

ISSN 1665-6415



THEORÍA

REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 18 JULIO DE 2007

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



TEORÍA
REVISTA DEL COLEGIO DE FILOSOFÍA

NÚM. 18 JULIO DE 2007

**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

Dr. Alberto Constante (UNAM), 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 Oliva (UNAM), Dr. Carlos Pereda (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 © 2007, 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 2007. 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).

Artículos

Carmen Silva, <i>Escepticismo, mecanicismo, teología y alquimia en Robert Boyle</i>	11
Antonio Marino López, <i>La razón melancólica</i>	25
Alberto Constante, <i>¿Cuál final, cuál comienzo para la filosofía?</i>	35
Mercedes de la Garza Camino, <i>Sobre libertad e igualdad religiosas</i>	41
Crescenciano Grave, <i>El Schelling de Heidegger. Modernidad y sistema de la libertad</i>	51
Jorge Enrique Linares, <i>La expansión de la responsabilidad humana ante la naturaleza</i>	67
María Rosa Palazón, <i>Identidad personal y narración: una lectura</i>	87

Sobre Kant

Evodio Escalante, <i>Problemas de la recepción de la tercera Crítica de Kant</i>	95
Leonardo Tovar González, <i>El último kantiano</i>	109
Álvaro J. Peláez Cedrés, <i>Kant, la teoría de la relatividad y la filosofía de la ciencia de comienzos del siglo XX</i>	121
José Antonio Mateos Castro, <i>Entre filosofía e historia o filosofía de la historia: una ontología del presente</i>	139
Griselda Gutiérrez Castañeda, <i>¿Qué subyace al ideal cosmopolita? Entre la perspectiva ilustrada y la globalización contemporánea</i>	153
Francisco Iracheta Fernández, <i>Deber y finalidad en la ética de Kant</i>	165

Reseñas y notas

Eduardo González Di Pierro, <i>Republicanism y multiculturalismo</i>	193
Abstracts	199
Colaboradores	207

Artículos

Escepticismo, mecanicismo, teología y alquimia en Robert Boyle*

Carmen Silva

Debemos intentar aproximarnos a la verdad, aún cuando no la aprehendamos completamente, así podremos estar más cerca de lo que estamos ahora.

Galeno¹

Introducción

Nuestro objetivo es aproximarnos a la naturaleza del *mecanicismo* de Robert Boyle y, de esta forma, poder apreciar cómo esta tesis o modelo explicativo que fue fundamental para los filósofos naturales del siglo XVII, tuvo *variantes* importantes entre sus defensores.

Me parece que en Boyle encontramos ciertos rasgos que definen su mecanicismo y, por tanto, su filosofía natural; algunos de ellos los comparte con contemporáneos suyos, y otros no, pues en este periodo encontramos que los autores se enfrentaron de forma diferente al *escepticismo pirrónico*, lo que dio como resultado una *epistemología* específica de la que surgió en parte la filosofía natural, la cual a su vez estaba estrechamente vinculada a una determinada perspectiva teológica. En otras palabras, que las diferentes combinaciones de las diversas posturas, tanto teológicas como epistemológicas, dieron lugar a una determinada filosofía natural.

En resumen, en este trabajo pretendo hacer un *bosquejo* de todo esto exponiendo algunos de los elementos epistémico y teológicos que componen la filosofía natural de Robert Boyle y, por tanto, aproximarnos a la naturaleza de su *mecanicismo*.

* Una versión previa de este trabajo fue leída en el XII Congreso Nacional de Filosofía en Neuquén, Argentina, en diciembre del 2003. Otra versión *resumida* del mismo fue enviada en abril de 2004 para su publicación en las memorias de dicho Congreso. Agradezco a José Antonio Robles y Alejandra Velásquez su lectura y comentarios a las diferentes versiones de este trabajo.

¹ Este epígrafe lo pone Boyle en su libro *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*. Cambridge, Nueva York, Universidad de Cambridge, 1996.

Antes de cerrar la introducción comentaré en forma breve, que la filosofía natural de Robert Boyle es una continuación de ciertas posturas de la filosofía de Gassendi, por ejemplo: 1) el escepticismo constructivo, 2) su mecanicismo, pues el mecanicismo que impactó a la mayoría de los pensadores ingleses de su época, fue principalmente el de Gassendi, gracias a los trabajos de difusión de la obra gassendiana por medio de Walter Charleton, 3) igualmente, la posición teológica de Robert Boyle, a saber, el voluntarismo teológico es la misma que la de Gassendi, pues ésta permite reconciliar el mecanicismo con el cristianismo y también el escepticismo con la filosofía natural. Además existen otros dos aspectos importantes de la filosofía natural de Robert Boyle que *no* son una continuación directa de Gassendi: 1. El desarrollo de la experimentación que tiene como antecedente directo a Francis Bacon. 2. La alquimia que es una continuidad renovada del hermetismo del Renacimiento, teniendo como antecedente a Paracelso, la cual cumple varias funciones, a saber: cristianizar el atomismo, rebasar los límites de la explicación mecánica y, por último, apoyar una reforma de la medicina.

Para cerrar la introducción, cito a continuación un pasaje de Margaret Osler que me parece muy sugerente: “En lugar de ver a la historia del pensamiento moderno temprano, simplemente como un triunfo de los modernos, puede comprenderse por lo menos en parte, como la sustitución de un modelo antiguo por otro”.²

Escepticismo

El escepticismo en el siglo XVII

Richard Popkin, *el* especialista en historia del escepticismo, afirma que una vez que el escepticismo *pirrónico* llegó al Renacimiento, fortaleció a la Reforma luterana sobre el problema del criterio y pasó a los modernos generando dos alternativas o dos respuestas frente al mismo, a saber: “...el nuevo racionalismo de René Descartes y ‘el escepticismo constructivo’ de Petrus Gassendi y Marin Mersenne”.³

² Margaret Osler, ed., “Presentación”, en *Atoms, Pneuma and Tranquility. Epicurean and Stoic Themes in European Thought*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1991.

³ Richard Popkin, *La historia del escepticismo desde Erasmo a Spinoza*. México, FCE, 1983, p. 45.

En otras palabras, al término del siglo XVI y durante el XVII existieron dos rutas o dos formas de enfrentar el escepticismo pirrónico; la primera es la que mantenía que era posible superarlo, defendiendo un conocimiento que se identificaba con la certeza; esta vía pretendió superar el escepticismo teniendo como modelo de conocimiento a *la matemática*, la cual es un tipo de conocimiento que sí puede superar las dudas del escéptico según sus defensores; también porque afirmaba acceder al conocimiento de las *esencias*. La garantía de este conocimiento está en su método para guiar correctamente a la razón, en la metafísica y en los fundamentos y criterios epistémicos que son objeto de la mente humana. Esta vía es la propia de Descartes y sus seguidores.

La segunda vía, como lo afirma Popkin en el pasaje antes citado, es la propuesta por Gassendi y Merssene, que es la del escepticismo académico, o mitigado, que sostiene que la única forma de conocimiento asequible para el hombre, es el conocimiento *probable*, pues según esta ruta epistemológica el conocimiento de las esencias es imposible; lo que es posible es el conocimiento de las apariencias o fenómenos; por tanto, el fundamento del conocimiento no está en la razón sino en la experiencia, y el criterio y método para no errar, ni caer en el dogmatismo, es *no* rebasar los límites del entendimiento humano. Esta epistemología, que será el fundamento de cierta filosofía natural, tiene entre sus representantes más notables a Pierre Gassendi, Marin Mersenne, Francis Bacon, Robert Boyle, John Locke, Berkeley, Newton y a la misma Royal Society.

Me parece que estas *dos vías epistémicas*, resultado del enfrentamiento con el escepticismo pirrónico, son el fundamento de dos propuestas en filosofía natural, alternativas al modelo aristotélico-tomista y que, a partir de ellas, podemos hablar de *dos formas de mecanicismo* en el siglo XVII, es decir, uno apoyado en la epistemología de corte cartesiano y, el otro, compatible con una epistemología probabilista y empirista.⁴

Koyré, en el siguiente pasaje sobre Gassendi, avala mi sugerencia de las dos epistemologías: "...este encarnizado adversario de Aristóteles, este decidido partidario de Galileo permanece ajeno al espíritu de la ciencia moderna, y especialmente al espíritu de matematización que la anima".⁵

⁴ En un trabajo anterior mío titulado "Origen y naturaleza del mecanicismo en el siglo XVII", en L. Benítez, Z. Monroy y J. A. Robles, coords, *La filosofía natural y la filosofía moral en la modernidad*. México, UNAM, 2003, llamé al primero mecanicismo matemático o real y al segundo empírico o fenoménico.

⁵ Alexandre Koyré, *Estudios de historia del pensamiento científico*. México, Siglo XXI, 1977, p. 306. Igualmente, sobre la distinción entre matemático y empírico podemos encontrar otra distinción dentro de la matemática, que me sugirió Leonel Toledo a saber: 1. La matemática platónica que siguieron autores como Cusa y Bruno, que es de carácter teológico-ontológico y 2. La de Arquímedes que es más práctica y,

Quizá Newton es el filósofo natural más importante dentro de lo que Dijksterhuis llama la *mecánica clásica*, pues él representa una síntesis de estos dos modelos mecánicos, a saber: el matemático y el empírico.

Pasemos ahora al tema del escepticismo en Robert Boyle para poder apreciar las peculiaridades de su mecanicismo.

La epistemología de Robert Boyle

Por lo que decíamos líneas arriba, Boyle es seguidor de la ruta propuesta por Gassendi y Mersenne frente al escepticismo pirrónico; a esta ruta Popkin le llama *escepticismo constructivo*. Las características que conforma la epistemología boyleana relacionada con este tipo de escepticismo se expresan en los siguientes términos: certeza moral, demostración moral, y finalmente algo muy nuevo y que Boyle aporta a la nueva filosofía natural, a saber, la *experimentación* como un medio de encontrar y corroborar conocimientos. Otro elemento notable y peculiar de este autor de origen irlandés y que en gran medida representa una actitud epistemológica extendida en ese periodo en la filosofía de lengua inglesa, es el uso del lenguaje y procedimientos jurídicos en la filosofía natural y especulativa. Sobre este tema Popkin dice lo siguiente: “La teoría del escepticismo mitigado y limitado desarrollada por los teólogos anglicanos se convirtió en la teoría de la Royal Society y también de las Cortes inglesas”.⁶

La *certeza moral* se encuentra situada entre el conocimiento absolutamente cierto y la mera opinión. Como vemos, en el pensamiento moderno a la par que se pretendía postular una nueva filosofía natural, este objetivo obligaba a redefinir una teoría del conocimiento.⁷

Otra perspectiva epistemológica interesante es la aceptación o concepción del conocimiento como algo corregible, lo cual está relacionado, por un lado, al conocimiento experimental o empírico que siempre es corregible y, por el otro, a una perspectiva teológica particular y, desde luego, ambas están ligadas a una postura frente al escepticismo pirrónico.

Popkin afirma de nuevo algo interesante: “[Gassendi] Anunció entonces que estaba buscando una *vía media* entre pirronismo y dogmatismo. La encontró en su formulación tentativa e hipotética del *atomismo epicúreo*, formu-

por tanto, propia de los ingenieros y mecánicos, que fue utilizada en la construcción de artefactos; será de carácter instrumental y no ontológica.

⁶ R. Popkin, “The religious background of the seventeenth century Philosophy”, en Daniel Garber y Michael Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1998, vol. 1, p. 401.

⁷ El Descartes de los *Principios*... también habla de certeza moral.

lación que, en ambos aspectos, se acerca al empirismo de la moderna filosofía británica”.⁸

La experimentación

Como vimos en las líneas arriba expuestas, la epistemología boyleana está estrechamente ligada a la de Gassendi; además, este cofundador de la Royal Society agrega una serie de nuevos elementos del ámbito jurídico y el método experimental. Sobre lo último diremos que uno de los antecedentes importantes de Boyle, como de la mayoría de los miembros de la Royal Society, fue Francis Bacon.⁹ Boyle transforma lo que para Francis Bacon era el “método histórico” en un método experimental y a la filosofía natural le da el ingrediente necesario para convertirse después en una ciencia empírica. Además, es importante comentar que la experimentación fue una de las formas en las que Boyle apoyó la hipótesis mecánica.

