

Con todo, existe la posibilidad de imprimir naturaleza en el artificio: cuando son los grandes quienes eligen —a uno de los suyos— príncipe y pueden, así, "desfogar su apetito" (N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 65). Sería una suerte de principado oligárquico: los grandes se habrían socializado a costa de perder el poder político; "oprimirían", pero por persona interpuesta, es decir, como personas interpuestas: porque su príncipe les autoriza a "oprimir". (El pueblo, en cambio, nunca puede naturalizarlo: es siempre a costa de la república como es monárquico.)

deriva del carácter irreductible de las fuerzas sociales, por siempre reunidas en dos grupos antagónicos, al que la libertad política debe su existencia, y con una vehemencia que nada la haría presagiar. En efecto, casi al inicio de su magno libro, Maquiavelo, al analizar los problemas que supondría para la conservación de un Estado mixto la incorporación de otro previamente republicano da tres soluciones posibles, pero al final sólo hay uno seguro: su destrucción. ¿Por qué? ¿Qué exige terapia tan radical?

La razón es contundente: si el señor no destruye la república, o sea el régimen de la libertad, la libertad destruirá al nuevo señor. A ese abismo le ha conducido la nueva conquista, y si quiere salvarlo será a costa de gran parte de los beneficios aportables por la misma. ¿Pero por qué, cabe preguntar de nuevo? Porque la libertad y sus —antiguas— instituciones jamás se olvidan, dice Maquiavelo.

Esto significa, en primer lugar, que el verdadero *locus* antitético del régimen de la libertad, de la república, más que todo régimen absolutista, es el más absolutista de todos, el régimen del despotismo: Persia, Turquía. La prueba es tanto lo común que tienen, a saber, que no les afecta el paso del tiempo, como la diferencia que causa lo común, a saber: que, en el segundo caso, están completamente excluidos del reino de la política por la nuda violencia que sobre ellos ejerce el tirano; nada de cuanto acaece en dicho reino les incumbe, salvo la obediencia, el único y negativo punto por el que su existencia social se refuerza con su inexistencia política.⁵⁵ En el primer caso, por el contrario, la libertad, al emerger desde una nada política previa, es decir, al introducirse como novedad en el ámbito político, crea un nuevo tipo humano, más rico y diverso del anterior, esqueléticamente ambicioso. Con la libertad gobernando la política, el individuo libre es el fruto que nace cuando la cultura se hace naturaleza, o si se quiere: el individuo libre es la política hecha antropología (ese tipo humano, nótese, en realidad es una riqueza que frena a su oponente, pues no lo compra aquello por lo que aquél se vendía —es decir, él mismo antes de ser libre—, o sea: ni “el paso del tiempo... [ni] la generosidad del nuevo señor”).⁵⁶ En consecuencia, ante un tal individuo, que no olvi-

⁵⁵ Aunque Maquiavelo no es Montesquieu (cf. *De l'esprit des lois*. París, Gallimard, 1949-1951, I. VIII, cap. 10), sí sabía, sin embargo, que un pueblo reducido a esa obediencia por la violencia ni era pueblo ni obedecía a ninguna autoridad; la violencia no sólo desgarraba la urdimbre de la sociedad separando al tirano de sus súbditos, sino que también separa a los hilos que anteriormente la constituían entre sí.

⁵⁶ N. Maquiavelo, *El príncipe*, p. 46. Kant, por su parte, casi repetirá esas palabras para fundamentar otra idea, pero que también tendrá que ver con la libertad (moral en su caso): “no se *olvida*”, dice del entusiasmo moral despertado en la opinión pública por la Revolución francesa, sentimiento que es el mejor augur del acercamiento al mundo sensible de la constitución de la paz, la republicana (“Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la historia*. México, FCE, 1981, p. 108).

da la libertad por lejos que ésta se halle, que sigue institucionalizada en él como moral cuando las instituciones políticas en las que se concretaba han sido destruidas, el paso del tiempo sólo puede ser vano. No cumple con su misión amnésica, y por tanto no puede dar inicio a una nueva costumbre; o lo que es igual: incumple su condición de factor legitimador. Se ha vuelto un objeto exterior, ajeno a la política, a la que no puede cambiar. Vale decir, la nueva política del príncipe conquistador es vista como nuda violencia y no como poder, como fuerza, por los conquistados: como enemiga. No podrá conservarse con ellos, por lo que tendrá que conservarse a costa de ellos.

Esto significa también que principado —incluido el hereditario— y república también divergen notablemente en lo que convergen. El orden político se mantenía en ambos casos mediante la intervención activa de los ciudadanos, traducida en una costumbre que legitimaba el poder. Pero mientras allí la actividad provenía del reino social, en el que veían satisfechos ciertos intereses, y les costaba su deserción de la política (lo que en parte les asimilaba a los súbditos del déspota); es decir, mientras allí era la costumbre de la obediencia querida lo que contribuía a la conservación de dicho orden, y esa costumbre había tenido un inicio en el tiempo y cabía prevérsele un final, aquí la actividad provenía de la participación en las mismas instituciones políticas, en que al obedecer era a ellos mismos a quienes obedecían, y esa costumbre, la libertad, tenía como la otra, sí, un origen temporal: pero siendo indestructible ha renunciado a otro destino que el de ser siempre ella misma. La costumbre republicana es la libertad, ya pura biología social.

Así pues, y como conclusión a nuestra pregunta inicial, la omnipotencia de la *virtù* frente a la fortuna, al punto de erradicarla por completo del reino de la política, no le basta para enseñorearse de éste. La *virtù* republicana de la libertad representa su contrapunto en el reino humano, de manera análoga a como la naturaleza lo representaba en el reino natural. Constituyen sus dos límites, pero mientras el último marca el reino en el que la voluntad humana no puede entrar —o no podía en el siglo XVI: la tecnología actual ha desdibujado casi de modo absoluto las fronteras entre ellos—, revelándose por ello infranqueable, el primero, a través de la república, que supone sacar la *virtù* de su sede heroica en el reino humano, y su generalización por el conjunto de los miembros de la sociedad, prepara ya el camino por donde la consecuencia política del absolutismo, inmanente a la existencia de un príncipe, inicie su andadura hacia la democracia.

La diferencia en el carácter de la actividad, entre costumbre y libertad, no es sólo una diferencia de grado, ni siquiera en política: es una diferencia también de vida, y como la vida se hace en común, una diferencia política sustancial. La libertad permite a la sociedad vivir públicamente sus intereses, y a los individuos reclamar más espacio para su ambición —más activa y legitimada

ahora que en el caso anterior— porque se le reclama desde sus méritos. Y les permite a ambos forjar una memoria autóctona que se renueva cada día, que es como un eterno presente, tanto más indestructible por cuanto su creación borró el tiempo, el anterior a ella y el que no es ella.

He ahí, por tanto, la respuesta a la pregunta inicial. El hombre no es naturalmente un ser libre, porque no vive naturalmente en una república —y la libertad moral del libre arbitrio aquí no cuenta. Pero sí se convierte en un ser naturalmente libre en cuanto conoce la libertad, y ésta pasa tan dentro de su ser como para convertirse en espíritu: una moral insobornable por el interés o la ambición. Por ello, mientras éstos se compran y se venden —pura cuestión de tiempo—, aquélla permanece en su ser: el espíritu, pues, sólo se conquista destruyéndolo, porque es indestructible: es el cuerpo —vale decir, el egoísmo—, destructible, al que sí se puede conquistar conservándolo.

Literatura en la filosofía moral

María Teresa López de la Vieja

El uso de literatura en la filosofía muestra el papel heurístico, e incluso constructivo, que desempeña en ocasiones la imaginación. Ésta crea mundos, mundos posibles. Algunas veces desencadena también un proceso de reflexión, poniendo en evidencia la visión reducida de ciertos acontecimientos. Como si lo narrado fuera el envés de una trama real. En tal caso, la ficción actúa a modo de revulsivo, mostrando que los procedimientos eran limitados, que la información estaba aún incompleta, que las experiencias reales no habían sido tenidas del todo en cuenta, que los auténticos protagonistas no fueron escuchados... En general, la complejidad de las cuestiones prácticas requiere de procedimientos completos, también necesita de cierta amplitud de miras, a fin de llegar a entender la variedad de experiencias y de formas de vida. En las páginas siguientes se analizan tres posibles *usos de lo literario* en el ensayo filosófico: ejemplos, reconstrucción de formas de vida y argumentos literarios como puntos de partida para la filosofía moral y política.

De un lado, el punto de vista moral tiene que ser imparcial, universalizable. De otro lado, los valores y las experiencias no pueden tener esas características, tampoco son imparciales. Por tal razón, algunos autores contemporáneos han mostrado interés por lo literario y por su aportación positiva a la filosofía moral y política. Así, por ejemplo, M. Warnock¹ considera que la narrativa resulta adecuada para hablar sobre los valores. La literatura entendida de esta manera, como forma de conocimiento, de conocimiento indirecto, ofrece al menos tres posibilidades para la reflexión práctica:

a) La ficción aporta *ejemplos* para explicar mejor alguna cuestión teórica, tal vez demasiado complicada o abstracta. Las obras de Platón son buena prueba de este uso. Ahora bien, no está al alcance de todos la maestría de Platón en la

¹ Mary Warnock, *Imagination and Time*. Cambridge, Blackwell, 1994, pp. 87-108.

introducción de relatos, mitos, analogías, metáforas, etcétera. Con todo, siempre se puede intentar una presentación más atractiva de temas centrales mediante el apoyo de relatos apropiados. *b)* Lo literario proporciona información indirecta, que puede resultar decisiva para entender lo ajeno o lo distante, como ocurre con las *formas de vida*, caso de que éstas sean distintas. En caso, también, de que hubieran caído en el olvido y, por ese motivo, resultasen poco comprensibles. En general, el conocimiento de otras épocas, de otras prácticas o de formas de vivir que ya no existen, resultará más accesible al combinar los datos con la narración de situaciones particulares, reales o verosímiles. *c)* Por último, la escritura contribuye de forma decisiva a la comprensión del pasado cuando aquella actúa como “testigo estético”, por utilizar la terminología de J. Semprun. La escritura que articula realidad y ficción es un medio para expresar el daño causado por las *experiencias trágicas*, individuales y colectivas: guerra, exilio, prisión, campos de concentración, genocidio. La escritura muestra aquello de lo que no se puede hablar. En tales casos, la narración es una forma de compromiso.

Ejemplos

Esta libertad a la que me refiero podrían disfrutarla quienes dispusieran de un poder análogo al del antepasado del lidio Giges, que dicen era pastor al servicio del anterior rey de Lidia. Habiendo sobrevenido en cierta ocasión a una gran tormenta acompañada de un terremoto, se abrió la tierra y se produjo una sima en el lugar donde apacentaba sus rebaños. Ver esto y quedar lleno de asombro fue una misma cosa...²

Los ejemplos integrados en el texto filosófico sirven para ampliar o para clarificar los conceptos. El uso de ciertas analogías, símiles, relatos, metáforas, responde, por lo general, a este propósito. Estos recursos ilustran un tema, facilitan su comprensión, amplían un argumento, mantienen la atención de los lectores, etcétera. La mayoría de las veces el procedimiento literario sirve de introducción o como elemento añadido, ya que el relato, la metáfora, el mito, no modifican el curso del razonamiento propiamente dicho. Por tal motivo, cabe señalar que casi siempre los filósofos han utilizado los ejemplos literarios de dos formas, de manera ocasional o bien con propósitos sistemáticos.

1a. En la *manera ocasional*, los ejemplos sirven para conseguir una mejor exposición de las ideas, haciéndolas más asequibles para el auditorio o para

² Platón, *República*, 358e-360d.

los lectores. Los relatos resultan bastante atractivos para los lectores u oyentes; nada mejor, entonces, que lo narrativo para reforzar una larga y complicada explicación teórica. Por muy útil que resulte, sin embargo, la narración no está del todo amalgamada con los elementos teóricos, ni llega a ser relevante para la construcción del discurso filosófico. En esta modalidad, los recursos literarios funcionan como un instrumento pedagógico, por así decirlo. A veces el ejemplo añadirá claridad³ al análisis conceptual, si bien existe también el riesgo de lo contrario: que los ejemplos, analogías, metáforas, resulten triviales, que lleguen a desviar la atención de lo que parece importante o que induzcan a error. Platón creó un modelo difícil de imitar.

2a. Un uso más *sistemático* de los relatos, las metáforas, las analogías, pretende añadir nuevos elementos e incluso mayor densidad a los temas estrictamente filosóficos. La filosofía moral es especialmente sensible a esta mezcla entre lo conceptual y lo narrativo. Pues los casos prácticos han de ser analizados a partir de una información indirecta, al no contar de antemano con una base bien establecida de casos genéricos.⁴ A falta de algo así como un cuerpo de sentencias, precedentes o de jurisprudencia, los casos de la ética mejoran su presentación gracias a la información procedente de textos de carácter más narrativo. En los relatos de R. Walser,⁵ la ironía del modesto empleado consigue vencer poco a poco las barreras que le separaban de sus superiores; barreras de clase y de poder. Las instituciones más rígidas perpetúan esas diferencias, también la pobreza y la sumisión. Y, sin embargo, las relaciones pueden cambiar poco tiempo después, a favor de los más desafortunados. R. Walser⁶ —escritor suizo, actor, trabajó como criado— mostró en un tono menor las luchas cotidianas en las cuales, a veces, ganan la bondad y la inteligencia. A pesar o precisamente por haber estado ocultas tras las relaciones de dominio. Estos ejemplos ilustran sobre la fuerza de lo normativo —desde el lado más vulnerable de las relaciones sociales, en las obras de R. Walser— y pueden deparar también algunas sorpresas a la filosofía práctica: el mismo tema, exactamente el mismo se encuentra desarrollado en un tratado o un ensayo filosófico y, a la vez, en una novela. Así ocurre con el “reconoci-

³ Beardsmore analizaba la relevancia del estilo en filosofía, los desacuerdos entre los mismos filósofos sobre el uso de la literatura, así como el papel ambivalente de los ejemplos literarios en este ámbito (R. W. Beardsmore, “Literary Examples and Philosophical Confusion”, en Phillips Griffiths, ed., *Philosophy and Literature*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1984, pp. 59-73).

⁴ La ausencia de una base preanalítica bien establecida en ética, así como sus consecuencias, ha sido comentada por C. E. Alchourron y E. Bulygin, *Normative Systems*. Nueva York, Springer, 1971, pp. 1-6.

⁵ Robert Walser, *Der Gehülfe*. Fráncfort, Suhrkamp, 1992, p. 83.

⁶ R. Walser, *Jacob von Gunten*. Fráncfort, Suhrkamp, 1985, pp. 93-94.

miento mutuo”, analizado tanto por Hegel como por el escritor R. Walser.⁷

El uso de los ejemplos, en ambas modalidades, justifica que se hable de un tratamiento cognitivo de las narraciones. Puesto que los relatos llegan a aportar información y, dado el caso, mejoran el análisis de los problemas. Pues la narración presentaba experiencias similares a las del lector o el oyente. Sin entrar en otras consideraciones, se puede afirmar, en fin, que la apertura de la filosofía hacia lo literario no implica compromiso alguno con posiciones⁸ no cognitivistas, tampoco erosiona los procedimientos racionales. No lleva al descrédito de la cultura moderna, del universalismo moral, de la razón moderna, tal como han sugerido las críticas post o antimodernas. Cabe seguir una línea distinta: los relatos, lo literario, ofrecen ejemplos que aportan densidad a la escritura filosófica. La reflexión sobre el daño –en tercera persona– será, tal vez, más eficaz al ponerse en el lugar de quienes han experimentado el daño, en primera persona. Y en circunstancias particulares. La ficción crea ahí la distancia necesaria para entender, para ponernos en su lugar, para hacerles preguntas “como si” fueran interlocutores reales. Sabemos que no lo son. Los ejemplos ayudan a desencadenar este proceso complejo entre la imaginación y la comprensión.

Formas de vivir

Una segunda modalidad tiene que ver con el proceso de la memoria. La literatura tiene asimismo el poder de recrear el pasado, como si fuera real, con todo su colorido y su variedad. La memoria distorsiona los hechos, los aleja de nosotros. Tal vez por eso mismo resulta tan difícil entender formas de vida que han desaparecido. Al mismo tiempo, hay que recordar y hay que elaborar el pasado. De una parte, la historia, la ciencia, la filosofía se han ocupado de las formas de vida que pertenecen al pasado. Pero, de otra, conviene tener en cuenta que la filosofía –para no decir nada de las ciencias– ha sido una tradición débilmente establecida en ciertos contextos, sin capacidad para articular de modo satisfactorio la reflexión sobre el pasado, o los proyectos de futuro. En tales situaciones, la literatura ocupa un lugar peculiar en la construcción de la identidad y de las tradiciones culturales. Porque comunica algo que no

⁷ He analizado este caso significativo en “Hegel y R. Walser: el mutuo reconocimiento”, en M. T. López de la Vieja, *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*. Madrid, FCE, 1994, pp. 137-161.

⁸ Depaul asocia la recuperación de las funciones de la literatura y del arte con la crítica contra una investigación moral de tipo intelectualista (M. R. Depaul, “Argument and Perception: the Role of Literature in Moral Inquiry”, en *The Journal of Philosophy*, 1988, pp. 552-565).

estaba en la filosofía ni en la ciencia, aportando una visión que es importante.⁹ La ambigüedad de los textos literarios, su uso ficticio, no impide que, en ocasiones, sean el único medio para acceder¹⁰ a la información correspondiente. Los textos informan sólo parcial e indirectamente de lo que realmente sucedió, pero conservan toda su variedad, como si los hechos estuvieran sucediendo. Es definitiva, cuando las formas de vida han desaparecido o han caído en el olvido, cuando la filosofía, la ciencia o la historia no han tenido el desarrollo apropiado, la literatura contribuye —a su manera— al conocimiento del pasado.

Mundos o *formas de vida* cristalizan de nuevo gracias a la ficción, con personajes, detalles, anécdotas, paisajes bien dibujados. Todo esto puede llegar a través de una mirada irónica, capaz de reavivar una etapa, oscura para el lector de hoy. Las obras de G. von Rezzori¹¹ ejemplifican esta función de la escritura, reconstrucción de costumbres y de lugares destruidos para siempre. Las memorias y novelas de este autor —principalmente sus novelas— ponen ante la vista escenas propias de una época que ya nunca volverá, ambientadas en un lugar que ya ni siquiera existe. Europa central tiene hoy una configuración distinta, nuevas fronteras, países nuevos; los antiguos países han desaparecido o han modificado sus fronteras. Los personajes de novelas como, por ejemplo, *Un armiño en Chernopol* y *Memorias de un antisemita* se dedicaban a actividades hace tiempo en desuso. Los protagonistas vestían con ropas antiguas —uniformes de húsares, trajes regionales, trajes de fiesta, de caza, para ir a la ópera—, utilizaban dialectos y lenguas que casi nadie habla ya. Pero el universo recuperado por G. von Rezzori existió realmente, no hace tanto tiempo, entre la Primera y la Segunda Guerra Mundial.

Existió en una región de Europa, la Bukowina, en la que coexistían distintas nacionalidades y formas de vivir. La escritura sirve para dejar constancia de que todo aquello era real, apenas unas décadas antes. La variedad de costumbres, lenguas y etnias procedía del antiguo Imperio austro-húngaro, en la región del Danubio. La desconfianza y las tensiones entre alemanes, judíos, rumanos, sajones, ucranianos, gitanos, rutenos, turcos, rusos,¹² polacos, búl-

⁹ Brudney mantiene que la literatura puede decir algo filosóficamente importante (D. Brudney, "Knowledge and Silence: 'The Golden Bowl' and Moral Philosophy", en *Critical Inquiry*, 16, 1989, pp. 397-437).

¹⁰ Empleé este argumento en la "Presentación", *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*, pp. 5-18.

¹¹ Von Rezzori asume esta condición del texto literario, tanto en sus novelas como en los escritos de carácter autobiográfico (Gregor von Rezzori, *Greisen-gemurmel*. Múnich, Bertelsmann, 1996, pp. 69 y 78-81).

¹² G. von Rezzori, *Maghrebinische Geschichten*. Hamburgo, Rowohlt, 1998, p. 11.

garos, armenios,¹³ no fueron un obstáculo insalvable para vivir, comerciar, hablar y crear una comunidad multicultural.¹⁴ Aquella forma de vivir dejó de existir con el triunfo del Tercer Reich. El escritor nació y vivió en aquel universo, que brillaba todavía en la etapa inmediatamente anterior a la Segunda Guerra Mundial. Chernopol o Tschernopol,¹⁵ la ciudad inventada por el escritor, es un trasunto de la ciudad real, Czernowitz.¹⁶ Situada en la zona de los Cárpatos, sede de la universidad más oriental del Imperio Austro-Húngaro, allí vivió los primeros años G. von Rezzori.

Czernowitz –Chernopol o Tschernopol en la ficción– era tan real como Viena y Berlín, lugares que en cierto modo también desaparecieron. Sí, desaparecieron como ciudades abiertas a todas las influencias, al haber perdido su anterior variedad y riqueza cultural –entre dos mundos, entre dos épocas, entre el Occidente y Oriente–,¹⁷ tras el ascenso del nacionalsocialismo. Antes de que todo aquello sucediera, antes de que desaparecieran sus amigos judíos y tantos otros amigos que, de la noche a la mañana, se convirtieron en extranjeros dentro de su nueva patria y en su propia lengua, antes de la mediocridad¹⁸ general, fomentada por los Nazis, antes la existencia era distinta. Alguien debe recordarlo. El mundo del ayer¹⁹ regresa en la escritura. El relato pretende mostrar con detalle cómo era un país, una región, dejando constancia de un pasado remoto para nosotros. Existieron en realidad aquella forma de vivir, un país, ciudades, ocupaciones, modos de hablar, costumbres que terminaron abruptamente con la guerra. Desaparecieron sin dejar apenas rastro. Los relatos adquieren así la condición de testimonio indirecto, como enés de una trama ya deshilvanada, perdida para siempre. El escritor irónico, cosmopolita, con dominio de varias lenguas, tan crítico como tolerante, que fue G. von Rezzori, vivió durante bastantes años como apátrida –tuvo pasaporte rumano, austriaco, después vivió en Estados Unidos, en Francia, en Italia–, ciudadano de ningún lugar y, por lo mismo, ciudadano del mundo. La Bukowina había dejado de existir.

Los paisajes que recuerda J. Llamazares tampoco existen ya. Muchos lugares que él conoció en su infancia han desaparecido bajo las aguas de las presas

¹³ La Bukowina aparece descrita como Babel y como amalgama de culturas (G. von Rezzori, *Greisen-gemurmel*, p. 35).

¹⁴ G. von Rezzori, *Mir auf der Spur*. Múnich, Bertelsmann, 1997, pp. 27 y 111.

¹⁵ G. von Rezzori, “Zur Phänomenologie der Stadt Tschernopol”, en *Ein Hermelin in Tschernopol*. Hamburgo, Rowohlt, 1966, pp. 11-16.

¹⁶ G. von Rezzori, *Mir auf der Spur*, pp. 18-21.

¹⁷ G. von Rezzori, *Greisen-gemurmel*, p. 146.

¹⁸ Von Rezzori criticaba la mediocridad de la época, así como el carisma negativo de A. Hitler (*ibid.*, pp. 206-208).

¹⁹ *Ibid.*, p. 158.

que fueron construidas en Castilla y León a partir de la posguerra. La memoria siempre es arbitraria, en este caso tan sólo recupera algunas imágenes desenfocadas. Porque aquellos paisajes y aquellas escenas formaban parte de una etapa oscura. Los pequeños pueblos mineros, las escuelas modestas, casas rurales donde se vivía con muchas penalidades, edificios que luego fueron derruidos, anegados, ruinas. El abandono en que quedaron aquellos lugares y las sensaciones olvidadas están de nuevo en las páginas de un libro. El olvido —voluntario o intencionado— había ido borrándolo todo. Gracias a la escritura vuelve a ser real el mundo de hace apenas unas décadas, aunque sólo sean imágenes de cine mudo o fotografías desvaídas; en blanco y negro. Del universo de aquellos años, de la infancia²⁰ —ese mundo existió no hace tanto, después de todo—, apenas sigue vivo el recuerdo del frío, un frío que no se iba nunca. La escritura lo recupera, junto con otros recuerdos que estaban ahí “como perros perdidos”.²¹

Argumentos

La literatura actúa en ocasiones como un ancla para los recuerdos, contrarrestando los efectos del tiempo. En otros momentos, el texto literario combate el olvido deliberado e injusto, al hablar en nombre de quienes no pudieron hacerlo. Muy a menudo se discute en filosofía y en ciencias sociales sobre el potencial de lo literario para reflejar los hechos, tal y como ocurrieron. Parece obvio que la ficción no describe lo ocurrido y, en este sentido, nunca desbancará a la investigación²² científica o filosófica. Sin embargo, lo literario tiene el privilegio de interpelar al lector, de motivarle, siendo un punto de partida para que éste llegue a reflexionar sobre sus creencias y sobre la información recibida de otras disciplinas. Por tanto, la literatura ha de ser considerada como un discurso valioso por sí mismo; además debería ser valorada como estímulo para la memoria y para la crítica de las opiniones y juicios establecidos. De una parte, la libertad de la escritura —al ir más allá y más acá de los hechos—, suple los vacíos de la memoria.

Así sucede con los relatos de G. von Rezzori. Con un lenguaje de una riqueza poco usual, el escritor recreaba formas de vivir que, tal vez, no fueran

²⁰ “Uno de ellos, el del jersey a rayas, soy yo. Hace frío (el viento barre la plaza e inclina los tendedores)” (J. Llamazares, *Escenas de cine mudo*. Barcelona, Seix Barral, 1994, p. 121).

²¹ *Ibid.*, p. 63.

²² R. Posner reconocía que la literatura no llega a desbancar a otros tipos de análisis, pero ofrece una perspectiva complementaria, “Conclusion”, en *Law and Literature*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1988, pp. 353-364.

mejores ni más justas, pero sí menos triviales y menos cerradas que las que vinieron después. La prosa de J. Llamazares recompone un pasado ingrato, mientras una generación entera intenta olvidar. En ambos casos, la distancia estética responde a una forma de compromiso con una época y con una forma de vivir. La distancia se acorta, en cambio, cuando el autor se sirve de la escritura para hablar de heridas todavía abiertas. Los escritores que habían estado en la primera línea de los acontecimientos no separaron literatura e historia, al sentirse obligados a contar aquello de lo que nadie iba a escribir. Un ejemplo de esto: los cuentos de F. Ayala giran en torno a un acontecimiento o, mejor dicho, en torno a lo que él mismo ha denominado una “mutación histórica”.²³ El exilio y la Guerra civil aparecen en cada uno de los relatos.

A diferencia de los escritores españoles, G. Orwell²⁴ consiguió mantener cierta distancia con respecto a los hechos; tal vez por ello sí escribió sobre sus experiencias —en primera persona— del frente, en Aragón, donde combatió por la República al lado de los milicianos. Los escritores han trasladado de muy distintas maneras su experiencia directa de los grandes acontecimientos históricos. Con mayor o menor intensidad, sus relatos, obras de teatro, novelas, aportan todavía una información considerable sobre los hechos y sobre los valores que marcaron a una generación. Los lectores podrán reflexionar a partir de esa información personal, tal vez sesgada, pero auténtica, que fue desviada hacia el texto literario. Con ejemplos así, se debería reconocer que la literatura aporta elementos de interés para otras disciplinas, como la historia, la ciencia política, la filosofía. Cuando la literatura llena el vacío de los recuerdos, de recuerdos verdaderos —como en las obras de F. Ayala y de M. Aub—, adquiere un valor suplementario. Valor de testimonio indirecto.

Y todavía más: cuando la narración asume el punto de vista de quienes han padecido el daño y el olvido, entonces adquiere una dimensión moral y política. No se han escrito suficientes libros de memorias ni de historia —tal vez nunca se escriban— sobre episodios como la Guerra civil española, los asesinatos en masa durante el nacionalsocialismo, los desaparecidos en las dictaduras de Chile, de Argentina... Por eso existe la literatura comprometida con la memoria o una “justicia del texto”, según la expresión utilizada por A. Haverkamp.²⁵ Así pues, hablar de reflexión y de argumentos en lo narrativo no significa preferir la ficción a los documentos, ni lo imaginario antes que lo real. Significa aceptar el potencial reflexivo de la ficción, con

²³ F. Ayala, “Proemio”, en *La cabeza del cordero*. Madrid, Bibliotex, 2001, pp. 11-19.

²⁴ G. Orwell, *Homage to Catalonia*. Londres, Penguin, 1989, pp. 83-86.

²⁵ A. Haverkamp se refiere al interés antropológico de los textos que sirven para conocer y para no olvidar, “Die Gerechtigkeit der Texte”, en A. Haverkamp y R. Lachmann, *Memoria. Vergessen und Erinnern*, p. 18.

capacidad para imaginar quiénes eran, qué vieron, qué hicieron los derrotados de tantas guerras y tragedias. Imaginar no es lo mismo que reflexionar, aunque pueden ser complementarios.

No hay necesidad, pues, de mezclar este uso reflexivo y argumentativo de la literatura con las estrategias compensatorias,²⁶ sugeridas desde la filosofía para cuestionarla. Tampoco deriva hacia el “reencantamiento”²⁷ del mundo a través de medios no racionales. Sólo afirma que la literatura es *también* una forma de conocimiento, aunque siga diferentes reglas. Lo dicho hasta aquí lleva una sola conclusión: el discurso literario no sustituye al discurso filosófico, no lo pretende. La literatura completa la información que está al alcance de la filosofía, ejemplificando casos, mostrando formas de vida, señalando las atrocidades que causaron tanto daño a tantas personas.