Mecanicismo

Para comenzar con el tema cito un pasaje de Daniel Garber:

[...] en la mitad del siglo entre 1640 y 1650 surgieron tres figuras cuyos puntos de vista establecieron en cierta forma la agenda para el resto del siglo con respecto al tema [la naturaleza del cuerpo] las filosofías mecánicas de los sistemas de Gassendi, Descartes y en menor medida Hobbes definieron los temas con los que pensadores posteriores debían tratar.¹⁰

Las tres figuras arriba mencionadas, estaban preocupadas por proponer una filosofía natural alternativa a la aristotélica; la encontraron en la filosofía de Epicuro. Si bien podemos encontrar sus variantes en cada autor, como dice el pasaje arriba citado, “establecieron la agenda para el resto del siglo” sobre el tema de la naturaleza del cuerpo. Es importante decir que el impacto

⁸ R. Popkin, *op. cit.*, p. 162. Las cursivas son mías.

⁹ Como dice M. A. Stewart “Su teoría [la de Boyle] reflejaba a la nueva tradición ‘mecánica’ de la ciencia continental tipificada filosóficamente por Descartes y Gassendi, mientras que su método de acumulación de experimentos y observaciones debía mucho a Francis Bacon” (M. A. Stewart, ed., *Selected Philosophical Papers of Robert Boyle*. Hackett, Indianápolis, 1991, p. XIII).

¹⁰ Daniel Garber *et al.*, “New doctrines of body and its powers, place, and space”, en *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, vol. I, p. 569.

del atomismo antiguo en la filosofía del siglo XVII se lo debemos a Gassendi, pues como dice Koyré, Gassendi le dio a la filosofía moderna una ontología: *el atomismo*, esta ontología, nueva para los modernos, pero antigua en Occidente, se vio como una alternativa a la filosofía aristotélica.¹¹

Veamos ahora, cuáles son las tesis principales del mecanicismo: 1. El mecanicismo antiguo permitió a los modernos *redefinir el concepto de materia*, pues según la filosofía epicúrea, la materia es inerte y no puede dotarse a sí misma de ningún tipo de movimiento, organización, vida y fuerza, ya que no son propiedades de ella, pues es *pasiva*. En otras palabras, no posee fuerzas activas internas, nada dentro de sí misma la determina a moverse. 2. La *unificación* del mundo material, es decir, la sustancia material es la misma si hablamos de los cielos o de la tierra, todo está compuesto de *átomos*. Así, el atomismo permitió la unificación del universo, pues en el mecanicismo *no* hay diferencias cualitativas entre diferentes tipos de materia que no se puedan explicar en términos de *movimiento y choque de partículas*.¹² 3. El mundo, desde la perspectiva mecanicista, fue repetidamente comparado con un reloj o con un mecanismo complejo. Por ello, encontramos el argumento del *designio* (designio/diseño, que son las nociones que, en inglés, expresa la palabra *design*; en castellano debemos cuidarnos en aplicar la acepción pertinente en los casos en los que se aplique), como uno de los que más frecuentemente acompañan a las filosofías naturales del siglo XVII; en particular, para Robert Boyle representa una de las pruebas de la existencia de Dios, por tanto, una de las formas de cristianizar el atomismo antiguo. Sobre esto leeré a continuación un pasaje de Robert Boyle, que es de los más citados en la literatura sobre el tema; es el de la metáfora del Dios relojero; este pasaje aparece en *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*,¹³ veamos:

¹¹ Koyré afirma que “[...] aunque [Gassendi] no contribuyó más que en muy poca medida [...] al desarrollo de la ciencia moderna, hizo algo mucho más importante: le aportó la ontología, o más exactamente, el complemento ontológico que le era necesario, la ontología democritea o epicúrea [...] la que Gassendi aportó al siglo XVII y la que puso en orden de batalla contra el Estagirita” (A. Koyré, *op. cit.*, p. 307).

¹² Koyré afirma algo muy interesante sobre el tema de la unificación del cielo y de la tierra que es lo siguiente: “[...] fue la concepción de Nicolás de Cusa la que inauguró el trabajo destructivo que lleva a la abolición del cosmos bien ordenado, poniendo en el mismo plano ontológico la realidad de la Tierra y la de los cielos nos dice, es una *stella nobilis*, una estrella noble, y es por eso mismo, tanto la afirmación de la infinitud o más bien de la indeterminación del universo, por lo que pone en funcionamiento el proceso de pensamiento que desembocará en la nueva ontología, en la geometrización del espacio y en la desaparición de la síntesis jerárquica” (A. Koyré, *op. cit.*, p. 45).

¹³ Obra que lo mismo critica las posturas aristotélicas que las materialistas, pero también a la medicina de Galeno.

[la naturaleza] es como un fino reloj, acaso como el de Estrasburgo, donde todas las cosas fueron tan hábilmente concebidas que la maquinaria, puesta una vez en movimiento, todas las cosas proceden de acuerdo con el primer designio del artífice, y los movimientos de las estatuillas, que a todas horas desempeñan éstas o aquellas cosas, no requieren, como los títeres, la peculiar interposición del artífice, o de un agente inteligente empleado por él, sino que desempeñan sus funciones en ocasiones particulares en virtud de la disposición general y primitiva de toda la maquinaria.¹⁴

En otras palabras, la adopción del mecanicismo como modelo explicativo de la naturaleza frente al dominante aristotélico, se da gracias al redescubrimiento del atomismo de Epicuro, pues éste les permitió redefinir a la materia o la naturaleza de lo corpóreo.

Boyle, al igual que la mayoría de sus contemporáneos, busca redefinir el concepto de materia frente a la noción prevaleciente propia de la filosofía aristotélica; desde el punto de vista de este autor y la mayoría de los modernos, la noción aristotélica de cuerpo apuntaba a una entidad ininteligible e inclusive volitiva. En lugar de esta perspectiva, Boyle adopta el mecanicismo y por ello, la perspectiva mecanicista de la naturaleza y así la convierte en objeto de estudio, pues gracias a la hipótesis mecánica será posible explicar los fenómenos naturales y entender la naturaleza como una máquina (como un reloj) cuyos movimientos obedecen a las operaciones mecánicas de los supuestos corpúsculos materiales; en otras palabras, la percepción mecanicista de la naturaleza permitirá a los filósofos del siglo XVII dar una explicación (causal-eficiente) de los fenómenos naturales, de tal forma que éstos serán vistos como *efectos* del movimiento mecánico de las partículas en los cuerpos.

A este mecanicismo, cuyo antecedente es el de Epicuro, Boyle al igual que Gassendi, intentó cristianizarlo y por ello, afirma entre otras cosas, que Dios es la causa del movimiento, de la existencia, de la conservación de la materia y que ésta, una vez puesta en movimiento, Dios la *guía* y por esta razón, la materia se comporta de acuerdo con el orden a ella impuesto, a este orden lo llamamos *leyes de la naturaleza*.

Por último, el mecanicismo de Robert Boyle tanto por su énfasis en la experimentación como por sus intereses en la química en apoyo a la medicina, será una versión o una nueva ruta del mecanicismo inglés del siglo XVII; además, para no correr el riesgo de ser llamado epicúreo y por tanto ateo, Boyle prefiere ser reconocido como corpuscularista.

¹⁴ R. Boyle, *A Free Enquiry into the Vulgarly Received Notion of Nature*, p. 13.

El mecanicismo en Inglaterra

El atomismo y el mecanicismo que se aceptó y adoptó en la comunidad británica del siglo XVII fue el de Gassendi y *no* el de Descartes. La filosofía de Gassendi llegó a Inglaterra por medio de Walter Charleton (amigo de Thomas Hobbes) “quien durante un exilio voluntario en París en el periodo de la Guerra Civil” [...] conoció la filosofía natural cartesiana y la tenía en alta estima, sin embargo; “...se inclinó a favor de Gassendi en contra de Descartes” [...] La razón por la que adoptó la versión de Gassendi de la nueva filosofía presumiblemente deriva de lo que considero el conocimiento superior de Gassendi en relación con los desarrollos contemporáneos de la filosofía de la (al) química. ‘De hecho es seguro afirmar que la aceptación de la filosofía de Gassendi en Inglaterra se derivó del hecho de que era más compatible con las tradiciones de la ‘empiric society’ de los ingleses, que la filosofía mecánica de Descartes.’¹⁵

Por lo dicho en páginas anteriores, recordemos que la ruta que toma Robert Boyle en relación con el escepticismo es claramente la gassendiana. Ahora bien, sobre el mecanicismo ocurrirá en parte lo mismo, es decir, el mecanicismo de Robert Boyle es en gran medida una continuación del gassendiano, que a su vez es una actualización o puesta al día del de Epicuro.

Para apreciar el contexto en el que se desarrolla el mecanicismo de Robert Boyle, quiero expresar brevemente el contexto del mecanicismo en Inglaterra del siglo XVII.

En lo que al mecanicismo se refiere podemos hablar de tres pensadores importantes en el contexto de la filosofía natural, que son las tres figuras dominantes en este periodo sobre el mecanicismo, a saber: Descartes, Gassendi y Hobbes, como dice el pasaje de Garber arriba citado. 1. Hobbes es el pensador más importante, de un grupo muy influyente sobre el tema; conocido como el grupo de Newcastle. 2. Es probable que el mecanicismo de Robert Boyle tenga su origen como en la mayoría de los filósofos ingleses del siglo XVII, en la versión gassendiana expuesta y divulgada, además de muy influyente, de Walter Charleton.¹⁶ Con esto último, lo que quiero enfatizar es que el

¹⁵ D. Garber *et al.*, “New doctrines of Body and its powers, Place and space”, en *op. cit.*, vol. I, p. 587.

¹⁶ Charleton fue un gran divulgador de las ideas nuevas, en particular de la filosofía mecánica-atomista de Epicuro y Gassendi. Otro dato curioso es el de que Charleton era médico de oficio y que empezó su recorrido por la filosofía natural con Van Helmot. La obra de Charleton donde aparece la mejor presentación de la filosofía natural de

mecanicismo de Robert Boyle es gassendiano pero no exclusiva ni directamente, pues lo conoce por medio de los trabajos de Charleton; además es una síntesis, tanto del cartesiano como del gassendiano. Como afirma Kargon:

La filosofía corpuscular de Boyle era una versión generalizada de Gassendi y el cartesianismo, muchos de sus trabajos experimentales son intentos vindicativos de las filosofías mecánicas de Descartes y Gassendi explicándolas por medio de experimentos. Más aún, al igual que Charleton, Boyle se esforzó mucho en “purificar” el atomismo y purgarlo de sus implicaciones ateas.¹⁷

Finalmente, el mecanicismo de Robert Boyle tanto por su énfasis en la experimentación como por sus intereses en la química como apoyo a la medicina, será una versión o ruta nueva dentro del mecanicismo inglés del siglo XVII.

Teología: el voluntarismo teológico

La perspectiva teológica que sostiene Boyle, que de nuevo comparte con Gassendi al igual que con Newton¹⁸ es la del *voluntarismo teológico*, esto significa enfatizar la libertad y el poder de Dios por encima de cualesquiera otros atributos divinos. El *voluntarismo* determina cierta epistemología y por ello sólo es consistente con un sistema filosófico cuya perspectiva del conocimiento sea el *conocimiento probable*. Igualmente, implica asumir que el mundo ha sido creado y sometido totalmente por el poder y la voluntad de Dios, cuya intervención mantiene por medio de las leyes establecidas por él. En otras palabras, el voluntarismo teológico significa tanto afirmar que Dios ha diseñado el mundo, que le haya impreso un *designio*; y también que nada puede restringir su poder.