²⁶ O. Marquard, *Subjektivität*. Fráncfort, Suhrkamp, 1989, pp. 106-140.

²⁷ A. Cascardi, “The Critique of Subjectivity and the Re-enchantment of the World”, en *Revue Internationale de Philosophie*, 196, 1996, pp. 243-263.

Hermenéutica del sí mismo y ética. Hacia una teoría del sujeto a partir de Paul Ricoeur

Pedro Enrique García Ruiz

¿Quién va ahí?

¡Yo!

¿Quién, yo?

Molière

A Ivette

La ética ocupa un lugar central en el pensamiento de Paul Ricoeur y constituye, pese a ello, uno de los aspectos más conflictivos y menos estudiados de su hermenéutica.¹ Esta problemática se presenta después de un largo periodo caracterizado por la necesidad de establecer los elementos básicos de una hermenéutica de los símbolos míticos, tarea precedida por el intento de replantear el análisis intencional de la fenomenología trascendental hacia el ámbito de lo que Husserl llamó lo pre-predicativo y que será designado como tarea de una fenomenología de la voluntad; este proyecto tendrá su continuación en la elaboración de una teoría hermenéutica ya no centrada exclusivamente en los símbolos, sino también en los textos y verá su culminación en los estudios sobre el tiempo y la narración. No pretendo mostrar aquí el desarrollo de la obra de Ricoeur, únicamente señalar que la cuestión propiamente ética es tardía y se inaugura con la llamada, por él mismo, “pequeña ética” esbozada en *Sí mismo como otro*. Una tesis se desprende de esta caracterización: únicamente con el planteamiento de la identidad narrativa se presenta la ética como una instancia, la más importante, de la hermenéutica del sí que conforma el último estadio de la filosofía de Ricoeur.² Este ensayo busca mostrar a qué cuestiones quiere responder

¹ Cf. Alain Thomasset, *Paul Ricoeur. Une poétique de la morale: aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*. Lovaina, Universidad de Lovaina, 1996; Andris Breitling, dir., *Das herausgeforderte Selbst: Perspektiven auf Paul Ricoeurs Ethik*. Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1999; Burkhard Liebsch, dir., *Hermeneutik des Selbst: im Zeichen des Anderen: zur Philosophie Paul Ricoeur*. Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1999.

² En otro lugar he intentado mostrar las implicaciones ético-políticas de esta hermenéutica, cf. mi artículo “Constructivismo ético y teleología del bien: Rawls y Ricoeur sobre lo justo”, en *Signos Filosóficos*, núm. 2. México, Plaza y Valdés/UAM-Iztapalapa, 1999, pp. 117-138.

dicha hermenéutica para, posteriormente, indicar su relación con la ética. Detrás de este “giro” ético en la hermenéutica ricoeuriana se encuentra la conjunción de tres tradiciones filosóficas que permiten tal planteamiento: la fenomenología, la hermenéutica y la filosofía analítica.

En un texto titulado significativamente “De la interpretación”, Ricoeur señala la tradición en la que se instala su obra. “Me gustaría caracterizar la tradición filosófica a la que pertenezco por tres rasgos: está en la línea de una filosofía *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana; quiere ser una variante *hermenéutica* de esta fenomenología”.³ La filosofía reflexiva francesa encontró sus máximos representantes contemporáneos en Jules Lachelier y Jules Lagneau,⁴ pero sobre todo en Jean Nabert cuya obra define con mucho el pensamiento de Ricoeur, pues es a partir de esta tradición que nuestro autor pone como una de las tareas más importantes de la hermenéutica filosófica mostrar que el “yo” postulado por las filosofías clásicas del sujeto no expresa una tesis incommovible, sino un problema que debe ser replanteado desde su misma raíz y la hermenéutica, en tanto que variante de la fenomenología, puede ofrecer una posible solución.⁵ Se trata de “la tesis de la preeminencia del sentido sobre la conciencia de sí”,⁶ que en el fondo no hace más que expresar una convicción de Lagneau sobre la reflexión: en tanto que apropiación de nuestro esfuerzo por existir a través de las obras que dan testimonio de ello, la reflexión no permite sostener un *cogito* autárquico y transparente como lo pretendió en su momento Descartes, en su lugar podemos hablar, según una afortunada expresión de Ricoeur, de un *cogito* herido o humillado (*cogito blessé*) que encuentra el camino de la identidad y la comprensión de sí a través de un rodeo (*détour*) por lo otro: se trata de una operación de “distanciación” como crítica de las ilusiones del sujeto. “Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por una intuición inmediata, sostengo que no nos comprendemos más que por el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados

³ Paul Ricoeur, “De l’interprétation”, en *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II* (1986). París, Seuil, 1998, p. 29.

⁴ En su “mémoire de maîtrise”, sostenida en 1934, Ricoeur estudió *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, y en 1994 dictó una conferencia en la Universidad de la Sorbonne titulada “Le jugement et la méthode réflexive selon Jules Lagneau”, en un testimonio de fidelidad a la filosofía reflexiva. Cf. F. Dosse, *Paul Ricoeur. Les sens d’une vie*. París, Éditions La Découverte, 2001, pp. 15-31.

⁵ Cf. F. Dastur, “De la phénoménologie transcendante à la phénoménologie herméneutique”, en J. Greisch y R. Kearney, eds., *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. París, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 37-50.

⁶ P. Ricoeur, “Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl”, en *Du texte à l’action*, p. 64.

en las obras de la cultura”.⁷ La hermenéutica del sí parte de la posibilidad de establecer un discurso filosófico sobre el sí mismo que se sitúe entre la idea sustancialista del sujeto y su total negación. Se plantean así dos extremos: las filosofías del *cogito* y las filosofías del *cogito* depuesto, cuyos representantes son Descartes y Nietzsche, respectivamente. Frente a las filosofías del “yo” (*Je*), Ricoeur propone una hermenéutica del “sí” (*Soi*) como un punto medio entre estas propuestas; ya Gadamer había señalado, a este respecto, que “Ricoeur nunca adopta una postura de oposición sin ofrecer cierta forma de reconciliación”.⁸

La búsqueda de una estructura de la experiencia que pudiera conciliar el tiempo histórico y el relato de ficción, llevada a cabo en *Tiempo y narración*, condujeron hacia la identidad narrativa como el punto de inflexión entre el tiempo cosmológico, histórico y el derivado de la ficción literaria. *Sí mismo como otro*, busca mostrar cómo dicha identidad forma parte constitutiva de la noción de sí. Ya en *Tiempo y narración* se indicaba:

La identidad narrativa no equivale a una ipseidad verdadera sino gracias a este momento decisivo, que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. Lo atestiguan los análisis bien conocidos de la promesa y, para decirlo con una palabra, toda la obra de Emmanuel Levinas. Sin embargo, la defensa que la teoría de la narración podría oponer a la ambición de la ética de regir por sí sola la constitución de la subjetividad sería la de recordar que la narratividad no está desprovista de toda dimensión normativa, valorativa, prescriptiva.⁹

En tanto que el deseo de ser no se da con plenitud, se debe realizar una interpretación de la existencia que indique las distintas expresiones en las que ésta se manifiesta, y cuya estructura constituye la raíz de la ética. Porque la reflexión no es una intuición inmediata que pone al yo frente a sí mismo, cabe hablar de una inserción de la hermenéutica en la filosofía reflexiva. En un artículo dedicado al pensamiento de Jean Nabert, Ricoeur señala que siendo imposible sostener la tesis de una reflexión absoluta (parce que la réflexion

⁷ P. Ricoeur, “La fonction herméneutique de la distanciation”, en *Du texte à l'action*, p. 130.

⁸ H.-G. Gadamer, “The Hermeneutics of Suspicion”, en J. N. Mohanty, ed., *Phenomenology and the Human Sciences*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1985, p. 73.

⁹ P. Ricoeur, *Tiempo y narración. III. El tiempo narrado*. México, Siglo XXI, 1996, p. 1 001.

n'est pas une intuition de soi par soi), la reflexión "puede ser, debe ser una hermenéutica".¹⁰ El paso de la filosofía reflexiva a la hermenéutica está dado por una renuncia a la idea de una mediación total donde la intuición de sí coincidiría con la transparencia de un sujeto absoluto. La filosofía reflexiva ha tenido como finalidad, desde Descartes y Kant hasta Nabert, la comprensión de uno mismo como sujeto de operaciones cognoscitivas, estimativas, volitivas, valorativas, etcétera. La reflexión es un acto a través del cual el sujeto capta las operaciones en las que se dispersa y se torna una tarea primordial de la hermenéutica la búsqueda de la identidad de sí.¹¹ El principio básico de la filosofía reflexiva lo expresó Kant en términos paradigmáticos: "El yo pienso *debe poder* acompañar a todas mis representaciones". Esto sugiere que el "yo" reflexivo es resultado de un esfuerzo hermenéutico, pues es evidente que si el "yo pienso" *debe poder* acompañar a las representaciones es porque hay momentos de conciencia sin yo; recobrar esta identidad es la finalidad de la mediación reflexiva.¹²

El proyecto de una fundamentación última, asociada al principio de la autoconciencia como fuente de sentido y validez, encuentra su límite en la determinación hermenéutica de la existencia que Ricoeur asume de Heidegger, pero ante de todo de Dilthey, pues la búsqueda de la identidad de sí que exige la filosofía reflexiva se realiza a través del rodeo que efectúa el sujeto por lo otro teniendo como efecto el extrañamiento de sí mismo (*Verfremdung*). La mediación de las obras, los actos, los símbolos, los signos, los textos, etcétera, conforma la estructura de esta exteriorización (*Ausserung*) desde la cual el sujeto da testimonio de sí. Este proceso se encuentra esbozado en la recuperación de Dilthey del llamado por Hegel "espíritu objetivo", pero sin su carga idealista, esto es, sin apelar a una dialéctica del espíritu absoluto; la mediación por lo otro de sí es la expresión (*Ausdruck*) de la vida.¹³ Aquí ya se encuentra configurada la vía larga (*voie longue*) de la hermenéutica en oposición a la vía corta (*voie courte*) de la ontología de la comprensión desarrollada por Heidegger; para éste la relación sujeto-objeto no es primaria, pues corresponde a una consideración exclusivamente epistemo-

¹⁰ P. Ricoeur, "L'acte et le signe selon Jean Nabert", en *Le conflit des interprétations*. París, Seuil, 1969, p. 221.

¹¹ Cf. P. Ricoeur, "De l'interprétation", en *op. cit.*, p. 29.

¹² Cf. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'involontaire* (1950). París, Aubier, 1988, pp. 58-59. Cf. Jean Paul Sartre, *La transcendencia del ego*. Buenos Aires, Calden, 1968, p. 13.

¹³ Cf. P. Corset, "Wilhelm Dilthey (1833-1911). Le pacte moderne entre épistémologie et herméneutique", en vv. AA., *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*. París, Institut Catholique de París, Beauchesne, 1993, pp. 127-149.

lógica de la vida humana; el conocimiento (*Erkennen*) es un “modo de ser” derivado de una estructura más fundamental: el “comprender” (*Verstehen*).¹⁴

El problema del comprender en *Ser y tiempo* se aleja del marco psicológico en que lo había situado Dilthey en tanto que método propio de las ciencias del espíritu. La empatía (*Einfühlung*), definida como la comprensión de las vivencias psíquicas del otro, fue ampliamente tratada en la literatura fenomenológica y de la *Lebensphilosophie* de entonces (Th. Lipps, E. Becher, E. Spranger, E. Stein, etcétera),¹⁵ pero fueron Dilthey y Max Scheler quienes más contribuyeron a su difusión como un problema filosófico de primer orden y que Husserl retomará posteriormente bajo la denominación de la “experiencia de lo extraño” (*Fremderfahrung*). Scheler indicó un conjunto de problemas en torno a la comprensión que no han sido tomados en cuenta y que una fenomenología renovada deberá apropiarse, pues la crítica de la comprensión que realiza Heidegger en *Ser y tiempo* va dirigida precisamente a ese ámbito que Scheler señaló como último referente de la comprensión: la ética.¹⁶ Si la comprensión estaba ligada, al menos desde Dilthey y Lipps, a la comprensión del otro, con Heidegger se realiza un desplazamiento hacia una problemática estrictamente ontológica en la cual la comprensión del psiquismo ajeno es eliminada como un falso problema, pues la comprensión es para Heidegger un tema propio de una hermenéutica del “ser en el mundo” y no del “ser con otro”. Ricoeur lo ha indicado claramente: “La pregunta por el mundo toma el lugar de la pregunta por el otro. Al mundanizar así el comprender, Heidegger lo *despsicologiza*”.¹⁷

La oposición, ya clásica desde la hermenéutica romántica, entre “comprender” (*Verstehen*) y “explicar” (*Auslegen*), puede ser superada a través de

¹⁴ Karl O. Apel, “Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte”, en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 1955, pp. 142-199.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 150 y ss. Para Apel sólo en Alemania el concepto de “comprensión” ha adquirido un sentido estrictamente filosófico; Ricoeur, en un artículo publicado en 1989, trata de mostrar que “la théorie de l’interprétation n’a pas connu en France l’essor dont elle a bénéficié en Allemagne” y que “une théorie general de l’interprétation fondée sur une théorie philosophique de la compréhension fait presque entièrement défaut en langue française” (P. Ricoeur, “Interprétation”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*. París, Seuil, 1999, pp. 456-457).

¹⁶ Cf. M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires, Losada, 1957, p. 300.

¹⁷ P. Ricoeur, “La tâche de l’herméneutique: en venant de Schelermacher et de Dilthey”, en *Du texte à l’action*, p. 100. En este punto tampoco Husserl pudo, según Ricoeur, dar cuenta de la alteridad del otro. “La méthode interprétée [de Husserl] tend vers un idéalisme solipsiste qui déteste définitivement la ‘chose’ de son alterité relative et qui ne réussit pas à rendre compte de l’alterité absolue d’autrui, de la seconde personne” (P. Ricoeur, “Sur la phénoménologie”, en *À l’école de la phénoménologie*. París, Vrin, 1986, p. 147).

una concepción amplia de la interpretación (*Deutung*) donde la pregunta por la alteridad no quede eliminada por una ontologización del comprender establecida por Heidegger y continuada por Gadamer.¹⁸ La interpretación constituye la disciplina que abarca la explicación estructural y la comprensión existencial; la triangulación explicar-comprender-interpretar permite proponer una concepción de la hermenéutica más atenta a los aportes de las ciencias humanas como lo son la teoría de la acción, la teoría de los textos y la teoría de la historia, en cuyo ámbito la dialéctica entre explicar y comprender se muestra más fructífera que la oposición establecida por la hermenéutica alemana. Esto conforma la “vía larga” de la comprensión de sí; pero más que oponerse a la “vía corta” operada por Heidegger y Gadamer al colocar la “pertenencia” en el centro de su propuesta, Ricoeur trata de completar esta hermenéutica ontológica con el concepto del distanciamiento que se opera frente al mundo asumido como un texto.