Gassendi en inglés se titula *Physiologia...* (Cf. Robert Kargon, “Introducción”, en Walter Charleton, *Physiologia Epicuro-Gassendo-Charletoniana: or a Fabrik of Sciene Natural, upon the Hypothesis of Atoms, founded by Epicurus*. Introd. de Robert Kargon. Nueva York/Londres, Johnson Reprint, 1966, p. 3).

¹⁷ R. Kargon, “Introducción”, en *op. cit.*, p. 11.

¹⁸ Cf. J. W. Wojcik, “Pursuing Knowledge: Robert Boyle and Isaac Newton”, en Margaret Osler, ed., *Rethinking the Scientific Revolution*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2000, pp. 184-200, donde habla de la diferente forma de relacionar el voluntarismo teológico con el conocimiento en estos dos autores; además menciona el tema de los límites del entendimiento humano como un rasgo importante de la perspectiva epistemológica de Boyle, tema que seguramente fue importante para el desarrollo de *Essay...* de John Locke.

La relación entre el voluntarismo teológico y el escepticismo constructivo genera una epistemología de corte probabilista la cual, a su vez, está ligada con el empirismo como afirma Wojcik:

[...] esto es así pues desde el punto de vista del voluntarismo el conocimiento *a priori* es imposible, porque Dios ha escogido libremente crear este mundo en lugar de otro y la única forma de saber exactamente que tipo de mundo creó Dios es investigar el mundo en forma empírica.¹⁹

Entonces, desde ambas posiciones, tanto la teológica como la escéptica, se asume la tesis de que la estructura real y completa o total de la naturaleza es incognoscible;²⁰ sin embargo, se puede avanzar en el conocimiento de la misma, incluso ofrecer alguna evidencia de ella a través de la indagación, el juicio y el testimonio filosófico, tanto argumentativo como experimental de los hechos naturales.

La alquimia

“[la] alquimia constituye un término medio que funciona entre sus dos compromisos filosóficos potencialmente opuestos: su mundo mecánico y corpuscular y su mundo espiritual y teológico”.²¹

A Lawrence Principe, especialista y defensor del *importante* papel de la alquimia en Robert Boyle, le parece sorprendente que esta relación se haya estudiado seriamente en los últimos veinte años en la obra de Newton, sin embargo, encontramos poco sobre el tema en Boyle, quien fue uno de sus antecesores más notables dentro de la arena de la filosofía natural y cofundador de la Royal Society; además de muy conocido tanto en Inglaterra como en el resto de Europa gracias a su prolífica obra, también fue un fiel, por no decir

¹⁹ J. W. Wojcik, “Pursuing Knowledge: Robert Boyle and Isaac Newton”, en *op. cit.*, p.184.

²⁰ “[Boyle] no pensaba que los seres humanos pudieran adquirir un conocimiento completo de los secretos de la naturaleza, tampoco que ningún ser humano pudiera comprender los misterios del cristianismo; pensaba que la comprensión completa era algo que Dios había reservado para la vida después de la muerte. De hecho, una comprensión completa tanto de la naturaleza como de la teología era la recompensa final de un cristiano virtuoso; este era el mejor incentivo que Dios podía ofrecer a una persona que fuera cristiana y virtuosa” (J. W. Wojcik, “Pursuing Knowledge: Robert Boyle and Isaac Newton”, en *op. cit.*, p. 197).

²¹ Lawrence Principe, “Boyle’s Alchemical Pursuits”, en Michael Hunter, ed., *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1994, p. 102.

devoto alquimista; sin embargo, pocas son las investigaciones sobre la importancia de la alquimia para este filósofo natural.

Siguiendo las tesis de Principe, diremos en forma breve, que la alquimia no fue para Boyle un pasatiempo juvenil sino un tema importante a lo largo de su vida. Es más, según Principe: "...en los últimos años de su carrera, la alquimia por virtud de sus facetas espirituales, funciona como un enlace entre las dos esferas principales de su actividad, a saber: el avance de la filosofía natural experimental y la defensa de la fe cristiana".²²

En otras palabras, no cabe la menor duda de que Boyle era un alquimista por las siguientes razones: 1. "...creía en la realidad de la transmutación alquímica".²³ 2. "...estaba convencido de la existencia de la piedra filosofal y en la validez de las afirmaciones alquímicas y de sus poderes",²⁴ era tan firme su creencia que él mismo hizo experimentos de transmutación de metales. De hecho, intentó elaborar su propio mercurio incandescente siguiendo las instrucciones de un texto críptico de Basilius Valentinus; también leyó los trabajos químicos y iatroquímicos de varios autores incluyendo a dos de los más notables; Van Helmot y Paracelso. 3. Nunca perdió el interés por establecer contacto con alquimistas. 4. También era un auténtico alquimista por el estilo en que escribía los reportes de sus trabajos e investigaciones como dice Principe: "...su elección cuidadosa y deliberada de las expresiones y el vocabulario creaban un alusivo sub-texto accesible sólo a lectores versados en los estilos literarios alquímicos, en los cuales se revela el objetivo original y el proceso como una preparación de la piedra filosofal".²⁵

Esto último, nos lleva a un tema muy interesante "El secreto es un elemento crucial de la alquimia, todos los alquimistas ordenan a sus estudiantes guardar silencio, y ellos mismos, sagazmente exponían su conocimiento en un lenguaje oscuro, metafórico, en un doble mensaje que confundía y disuadía a los lectores".²⁶ El uso de un lenguaje oscuro, metafórico, que oculta al lector *no* versado en la alquimia puede provocar en los historiadores de la filosofía y de la ciencia, una enorme dificultad para sostener que Boyle es una de las figuras más importantes en la promoción de la comunicación abierta y la validación pública del conocimiento, en una palabra, entra en contradicción con el Boyle cofundador de una institución como la Royal Society cuyos valores principales fueron la divulgación y la validación del conocimiento, incluso con la imagen de Boyle como el padre de la química moderna, gracias, en

²² *Ibid.*, pp. 91-92.

²³ *Ibid.*, p. 93.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, pp. 93-94.

²⁶ *Ibid.*, p. 95.

parte, al uso de la experimentación que es un método tanto de conocimiento como de comprobación del mismo.

Siguiendo las tesis de Principe me parece importante *no* disminuir la importancia de la alquimia en Boyle y todo lo que implica; aun cuando desde nuestra perspectiva o primera impresión, pareciera contradictorio con nuestra imagen más simple. Las investigaciones de Principe en defensa del papel de la alquimia en la obra de Robert Boyle nos permiten tener una percepción más rica, del largo y tortuoso camino que fue para los modernos establecer lo que hoy llamamos ciencia, y que en su momento la filosofía natural se encontraba entre la ciencia y el hermetismo, en otras palabras, como afirma Dascal "...las rupturas no son jamás totales, y aun si se desechan los antiguos marcos, los viejos temas no desaparecen de las telas modernas".²⁷

Por todo ello, creemos que el revalorar la importancia de la alquimia para Boyle nos permitirá, en primer lugar, tener una interpretación más justa de los intereses y preocupaciones de este filósofo natural; incluso nos ofrecerá la posibilidad de percibir en su verdadera dimensión la realidad del pensamiento moderno, en otras palabras: entender que para que ellos pudieran romper con el aristotelismo, además de renovar filosofías antiguas, principalmente: el atomismo y el escepticismo; también incorporaron el hermetismo del Renacimiento, que pasará a la alquimia en el siglo XVII. Otro rasgo que ofrece Principe como apoyo a su tesis del Boyle alquimista es el tema de los "magnetos", que según el estudioso, es un concepto propiamente alquímico.

En este tema de los magnetos, mejor conocido como el problema del magnetismo encontramos varias cuestiones interesantes, a saber: 1. En primer lugar, el problema del magnetismo relaciona a Boyle en forma muy estrecha con Newton lo cual es un apoyo importante para las tesis de Principe a favor del Boyle alquimista. 2. En segundo lugar, el tema del magnetismo es importante porque muestra los *límites* de la explicación mecánica, ya que la atracción magnética rebasa los alcances de este tipo de explicación. 3. Tercero, tanto por los límites explicativos del mecanicismo como por su tendencia al ateísmo, propia e inherente del *atomismo*, Boyle y Newton continuaron trabajando en *alquimia* para resolver ciertos temas que el mecanicismo no podía resolver o fatalmente provocaba.

En resumen, la importancia de la alquimia en la obra de Robert Boyle lo muestran las siguientes cuestiones: sus trabajos sobre alquimia tanto en número como en forma denotan la importancia que representaba esta área para

²⁷ Marcelo Dascal, "Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna", en Ezequiel de Olaso, ed., *Del Renacimiento a la Ilustración I. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid, Trotta, 1994, p. 15.

este autor; y que las razones en su caso del papel de la alquimia dentro o paralela a su filosofía natural se deben a dos cuestiones: *primera*, que no desarrollamos aquí, pero que para Boyle era muy importante, es su preocupación por la *medicina*, quizá mayor, que por la *dinámica*, pues Boyle estaba interesado en lo que en su época se llamaba *iatroquímica* que era una síntesis entre química y medicina; *segunda*, no por ello menos importante, es que Robert Boyle al igual que Newton pensaba que la alquimia podía contrarrestar el efecto secundario más amenazante y peligroso del atomismo: el *ateísmo*.²⁸

²⁸ Como dice Principe: “Al final de su carrera Boyle percibía que la alquimia podría ayudar a construir el puente entre la filosofía experimental y la teología. La alquimia complementa y corrige el sistema de la filosofía natural que Boyle apoyaba. La alquimia era la interfase entre el mundo racional y milagroso y espiritual” (L. Principe, “Boyle’s Alchemical Pursuits”, en *op. cit.*, p. 102).

La razón melancólica

Antonio Marino López

*Je blâme également et ceux qui prennent parti de louer
l'homee, et ceux qui le prennent de le blâmer, et ceux
qui le prennent de se divertir et je ne puis approuver
que ceux qui cherchent en gémissant.*

Pascal, *Penseés*, 405.

I

Una diferencia fundamental entre la filosofía griega clásica y la filosofía moderna es el lugar que en cada una ocupa la pregunta sobre la naturaleza de la felicidad: mientras que para los filósofos clásicos la justificación última de la filosofía o del *bios theoretikos* se encuentra en el hecho de que el filósofo es el más feliz, o, en las palabras de Aristóteles ὁ σοφὸς μάλιστ' εὐδαίμων,¹ para los modernos el bien más alto es el placer y por consiguiente la felicidad es, como lo dice Hobbes: “*Continuall successe* in obtaining those things which a man from time to time desireth, that is to say, continuall prospering, is that men call Felicity”.² La felicidad depende del poder para obtener los bienes que desee. Esta idea de felicidad encuentra su crítico más acérrimo en Nietzsche, quien representa al hombre moderno como “último hombre” y pone en su boca la famosa frase *Wir haben das Glück erfunden*. “Nosotros hemos inventado la felicidad”.³ *Eudaimonia*, *Felicity* y *Glück* son tres momentos en la comprensión de la felicidad: la primera consiste en la actividad teórica del filósofo, la segunda en el éxito científico y tecnológico para satisfacer los deseos, es decir, al mercado, y la tercera simboliza el asco que provoca en Nietzsche la felicidad del hombre “globalizado”. El camino seguido por la noción de felicidad es paralelo al que sigue la idea del bien: en la filosofía griega clásica es la pregunta fundamental, en los inicios de la modernidad es identificada sin más con lo placentero y en las postrimerías de la modernidad es desechada con sorna. El mismo declive

¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, lib. x, 1178b33.

² Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 46.

³ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, sec. 5.

sufren la razón y la filosofía, pues en el primer caso el filósofo es quien vive la vida más plena y alta, en el segundo es tan sólo un hombre con gustos curiosos y en el tercero es el envenenador envenenado. Y el intelecto o *nous* es lo distintivo del hombre, el instrumento y espía de las pasiones, y el resultado de interpretar mal el cuerpo: lo más alto, lo útil y una ilusión nociva, respectivamente. Si recordamos que en la versión aristotélica *nous* es la actividad distintiva del hombre y la única en la cual propiamente el sabio tiene autarquía, pues es la que menos depende del contexto sociopolítico, se hace evidente otro declive paralelo a los tres anteriores: la concepción del hombre como dotado de *nous* por naturaleza es la condición que hace posible su autarquía y el *bios theoretikos*. Νοῦς, θεωρία, αὐτάρκεια: los tres juntos hacen posible la eudaimonia.