Desde que se la somete a la *Selbstdarstellung* —a la *presentación de sí*— de la *cosa* del texto, una *crítica* de las ilusiones del sujeto parece incluida en el acto mismo de *comprenderse delante del texto*. Precisamente porque el sujeto se lleva a sí mismo en el texto y porque la *estructura de comprensión* de la cual habla Heidegger no podría ser eliminada de la comprensión que quiere dejar hablar al texto, la crítica de sí forma parte integrante de la autocomprensión delante del texto.¹⁹

La filosofía de la reflexión puede ser contraria a la filosofía de la conciencia;²⁰ la experiencia originaria del despojamiento de sí que suprime la reflexión a través de la reflexión misma, no implica la ruina del sujeto. Ricoeur sostendrá que toda hermenéutica es explícita o implícitamente comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro.²¹ La identidad narrativa puede responder a la exigencia de una hermenéutica que busca, a través de la fenomenología, una identidad no sustancial. Dar cuenta de este *cogito* herido conservando la herencia de la filosofía reflexiva sin volver a los supuestos de las filosofías de la conciencia es lo que se propondrá una “fenomenología hermenéutica de la persona” o del sí mismo.

¹⁸ Cf. P. Ricoeur, “La fonction herméneutique de la distanciation”, en *Du texte à l'action*, pp. 113-131.

¹⁹ P. Ricoeur, “Herméneutique philosophique et herméneutique biblique”, en *Du texte à l'action*, pp. 146-147.

²⁰ P. Ricoeur, “Existence et herméneutique”, en *Le conflit des interprétations*, p. 21.

²¹ *Ibid.*, p. 20.

En relación con “conciencia”, “sujeto”, “yo”, la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado. ¿Conciencia?, ¿cómo creer todavía en la ilusión de transparencia que se relaciona con este término, después de Freud y el psicoanálisis? ¿Sujeto?, ¿cómo mantener todavía la ilusión de fundamentación última en algún sujeto trascendental después de la Escuela de Frankfurt? ¿El yo?, ¿quién es impasible ante la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo, a menos que no se parta, como lo hace Emmanuel Levinas, del rostro del otro, eventualmente de una ética sin ontología? He aquí por qué prefiero decir *persona que conciencia, sujeto, yo*.²²

El despojamiento del sujeto que realiza la hermenéutica muestra la urgencia de establecer criterios desde los cuales se pueda llegar a una comprensión de sí pero sin recurrir a la tesis de una intuición inmediata. La recuperación de esta problemática en el marco más amplio de un análisis del tiempo y la narración ya sugiere la polémica de fondo que motiva la elaboración de la hermenéutica del sí: una respuesta a la vía corta de la comprensión sostenida por Heidegger en *Ser y tiempo*. Esta crítica encuentra una de sus primeras exposiciones en dos artículos editados en *Le conflit des interprétations*,²³ ahí se propone una concepción de la subjetividad que ofrece las bases conceptuales para establecer un puente con los temas que la filosofía analítica ha desarrollado bajo la denominación de “teoría de la acción” e “identidad personal”, siendo la primera un paso previo a los temas propiamente éticos, pues a pesar de que es tentativo identificar sin más la teoría de la acción con la ética, Ricoeur tiene el cuidado metodológico de indicar la naturaleza propia de la red conceptual de la acción que es previa al planteamiento ético, pues este es prescriptivo y normativo mientras que aquél es analítico-descriptivo.²⁴ La recuperación de la ética vendrá seguida de la problemática de la identidad narrativa que se presenta al final del tercer tomo de *Tiempo y narración* y que en *Sí mismo como otro* permite establecer un intenso diálogo con las tesis centrales de la filosofía analítica sobre la identidad personal. La incursión de Ricoeur en esta tendencia filosófica se debe a su convicción de que la fenomenología hermenéutica no tiene los elementos conceptuales para solu-

²² P. Ricoeur, “Muert le personalisme, revient la personne...”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 198.

²³ P. Ricoeur, “Heidegger et la question du sujet”, y “La question du sujet: le défi de la sémiologie”, en *Le conflit des interprétations*, pp. 222-232 y 233-262, respectivamente.

²⁴ P. Ricoeur, *El discurso de la acción*. Madrid, Cátedra, 1988, p. 26. Cf. R. Kearney, ed., *Paul Ricoeur: The Hermeneutics of Action*. Londres, Sage Publications, 1996.

cionar los obstáculos teóricos a los que se enfrenta una filosofía que pretende dar cuenta de la cuestión de la subjetividad apelando exclusivamente a la tradición reflexiva. Ricoeur desea establecer “una confrontación constructiva”²⁵ que permita “una nueva alianza entre la tradición analítica y la tradición fenomenológica y hermenéutica”.²⁶

La incorporación de la filosofía analítica al proyecto de una hermenéutica del sí mismo no es el resultado de “la ambición maniática de lograr un matrimonio forzoso entre dos familias de espíritu que se han tratado poco”.²⁷ La hermenéutica del sí mismo, gracias a este momento analítico-descriptivo, puede “mantenerse a igual distancia del *cogito* exaltado por Descartes que del *cogito* despojado de Nietzsche”.²⁸ El problema de la identidad personal, que en el ámbito de la filosofía analítica encontró a sus máximos representantes en Derek Parfit, Sydney Shoemaker y David Wiggins, ha llevado en muchos casos a espeluznantes trivialidades en torno a la subjetividad y el conocimiento de sí a través de la elucubración de situaciones fantásticas e inverosímiles (transplantes de cerebro parciales y totales, teletransportaciones, duplicaciones de mente y cuerpo, etcétera).²⁹ Las paradojas surgidas de este tipo de planteamientos orilló a algunos de estos autores, especialmente a Derek Parfit, a rechazar la identidad como un problema relevante para la vida humana.³⁰ Y es precisamente esta postura la que lleva a Ricoeur a dejar el ámbito de los estudios de la filosofía analítica sobre la subjetividad para retomar la hermenéutica y, concretamente, la teoría de la identidad narrativa como punto de inflexión entre el punto de vista puramente descriptivo del análisis lingüístico y el prescriptivo ya involucrado en la narración. Peter Kemp sostiene la tesis de una ética narrativa,³¹ y en efecto: a pesar de que la problemática de la identidad narrativa únicamente aparece en el tercer tomo de *Tiempo y narración*, su lugar en la obra de Ricoeur es central, pues en ella se sintetizan los estudios

²⁵ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI, 1996, p. xxx.

²⁶ *Ibid.*, p. 106. Respecto a la “alianza” entre fenomenología hermenéutica y filosofía analítica en la obra de Ricoeur cf. H. Ineichen, *Philosophische Hermeneutik*. Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1991.

²⁷ *Ibid.*, p. xxix.

²⁸ *Ibid.*, p. xxxvii.

²⁹ Cf. D. Ihde, “Literary and Science Fictions. Philosophers and Technomyths”, en R. A. Cohen y J. I. Marsh, eds., *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. Nueva York, Universidad Estatal de Nueva York, 2002, pp. 93-105.

³⁰ D. Parfit, *Reason and Persons*. Oxford, Universidad de Oxford, 1986, pp. 255 y ss. Cf. P. Engel, “Las paradojas de la identidad personal”, en L. Olivé y F. Salmerón, eds., *Identidad personal y colectiva*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1994, pp. 37-64.

³¹ P. Kemp, “Ethics and Narrativity”, en L. E. Hahn, ed., *The Philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago/La Salle, Open Court, 1995, pp. 371-394.

anteriores dedicados a la teoría de la acción en la filosofía analítica, cuya confrontación con la fenomenología hermenéutica lo habían llevado, como en el caso de Elizabeth Anscombe y Anthony Kenny, a una recuperación de la teoría aristotélica del actuar. “Aristóteles es a la vez el padre del método fenomenológico y del análisis lingüístico aplicado al actuar”.³² La red conceptual de la acción, recuperada en *Sí mismo como otro* bajo la denominación de una dialéctica entre descripción, narración y prescripción, es requerida en el punto en que el planteamiento de la filosofía analítica en torno a la intención, el actuar y la identidad personal llegan a su límite: el papel aparentemente irrelevante que juega el cuerpo y lo vivido, pues como lo muestra, por ejemplo, la obra de Parfit a través de los llamados *puzzling cases*, la subjetividad es concebida de tal manera que no cabe la distinción propuesta por Ricoeur entre una identidad *ipse* y una identidad *idem*, quedando finalmente reducida al cerebro, mientras que la corporalidad y la atribución narrativa no son considerados como elementos constitutivos de la formación de la identidad.³³

Frente a una postura que busca renunciar a cualquier criterio de identidad —“*Mi tesis es que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal*” afirma paradójicamente Parfit—,³⁴ Ricoeur sostiene que la pura descripción no basta y tiene que ser introducido el nivel prescriptivo que con el narrativo conforman el núcleo de la hermenéutica del sí: la unidad analógica del actuar humano. Entre la designación del sujeto hablante, el obrar del agente de la acción o la imputación moral de la acción, no hay una oposición, sino una unidad analógica que otorga sentido a una ontología del actuar humano. La identidad narrativa posibilita la interrogación que Ricoeur establece como guía de su hermenéutica del sí: ¿quién?, es decir, ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién es moralmente responsable? La noción de identidad narrativa permite asignar a un individuo o a una comunidad una determinada identidad comprendida como una categoría práctica. “Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? [...] Responder a la pregunta ‘¿quién?’, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida”.³⁵ De manera que el conocimiento de sí es, según la expresión que Ricoeur toma de la *Apología de Sócrates*, el fruto de una vida examinada. “En lugar del *yo* atrapado por sí mismo, nace un *sí mismo* instruido por los símbolos cultu-

³² P. Ricoeur, *El discurso de la acción*, p. 136.

³³ Cf. H. J. Adriaanse, “La mienneté et le moment de la dépossession de soi. Le débat de Ricoeur avec Derek Parfit”, en VV. AA., *Paul Ricoeur. L’herméneutique à l’école de la phénoménologie*. París, Institut Catholique de París, Beauchesne, 1995, pp. 3-19.

³⁴ D. Parfit, *op. cit.*, p. 217. Las cursivas son mías.

³⁵ P. Ricoeur, *Tiempo y narración III*, p. 997.

rales, en cuya primera fila están los relatos recibidos en la tradición literaria. Son ellos quienes nos confieren una unidad no sustancial sino narrativa”.³⁶

Esta “fenomenología hermenéutica de la persona”³⁷ se encuentra estructurada en cuatro capas (*couches*) o estratos (*strates*): lenguaje, acción, narración y vida ética, cuyo suelo común es proporcionado por la analogía del actuar (*agir*) humano expresado en la dialéctica entre describir, narrar y prescribir. El concepto ricoeuriano de *ethos* se instala en la tradición de la filosofía práctica aristotélica, en concreto, en la idea de vida buena o de vida verdadera.³⁸ A este concepto de ética, que opera de manera implícita en *Tiempo y narración*, se opone el de “moral” designando con él la normatividad de carácter universal propia de las éticas formales de cuño kantiano. La recuperación de la filosofía práctica aristotélica frente a las éticas formales, así como la centralidad que juegan las nociones de “unidad narrativa de una vida” y la de “tradición”, permite definir la identidad como un concepto hermenéutico que abarca las distintas prácticas, creencias, etcétera, que ofrecen unidad y sentido a la vida tanto de un individuo como de una comunidad.³⁹ “Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada”.⁴⁰ La identidad narrativa permite mediar entre la descripción y la prescripción, pues plantea la cohesión de una persona a lo largo de acontecimientos que, en su conjunto, conforman la que llamamos una vida, sin caer en las paradojas en torno a la identidad personal de la filosofía analítica.

En este recorrido narrativo la identidad del *ipse* no se reduce a la identidad sustancial del *idem*, en el sentido de lo cambiante, sino que se conjuga con una mutabilidad fundamental. La función mediadora del relato consiste en sostener unidos la mutabilidad anecdótica de una vida con la configuración de una historia.⁴¹

La intencionalidad ética es definida como el “deseo de una vida realizada —con y para otros— en instituciones justas”.⁴² En esta formulación se presenta

³⁶ P. Ricoeur, “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*. Buenos Aires, Docencia, 1984, p. 58.

³⁷ P. Ricoeur, “Approches de la personne”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 204.

³⁸ Aristóteles, *Ética nicomáquea*. México, UNAM, 1983, I, 8, 1098b.

³⁹ Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica, 1987, pp. 252 y ss.

⁴⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 160.

⁴¹ P. Ricoeur, “Individuo e identidad personal”, en vv. AA., *Sobre el individuo*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 86.

⁴² P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 204.

la articulación entre la identidad narrativa, cuya expresión ética es la estima de sí, y la problemática de la alteridad: la relación con los demás por mediación de las instituciones. O en otros términos: la ética como preocupación de sí, preocupación del otro, y preocupación de la institución; se establece así una correlación entre estas tres instancias: elemento reflexivo, elemento de alteridad y elemento institucional.⁴³ La tesis de la filosofía reflexiva en torno a la raíz de la ética, a saber, llevar a su plenitud nuestra existencia, encuentra un lugar situado antes de lo normativo y lo formal, es decir, el *deseo* de realizar una vida plena es la expresión originaria de la persona cuya búsqueda de la felicidad es anterior a la obligatoriedad que impone la norma moral como ley y justicia.⁴⁴ Hay sujeto responsable en la medida en que éste es capaz de estimarse a sí y, por ende, obrar intencionalmente por lo que la estima de sí es el momento reflexivo del actuar.

De esta manera, la hermenéutica del sí intenta situarse en una vía distinta a la, aparentemente, inevitable alternativa que plantea la fenomenología y la hermenéutica actual: Heidegger o Levinas.

En la coyuntura de la filosofía contemporánea, marcada por la alternativa Heidegger/Levinas, la tentativa aquí propuesta sería la de escapar a una ontología distinta a la que Levinas rechaza, pero también distinta a la que Heidegger desarrolla, en este sentido hay que decir: ni Heidegger ni Levinas.⁴⁵

Tanto la ontología heideggeriana como la ética levinasiana coinciden finalmente en un punto: tratan de acceder a la problemática de la subjetividad sin mediación alguna y la ontología que busca elaborar Ricoeur se deriva de su lectura crítica de estos autores. Frente a Heidegger, se propone la vía larga de la comprensión como relación de un sí mismo con lo otro que, ahora ante la otredad hiperbólica de Levinas (al menos el “Levinas” de Ricoeur), sale al encuentro en el horizonte de la intencionalidad ética, de manera que la alteridad forma parte originariamente de la identidad del sí,⁴⁶ de ahí la estrecha relación

⁴³ Cf. E. Ganty, “Du sujet du droit au sujet de droit: attestation et reconnaissance”, en F.-X. Druet y E. Ganty, eds., *Rendre justice au droit: en lisant “Le juste” de Paul Ricoeur*. Namur, Presses Universitaires de Namur, 1999, pp. 37-49.

⁴⁴ Cf. P. Ricoeur, “Ethique et morale: visée téléologique et perspective déontologique”, en *Ragione pratica, Libertà, Normatività*. Roma, Pontificia Università Lateranense/Herder, 1991, pp. 353-366.

⁴⁵ P. Ricoeur, “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en J. Greisch y R. Kearney, eds., *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, p. 381.

⁴⁶ Cf. F. Dastur, “Das Gewissen als innerste Form der Andersheit. Das Selbst und

que se establece entre estima de sí y solicitud, pues “no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra”.⁴⁷ La identidad no se define ya como un acto puro de reflexión, sino como un testimonio de sí a través de las obras y las acciones.⁴⁸ “Como Charles Taylor lo señala en sus *Philosophical Papers*, el hombre es un animal que se interpreta a sí mismo. Mas esta autointerpretación no es simple, ni directa; ella adopta el camino sinuoso de la apreciación ética de nuestras acciones”.⁴⁹ Esta estima de sí lleva a la fenomenología hermenéutica de la persona hacia la ontología que la sustenta. ¿Qué ontología es la que supone dicha hermenéutica? Ricoeur indica en el séptimo estudio de *Sí mismo como otro*: “En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí. Como ésta, la estima da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, en una palabra, al conflicto de las interpretaciones, en el ejercicio del juicio práctico”.⁵⁰ Este conflicto de las interpretaciones tiene como trasfondo los distintos proyectos de vida buena y como modelo reflexivo la *phrónesis*, pero hay que tener en cuenta que para Ricoeur, igual que para Heidegger, la filosofía práctica de Aristóteles contiene una ontología más que una ética,⁵¹ de modo que las distintas expresiones que conforman el universo conceptual de la ética aristotélica pueden ser reintroducidas en el marco de una ontología en la que la vida humana se define como un actuar (*praxis*),⁵² y concretamente como una unidad analógica de este actuar humano.

La atestación de sí, desde el punto de vista de la fenomenología y la filosofía analítica, nos permite distinguir dos modos de identidad: *ipse e idem*, pero ahora podemos ver en ellos no sólo una distinción entre una constelación de significados y otra, sino entre dos modos de ser, de ahí que se hable del “compromiso ontológico de la atestación”. Esta ontología, que llamaré *analógica* ¿escapa a la vía directa de la comprensión de sí propuesta por Heidegger y a

der Andere bei Paul Ricoeur”, en B. Waldenfels e I. Därmann, eds., *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*. München, Wilhelm Fink, 1998, pp. 51-63.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 186.

⁴⁸ Cf. P. Ricoeur, “Emmanuel Levinas, penseur du témoignage”, en J. C. Aeschlimann, ed., *Repondré d'autrui. Emmanuel Levinas*. Nauchâtel, Éditions Baconière, 1989, pp. 17-40.

⁴⁹ P. Ricoeur, “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en *op. cit.*, p. 394.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 185.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 334-351. Cf. mi artículo “Filosofía y hermenéutica en las interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles del joven Heidegger”, en *Analogía Filosófica*, 15, núm. 2, 2001, pp. 101-119.

⁵² Cf. F. Volpi, “*Dasein* comme *praxis*: l’assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d’Aristote”, en VV. AA., *Heidegger et l’idée de la phénoménologie*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 67-80.

la crítica radical a toda ontología llevada a cabo por Levinas?⁵³ La cuestión a la que apunta la hermenéutica del sí a través de sus implicaciones éticas es la manera de ser en que la subjetividad puede definirse después de las críticas al *cogito*. Como lo ha señalado con gran énfasis Jean Greisch, se trata de situar este *cogito hermenéutico* en el actual horizonte posmetafísico.⁵⁴ ¿Puede la hermenéutica del sí volver a la tesis de una ontología después de la “consumación de la metafísica”? Para Ricoeur esta tarea no es únicamente posible sino también necesaria, pues la crítica de la metafísica llevada a cabo por Heidegger y sus epígonos es una crítica unilateral que, bajo la tesis de la “metafísica de la subjetividad”, pretende despachar toda la riqueza conceptual que encierran las distintas filosofías del sujeto.⁵⁵ Si aceptamos el análisis heideggeriano con sus lapidarios resultados, no podría llevarse a cabo el intento de reactivar una posible ontología —ontología analógica— que dé cuenta de los distintos modos de ser del actuar humano.

Una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que, de ordinario, identificamos con sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etcétera. A decir verdad, si no se pudiese reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, no sería posible ninguna innovación, y el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia.⁵⁶

En lo que toca a las implicaciones éticas de la hermenéutica del sí, hay que situarse fuera de la alternativa que plantean Heidegger y Levinas: una ontología sin ética o una ética sin ontología. La subjetividad, su estatuto ético, ¿cómo

⁵³ Cf. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, pp. 330-334.

⁵⁴ Cf. J. Greisch, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. París, J. Vrin, 2000, pp. 51 y ss.

⁵⁵ “La nécessité intérieure qui, quant à moi, m’a guidé, ce sont plusieurs choses —et c’est à vous de voir si ça ressemble ou non à ce que font les autres, moi je ne suis pas bon juge. La première, c’est le caractère inépuisable des philosophies du passé. Sur ce terrain, je me sens vraiment très étranger au thème introduit par Heidegger parlant de la fin de la métaphysique” (“De la volonté à l’acte. Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira”, en Ch. Bouchindhomme y R. Rochlitz, eds., *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*. París, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 22). Cf. P. Ricoeur, “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie”, en *op. cit.*, p. 398.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 330.

se define? El sentido de lo humano que radica en el pronombre personal “yo” se constituye por una dialéctica entre los grandes géneros de la alteridad y la identidad, de lo propio y lo ajeno, o en términos de Levinas, de lo Mismo y lo Otro.⁵⁷ ¿Cómo pensar al sujeto hoy ante la crítica del psicoanálisis, la genealogía y la ideología?⁵⁸ “Falta por saber si la hermenéutica de la sospecha se ha convertido en nuestra cultura moderna en el camino obligado de la búsqueda de la identidad personal”.⁵⁹ Sin embargo, si para Levinas esta identidad, entendida como un preservarse en el ser según el *dictum* de Spinoza: *conatus esse conservandi est ipsa rei essentia*,⁶⁰ no es lo que constituye a la subjetividad, ¿se puede conciliar su postura con la de Ricoeur, a pesar de la importancia que juega en la hermenéutica del sí y, en concreto, en la ética ricoeuriana, el concepto de *conatus* asociado a la dimensión primigenia de la ética como “deseo de ser”? Pues la exigencia de una comprensión mediata de sí es la tarea de la ética, y “la ética, en este sentido radical, consiste en la apropiación progresiva de nuestro esfuerzo por ser”.⁶¹ El *conatus* de Spinoza es el “enlace entre una fenomenología del sí que actúa y sufre, y el fondo afectivo y poderoso sobre el que se destaca la ipseidad”.⁶²

Para Levinas la subjetividad se estructura como un “yo”, sin el cual no tendría sentido la idea misma de alteridad,⁶³ pero es un “yo” descentrado, pasivo y traumatizado por el otro. ¿Qué papel juega la dimensión reflexiva que atribuye Ricoeur a la subjetividad frente a la concepción que nos plantea Levinas? La unicidad de la subjetividad expresada en el pronombre “yo” señala el acontecimiento de la ética:

⁵⁷ Para un análisis de estas categorías cf. B. Waldenfels, “Fremderfahrung und Fremdanspruch”, en *Topografie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1997, pp. 16-53.

⁵⁸ Cf. E. Guibert-Sledziewski y J.-L. Viellard-Baron, dirs., *Penser le sujet aujourd'hui*. París, Méridiens Klincksieck, 1988, obra en la que predomina el punto de vista del deconstructivismo y el psicoanálisis.

⁵⁹ P. Ricoeur, “La identidad narrativa”, en *Historia y narratividad*. Barcelona, ICE, UAB, 1999, p. 229.

⁶⁰ B. de Spinoza, *Éthique. Démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties*. Texto latín-francés. París, Granier Frères, 1929, cuarta parte, proposición XXII, p. 47.

⁶¹ P. Ricoeur, “Religion, athéisme, foi”, en *Le conflit des interprétations*, p. 442. “Le propre de la réflexion ainsi comprise, c’est de toujours considérer l’esprit dans ses actes et dans ses productions, pour s’en approprier la signification, et, d’abord, essentiellement, dans l’acte initial par lequel le sujet s’assure de soi, de son pouvoir, de sa vérité” (J. Nabert, “La philosophie reflexive”, *apud* P. Ricoeur, “Préface à *Éléments pour une éthique*”, en *Lectures 2. La contrée des philosophes*, p. 228).

⁶² P. Ricoeur, *Si mismo como otro*, p. 349.

⁶³ Cf. E. Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme, 1987, p. 63.

La responsabilidad hacia el otro es la conciencia de que nadie puede sustituirme; es una conciencia de la elección del yo que es, precisamente, la constitución del yo en tanto que elegido. Así se percibe la gran importancia de lo que es necesario oponer a la ontología pura. Aquí, la ética, la prioridad de la responsabilidad, es el acto constitutivo de la unicidad misma del yo.⁶⁴

Levinas realiza una destrucción del “sujeto” a partir de una crítica a los supuestos ontológicos que la tradición de la filosofía reflexiva sigue compartiendo con las filosofías clásicas de la conciencia; en este punto la obra de Ricoeur ofrece una posible mediación entre la desaparición del sujeto y su posible replanteamiento: ser yo no es necesariamente ser una identidad sustancial como *conatus* ni tampoco una referencia vacía como pretende la filosofía analítica. “Yo es otro”.⁶⁵ ¿Podría expresar esta frase de Rimbaud la idea de una subjetividad que no es transparente pero que, pese a ello, se constituye a partir de su relación con lo otro de sí? No obstante, para Levinas esta caracterización de la subjetividad está aún atada a la concepción de un yo que incluso en sus alteraciones sigue siendo idéntico, es “el primado de lo mismo o el narcisismo”,⁶⁶ pues el “Yo, pese a Rimbaud, no es *otro*”.⁶⁷ Proponer una teoría del sujeto implica aceptar este reto de la hermenéutica de la sospecha y tanto en la obra de Levinas como la de Ricoeur se encuentran los elementos mínimos para pensar el sujeto de otro modo. En este espacio aparentemente contradictorio entre una subjetividad despojada de todo rendimiento ontológico y una subjetividad que busca su identidad a través de lo otro y los otros, se sitúa la unicidad humana del pronombre yo: la ética.

⁶⁴ E. Levinas, “La ética”, en J. Casado y P. Agúidez, comps., *El sujeto europeo*. Madrid, Pablo Iglesias, 1990, p. 12.

⁶⁵ P. Ricoeur, “La identidad narrativa”, en *op. cit.*, p. 228.

⁶⁶ E. Levinas, “La philosophie et l'idée de l'infini”, en *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París, J. Vrin, 1982, p. 167.

⁶⁷ “Je qui, malgré Rimbaud, n'est pas un *autre*” (E. Levinas, *Hors sujet*. París, Le Livre de Poche, 1997, p. 212.

Reseñas y notas

Graciela Hierro: universitaria y filósofa

Griselda Gutiérrez Castañeda

Que sea la desaparición de nuestras o nuestros maestros la ocasión para reconocer su trayectoria y méritos es lo usual, pero no por ello deja de ser penoso. Afortunadamente Graciela Hierro, entrañable amiga y valiente filósofa, supo cultivar con su alegría y sabiduría la compañía de alumnos y colegas, quienes cotidianamente pudimos apreciar las valiosas enseñanzas que personal y profesionalmente era capaz de aportar, con lo cual tuvo la excepcional experiencia de saberse genuinamente reconocida y querida por un significativo número de personas. De ahí que el mejor homenaje que podemos rendirle es, además de mantener vivo su recuerdo aquellos que estuvimos cerca de ella, el compartir estas enseñanzas con nuestra comunidad.

La convicción sobre el alto valor de la vida académica caracterizó el trabajo teórico y docente de la doctora Graciela Hierro, quien a lo largo de treinta y siete años, de manera ininterrumpida, realizó tareas de investigación y de difusión de la filosofía, así como una ejemplar labor formativa en relación con los alumnos.

Los estudios filosóficos de Graciela Hierro tuvieron lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, con los que obtuvo los grados de maestría y doctorado; ellos le permitieron cultivar áreas del conocimiento como la ética, la filosofía de la educación y los estudios de género. Su dedicación a estos campos no fue resultado de una elección casual, el cariz humanista de los mismos es afín con el espíritu crítico, libre y respetuoso que le fue característico a la doctora Hierro, que lo mismo le llevó a fomentar de manera ejemplar la capacidad de diálogo y de pensamiento crítico y autónomo en sus alumnos, que a imprimirle dicho sello a los numerosos grupos de trabajo, institucionales o independientes, con los que colaboró siempre de manera responsable y desinteresada.

Más allá de frases hechas, se puede afirmar que el compromiso con la filosofía fue un compromiso de vida en el caso de Graciela Hierro, sus preocupaciones en el campo de la ética, plasmadas por cierto en varias de sus publicaciones, además de intelectuales también fueron prácticas, y se articularon en forma consecuente con sus reflexiones sobre la filosofía de la educación, terreno en el que desarrolló aportaciones teóricas y prácticas de una educación para la libertad, para ser personas a cabalidad. Por ello en una muestra de congruencia, dedicó sus mejores esfuerzos en los últimos años a los estudios de género, integrando la reflexión filosófico humanista, en cuanto a la comprensión de la formación cultural de los roles de género de mujeres y hombres, con la reivindicación ética de la dignidad de las personas, sin distingo de género, así como con la educación integral de los seres humanos. Solía declarar que en su afán de vincular reflexión teórica y práctica, seguía las lecciones de su maestro Aristóteles, pero no menos en su concepción sobre los fines de la educación como cultivo de las virtudes.

En la enseñanza de la ética y la filosofía de la educación, que impartió por décadas, Graciela Hierro guió a sus alumnos en el estudio de corrientes y autores clásicos en filosofía como también a abrirse a un diálogo con otras disciplinas; junto con el análisis riguroso de las bases teóricas abordó los dilemas concretos que caracterizan a campos como la ética y la educación, lo cual le permitió formar de manera integral y comprometida a muchas generaciones de estudiantes de filosofía, de pedagogía y de disciplinas de la salud. El apoyo que solía darles a sus alumnos fue siempre más allá del salón de clase y de la asesoría de sus tesis, impulsándoles a desarrollar actividades editoriales que se plasmaron en varios libros colectivos, y en la organización de mesas redondas en los congresos nacionales de filosofía, en los que participaba conjuntamente con sus estudiantes, dándoles amplias muestras de confianza y apertura, y guiándoles en la consolidación de su formación profesional.

Su vocación filosófica quedó plasmada en el campo de la investigación en cinco libros de su autoría: *Naturaleza y fines de la educación superior*, *Ética y feminismo*, *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, *Ética de la libertad*, *Ética del placer*, además de su biografía *Gracias a la vida*, así como en múltiples ensayos y capítulos en libros; en una larga trayectoria en la docencia, en la dirección de numerosas tesis, en el campo de la difusión; y a la par de estos logros, mantuvo un compromiso universitario que se tradujo en una intensa participación institucional.