En oposición consciente a Aristóteles, la *ratio* o razón matematizante moderna cancela la actividad noética como fundamento del saber, y pretende con ello transformar a la teoría en praxis, transformación con la cual también cancela la autarquía del sabio. El método nos da certeza pero también erradica las bases de la eudaimonia. Desde sus fundamentos, la modernidad rompe el nexo entre sabiduría y felicidad. *Res cogitans* propiamente no es ni feliz ni infeliz en cuanto tal. Pero como el placer ahora es comprendido como un proceso bioquímico, el pensador moderno sabe que su felicidad no tiene relación con el pensar. Los placeres del sabio son del mismo orden que los del libertino y el hedonista. Todos son consumidores, como lo quería Hobbes. La homogeneización del placer y del dolor, junto con el propósito de abolir el sufrimiento, son los distintivos del último hombre. Por eso Nietzsche lo caracteriza con las preguntas “¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella? —así pregunta el último hombre, y parpadea”.⁴ Su parpadeo corrobora que no entiende lo que pregunta porque es incapaz de experimentarlo.

La razón se torna melancólica cuando ha oteado la decadencia que acabo de esbozar.

Que la melancolía invade a la razón moderna desde sus inicios, lo atestigua Pascal, el gran melancólico de la razón moderna, pues indica inmediatamente la impotencia implícita en la prepotencia del método y la razón matematizante. La melancolía es el desánimo experimentado por quien se siente incapaz de amar, crear y anhelar. El melancólico pregunta ¿qué es estrella? porque su cosmos se ha transformado en universo infinito, y, como dice Pascal, “el silencio de los espacios infinitos me aterra”. La estrella ya no simboliza lo eterno del cosmos, pues la astronomía nos ha enseñado que es un sol distante y en vías de extinción, y, en muchos casos, la luz de un sol muerto hace billones de

⁴ *Idem*.

años. El cosmos se ha transmutado en fantasmagoría, y la razón en mero canturreo en la oscuridad para aliviarnos del terror del universo infinito. ¿Quién de los melancólicos podría gritar, junto con Nietzsche, ¡Da capo!?

II

La aporía fundamental ante la cual se encuentra la razón melancólica es que ella misma es la causante de su destrucción, pues parecería ser que la decadencia de la razón se ha gestado a lo largo de su propia historia. Pascal capta lo esencial de la gestación de la impotencia de la razón en uno de sus *Penseés*, el 408, en el cual yuxtapone tres textos tomados de Montaigne, quien a su vez remite a Virgilio, Horacio y Varrón respectivamente:

Un texto sobre la locura de la ciencia humana y la filosofía.

Este texto frente al divertimento.

Feliz quien puede penetrar las causas de las cosas. (Virgilio, *Georg.* II, 490).

Feliz quien no admira nada. (Horacio, *Epístolas*, II, 61 “No admirase de nada, Numancio, es casi el solo y único medio que otorga y conserva la felicidad”).

280 tipos de bien soberano en Montaigne. (“No hay combate tan violento y tan áspero entre los filósofos como el que versa sobre el bien soberano para el hombre, del cual, según cálculos de Varrón, nacieron 280 sectas”. *Ensayos*, II, 12).

En el primer enunciado, “Feliz quien puede penetrar las causas de las cosas”, se hace eco de la famosa frase de Aristóteles, quien dice que la *thauma* o admiración es el principio de la filosofía. Se hace, pues, alusión clara a la eudaimonía que experimenta el filósofo. Es la tesis aristotélica que ya esbocé arriba. Sin embargo, esta tesis también caracterizaría adecuadamente la actitud de los epicúreos, aunque con una diferencia importante frente a la tesis aristotélica: la razón nos ayuda a eliminar la superstición y con ello los temores más fuertes que amargan nuestras vidas, en particular, el miedo a la muerte y el miedo a los dioses. La felicidad epicúrea es inferior a la del sabio aristotélico porque no consiste en la actividad misma del pensar sino en la terapia de las pasiones. La filosofía es consuelo, más que plenitud de vida humana. Es necesario distinguir entre Epicuro y Aristóteles para captar mejor la primera decadencia introducida en la historia de la filosofía, pues Epicuro rechaza la posibilidad de la *noesis*. La ciencia epicúrea nos enseña que la verdadera causa de los rayos no es la ira de Zeus sino los movimientos del aire y el agua. Pero el con-

suelo de saber esto se ve minado por la ruptura entre hombre y naturaleza que ello implica. No puedo entrar más en detalle en la filosofía epicúrea, pero sí deseo recalcar que la frase citada por Pascal permite dos interpretaciones, según se ubique en el contexto aristotélico o en el epicúreo. A mi juicio, Pascal y sus contemporáneos remiten más a Epicuro que a Aristóteles. En todo caso, el primer enunciado indica el momento de la eudaimonia.

El segundo enunciado, “Feliz quien no admira nada” es evidentemente opuesto a la tradición platónico aristotélica, pero no por ello deja de ser un enunciado atribuible a algún filósofo. En efecto, el rechazo de la admiración puede ubicarse igualmente en la doctrina epicúrea que en la estoica, aunque los argumentos para rechazarla son diferentes. Sin embargo, ambas doctrinas tienen en común la cancelación del *bios theoretikos* y la transformación del *logos* en un instrumento para la terapia de las pasiones. En cuanto tal, el *logos* ya no es el instrumento de la *dianoia* platónico aristotélica porque la *dianoia* misma ha desaparecido. Tanto Epicuro como Epicteto niegan la posibilidad de la *noesis* y por consiguiente buscan otra manera de fundar la eudaimonia, aunque en efecto sólo logran interpretar la felicidad como ataraxia o minimización del deseo. Y la ataraxia es la *phrónesis* del melancólico: del filósofo desencantado con la razón.

En el tercer enunciado, Pascal sencillamente escribe: “280 tipos de bien soberano en Montaigne”. La ironía del enunciado es avasalladora, pues el número mismo de sectas es suficiente para refutarlas a todas. Así se anuncia la disolución de la filosofía o su transmutación en doxología. Si hay 280 opiniones sobre la naturaleza del bien, es evidente que la razón no puede conocerlo. La razón exhibe su impotencia y quien la entiende necesariamente se ve entristecido por la melancolía. Pascal se refugió en la fe cristiana, pero la modernidad filosófica optó por el ateísmo o materialismo científico.

La interpretación del *Penseé* de Pascal nos permite constatar dos ideas importantes para esta reflexión. Primero, el hecho de que las fuentes de Pascal y Montaigne sean estoicas y epicúreas, indica que la melancolía de la razón ya está presente en la llamada época helenística de la filosofía. No es la filosofía moderna la que inicia el desencanto con la razón. Por el contrario, podría decirse, más bien, que Descartes desarrolla su duda metódica como vía de recuperación frente al milenarismo escepticismo y dogmatismo. Descartes es, en rigor, el más filosófico de los pensadores que fundaron la modernidad, pues vivió el *bios theoretikos* de manera más plena. No puedo detenerme a justificar esta afirmación, pero aduzco como evidencia el hecho de que a lo largo de su vida se dedicó preponderantemente a pensar, y, hasta donde yo sé, siempre lo disfrutó. Sin embargo, su experiencia personal no corresponde a las implicaciones de su filosofía, pues la separación radical de *res cogitans* y *res extensa* necesariamente conduce a la desarticulación de razón y pasión a la

cual me he referido como melancolía de la razón. La razón moderna nace ya infectada con la melancolía de la filosofía helenística.

Me parece importante, como segunda cuestión, reconocer esta herencia de la filosofía helenística porque con ello se indica que la relación dialéctica entre fundación de la modernidad y antagonismo a la escolástica no es suficiente para tipificar el inicio del pensamiento moderno. Si bien la relación entre filosofía moderna, estoicismo y epicureísmo ha sido estudiada con amplitud, la conciencia filosófica moderna insiste en su originalidad y en su rompimiento con la tradición. Pero las dificultades inherentes en las epistemologías fundadoras de la modernidad desembocan en querellas muy semejantes a las de la helenística. Me limito aquí a aludir a la famosa querella entre Newton y Leibniz sobre el espacio y el tiempo, con su inevitable trasfondo teológico. En efecto, se podría pensar que Kant realiza la crítica de la razón pura como un esfuerzo por evitar el naufragio de la filosofía moderna. No puedo examinar ahora si la filosofía crítica cumple su cometido frente al escepticismo, pero el rechazo de Kant al eudaimonismo es suficiente indicación de que su comprensión de la razón no despeja la melancolía.

III

La abolición final de la relación entre razón y felicidad la lleva a cabo Nietzsche. Ésta es la esencia de su antiplatonismo. (Estoy consciente de que Heidegger considera a Nietzsche como el último de los platónicos, pero abordar esta cuestión extendería esta reflexión más allá de lo razonable para esta ocasión.) Me aventuro a afirmar que la obra de Nietzsche es la reflexión más profunda sobre la pregunta que nos ocupa. Desde *El nacimiento de la tragedia* hasta *Más allá del bien y del mal*, examina y vuelve a examinar el nexo entre razón y felicidad, si bien este aparece como las famosas oposiciones de lo apolíneo con lo dionisiaco, o de poesía y filosofía, de ciencia y verdad, de moral e hipocresía, de ontología y caos, del valor de la ilusión frente a la verdad, salud enfermedad, etcétera. La explicación de cualquiera de estos temas sobrepasaría con mucho los límites de esta ponencia. Me parece, empero, que lo sustancial de la comprensión de Nietzsche sobre la cuestión de la felicidad se puede colegir del párrafo 225 de *Más allá del bien y de mal*, cuyo inicio es: "Hedonismo, pesimismo, utilitarismo, eudemonismo: todos estos modos de pensar que miden el valor de las cosas conforme al placer o dolor que los acompaña, es decir, conforme a lo concomitante y anejo, son pensamientos superficiales e ingenuos". Nietzsche considera que todos estos modos de pensar son manifestaciones de un deseo fundamental: abolir el sufrimiento. En su opinión ésta es la propuesta esencial de la democracia moderna, la cual, si llegara a cum-

plirse, convertiría al hombre en algo ridículo y menospreciable, algo que él desearía que desapareciese. En oposición a ello, él propone “la disciplina del sufrimiento, del gran sufrimiento. ¿Acaso no saben que esta disciplina es la que ha elevado al hombre a sus cimas? Esta tensión del alma en la infelicidad es la que le da la fuerza, el ímpetu frente al gran naufragio, su inventiva, el valor para soportar la presión, aguantarla, interpretarla, utilizarla, y todo lo que tiene el hombre de profundo, de máscara, de misterio, de espíritu, de astucia, de grandeza, se lo ha dado el sufrimiento, la disciplina del gran dolor”. Esta misma comprensión del sufrimiento se encuentra en las últimas líneas de *Así habló Zaratustra*, cuando Zaratustra, con el rostro endurecido como el bronce dice: “Mi sufrimiento y mi compasión –¡qué importan! ¿Aspiro yo acaso a la felicidad? ¡Yo aspiro a mi obra!”

La doctrina de Nietzsche sobre la felicidad ciertamente no carece de ambigüedad, pues así como abundan en su obra pasajes en los cuales se atribuye el deseo de felicidad a los mediocres e impotentes, y el desdén hacia ella a los grandes creadores, también hay muchos otros en los cuales la alegría, la danza y la risa caracterizan al hombre superior que experimenta la salud tras una larga lucha con el nihilismo. Aunque en rigor no hay contradicción entre ellos, pues se entiende que nadie experimenta el nihilismo sin padecer un profundo sufrimiento y que su conquista sería motivo del mayor júbilo, es evidente que la superación del nihilismo y la erradicación de la filosofía occidental son una y la misma. La razón melancólica se disuelve en el júbilo dionisiaco.