Particularmente en el ámbito de los estudios de género y de filosofía feminista, el mérito de Graciela Hierro es digno de destacarse, por cuanto fue una de las pioneras en la incorporación de estos temas a los recintos filosóficos en México: introdujo el debate con su tesis doctoral: *El utilitarismo y la condición femenina* (1982); fundó la primera agrupación profesional con dicho

sello: Asociación Filosófica Feminista (1979); organizó los primeros encuentros académicos sobre filosofía feminista en el marco de los congresos de filosofía en nuestro país (desde 1979 hasta 2001); instauró el primer seminario interdisciplinario Ética, Filosofía de la Educación y Género (1978-2003); en coordinación con un grupo de académicas universitarias fundó el Programa Universitario de Estudios de Género (1992), y durante once años fue su directora; de las setenta y nueve tesis que dirigió, cincuenta y dos giran en torno a esta temática; en un alto porcentaje de sus múltiples publicaciones, abordó de manera sistemática y profunda la problemática de género, en las que hace significativas aportaciones. Tanto en foros nacionales e internacionales, así como académicos y extra académicos hizo una consistente labor de difusión y sensibilización sobre la pertinencia de este campo de estudios, y sobre la tarea ineludible por fortalecer una cultura de equidad; y fue merecedora de múltiples reconocimientos nacionales y extranjeros por la calidad de su labor de difusión y por su trabajo académico.

Ética del placer, su último libro, su legado, es el vivo testimonio de la articulación de estas inquietudes teórico-filosóficas, como de su filosofía personal, un utilitarismo hedonista con el que se vinculó a la vida y se involucró con los otros. Tal como se afirmó, es una obra en la que se constata la armonía entre lo que se escribe y se vive; y cuyo valor y atractivo es el reto que la autora nos invita a encarar: apropiarnos de nuestro placer, que en congruencia con sus principios no parece requerir la aplicación disciplinada de prescriptivas rigurosas, sino afirmar a la manera de un placer el llegar a ser personas.

A diferencia del espíritu estoico presente en la propuesta kantiana, para el que la molicie sería un obstáculo para nuestra afirmación moral, Graciela sostendría que la ética del placer no equivale a entregarse a la molicie, si por ésta entendemos blandura, nuestra autora más bien propone la afirmación de la fuerza vital, pero no estoicamente, sino placenteramente, lo cual puede requerir fuerza y valor, razón y sensibilidad, y aun molicie, si por ésta entendiéramos comodidad y disfrute. Si para Kant el emblema de la Ilustración es: “Ten el valor de hacer uso de tu propia razón”, para Graciela —que de ninguna manera fue la vocera del oscurantismo—, su lema ilustrado sería: “Ten el valor de vivir tu vida, de ser persona, haciendo uso de tu placer”.

Esta reelaboración está motivada, por supuesto, por el compromiso teórico y vital con la problemática de género. Ya que reflexionar sobre el criterio de autonomía, clave para la ética, resulta ser en el caso femenino ineludiblemente un criterio con marcaje sexuado; porque social y culturalmente, la autonomía en sentido pleno, que nos haría personas a las mujeres, nos es escamoteada, al bloquearse nuestra propiedad-de-sí, no sólo en el plano intelectual, sino además, en la no disposición de nuestro cuerpo y del propio placer.

Con esta obra, Graciela Hierro abre un nuevo camino para teorizar la ética, cuyo mérito y valentía consiste en defender este proyecto con una perspectiva de género, que en muchos casos le mereció incompreensión y desconocimientos de sus maestros y colegas, lo cual más que amilanarle le infundió fuerza y convicción, y más que amargarle le hizo una maestra de la ironía, con la cual fue capaz de mantener un diálogo con quienes fueron poco sensibles o respetuosos y le permitió perseverar en sus convicciones con sabiduría y alegría.

Lo anterior es una clara muestra de que la doctora Graciela Hierro fue una universitaria ejemplar, comprometida con la UNAM, nuestra máxima casa de estudios, con una firme vocación humanista, congruente con unos ideales cuya vigencia le mantienen viva entre nosotros.

Norberto Bobbio (1909-2004)

Elisabetta Di Castro

Norberto Bobbio nació en Turín, Italia, el 18 de octubre de 1909 y falleció en su ciudad natal el 9 de enero de 2004. Sin duda, fue uno de los principales intelectuales italianos del siglo XX, cuya obra, al menos desde la década de los setentas, fue también ampliamente reconocida más allá de las fronteras de su país de origen. En México, como en otros muchos lugares, se discutieron acaloradamente sus incisivos textos, entre los que destacan de manera especial los libros: *El futuro de la democracia* y *¿Qué socialismo?* Defensor de la democracia al tomar una clara posición frente a la milenaria disyuntiva entre el gobierno de las leyes o el de los hombres, de joven Bobbio se incorporó a la resistencia antifascista y por ello fue arrestado en dos ocasiones. Otro de los momentos decisivos en su vida, y que marcó su reaparición en el escenario político, fue la publicación, después de la muerte de Stalin, del artículo *Democracia y dictadura*; en este texto critica las concepciones marxistas tradicionales que subvaloraran las instituciones liberales y afirma que si el Partido Comunista Italiano (PCI) quería subsistir llegaría a aceptarlas.

En la década de los setentas se vuelve una figura central en los debates nacionales al cumplirse su predicción cuando el PCI, con el *compromesso storico*, busca una convergencia con el Partido de la Democracia Cristiana. De estos años son otros dos artículos cruciales en su obra: *¿Existe una doctrina marxista del Estado?* y *¿Cuáles alternativas a la democracia representativa?* En ellos, Bobbio señala dos grandes ausencias: la ausencia de una teoría política en el marxismo y la ausencia de alternativas a la democracia representativa como forma de gobierno en una sociedad libre. El reconocimiento a su relevante participación en la vida política italiana culminó con el nombramiento de *senador vitalicio* en 1984, con el cual, como ha señalado Perry Anderson, se volvió una especie de “conciencia moral del orden político italiano”. En ese mismo año también concluyó el trabajo académico de Bobbio,

que había iniciado en 1935, al incorporarse como catedrático, primero en la Universidad de Camerino, después en las Universidades de Siena y de Padova, hasta que ingresó en 1948 en la Universidad de Turín, donde trabajó por más de cuarenta y cinco años.

De esta manera, la obra y el legado de Bobbio se construyó a partir de una doble actividad, académica y política, en la que se pueden destacar dos constantes: la lucha contra el fascismo y el rechazo al autoritarismo del socialismo real. Por la primera, se volvió liberal y socialista; por la segunda, se convirtió en uno de los críticos más importantes del marxismo tradicional. Frente a estos momentos de antidemocracia y de violencia que marcaron el desarrollo del siglo XX, Bobbio realizó su contribución a la teoría de la democracia conjugando las dos principales corrientes del pensamiento político contemporáneo: el liberalismo y el socialismo. Por lo que se refiere en especial a sus reflexiones sobre la democracia, se pueden distinguir tres periodos: en los años cincuentas, la preocupación por diferenciar la democracia occidental de la dictadura soviética; en los setentas, el planteamiento de que la construcción del socialismo no puede prescindir de la democracia representativa; y, en los ochentas, el análisis de las paradojas e insuficiencias de la democracia moderna. Pero la obra de Bobbio no se limitó a la teoría de la democracia, también reflexionó sobre el existencialismo, la teoría del derecho, la historia del pensamiento político occidental, el papel de los intelectuales en la sociedad contemporánea, la guerra y la paz, la tolerancia, la igualdad, la vejez... El Centro de Estudios Piero Gobetti de Turín está compilando y clasificando su vasta obra que, entre libros, ensayos, lecciones, artículos y entrevistas, llega casi a los cinco mil títulos. Muchos de ellos de lectura obligada para quienes se interesan en las áreas de filosofía política y filosofía del derecho. Obra en la que el lector encontrará a un brillante polemista que recurre constantemente a la *lección de los clásicos* de la filosofía para participar en los principales debates teóricos y políticos del siglo pasado; un autor que concebía al intelectual, no como un proclamador de certezas, sino más bien como un *diseminador de dudas*, cuya función es poner a discusión las pretensiones de las posiciones que se presentan como alternativas irreconciliables, con el fin de restablecer, con base en el derecho a la crítica y el respeto a las opiniones de los otros, la confianza en el diálogo. Sin duda, su obra seguirá propiciando estos encuentros.

*La carrera académica y la educación*¹

Lizbeth Sagols Sales

No todas las celebraciones tienen un motivo evidente y ésta no parece, al menos a simple vista, tener uno muy claro.

Se nos hace patente que ya no somos tan jóvenes. El recuerdo de nuestro ingreso como académicos de esta universidad permanece vivo en la memoria y nos provoca la sensación de un cierto desfase entre el pasado y el presente.

Además, en estos veinticinco años hemos tenido múltiples experiencias sobre las que cabe reflexionar. La primera de ellas es –para algunos de nosotros– la de haber comenzado a dar clase cuando apenas terminábamos la carrera. Motivo de orgullo, sin lugar a dudas, pero la verdad es que nos vimos obligados a extraer de la escasa formación con que cuenta cualquier recién egresado de cualquier universidad, una apropiación y madurez intelectual que no teníamos. No tuvimos tiempo de acceder a otros saberes, de contrastar nuestro ambiente intelectual con otros de este país o del extranjero. Quedamos literalmente incorporados a una noble institución que nos acogía, por un lado, y nos provocaba cierta desubicación, por el otro. Enseñábamos y asesorábamos a otros, al mismo tiempo que seguíamos siendo estudiantes, ya sea del posgrado o algunos incluso de la licenciatura. Todo ocurría de manera simultánea: éramos maestros y alumnos, colegas de los profesores y estudiantes suyos. Algunos de nosotros también realizábamos tareas académico-administrativas en la propia Facultad desde que concluimos la carrera. Y no pensemos en que, por si fuera poco, esta Facultad siempre ha sido generosa en brindar amores y desamores. ¿Hasta qué punto podía coexistir todo ello de una manera coherente?

¹ Discurso en la entrega de medallas por veinticinco años de docencia en la UNAM. Ceremonia realizada en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, el viernes 23 de mayo de 2003.

Las experiencias no acaban aquí. Luego vino —y esto ya fue para todos— la necesidad o digamos, la invitación, a formar parte del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) que constituye tanto un reconocimiento a la productividad —según los criterios de la ciencia— como una oportunidad para mejorar los ingresos. Se trata de demostrar con productos, es decir, principalmente con publicaciones, aunque también con cursos dados y tesis dirigidas, que somos en verdad activos en nuestra disciplina. No creo que podamos quejarnos del todo, sin embargo, el eje central de nuestra vida académica es la docencia, la cual, aunque implica investigación, no siempre tiene que plasmar los resultados de su búsqueda en un producto publicable. Su objetivo está en el diálogo fértil con los estudiantes. El no comprender esto trajo como consecuencia que aquellos profesores entregados por completo a sus cursos y asesorías, no podían ni pueden aspirar a este Sistema. Además, con el SNI vino el hábito, que persiste hasta la fecha, de multiplicar, siempre de manera distinta y abarcando periodos diferentes, el informe que los académico de cualquier universidad del mundo deben entregar. Pero ¿por qué ha de ser más de uno?, ¿por qué no puede servir el mismo?, ¿se supone que informa un sujeto distinto en cada caso?

Después nos llegó el Programa de Estímulos de la UNAM que, sobre todo en su inicio, adoptó los criterios del Sistema Nacional de Investigadores. Lo único que podíamos pensar y sentir es que, en efecto, la tarea educativa, la clase frente al grupo, la conversación formativa con los alumnos, el seguimiento y enriquecimiento de un curso, no son tan importantes como creíamos cuando fuimos contratados por primera vez como profesores. Nuestra comunidad académica ha hecho esfuerzos por establecer mejores criterios de evaluación en este Programa, pero la sombra de los “productos” sigue pesando. De ahí que sigamos realizando múltiples actividades académicas que en ocasiones redundan en una dispersión nada conveniente.

Hace apenas unos días se propuso la creación del Sistema Nacional de Docencia y se dijo que habrán de buscarse los criterios *ad hoc* para su evaluación. Casi podemos felicitarnos. Parece que al fin, en un mundo globalizado en el que sólo se puede disponer de recursos económicos mediante sistemas planificados, podrá valorarse aquello a lo que hemos dedicado una parte sustantiva de la vida.

Pero no nos confundamos. En verdad, tan sólo podrá medirse nuestro profesionalismo: el número e incluso la calidad de cursos y seminarios, la coherencia y actualidad de los programas de asignaturas, la asistencia, las horas de asesoría, las tesis dirigidas. Ello indica ciertamente el grado de entrega a la docencia, también indica la capacidad para comunicar un saber ¿y por qué no?, la capacidad para despertar vocaciones, para transmitir el amor e interés por una disciplina.

No obstante, sabemos muy bien que en tanto la docencia tiene que ver con la educación del individuo, ella va más allá del profesionalismo y que su entraña misma y su dinamismo nunca podrán medirse. Sería una ingenuidad identificar docencia con educación; esta última se da en muchos ámbitos y uno de ellos es justo la investigación. También nos educan aquellos a quienes leemos y también múltiples factores sociales, familiares, así como la amistad y el amor. Pero lo cierto es que la docencia no puede dejar de tener como horizonte la educación —a pesar de que en ocasiones las instituciones educativas se vean amenazadas por la barbarie. Sabemos todavía, pese a los embates y desafíos por los que ha pasado nuestra universidad en los últimos años, que educar es —en sentido estricto— contagiar el germen de la cultura: comunicar la vivencia misma del cuidado, del hacer bien lo que se hace, de la apropiación de la libertad y el juicio personal, comunicar el amor por el saber en general, por los clásicos, el refinamiento en el uso del lenguaje y en el sentido artístico. Más aún, sabemos que educar es propiciar el despertar del individuo a los asuntos de la comunidad, a lo que ocurre en su país y en el mundo, así como despertarlo a la admiración y cuidado por la Tierra. Mi maestro, Eduardo Nicol, diría que se trata de generar el deseo profundo de ser hombre (o mujer) de forma plena y auténtica.

¿Qué valor asignado daríamos a la ayuda que nos brindaron nuestros maestros en este aprendizaje?, ¿qué “producto” puede mostrarse al respecto para sustentar un informe *ad hoc* para la docencia? Tal ayuda no puede medirse, en primer lugar, porque lo vale todo y, en segundo, porque se trata de un proceso en el que el educador mismo ha de seguir educándose, sin llegar nunca a término.

Y es justo en este punto extremo al que hemos llevado nuestra situación, donde comienza a aclararse el motivo de este festejo. Podemos alegrarnos porque seguimos teniendo conciencia de la responsabilidad y del placer singular de la tarea educativa y, además, porque la realizamos precisamente en una universidad que no ha roto su compromiso con la labor humanizante, una universidad que, aun en estos tiempos inciertos para la auténtica cultura, se sigue sosteniendo en el principio de la libertad de cátedra y sigue buscando una educación de excelencia y para todos.