IV

La gran disciplina del sufrimiento es antagónica a la tesis socrática conforme a la cual la virtud es saber y el vicio ignorancia. Por consecuencia también se opone a la doctrina aristotélica de la *phrónesis* y a la noción de que la eudaimonia sólo es asequible para el filósofo. Esta doctrina necesariamente niega el poder del *logos* como instrumento para la autarquía humana. La gran disciplina del sufrimiento está expresada de manera clásica en el célebre coro del *Agamenón* de Esquilo:

τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὀδῶ
 σάντα, τὸν πάθει μάθος
 θέντα κυρίως ἔχειν

“[Zeus] ha marcado un camino a la sapiencia para los mortales: aprender mediante el sufrimiento es el decreto divino”. Ésta es la idea central de la tra-

gedia griega, conforme a la cual sólo la piedad y no la teoría es lo que nos hace sabios y nos mantiene dentro del camino señalado por Zeus. El acuerdo entre Nietzsche y Esquilo indica a dónde conduce el antiplatonismo del primero. En efecto, la abolición de la filosofía necesariamente implica el triunfo de la poesía en su forma más profunda, la tragedia. La tragedia es la cura radical de la melancolía, pero esta cura conlleva la aceptación de que lo mejor es no nacer y lo segundo mejor es morir lo más pronto posible. Nietzsche pone fin a la modernidad regresándonos al momento arcaico de la tragedia. Sin embargo, a diferencia del Sileno, él asume la verdad de la tragedia y la acepta, pero *Amor fati* no es eudaimonia. Sabemos que los mitos con los que ocultamos el caos pueden ser bellos y poderosos, pero no son verdaderos. La conciencia de la necesidad del autoengaño no puede otorgarnos felicidad. Y el olvido de sí de la embriaguez dionisiaca sólo es permanente cuando es locura. Saber que la locura es la única cura de la razón melancólica, ennegrece la melancolía.

V

El panorama que he ofrecido de la filosofía occidental necesariamente es esquemático, pero en cuanto a la comprensión de la felicidad, me atrevo a afirmar que los momentos esenciales son los que he expuesto. Se podría objetar que no he hablado ni de la filosofía presocrática ni de la medieval. También he omitido a Hegel y a Heidegger. Pero no se alarmen, no estoy por anunciar que a continuación me ocuparé de todo esto. Me limitaré a justificar brevemente estas omisiones y terminaré con una reflexión sobre la eudaimonia en Platón y Aristóteles.

Lo que comúnmente se llama “filosofía medieval” es el intento de síntesis de razón y fe, o filosofía y teología. Para efectos del tema de esta ponencia, es suficiente notar que el conflicto entre razón y fe hace patente que el *bios theoretikos* no puede ser autárquico ni fuente de felicidad. Aunque los intentos de armonizar razón y fe son majestuosos, la fe cristiana en última instancia requiere el sacrificio de la razón. Pero no sólo la subordinación de la filosofía a la teología indica la infelicidad inherente en el filósofo cristiano en cuanto filósofo, pues el conflicto también se aprecia en la oposición entre caridad y autarquía. El ideal del sabio pagano sólo incluye al prójimo en la medida en que el prójimo sea otro filósofo. *Philia* no es caridad. En suma, tanto amar a Dios como amar al prójimo se oponen al *bios theoretikos*. Cabe recordar, por último, que el cristianismo no promete felicidad en este valle de lágrimas.

El problema de la felicidad en la filosofía de Hegel es sumamente complejo y por consiguiente las breves observaciones que ofrezco son presentadas con la renuencia de quien está consciente de que corre donde los ángeles cami-

nan de puntas, para usar la expresión de Milton. Pues bien, según lo entiendo, Hegel acepta la comprensión moderna del deseo o *Begierde* como motor fundamental de la acción humana y por ende de la historia; sin embargo, se distingue de Hobbes en cuanto que en el famoso pasaje del señorío y la servidumbre hace la fenomenología de la dialéctica del deseo, en donde se muestra que el deseo propiamente antropogénico es el deseo de ser deseado, es decir, el deseo de reconocimiento. La lucha por el reconocimiento es lo que gesta la historia. En esta lucha el *bios theoretikos* es considerado mera ilusión, pues sólo la autoconciencia gestada en la lucha a muerte produce conocimiento genuino. En otras palabras, la praxis determina a la teoría. La felicidad del filósofo, en caso de que la experimente, no puede ser consecuencia de la satisfacción del deseo, pues la *Begierde* es deseo de reconocimiento, no de sabiduría. El filósofo inevitablemente es un intelectual infeliz que lucha por el reconocimiento en la república de las letras y en los congresos de filosofía. Quien se aleja de la lucha para entregarse plenamente al *bios theoretikos* es un anacoreta cuyos filosofemas carecen de realidad. Sólo en el momento absoluto, cuando la filosofía se transmuta en sabiduría absoluta, cuando se termina la historia, el sabio experimenta la felicidad. Recordemos, empero, que Nietzsche entiende este momento como la abolición del sufrimiento y el inicio del advenimiento del último hombre.

VI

Si mi interpretación de la historia de las filosofías es correcta, hemos de concluir que en rigor sólo Platón y Aristóteles han propuesto que la filosofía es posible y que el filósofo es el más feliz de los mortales. Sócrates, en cuanto personaje de los diálogos platónicos, es el paradigma del filósofo cuya vida es feliz. Pero la felicidad del filósofo sólo es posible si la virtud es conocimiento y el conocimiento es posible. Para que ambas condiciones se cumplan, es necesario que filosofar sea *theia mantia*, locura divina, la modalidad más alta de Eros, y que los dioses no impongan la ley del *pathei mathos*, sabiduría mediante el sufrimiento. En el *Fedro*, Platón presenta dialógicamente y míticamente la posibilidad del cumplimiento de ambas condiciones. Por otra parte, en el *Simposio* se muestra que Eros no es *Begierde*, y por consiguiente que lo distintivo del hombre no se puede captar como resultado de la dialéctica de los deseos subhumanos. La diferencia y jerarquía entre el deseo de saber para ser reconocido y el amor a la sabiduría se presenta en el *Sofista*. La inferioridad del filósofo-rey al filósofo en cuanto a eudaimonia se muestra con claridad en la *República*, pues no hay reconciliación entre el eros por el saber y el eros por el poder. El filósofo es rey por obligación.

Aristóteles concuerda en lo fundamental con la comprensión platónica de la filosofía, si bien lo expresa a su manera. Para nuestros propósitos es suficiente recordar los planteamientos del sexto libro de la *Ética a Nicómaco*, donde explora la relación entre verdad y acción con las potencias del alma. Cito tres oraciones cruciales para nuestro tema: 1) τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις, νοῦς ὄρεξις.⁵ “Son tres las fuerzas que gobiernan en el alma la acción y la verdad: la percepción sensible, el intelecto y el deseo”. Un poco más adelante explica que el acto de elegir o *proairesis* es lo que gobierna a la praxis, y en la *proairesis* actúan de manera conjunta el deseo y el *logos*. Por consiguiente, nos dice 2) διὸ οὐτ' ἔνευ νοῦ καὶ διανοίας οὐτ' ἔνευ ἠθικῆς ἐστὶν ἕξεως ἢ προαίρεσις.⁶ “En consecuencia no hay elección sin intelecto y pensamiento discursivo ni sin disposición del carácter”. La acción o praxis en el sentido propio implica la confluencia de inteligencia o *nous* y *hexis*, disposición o hábito. Las tres fuerzas del alma, *aisthesis*, *nous*, y *orexis*, también trabajan cuando el alma filosofa, pues, los modos como el alma accede a la verdad o ἀληθύει son cinco, y Aristóteles los enumera en orden jerárquico cuando dice 3) ἔστω δὴ οἷς ἀληθύει ἡ ψυχὴ τῷ καταφάναι ἢ ἀποφάναι πέντε τον ἀριθμὸν ταῦτα δ' ἐστὶν τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νοῦς.⁷ “Sean cinco en número los poderes con los cuales el alma descubre la verdad: la técnica, la ciencia, la *phronesis*, la sabiduría y el intelecto”. La acción humana y el saber, praxis y teoría, están fusionados por la unidad de *aisthesis*, *nous* y *orexis* en el alma humana. Ésta es la manera como Aristóteles comprende la relación entre la virtud y la verdad, o entre la praxis y la teoría. Lo expresa con su famosa frase διὸ ἢ ὄρεκτικὸς νοῦς ἢ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητικὴ, καὶ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος⁸ “A ello obedece que la elección sea o bien intelecto fusionado con deseo, o bien deseo fusionado con inteligencia discursiva, y el origen (*arche*) de esto es el hombre”. Debido a que el hombre comprendido en estos términos es quien origina la acción, Aristóteles dice una líneas después que los dioses no tienen poder para alterar lo que el hombre ha elegido. La importancia de esta observación la expresa elocuentemente uno de los comentaristas más profundos de Aristóteles con las siguientes palabras: “Esta extraña observación se encuentra entre las dos tesis centrales de la ética aristotélica y las enfatiza: (primero) que el ser humano es la fuente última de la acción, a tal grado que ni un dios puede imponerse sobre nuestras elecciones, y (segundo) que en cuanto el ser humano que elige es una fusión de intelecto y deseo, la verdad en la cual se finca la elección involucra tanto lo

⁵ Aristóteles, *op. cit.*, 1139a17-19.

⁶ *Ibid.*, 1139a34-36.

⁷ *Ibid.*, 1139b15-17.

⁸ *Ibid.*, 1139b5-7.

mutable y aún no existente como lo eterno e inmutable”.⁹ Es con base en esta comprensión de la naturaleza del hombre y de la acción humana que Aristóteles se opone tanto a la comprensión trágica expresada por el *pathei mathos*, como al frenesí dionisiaco.

Platón y Aristóteles concuerdan en que el hombre es lo intermedio, *metaxy tis*, que su naturaleza es erótica y que la filosofía es locura divina, y el filósofo es *malist' eudaimon*. Se puede afirmar, por tanto, que la melancolía de la razón se produce en oposición a su comprensión de la filosofía. La razón es melancólica cuando *ouk ellenizei* —cuando no sabe griego.

⁹ *Nichomachean Ethics*. Trad. de Joe Sachs, Newbury, Focus Publishing, 2002, p. 104, n. 144. La traducción es mía.

¿Cuál final, cuál comienzo para la filosofía?

Alberto Constante

Los pensamientos son nubes

J. F. Lyotard

En alguna parte dice Borges que la palabra “dragón” contagia de puerilidad las narraciones en que aparece y que por ello el “Beowulfo” es menos memorable que la *Iliada*; no otra cosa ocurre en nuestra época con la palabra *filosofía*. Los profesores de filosofía huyen de ese nombre con verdadero encono, los científicos se encogen de hombros, con formalizada perplejidad y todos nos quedamos sin saber qué decir cuando de filosofía se trata.

Desde luego, pocas cosas nos dan tanto que pensar como las palabras mismas. Cualquier expresión, en cuanto se examina con un mínimo de detenimiento, muestra capas de significado, niveles de interpretación, profundidad de sentido, donde a primera vista sólo parecía haber formulación simple e inequívoca. Fueron muchos los filósofos que en el pasado, y sobre todo en el pasado inmediato, tomaron al lenguaje como materia primordial para su reflexión. También los hubo que prefirieron tematizar el silencio. En el fondo, por más paradójico que pueda verse, unos y otros compartían una convicción esencial, la de que la filosofía había descubierto un nuevo continente, discrepando tan sólo en el paisaje que atribuían al mismo, o en las rutas por las que se proponían atravesarlo. En cualquier caso, la tarea encomendada a la filosofía quedaba clara: debía pensar fundamentalmente a partir de la palabra o de su ausencia.

El problema es que no nos quedan más comienzos. *Incipit*: esa orgullosa palabra latina que indica el inicio sobrevive en nuestra polvorienta palabra “incipiente”. El escriba medieval marca la línea inicial, el capítulo nuevo con una mayúscula iluminada. En su torbellino dorado o carmesí el iluminador de los manuscritos coloca las bestias heráldicas, los dragones matutinos, los cantores y los profetas. La inicial, en la cual el término significa comienzo y primacía, actúa como fanfarria; enuncia la máxima de Platón —de ninguna manera evidente— de que en todas las cosas, naturales y humanas, el origen es lo

más excelso. Hoy en día, en las actitudes occidentales —nótese la muda presencia de la luz matutina en la palabra “occidental”—, los reflejos, los cambios de percepción pertenecen al mediodía y al atardecer.

En la cultura occidental ya han existido sensaciones anteriores del final y fascinaciones por el ocaso. Testigos de la filosofía, de las artes, historiadores de los sentimientos señalan “los tiempos de clausura en los jardines del Oeste” durante las crisis del orden imperial romano, durante los temores al Apocalipsis cuando se aproximaba el año mil, en el comienzo de la Peste Negra y en la Guerra de los Treinta Años. Estos movimientos de decadencia, de luz otoñal y desfalleciente siempre se han unido a la conciencia de hombres y mujeres de la decrepitud, de nuestra común mortalidad. Los moralistas, incluso Montaigne, señalaron que el recién nacido es suficientemente viejo como para poder morir. En el constructo metafísico más seguro, en la obra de arte más afirmativa, hay un *memento mori*, y existe siempre un esfuerzo, implícita o explícitamente, para mantener la fuga del tiempo fatal, para resguardarse de la entropía de toda forma viviente. A esta lucha es a la que el discurso filosófico y, también, la generación del arte deben la tensión que las inspiran, su tirantez irresoluta por la cual la lógica y la belleza son sus modos formales.

Existe, así lo creo, un cansancio esencial en el clima espiritual que reinó a finales del siglo XX y que prevalece en el nuestro que apenas comienza. No es la aritmética precisamente una ontología de lo humano. La cronometría interior, los pactos con el tiempo que determinan tanto nuestra conciencia, apuntan hacia un mediodía tardío de manera que son ontológicas, esto es, que conciernen a la esencia, al tejido del ser. Somos, como nos los recuerda Heidegger, *los que han llegado demasiado tarde*.

Nuestra naturaleza tiene sed de explicación, de causalidad, como nos recuerda Hume; queremos saber realmente por qué. ¿Qué hipótesis concebible puede elucidar una fenomenología, una estructura de la experiencia sentida tan difusa y múltiple en sus expresiones como la de la “terminalidad”? ¿Son tales cuestiones dignas de preguntarse seriamente o sólo invitan a una suerte de “habladurías”? No lo sé a ciencia cierta.

Sabemos que los fundamentos de la filosofía actual hay que buscarlos en el horizonte de las cuestiones que ha abierto la modernidad. En la modernidad asistimos a un giro copernicano que fue determinante en la forma en que se autocomprende la filosofía actual y que, aporéticamente, constituye uno de los motivos más importantes contra el que reaccionan la mayoría de las corrientes. Sin mencionar las críticas internas al proyecto moderno, hay que señalar el declive que este mismo proyecto ha experimentado, quizá a su pesar y por razones que a todos inquieta por igual. Una de las razones para suponer que en nuestro siglo se inicia, aunque no abruptamente, un ámbito nuevo de interrogantes, radica en la circunstancia de que en esta fisura el pen-

samiento filosófico mismo es puesto en cuestión, bajo la amenaza del cientificismo. A finales del siglo XIX se generaliza una actitud positivista y científicista. Hay un desarrollo científico y técnico notable que penetra en la cultura, y que es manifiestamente de una propensión objetivista a reducir el criterio del saber al criterio explicativo de las ciencias naturales. Se diagnostique la enfermedad que padece el saber de un modo u otro, parece que, al menos, existe cierto acuerdo acerca de algunos rasgos asociados a esa sintomatología: a la creciente demanda de privilegios por parte de la racionalidad objetivista, positivista, tecnológica, se une la disgregación del saber en ámbitos atomizados y enfrentados, la lucha irreconciliable de valores (de la que Weber nos hablaba ya), la materialización de la vida cultural. En este contexto, el horizonte moderno claudica en lo que concierne, al menos, a su vocación fundamentadora de la razón. La crisis de la razón es el emblema y el tópico de nuestro presente, que arrastra la crisis del saber filosófico mismo.

Es claro que la modernidad misma ha sido criticada desde el interior de la filosofía, acusada bien de haberse convertido en cómplice de la crisis, bien de ser su causa profunda. Según el diagnóstico menos radical, aunque no menos dramático, la modernidad ha depuesto su proyecto ilustrado, en virtud del cual podría haber resplandecido la autonomía del sujeto y la normatividad universal del *logos*, pero que ha conducido a la objetivación del individuo y a la instrumentalización de la racionalidad.

Hoy, según nos recuerdan Horkheimer y Adorno al principio de *La dialéctica de la Ilustración*, “la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”. Este diagnóstico que va de la Escuela de Fráncfort a la nueva filosofía dialógica de Habermas y Apel, está atravesado por la esperanza de una reilustración capaz de sacar a la modernidad de su agonía. En el otro extremo, la hermenéutica, el existencialismo y el “pensamiento de la diferencia”, con diversas modalidades y distintos énfasis, toman a la modernidad misma como manifestación de un pecado antiguo, el que emblemata Heidegger en los términos de la metafísica de la presencia. Una metafísica que coloca al sujeto en fundamento de lo real y al mundo a disposición del sujeto.

La despedida mira hacia atrás. En nuestro siglo de transición hacia nuevos mapas, a nuevas formas de contar la historia, las ciencias naturales y “humanas” presentan un movimiento en espiral, como si fueran imágenes de ese movimiento que Nietzsche llamó “el eterno retorno” o también los llamados “grandes giros” de Yeats. Por sus métodos y por el terreno que abarca, el conocimiento procede técnicamente hacia delante, aunque a la vez busca sus orígenes; identifica y llega a su fuente, o al menos cree llegar a eso que Bataille describiera magistralmente como “una mentira poética” en donde seríamos como “agua en el agua”. *Ursprung*, es el término con el cual queremos indicar

ese pasado, esa urgencia de un principio que se apostilla siempre melancólicamente. *Ur*, este prefijo alemán intraducible, que connota las inmensidades de la retrospectión y la localización de un “primero” o “primordial” absolutos, se está convirtiendo en una palabra clave, la sintonía de nuestros nuevos manuales. Y, sorprendentemente, en ese movimiento hacia lo primario, las diferentes ciencias, los distintos cuerpos de investigación sistemática, se aproximan unos a otros.

Sorprendentemente, como en una escalera de caracol, el descenso hacia el pasado y el ascenso al conocimiento se encuentran en una ambigua intimidad. Las figuras arcaicas de la religión y el mito resurgen apenas disfrazadas. Unos simples ejemplos bastarían para iluminar lo que estamos enunciando: Los manuscritos de Marx de 1844 postulan la existencia de algún suceso catastrófico en la génesis de la sociedad que ha provocado la extensión de la enemistad de clases, la explotación social y los lazos basados en el dinero. En el mito freudiano sobre la estructuración de la psique humana, las relaciones familiares y sociales nacen gracias al asesinato primigenio del padre por la horda de los hijos. En la antropología de Lévi Strauss, directa aunque recalcitrantemente heredada de Frazer, la domesticación del fuego es el origen de la trasgresión del hombre, de su acceso a la cultura: lo separa de la naturaleza y lo empuja a la soledad de la historia. Resulta bastante obvio que estos modos de explicación son préstamos del Pecado Original, de la Caída del Hombre fuera de la esfera de la gracia inocente y de su entrada en el conocimiento trágico o en la historicidad. Mientras buscamos el comienzo “perdido” de nuestro universo, de nuestra organicidad, de nuestra identidad psíquica y de nuestro contexto social, de nuestro lenguaje y de nuestra temporalidad histórica, tal búsqueda en “esa larga jornada diurna hasta el anochecer”, no es neutra. Nos indica, como en el famoso apotegma hegeliano, el crepúsculo; alumbró la intuición de algún error primigenio. Manifiesta lo que es, tal como he tratado de sugerir, la capa más profunda de las múltiples crisis que ahora experimentamos: el tiempo futuro. Los “futuros” utópicos, mesiánicos, positivistas, presentados, copiados a partir de un negativo en el legado occidental, desde Platón hasta Marx, desde los profetas a Leibniz, puede que ya no estén disponibles para nuestra sintaxis. Nos hacen volver la mirada, son como monumentos para el recuerdo, tan obstinadamente atrayentes como las extrañas cariátides que miran a la lejanía.

En medio de esta perplejidad podemos preguntarnos, como Heidegger lo hiciera en su día, *Was ist das-die Philosophie?* Esta pregunta quiere decir que lo que intentamos aquí es descubrir, volver a descubrir si la filosofía está colocada en ese mendaz *incipit* del que hemos hablado para poder seguir filosofando como si... Como si en medio de la arrebatada soledad de la caída de la tarde o junto al mar y al sol que nos ignoran repitiéramos las palabras de Kierkegaard:

“¿Cuántos en nuestro tiempo se atreven en verdad a desear, a anhelar, a conversar con la naturaleza con la hábil súplica de un niño o con la furia de un individuo perdido”, para comprobar con desencanto que los filósofos ni siquiera parecen interesarse en averiguar por qué y cuándo dejaron de responder a tales demandas.

Was ist das-die Philosophie? preguntaba Heidegger en un coloquio celebrado en Francia en agosto de 1955. Comenzar con una interrogación forma parte de la tradición de la exposición filosófica y remite a la temible dialéctica socrática. No obstante, la pregunta, tal y como la establece Heidegger, nos sugiere un claro en el bosque donde siempre se titubea y uno se siente desvalido porque ahí no hay certezas. El énfasis está puesto tanto en el *ist* y en *das* como en *Philosophie*. Es decir, antes de nombrar el objeto de la investigación que es la filosofía, el pensador de la Selva Negra hace que resalte lo problemático de los procesos de predicación y de objetivación. Insinúa, y la insinuación constituye al mismo tiempo la fuente y el núcleo de su pensamiento, que el *ist*, el postulado de existencia, precede y determina cualquier interrogación significativa, y sugiere que el *das*, el *quid est*, como dirían los académicos, a la cual está dirigida esta pregunta, y de hecho cualquier pregunta de carácter grave, es un postulado de enorme complejidad. Al poner de relieve *die Philosophie*, Heidegger nos obliga a reconocer un hiato y a hacer una pausa entre la forma más general de la interrogación ontológica (“¿qué es esto o aquello o cualquier cosa?”) y el objeto específicamente enfocado. Es decir, Heidegger logra un doble efecto de enorme sutileza. Hace del concepto de *filosofía*, del cual todos podríamos pretender tener un dominio cotidiano y seguro, algo extraño y distante.

Esta distancia es necesaria, porque al sernos aparentemente tan cercana no damos con ella sino dificultosamente. Preguntamos qué es esto llamado filosofía y al preguntar le pedimos a una palabra que se revele a sí misma. Pero ¿cómo puede haber revelación si no escuchamos atentamente, si tratamos de imponerle al objeto de nuestra investigación fórmulas analíticas apriorísticas o prefabricadas? Si escuchamos “la palabra ‘filosofía’ surgiendo de su fuente, suena así: *philosophía*. Ahora bien, la palabra ‘filosofía’, como dice Heidegger, está hablando griego. La palabra, en tanto palabra griega, es un camino”. Es claro que en la palabra filosofía está el poder y la fuerza del argumento. El lenguaje es el que habla, y no, no exclusivamente al menos, al ser humano. ¿Y qué nos dice la palabra? “La palabra *philosophía* nos dice que la filosofía es algo que, por primera vez, determina la existencia del mundo griego. No sólo esto: la *philosophía* determina también el rasgo fundamental más profundo de nuestra historia occidental europea”.