La ley y el goce

Freud sitúa el origen de la ley y la cultura en un mito. El mito freudiano del asesinato del padre es el último mito del que nuestra modernidad ha sido capaz. Nietzsche, contemporáneo de Freud, anuncia la muerte de Dios. De algún modo el asesinato del padre es la puesta en mito del enunciado nietzscheano. La muerte de Dios viene perfilándose desde Sade (el gran ateo), para desembocar en Freud. El hecho de que el asesinato del padre sea el último mito es correlativo con el enunciado de que Dios ha muerto.

He aquí el mito freudiano: el padre, amo absoluto del goce, impide a los hijos el acceso a las mujeres. La fratría asesina al padre y el sentimiento de culpa hace, de su palabra, la ley. Tal sería el origen de la prohibición al incesto y de la cultura.

Tres cuestiones a señalar: en primer lugar, la derrota del padre brinda el material para su eternización como ley. En segundo lugar, la ley impone el objeto como prohibido. Situando a la madre como prohibida, aporta el objeto del deseo. La ley y el deseo aparecen como resultado de un mismo movimiento. En tercer lugar, la ley abre al goce, en tanto que queda constituido como un campo excluido de la ley. La ley funda el fuera de la ley. El súper yo será la vía subjetiva privilegiada por donde la ley produce el goce, lo refuerza y lo promueve.

La ley consta de tres soportes: ley, trasgresión y castigo. El castigo tiene por función reinstaurar la ley una vez que ésta ha sido transgredida. Sin embargo, aquí nos topamos con la paradoja: el castigo es en sí mismo transgresor en la medida en que responde, al acto violento que se trata de juzgar, con una violencia mayor. Así, el castigo está hecho de la misma tela que el crimen.

Debemos dar la razón a Freud para quien la punición repite, de algún modo, aquello que se pretende castigar. La violencia del crimen se redobla

con la violencia del castigo. La ley en su dimensión de castigo se ve regida por aquello mismo que pretende legislar.

Y más allá de Freud, debemos dar la razón a Sade. En su obra muestra que hay una equivalencia entre el crimen y la ley. El crimen está justificado por provenir del campo de las pasiones. Pero el castigo es más cruel, pues es impuesto desde la frialdad de una ley que escapa a lo pasional.

Al mismo tiempo, Freud (y luego Lacan) sitúan el goce como masoquista. Otra vez, junto a Sade constatamos la voluntad de erigir un Otro (dios, ideología, amo, ley) a quien servir. He aquí un punto oscuro: la ley aparece como instrumento de goce, en tanto propicia el goce masoquista, el mismo que es llamado a detener.

Así, el orden de la ley y de la moral satisfacen y promueven el masoquismo como una suerte de voluntad de sometimiento. En todo caso, constituyen vías por donde el masoquismo insiste. Hay correlación entre el goce de una ley que castiga y el masoquismo como constitutivo. Si hay goce en el castigo es porque hay un canto de la ley que responde a ese goce. Existe un goce de la ley en el castigo.

La voluntad de Otro que goza es correlativa a la voluntad de sometimiento.

Así (no sin ser conscientes que brincamos ciertos desarrollos que se requieren necesarios), podemos interrogarnos por la ley, la moral y la ética como instrumentos de goce.

“La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal”¹ de Alain Badiou

Lacan se acompaña de Freud para señalar que la moral tiene su origen del lado de lo real. En el seminario *La ética del psicoanálisis* de 1957, Lacan inicia sus primeras correlaciones entre Kant y Sade. Allí nos advierte del egoísmo que anida en el altruismo y de la canallada última de toda ideología, como maquillajes del goce. En ese seminario, lejos de enunciar una ética del psicoanálisis, se ocupa justamente de deslindar la ética del psicoanálisis.

Podemos situar una línea de autores que revelan el orden ético y moral como regido por el goce que se pretende legislar: Freud, Sade, Nietzsche, Lacan, Foucault, Bersani, Badiou, y sin duda muchos otros que no nos permiten pasar al costado de una dimensión gozosa de la ley y de la moral.

Alain Badiou nos brinda un ensayo bastante reciente en el cual desenmascara la tan loable ética como uno de los resortes modernos por donde se cuele

¹ Alain Badiou, “La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal”, en *Batallas éticas*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

el borde negro del masoquismo. Se trata de “La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal”.

Allí el autor levanta una cuota de sospecha sobre lo que la palabra “ética” pretende predicar. La ética, tan de moda en nuestro occidente moderno, palabra que siempre sale al paso, y con la cual nos llenamos la boca fácilmente, fabrica el mal que denuncia.²

La ética ha sido un término del que se ha hecho uso y abuso en el pensamiento contemporáneo. Sin embargo, es muy escasa la reflexión por parte de los filósofos sobre lo que hoy entendemos por ella. El valor del ensayo de Badiou radica en el hecho de poner sobre el tapete el centro de la cuestión sobre la ética al interrogar por sus resortes y por el contexto histórico y discursivo del que surge.

El autor aborda la cuestión desde sus reflexiones anteriores³ al tiempo que llega lejos en su análisis, hasta tocar ese centro que es el extremo del fascismo.

Ya desde el inicio, al interrogarse por el estatuto del hombre en el terreno de la ética, define al sujeto de la ética moderna. Enmarca el carácter hipócrita del discurso ético haciendo aparecer el fantasma que esconde:

“La ética define al hombre como una víctima”.

“¿Quién no siente que esta ética inclinada sobre la miseria del mundo esconde, detrás de su Hombre-víctima, al Hombre bueno, al Hombre blanco?”

“Hay que rechazar el dispositivo ideológico de la ‘ética’, no conceder nada a la definición negativa y victimaria del hombre”.

Reencontramos en su ensayo la dimensión real y gozosa del orden de la ética y la moral.

Al definir el bien, la ética produce el mal. ¿Debemos dar otra vez la razón a Sade —a su obra— en el sentido de la creación de un bien y de un enemigo de ese bien como una necesidad estructural? Badiou va a contestar la construcción de la figura del fascismo como la representación misma del mal, como si el mal fuera una esencia a-histórica.

Será crítico de la ética de Levinas como de fundamento religioso y de la ética en general como “una categoría del discurso piadoso”.

² Constatamos una vez más el tipo de lógica que rige ciertos fenómenos: la psiquiatría produce locura, la medicina produce enfermedad, la policía produce violencia.

³ Su obra filosófica *El ser y el acontecimiento* constituye una referencia esencial. A. Badiou, *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Manantial, 1999.

Desde el respeto y la tan adulada “tolerancia a las diferencias” hasta la ética de los derechos del hombre, el autor hila fino en su análisis de una “ideología ética” que conduciría a lo peor.

El valor de su ensayo radica no sólo en una aguda crítica a la ética moderna, sino que también habrá una propuesta: lo que el autor enuncia como “la ética de las verdades”. El tejido del texto conduce la ética a una experiencia subjetiva ligada al “proceso de una verdad” que se juega en los ámbitos en que el hombre se expresa: político, científico, artístico y amoroso.

Retoma a Sade y a Nietzsche para poner de relieve lo que sería una potencia vital fuera de las categorías del bien y del mal.

Se requiere la lectura del ensayo para palpar de cerca el valor de las coordenadas de las que se sirve en su análisis así como también de los alcances de sus postulados en nuestros tiempos. El gastado discurso ético-moral que con tanta vehemencia es enarbolado por organismos internacionales, de derechos humanos, partidos políticos y asociaciones diversas se nos revela a la luz del análisis de Badiou y a la luz de la historia, ya no digamos hipócrita, sino, hablando propiamente, de un cinismo inusitado.

Considero que la pertinencia del ensayo responde tanto a su lúcida actualidad como a la posibilidad que brinda en cuanto a pensar en una crítica a la filosofía política.

El instante eterno

Alberto Constante

Michel Maffesoli, *L'Instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. París, Denoel, 2000.

La tragedia de la vida surge de la naturaleza de la voluntad que incita al individuo sin cesar hacia la consecución de metas sucesivas, ninguna de las cuales puede proporcionar satisfacción permanente a la actividad infinita de la fuerza de la vida, o voluntad. Así, la voluntad lleva a la persona al dolor, remedio al sufrimiento y a la muerte; a un ciclo sin fin de nacimiento, muerte y renacimiento (A. Schopenhauer).

La universidad, lugar de fijación y anquilosamiento de paradigmas epistemológicos, se resiste a resquebrajar los cimientos de sus propias convicciones. Ello es especialmente palpable en el campo de las todavía llamadas ciencias sociales y las peor llamadas ciencias del hombre, largo tiempo alejadas del sujeto, devenido objeto fósil de su estudio. Ciencias sociales y ciencias del hombre acomplejadas y retrasadas respecto a las extraordinarias ciencias naturales que desde hace cien años vienen definiendo un nuevo espíritu científico¹ que establece otro tipo de relación con lo "real", muy diferente de aquella que nos enseña la mecánica clásica, aliada de la razón cartesiana y el positivismo de Comte en el proyecto de la modernidad. Relatividad, niveles subatómicos, principio de indeterminación, principio de no-localización, principio de simultaneidad, son algunas de las revelaciones de la mecánica cuántica y la física de partículas que no deben dejar indiferentes a nuestros sociólogos y antropólogos. Y no dejan indiferente a Maffesoli, tras Jung, Bachelard o Durand y en compañía de Edgar Morin, Michel Cazenave² o Jean-Jacques Wunenburger³ en este viaje epistemológico.

Michel Maffesoli es director del Centre d'Etudes sur L'Actuel et le Quotidien y responsable de Comité de Recherche sur L'Imaginaire. Desde esos centros y

¹ Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*. París, PUF, 1934.

² Michel Cazenave, *La science et l'âme du monde*. París, Albin Michel, 1996.

³ Jean-Jacques Wunenburger, *La raison contradictoire*. París, Albin Michel, 1990.

desde hace más de veinte años estudia los procesos de transformación de la sociedad actual y la puesta en cuestión del proyecto moderno, especialmente herido tras la inflexión que supuso la Segunda Guerra Mundial. La sociedad se transmuta y ello se transmite a todos los fenómenos y representaciones sociales, incluido el cine que tras el conflicto bélico inicia un progresivo proceso de opacidad que tornará la narración dramática en dislocación trágica, preparando el camino de las nuevas olas con las inquietantes presencias mortuorias que pueblan, entre tanto, las pantallas.⁴

Pasada la euforia estructuralista (de la que algunos gozan todavía con cierta perversión) y en plena sociedad posindustrial, del consumo masivo, surge la crítica posmoderna, que se levanta contra el reinado absoluto de la razón y cuestiona las verdades y principios inmutables que sustentan la modernidad. En este giro crítico, junto a agitadores tan notables como Baudrillard, Lyotard o Derrida, hay que situar a Maffesoli. Sin embargo, frente a estos nuevos “filósofos de la sospecha” –sospecha del lenguaje en Derrida, sospecha de lo real en Baudrillard, sospecha del pensamiento en Lyotard– la crítica de Maffesoli se asienta en una confianza en la imagen y en el imaginario como sustrato de toda relación social. Sustrato dinámico, magma inasible en permanente transmutación y configuración, pura potencia que no cesa de actualizarse bajo los mil rostros de los fenómenos sociales posmodernos: teatrales, efímeros, instantes plenos no sujetos al principio de causalidad ni encaminados a ningún fin más allá de la eferescencia de su propio suceder.

Muchos ecos resuenan en la obra de Maffesoli: ecos de la noción de voluntad de Schopenhauer como principio de todas las representaciones, aliento vital indispensable que asegura la ligazón social. Ecos de la consideración trágica de la vida de Nietzsche,⁵ noción heurística sobre la que descansa un discurso que se presenta a modo de recapitulación de las diversas caracterizaciones de la sociedad posmoderna. Dicha noción de tragedia camina de la mano de la recuperación del mito dionisiaco, cuya reaparición imaginaria guía todos los fenómenos y representaciones sociales; paradigma imaginario que dota de sentido el retorno del goce presenteísta de la vida, el placer efímero y

⁴ La noción de opacidad frente a la transparencia clásica se encuentra en David Bordwell, Janet Staiger y Kristin Thompson, *El cine clásico de Hollywood*. Barcelona, Paidós, 1997. Una interesante aproximación al estudio hermenéutico del cine de posguerra hasta las “Nuevas Olas” se encuentra en Jesús González Requena, *La metáfora del espejo*. Madrid, Hiperión, 1986, y en Núria Bou, “El trànsit entre el classicisme i la modernitat”, en *Formats*, 2, 1999.

⁵ La reivindicación de Maffesoli coincide con otro de los denostados estudios de Peter Sloterdijk, *El pensador en escena: el materialismo de Nietzsche*. Valencia, Pre-Textos, 2000, lo que pone de manifiesto la actualidad del pensamiento trágico del filósofo fallecido hace cien años.

la eternidad vivida del momento presente en el marco de la revalorización del destino (la muerte) frente a las nociones teleológicas de futuro, utopía o mundo ideal, caras al historicismo moderno.

El retorno de Dionisos, y con él el sentimiento trágico de la vida, implica (no explica) el abandono de los grandes proyectos y conceptos, cosificaciones muertas en su estatismo teórico, para recuperar lo cotidiano como verdadero principio de realidad. La miríada de historias se alza frente a la historia. Aquí se encuentra Maffesoli con sus ascendentes sociológicos: encuentro con Georg Simmel,⁶ el profesor alemán, que desplaza su atención hacia lo común, la moda, las apariencias, las máscaras barrocas y la teatralidad. El aventurero (nómada), el jugador, el retrato, la fisonomía de las ciudades decadentes; son figuras revalorizadas por el “formismo” de Simmel y tomadas por Maffesoli, en las que algunos creemos ver centros organizadores del llamado cine “moderno”. Terminología quizás confusa,⁷ pues el proyecto dramático de la modernidad, bien enraizado en la temporalidad lineal, en la causa-efecto y en la idea de progreso se ha declinado en estos cines (el plural parece más justo) en una disyunción temporal, una atención por lo cotidiano, una querencia por ese héroe trágico que exprime la vida en el presente antes de entregarse, gozosamente, a la ineludible llamada de la muerte.

Deleuze nos habló, juiciosamente, de cristalizaciones temporales frente a encadenamientos sensorio motores.⁸ Maffesoli, habiendo leído a Simmel, habla de lo trágico y del instante eterno, instante presente y, no obstante, intemporal en su vivencia. Lo trágico que recupera orientes míticos y en el que retorna lo salvaje bajo las pieles del éxtasis festivo y las figuras de la orgía. ¿No pensamos al hilo de ello en la influencia oriental —notablemente la japonesa de Mizoguchi y Ozu— en esos llamados cineastas “modernos”? ¿No recordamos a los ilustres padres del cine “moderno”, Renoir y Rossellini, yendo a abreviar su imaginario en las aguas del Ganges? ¿No hace quebrar la razón toda una fantasmática del inconsciente en el cine posterior a la Segunda Guerra Mundial, especialmente el realizado por los huidos de Europa? ¿No es un etnólogo-cineasta, como Jean Rouch⁹ con su equipo ligero, el que eleva lo cotidiano y lo tribal a la categoría de cine en los albores de la explosión de los nuevos cineastas?