La *philosophía* constituye, por lo tanto, la fundación y el ímpetu formativo de la historia de Occidente. La filosofía exige que aquellos que la aprehen-

den, de aquellos cuyo “camino de cuestionamiento” es verdaderamente profundo y desinteresado, por el hecho mismo de que su naturaleza y la única articulación que puede darle un auténtico significado y una existencia ininterrumpida son griegas, que se replanteen todo el alcance de sus implicaciones como si éstas fueran vividas y expresadas por los griegos.

Estoy persuadido con Heidegger de que no sólo la filosofía es griega sino que griega es “también la manera como preguntamos; la manera como aún hoy se pregunta es griega”. Cuando hablamos de filosofía la palabra misma nos re-convoca, nos re-clama al lugar donde comenzamos a ser, donde nos crearon; que es el discurso y el pensamiento griegos. Cuando preguntamos ¿qué es esto, la filosofía?, la pregunta encuentra su procedencia histórica, una dirección y un futuro histórico. El *quid* del asunto radica en sí, a través de los siglos hemos sido capaces de crear las condiciones necesarias para poder seguir preguntando en griego. Es decir, ¿podremos seguir preguntando por aquello que merece ser preguntado, no en el sentido de tener una garantía de respuesta, sino por lo menos la seguridad de una réplica orientadora? Hay, al menos así se percibe, este gran reto de la propia filosofía, una clara posibilidad de que estas preguntas ya no admitan respuesta alguna.

La más cruel de las paradojas de la desconstrucción consiste en que apenas intuimos qué sea eso de filosofía en medio de nuestra pequeña tiniebla griega, frente a la evidencia de que hay un punto en el que todo acaba. Una cosa parece clara, y es que el desafío de poder seguir no puede ser eludido.

Sobre libertad e igualdad religiosas

Mercedes de la Garza Camino

Hoy día, la vida en sociedad no puede existir ya sin el reconocimiento de los derechos humanos en materia religiosa. En su artículo 18, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, aprobada por la ONU el 10 de diciembre de 1948, consagra la libertad religiosa: “Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

En épocas anteriores a los derechos humanos, la libertad religiosa no se consideraba una virtud, sino una flaqueza y hasta una cobardía. Tolerancia era complicidad. De ahí el gran mérito de John Locke, que publica en 1689 su *Epístola de tolerancia*, donde afirma:

Vosotros los que practicáis el culto católico; y vosotros también, los de Ginebra; y vosotros, remostrantes, contrarremostrantes, anabaptistas, arminianos, socinianos, sabed que nunca dominareis un alma por la fuerza; no teneis ni derecho ni poder para ello. Tolaeros; y unidos en la voluntad de hacer el bien, amaos los unos a los otros.¹

A partir de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, surgen múltiples declaraciones internacionales más y diferentes tratados que han sido esenciales logros culturales de nuestro tiempo; puedo mencionar también la “Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones”, que fue aprobada por la

¹ Raúl González Schmal, “Libertad y tolerancia religiosa en México. El caso de la comunidad judía”, en *Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia*. México, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2001, p. 124.

Asamblea General de las Naciones Unidas el 25 de noviembre de 1982. Esta declaración se apoya en uno de los principios básicos que han de regir la vida del hombre: el respeto a la dignidad e igualdad consustanciales a todos los seres humanos.²

De este modo, hoy debiera ser evidente para todos que cualquier persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. En medio de los grandes males del siglo xx, la cultura occidental ha conseguido establecer estos principios que ahora nos parecen elementales, ponerlos por escrito y obligar a su cumplimiento, a pesar del triunfo secular de la injusticia, la violencia, el atropello de los fuertes contra los débiles y de las mayorías contra las minorías, el narcisismo abyecto de creer que mis costumbres son las debidas, mi “raza” es la buena, lo bello es lo que yo construyo, mi Dios es el único y mi religión la verdadera.

Raúl González Schmal asienta:

El siglo xx, que apenas acabamos de remontar, es el siglo más violento de la historia, el de los genocidas que hacen de la intolerancia la mayor expresión de la patología criminal, pero también es el siglo de las libertades y de las sociedades abiertas. El sentimiento de la absolutez de la libertad es el sentimiento fundamental del espíritu del siglo xx. Se inicia un proceso que ya es irreversible, de internacionalización de las libertades y los derechos humanos.³

Efectivamente, a pesar de los horrores del siglo xx y de que vivimos actualmente una aguda crisis de deshumanización, hemos logrado mucho en el terreno de la libertad y la igualdad, nos hemos hecho conscientes de que precisamente lo más humano del hombre es trascender esa ley animal del más fuerte y lograr el respeto al libre albedrío y a la dignidad; y ello es tarea justamente de la conciencia y la libertad que nos distinguen del animal, aunque biológicamente sólo nos diferenciamos de él en un 0.1% de nuestro genoma, como ha mostrado la actual ciencia genómica. Asimismo, esta nueva ciencia ha descubierto que las diferencias entre los distintos hombres sólo llegan a un 0.08%. Desde esta perspectiva, el concepto de “raza” ha quedado limitado a diferencias meramente externas, como el color de la piel o los rasgos faciales, pero ¿ese hallazgo científico ha eliminado la discriminación y el racismo? y la aceptación universal de los derechos humanos, entre los que está la libertad de creencias, ¿ha eliminado la violación de esos derechos? ¿Ha acabado con el

² R. González Schmal, “Presentación”, en *op. cit.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 125.

fanatismo y con los sangrientos enfrentamientos religiosos en nuestro país y en otros muchos?

Infortunadamente no es así, el fanatismo y la intolerancia, que llegaron a su clímax en el siglo XX, persisten hasta nuestros días, como son prueba clara de ello, entre muchos otros hechos, los conflictos religiosos al interior de las propias comunidades (Yugoeslavia, Irlanda, México) y la guerra de Irak, que de la manera más burda se ha justificado en la convicción de que “yo soy el bien y los otros son el mal”, siguiendo los principios del fundamentalismo estadounidense, manifiesto ahora en los *new born*, o “cristianos renacidos”.⁴

Y es común también hoy el grave problema de ciertas creencias y cultos que atentan claramente contra las leyes y los derechos humanos en sus propios ritos, como los casos de los grupos narcosatánicos, que sacrifican niños, y aquellos que inducen a los adeptos al suicidio, prácticas que resultan hoy ética, jurídica y humanamente inaceptables, así como son intolerables el racismo, el terrorismo y la tortura. Parece evidente para todos que no se pueden ni deben aceptar situaciones indignas del hombre.

Pero también son rechazables éticamente los grupos “religiosos”, que embaucan a personas necesitadas de auxilio espiritual y sólo buscan dinero y poder, como la “Asociación del espíritu santo para la unificación del cristianismo” fundada por el reverendo Sun Myung Moon en Corea del Sur, que tiene 200 000 adeptos en todo el mundo.⁵ Dentro de la muy compleja problemática de la libertad y la igualdad religiosas, me limitaré a destacar en seguida dos aspectos centrales: 1. La consideración de la religión como un hecho histórico, desde la perspectiva de la ciencia de las religiones, y 2. El conflicto

⁴ En 1979, el predicador televisivo Jerry Falwell funda el movimiento de la “Mayoría Moral” en Estados Unidos, con la pretensión de movilizar y organizar políticamente a los aproximadamente sesenta millones de estadounidenses que se denominaban a sí mismos “cristianos renacidos”. Esta movilización apoyó la victoria electoral de Ronald Reagan y George Bush se considera a sí mismo “renacido”. Los fundamentos de este movimiento son: contra concepciones seculares y ateas de la vida (feminismo, aborto, comunismo, liberalidad moral...), defensa de una imagen cerrada del mundo, confrontación de los poderes de la luz contra Satán y los poderes de las tinieblas; revitalización de las raíces religiosas de la propia nación, identificadas como puras y dadas por Dios, mientras que los poderes del mal están fuera de la nación y de la propia religión; conciencia de una misión universal de salvación del mundo (José A. Zamora, “La invasión de Irak y el fundamentalismo religioso estadounidense”, Seminario Internacional: “La filosofía después del holocausto”, Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, <www.ifs.csic.es>).

⁵ Moon es un megalómano que radica en Uruguay, tiene vínculos con nazis, fascistas y los escuadrones de la muerte de Suramérica; tiene casas de lujo en distintos países; se presenta como encarnación del Mesías y pretende crear el paraíso terrenal en Brasil.

entre la universalidad de los derechos humanos y la particularidad de los derechos culturales en el terreno religioso.

La religión como hecho histórico

¿En qué se basan intrínsecamente la libertad y la igualdad religiosas, ya que los fundamentalistas y muchos otros siguen hoy proclamando que la suya es una verdad revelada por la misma divinidad y, por tanto, es legítimo imponerla y destruir a las otras?

Dejando a un lado la muy frecuente utilización de la religión como instrumento político, y toda la problemática en torno a ello, aquí queremos destacar que también es un logro de nuestro tiempo el abordaje científico de las religiones, consideradas como objeto de estudio, como *hechos* que es posible analizar en el contexto de las sociedades que las han creado. Hoy se reconoce que la religión es un fenómeno histórico, como todas las demás creaciones del espíritu humano, es decir, que cada religión surge en un tiempo y un espacio determinados. Los hechos religiosos son productos culturales del hombre, y por ello, no pueden comprenderse fuera de su contexto temporal, cultural y social.

Por hecho o fenómeno religioso la ciencia de las religiones entiende aquello que el hombre expresa de su relación con una realidad que considera trascendente y superior: lo sagrado. El vínculo con lo que se considera sagrado es una experiencia inefable que puede ser racional o emocional y que no se conoce sino a través de las expresiones del hombre religioso; por tanto, estas expresiones siempre se dan en un contexto histórico. A esto se debe que Michel Meslin las llame "lo sagrado vivido".⁶

Por consiguiente, los fenómenos religiosos no son *lo sagrado*, cuya existencia es únicamente objeto de fe, sino imágenes, símbolos, ritos, es decir, lenguajes humanos acerca de la experiencia de lo sagrado.

Y además, el fenómeno religioso ha de estudiarse en un marco de referencia complejo que tome en cuenta que es también un hecho psicológico, sociológico, lingüístico y antropológico, entre otros. Considerar sólo uno de sus aspectos desvirtúa el fenómeno religioso en lo que tiene de original, es un reduccionismo que impide comprenderlo cabalmente, porque el hecho religioso tiene una forma de ser propia: es, precisamente, un *hecho religioso*, un fenómeno *sui generis*, irreductible y original, y además es muy complejo. En el estudio de su objeto, la ciencia de las religiones debe entonces

⁶ Michel Meslin, "Introducción", en *Aproximación a una ciencia de las religiones*. Madrid, Cristiandad, 1978, p. 134.

utilizar los resultados de otras ciencias e integrarlos para aplicarse a la búsqueda de los significados; esta disciplina pertenece al campo de las ciencias humanas, pero no se reduce a ninguna de ellas, pues tiene su propio objeto y sus propias funciones.

La ciencia de las religiones se presenta, entonces, como una disciplina muy diferente de la teología, que ha imperado durante siglos en la cultura occidental; mientras que la teología se ocupa de Dios y es una disciplina normativa, cuyo fin es asentar qué se debe creer y por qué se debe creer eso, la ciencia de las religiones se ocupa del hombre religioso en su situación histórica, por ello, es una ciencia humanística.

Y desde esta perspectiva, es claro que no hay *una* religión verdadera y otras falsas. Las religiones “reveladas”, es decir, las que sostienen que Dios ha revelado a un hombre o a un pueblo su existencia y las normas que debe cumplir, y por tanto ese dios y esas normas son la verdad absoluta, sólo lo son para los creyentes en esa religión, no una verdad objetiva.

Obviamente, estas consideraciones son esenciales para defender y apoyar la libertad y la igualdad religiosas.