Otro encuentro, al menos, hay que reseñar. Tras el formismo de Simmel y junto a tantos otros pensadores de las dinámicas sociales y culturales (Spengler,

⁶ Georges Simmel, *Philosophie de la modernité*. París, Payot, 1990.

⁷ Es justo decir que desde determinados campos se proponen ya otras terminologías. Pensamos en la denominación de cine “posclásico”.

⁸ Gilles Deleuze, *La imagen movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona, Paidós, 1994. Y *La imagen tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona, Paidós, 1987.

⁹ *Chronique d'un été* (1961), *Les Maitres Fous* (1955), son un ejemplo.

Guyau, Weber), nos topamos en Maffesoli con la filosofía del griego Cornelius Castoriadis.¹⁰ El pensador griego participa, en expresión de Gilbert Durand, del llamado “reencantamiento del mundo” al situar el imaginario social en la base de todo fenómeno sociológico. Imaginario social entendido como una suerte de inconsciente colectivo, almacén simbólico común que asegura la participación en el todo y, en consecuencia, la ligazón social. Oímos aquí la voz del denostado Carl Gustav Jung que no cesa de reclamar con insistencia el puesto que le corresponde entre las figuras pensantes del siglo xx.

Al hilo de Castoriadis, es la de Maffesoli una manifestación de las profundidades,¹¹ de carácter hermenéutico y voluntad comprensiva, en la que la interpretación fenoménica sustituye a la explicación causal. Esa interpretación adquiere carácter de compendio en esta su última obra, acaso recapitulación de su pensamiento. Asistimos a un recorrido de fenómenos que toman coherencia bajo el patrón mítico de Dionisos y en la observación del retorno de un sentimiento trágico de la vida en la configuración de lo social. Cierto es que filósofos como Jean Brun o Jean Marie Domenach¹² lo predijeron con anterioridad pero quizás es Maffesoli el que mejor ha interpretado, a la sombra del dios lúdico, la sensibilidad trágica de los tiempos y del tiempo, pues el tiempo se ralentiza, cuando no se detiene. Frente a un tiempo dinámico lineal y veloz se impone un tiempo cíclico y ralentizado; la temporalidad mítica desafía al tiempo histórico.

Esta sensibilidad trágica se traduce en un retorno del tribalismo, para lo mejor y lo peor, como principio de identificación social; en el nomadismo y el exilio como fenómenos clave; en la borrachera lúdica y la orgía como compasión (participación comunitaria); en la teatralidad y las máscaras efímeras; en el retorno de lo salvaje, del sueño, del *puer-aeternus* como ideal. Sensibilidad trágica e imaginario dionisiaco que acaban por postular una tensión energética entre los arcaísmos y las formas del progreso, una voluntad conjuntiva frente a la lógica disyuntiva ilustrada. He aquí la clave: la articulación de una razón sensible, una razón no separada de la vivencia ni de la emoción.¹³ Una razón, al fin, que ya no relega al imaginario a la categoría de “loca de la

¹⁰ Una introducción rápida y provechosa al pensamiento de Castoriadis se encuentra en Celso Sánchez-Capdequí, “La Imaginación social. Aproximación teórica a la sociología de C. Castoriadis”, en *Suplementos Anthropos*, 42, febrero de 1994.

¹¹ Sobre la definición y avatares de la denominada sociología de las profundidades véase Gilbert Durand, *L'âme tigrée: les pluriels de Psyché*. París, Denoël Gonthier, 1980, e *Introduction à la mythodologie: mythes et société*. París, Albin Michel, 1996.

¹² Jean Brun, *Le retour de Dionysos*. París, Desclée, 1969; Jean Marie Domenach, *Le retour du tragique*. París, Seuil, 1967.

¹³ Michel Maffesoli, *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós, 1997.

casa”, sino que lo integra y reconoce como fondo sobre el que se recorta todo fenómeno social y cultural; en consecuencia indispensable para una correcta interpretación de representaciones, textos y sociedades.

Con Maffesoli, y junto a él con Durand,¹⁴ Cazenave, Wunenburger¹⁵ y tantos otros, se sigue explorando un camino, el de las ciencias del imaginario, que puede y debe dar cuenta de una sociedad dominada por el bombardeo y la omnipresencia de las imágenes. Es de justicia, sin embargo, recordar que la línea de pensamiento en la que se enmarca Maffesoli también suscita dudas entre los llamados neo-ilustrados.¹⁶ Brotan acusaciones de inconsistencia, neoconservadurismo y localismo. Argumentos de peso que nos preocupan, aunque nos resistamos a entregar el fondo misterioso de la imagen y el poder de la emoción frente a la superficie del concepto y la consistencia de los esquemas puramente teóricos.

¹⁴ Gilbert Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid, Taurus, 1982.

¹⁵ Jean-Jacques Wunenburger, *Philosophie des images*. París: PUF, 1997.

¹⁶ José María Mardones, “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en VV. AA., *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1990.

Abstracts

“Critical thought versus arrogant reason” (Carlos Pereda). In this article, several levels in which can be proposed/presented the old dilemma of liberty and determinism are discussed and which is the task of critical thought or, particularly, of this critical thought that is philosophy. On the one hand, this dilemma is confronted in its metaphysical side. On the other, its epistemological and ethical implications are considered. Along this multiple levels I particularly consider the clash between the point of view of the first person and the third person.

“Doubts and suspicions” (Guillermo Hurtado). The author analyses the different applications of the words “doubts” and “suspicions” in the Spanish language, with the purpose of comprehending some epistemical and doxastical categories.

“The philosophy of Gaos from the perspective of Fernando Salmerón” (Pedro Stepanenko). In the first part of this article the author explains why Salmerón considered that the philosophy of Gaos represented the extinction of a way of making philosophy in Mexico that was characterized by the elaboration of personal conceptions of the world. In the second part, he demonstrates that, in spite of this apparently negative appraisal, the considerations of Salmerón concerning the relationship between ethics and the conceptions of the world might be interpreted as a defense and an adjustment of the vision Gaos had of philosophy.

“Bergson and the critique to the schematism of representation” (José Ezcurdia). Starting from an analysis of the paradox of Zenon and the notions of quantitative and qualitative multiplicity, Bergson establishes, on the one hand, the incapacity of rational knowledge to explain the real and, on the

other, he emphasizes the form of intuition as an immediate apprehension that, due to a sympathy phenomenon, can grasp its own form like a duration which is intensity and creative display. In this sense, Bergson releases the philosophical analysis from the rational schematism and creates the horizon for the restatement of the problems that philosophy confronts, making from his doctrine a machine to raise problems and invite the thought to develop itself without the limitations of rational knowledge.

“The ‘system of liberty’ in the thought of Schelling” (Fernando Pérez-Borbujo Álvarez). This essay articulates an interpretation of Schelling’s philosophy that is centered on the problem of human liberty: how is it possible that an empirical I exists, from whom transcendental liberty might be pronounced? How can it be that from the absolute, in which liberty and necessity coincide, an empiric I arises in which liberty and necessity appear divided? Liberty is not an attribute of a human faculty, the will, but the being of man itself. From this point, the author demonstrates that, for Schelling, the system does not deny liberty but, paradoxically, liberty tends to give itself a systematic form and that its philosophical system is, therefore, a system of liberty.

“The conquest of fortune” (Antonio Hermosa Andújar). In this work the author holds the thesis that with Maquiavelo, in accordance with Tucídides, the complete humanization of history and human life arose. Man has become the complete owner of his destiny when conquering fortune by virtù, that is, the entirety of social forces, concrete or diffuse, that oppose to the exercise of his will. It is only nature that remains as a region still inaccessible to human will. This is the reason why in Maquiavelo the concepts which should organize the explanation of human behavior are not, as considered until now, virtù/fortune but virtù/nature. Even though, there are two antagonistic limits to the emancipatory virtuos action: on the one hand, its still non-democratic condition, since only the Prince is capable of such virtù. On the other, the political liberty, something that in principle appears external to the subject, but once known he won’t forget ever, that is, political liberty becomes a constitutive feature of the human being at which every virtuos action of the Prince directed to extirpate it, fails.

“Literature in the moral philosophy” (Maria Teresa Lopez de la Vieja). The use of Literature in the philosophy shows the paper heuristic, and even constructive, that carries out the imagination sometimes. In this articles three possible uses of the literary thing in the philosophical test are analyzed through: a) examples, b) reconstruction of forms of life and c) literary arguments like departure points for the moral and political philosophy.

“Hermeneutics of the self and ethics. Towards a theory of the subject from Paul Ricoeur” (Pedro Enrique García Ruiz). *Paul Ricoeur’s hermeneutics of self bears ethical implications which can be understood only as a part of a broader debate with Heidegger’s ontology of understanding, and the Levinasian project of an ethics beyond ontology. This essay aims to overcome that dichotomy, arguing, instead, for an ontological analogy which opens a way to think ethics as an expression of our desire to be.*

Colaboradores

Susana Bercovich. Maestra en Psicoanálisis por la Universidad de París VIII, desde 1986. Es profesora en el Colegio de Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en la Universidad del Estado de Morelos, en la Universidad Veracruzana, en el Centro de Estudios de Investigación en Psicoanálisis y en la Universidad de Costa Rica.

Alberto Constante. Profesor de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, especialista en filosofía griega y contemporánea, particularmente en la filosofía de Heidegger y Foucault. Ha publicado *Un funesto deseo de luz*, *La mirada de Orfeo (un atisbo a la modernidad)*, *La obscenidad de lo transparente*, *El pensar de la errancia*, *El retorno al fundamento del pensar*, *Martin Heidegger*, *Menor infractor (relato de un olvido)* y *Heidegger, en el camino del pensar*.

Elisabetta Di Castro. Maestra en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde actualmente es profesora de tiempo completo. Ha colaborado con artículos en algunas revistas y se han incorporado ensayos suyos en varios libros colectivos. Además, es autora de *Razón y política. La obra de Norberto Bobbio*.

José Ezcurdia. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde recibió el premio Norman Sverdlin a la mejor tesis de su generación. En esta misma institución realizó estudios de maestría. El grado de doctor lo obtuvo en la Universidad de Barcelona con la tesis *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*. Además de publicar textos sobre autores como Platón, Spinoza y el propio Bergson, ha escrito libros de filosofía para niños. Actualmente es profesor de tiempo completo en la Universidad de Guanajuato, donde realiza investigaciones sobre metafísica, filosofía de la cultura y filosofía de la educación.

Pedro Enrique García Ruiz. Licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana. Realizó estudios de posgrado (maestría y doctorado) en la Universidad Nacional Autónoma de México y en la Universidad Complutense de Madrid. Distinguido con el premio Norman Sverdlin por la Facultad de Filosofía y Letras, y de la medalla Alfonso Caso, ambos otorgados por la UNAM. Interesado en las implicaciones éticas de la fenomenología y la hermenéutica, es actualmente candidato a Doctor en Filosofía por la UNAM. Es autor del libro *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel* (México, Driada, 2003), así como de diversos artículos especializados sobre ética, fenomenología y hermenéutica.

Griselda Gutiérrez Castañeda. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en cuyo Colegio de Filosofía se desempeña como profesora de tiempo completo en el área de Filosofía de la historia y de las Ciencias sociales. Además de múltiples artículos publicados en revistas especializadas es autora del libro *Democracia posible. El diseño político de Max Weber*.

Antonio Hermosa Andújar. Profesor titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, España. Sus áreas de investigación y docencia son el pensamiento griego y oriental e historia de la filosofía. Ha hecho numerosas traducciones, entre las más recientes: Giannotti, *La República de Florencia*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, y Tocqueville, *Memorias sobre el pauperismo*. Madrid, Trotta, 2003. Es autor de *De la educación del príncipe a la educación del ciudadano*. México, Triana Editores, 1998; *Escritos políticos hobbesianos*. México, Triana Editores, 1998, y *Tocqueville y la democracia*. Madrid, Trotta [en prensa].

Guillermo Hurtado. Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y Doctor en Filosofía por la Universidad de Oxford, Inglaterra. Investigador de tiempo completo del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es director del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Sus áreas de interés son la ontología, la filosofía del lenguaje y la historia de las ideas. Además de diversos artículos publicados en revistas especializadas nacionales y extranjeras es autor del libro *Proposiciones russellianas*.

María Teresa López de la Vieja. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Profesora titular en la Universidad de Salamanca, España. Área de conocimiento: filosofía moral y política. Estancias de investigación en las Universidades de Bonn y de Heidelberg, Alemania. Profesora

invitada por la Universidad de Costa Rica. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, así como textos en libros colectivos y es autora de *Ética. Procedimientos razonables*. Novo Seculo, Iria Flavia, 1994 y editora de *Figuras del logos. Entre la filosofía y la literatura*. Madrid, FCE, 1994.

Carlos Pereda. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha publicado los siguientes libros: *Debates* (México, FCE, 1989); *Conversar es humano* (México, El Colegio Nacional, 1994); *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa* (Barcelona, Anthropos, 1994); *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura* (Madrid, Visor, 1998), *Crítica de la razón arrogante* (México, Taurus, 1999) y numerosos artículos en revistas especializadas.

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad de Sevilla. Doctor en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra (2000). Maestro en Ciencias Políticas y Sociales por la misma Universidad (2000). Amplió estudios en las Universidades de Tubinga, Múnich y Berlín. Su trabajo de tesis, *El "sistema de la libertad" en Schelling. Evolución de su pensamiento entre los años 1827 y 1854* (de próxima publicación en la editorial Herder), versa sobre la filosofía media y tardía de Schelling. Ha publicado artículos sobre Schelling, Nietzsche y, del ámbito español, sobre la filosofía de Eugenio Trías. En colaboración realizó la traducción, edición e introducción, *Del yo como principio de la filosofía* de F. W. J. Schelling (de próxima publicación en la editorial Trotta). Es colaborador del diario *El Córdoba*.

Lizbeth Sagols. Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en donde es profesora de tiempo completo. Además de varios artículos en revistas especializadas y libros colectivos, entre los que destaca *Logos y expresión. Homenaje a Eduardo Nicol* del cual también es coeditora, es autora de *¿Ética en Nietzsche? Del Zarathustra a la voluntad de poder*.

Pedro Stepanenko Gutiérrez. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Sus áreas de estudio son la epistemología y la filosofía de la mente. Su principal tema de investigación ha sido el problema de la autoconciencia en la filosofía de Kant, sobre el cual ha publicado un libro titulado *Categorías y autoconciencia en Kant*. Actualmente es director de la revista *Diánoia*. En cuanto a su trabajo de difusión destaca la antología *Schopenhauer en sus páginas*, publicada por el Fondo de Cultura Económica.

Theoría. Revista del Colegio de Filosofía, editada por la Secretaría de Extensión Académica de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en junio de 2005 en los talleres de Grupo Edición S. A. de C. V., Xochicalco núm. 619, Vértiz-Narvarte, 03600, México, D. F. El tiraje consta de quinientos ejemplares. La tipografía y formación estuvieron a cargo de Elizabeth Díaz Salaberría.