Los derechos humanos y los derechos culturales

Un problema central de la libertad religiosa es la disyuntiva entre la universalidad de los derechos humanos, que son su fundamento, y las particularidades de los diferentes grupos sociales, manifiestas en los llamados derechos culturales, pues cuando hablamos de derechos humanos, ¿estamos hablando todos de lo mismo?⁷

Si bien cada pueblo tiene sus propios valores y costumbres morales, sus propias creencias, ¿hay valores que se puedan considerar universales, de tal modo que, por ejemplo, la tortura, el sometimiento, la violencia, la miseria, sean universalmente condenados por los seres humanos? ¿Hay derechos mínimos comunes a todas las culturas que puedan sustentar las diferencias?

Entre los atentados a la libertad de creencias y costumbres, que han sido abominables a lo largo de la historia, destacaré las crueldades y asesinatos en el seno de las comunidades indígenas mayas, tanto en Guatemala como en México, apelando unos a la libertad individual de convertirse a cualquier religión, y los otros a la violación de la identidad étnica que parece conllevar tal libertad individual.

⁷ Rafael del Águila, “Los derechos humanos y algunos de sus problemas en el mundo de hoy”, en Pedro Pitarch y Julián López García, *Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad*. Madrid, Sociedad Española de Estudios Mayas, 2001, p. 19.

Desde los años sesentas, alrededor de 30 000 indígenas mayas han sido exiliados violentamente de sus pueblos de origen, la mayoría de ellos, de San Juan Chamula, porque se han convertido a diversas religiones evangélicas, como las protestantes (luteranos, calvinistas, metodistas y presbiterianos), los testigos de Jehová, los pentecostales, los mormones, los adventistas del séptimo día, el catolicismo diocesano, etcétera. Estos exiliados han fundado nuevos asentamientos como Palestina, Nueva Esperanza y Paraíso, que son todo lo contrario al significado de sus nombres. Los causantes del exilio son los líderes indígenas locales que siguen la llamada “costumbre”, nombre que dan a la religiosidad tradicional, que incluye elementos prehispánicos, aunados al culto a los santos católicos y cuyos ritos están a cargo de chamanes, curanderos y adivinos. Ellos consideran que las otras religiones, al amenazar “la costumbre” amenazan, en consecuencia, la solidaridad comunitaria y la identidad.⁸ Aquí, el conflicto entre “tradicción indígena” y derechos individuales es central. La expulsión viola, sin duda, los derechos humanos protegidos por la Constitución mexicana y la Declaración Universal de los Derechos Humanos, pero los líderes de Chamula asientan que su identidad y cohesión como grupo se finca en su religión tradicional, a la que añaden su afiliación al PRI; por tanto, los que se convierten a los cultos venidos de fuera, junto con los que apoyan a partidos políticos distintos, deben ser expulsados.

Por su parte, los nuevos movimientos religiosos acusan a los tradicionalistas de ser paganos y, según Mario Ruz, “se han revelado bastante más capaces que la Iglesia católica para dar respuesta a las nuevas demandas y necesidades (individuales y sociales) de los sectores más marginados [...] en tanto que han permitido romper los antiguos monopolios económicos y religioso-políticos, amén de mostrarse a menudo más creativos en cuanto a métodos proselitistas se trata”.⁹ Estos grupos tienen sus servicios religiosos en los idiomas indígenas y emplean Biblias traducidas a estas lenguas, en tanto que los sacerdotes católicos, que apenas participan en los ritos de “la costumbre”, no siempre hablan alguna lengua indígena y practican el celibato, que para los indígenas es anormal.

La expulsión ha sido considerada como una violación de los derechos individuales para proteger los colectivos, pero ésta es una forma simplista de

⁸ Christine Kovic, “Para tener vida en abundancia: visiones de los derechos humanos en una comunidad católica indígena”, en P. Pitarch y J. López García, *op. cit.*, pp. 275-276.

⁹ Mario H. Ruz, “De iglesias, conversos y religiosidades mayas”, en *Protestantismo en el mundo maya contemporáneo*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas/UAM, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005 (Cuadernos del Centro de Estudios Mayas), p. 8.

abordar el problema. No hay que olvidar que el fundamentalismo surgió precisamente entre los protestantes estadounidenses y que la identidad de las comunidades indígenas se caracteriza por una conciencia de grupo, es una identidad grupal; que están regidos por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial y tienen derecho a ejercer la autodeterminación y a conservar todas sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas. Pero ¿ello significa que si algún individuo lo desea, ha de negársele su libertad de cambiar de religión? Idealmente, la identidad grupal no debiera impedir la libertad individual, pues se trataría de otra forma de imposición y de dogmatismo, pero si en verdad la libertad individual de abandonar la tradición socava la identidad comunitaria, ello parece inadmisibile.

Varios pensadores, entre los que está Carlos Monsiváis, consideran como una falacia afirmar que la intrusión del protestantismo en el mundo indígena atenta contra la identidad cultural;¹⁰ y nosotros nos preguntamos ¿en verdad pierden la identidad aquellos que se convierten a otros credos? ¿Se debe prohibir la libertad de cultos en aras de preservar las “culturas ancestrales”? ¿No son ellas actualmente un crisol, vivo y en movimiento, donde se han fundido y se funden múltiples creencias religiosas? La identidad ¿es un absoluto eterno e inmóvil? Dice el politólogo español Rafael del Águila:

[...] ya no existen sociedades tradicionales “intactas” (si es que alguna vez las hubo) y, como demuestra el fundamentalismo islámico, todo intento de mantenerlas así exige una fuerte presión autoritaria sobre poblaciones cada vez más híbridas en sus valores y creencias.¹¹

En lugar de derivarse de una cultura primordial o *a priori* —sostienen Sieder y Witchell— las identidades son creadas y recreadas históricamente a través de interacciones mutuamente constituidas entre distintos actores, contextos e ideas.¹²

Por ello —como afirma Stavenhagen— una cultura tiene especial vitalidad si es capaz de preservar su identidad al tiempo que incorpora el cambio.¹³

Y Luis Villoro afirma:

¹⁰ Carlos Monsiváis, “La intolerancia religiosa: ‘Si no compartes mi fe, te parto la madre’”, en *Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia*.

¹¹ R. del Águila, “Los derechos humanos y algunos de sus problemas en el mundo de hoy”, en *op. cit.*, p. 31.

¹² Rachel Sieder y Jessica Witchell, “Impulsando las demandas indígenas a través de la ley: reflexiones sobre el proceso de paz en Guatemala”, en P. Pitarch y J. López García, *op. cit.*, p. 55.

¹³ Rodolfo Stavenhagen, “Derechos humanos y derechos culturales de los pueblos indígenas”, en *Anuario Jurídico*, vol. XII. México, UNAM, 1985, p. 375.

La identidad de un pueblo no es algo dado, sino la imagen que se forma de sí mismo. Ésta cambia y se transforma según las circunstancias históricas [...] no es un conjunto de características peculiares por descubrir, sino una representación ideal por proyectar. No es algo hecho, transmitido por la tradición, sino un proyecto renovado en cada momento, por el que se interpreta el pasado para darle un sentido en función de fines elegidos [...] y también incluye criterios para poner en cuestión ese legado y transformarlo siguiendo posibilidades abiertas de nuevas elecciones.¹⁴

El problema de la universalidad de los derechos humanos se puede enfrentar, así, desde dos posturas: la relativista y la universalista. Muchos relativistas niegan la universalidad de los derechos humanos, y muchos universalistas no han comprendido cabalmente la compleja problemática de las comunidades indígenas, que son alrededor de 300 millones de seres humanos en todo el mundo. Es cierto que los derechos humanos han de ser universales y que todo hombre tiene derecho a practicar la religión que elija, pero también es cierto que esta postura no ha sido favorable para las comunidades indígenas, pues relacionan la conversión a otros credos con el intento de integrarlos a la cultura nacional, que ha propiciado la desaparición de sus valores propios; de hecho, han tenido que renunciar a parte de su identidad cultural y adoptar valores de los grupos dominantes. Pero “lo que destruye la identidad de un pueblo —dice Luis Villoro— no es el cambio de sus formas de vida o de pensamiento, sino la negación de su capacidad de proyectar y realizar una imagen ideal de sí mismo en la que el pasado se integre con la realidad actual”. Lo que priva al otro de reinterpretar su identidad, como ocurrió en la conquista española y puede ocurrir hoy en la mayoría de las comunidades, es el afán de imposición y de dominio. Sólo el reconocimiento del carácter pluricultural y multiétnico del Estado, garantiza el respeto a la capacidad de decisión autónoma de los pueblos.

De este modo, en el terreno religioso, la conversión puede ser otra forma de imposición y de dominio, puede esconder un nuevo colonialismo, pues los protestantes y otros grupos religiosos creen ser portadores de valores universales, de mensajes que la propia divinidad les ha revelado; creen tener la única religión verdadera y estar cumpliendo con la misión sagrada de convertir a todos los demás.

Sin embargo, al lado del afán de conservar “la costumbre”, ha surgido una élite intelectual indígena con actitud crítica y afán de progreso (inden-

¹⁴ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, Paidós/UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1998, p. 149.

dientemente de sus motivaciones personales), en la que está entonces la esperanza de que “las etnias tengan el control de sus propias organizaciones representativas y puedan sostener sus decisiones sin estar obligados a renunciar a su forma de vida”.¹⁵ Estos grupos, conscientes de que la integración al Estado nacional y el individualismo que conlleva la conversión pueden atentar realmente contra su identidad y poner en peligro su sobrevivencia como culturas, han apoyado las ideas alternativas de Estado multicultural y poliétnico.¹⁶

Todo lo dicho impide que el relativismo cultural ponga en peligro el concepto de derechos humanos, en los que las mismas élites indígenas se han apoyado para sustentar sus demandas. La clave está en encontrar un sustrato básico de valores, por el que los derechos culturales y la identidad colectiva no se contrapongan a la universalidad de los derechos humanos ni a los derechos de los individuos a elegir religión y forma de vida. Tiene que hallarse un punto en que coincidan la libertad religiosa —y con ella el cumplimiento de los derechos humanos— y la salvaguarda de los derechos culturales. Debe haber ciertos valores comunes en la base de todas las legislaciones y asociaciones, que no sean, como dice Villoro, “consecuencia de la universalización de una sola cultura, sino del intercambio entre varias”,¹⁷ y para que esto se logre, los miembros de las distintas culturas han de poder intercambiar sus puntos de vista en igualdad de condiciones de poder y en ausencia de toda coacción.¹⁸

Porque en verdad, como afirma Del Águila, todos somos sociedades multiculturales y multinacionales, incluso la propia concepción occidental puede y debe ser plural.

En estas condiciones —dice— se desarrolla una visión pluralista de la civilización de los derechos humanos que es nuestra obligación refinar y construir [...] y sobre esa base acaso sería posible desarrollar una civilización de los derechos humanos que no tuviera aparejada la coetilla de imperialista, sino las ideas de mutuo respeto y no discriminación.¹⁹

Y ese mínimo moral de los derechos humanos ha de incentivar la libertad, la no discriminación, la autonomía de las personas y de las comunidades; restringir el miedo, la violencia, la crueldad, las desigualdades estructurales y la miseria.

¹⁵ *Ibid.*, p. 152.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 147.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ R. del Águila, “Los derechos humanos y algunos de sus problemas en el mundo de hoy”, en *op. cit.*, p. 32.

Las consideraciones que aquí hemos señalado muestran que en el mundo actual el camino hacia la libertad y la igualdad religiosas es ciertamente arduo, está plagado de múltiples escollos, está contaminado de muchas otras problemáticas, pero esa libertad y esa igualdad forman parte de la dignidad humana, cuya preservación es el mayor imperativo en cualquier sociedad actual.

El Schelling de Heidegger. Modernidad y sistema de la libertad

Crescenciano Grave

Tal vez aún es demasiado pronto para juzgar si Heidegger fundó realmente un nuevo inicio del pensar en Occidente, sin embargo, lo que sí nos atrevemos a afirmar es que en la acometida por lograr un nuevo comienzo el autor de *El ser y el tiempo* aclara desde una nueva mirada —una mirada conmocionante— el pasado de la filosofía. Esta conmoción de la historia de la filosofía la lleva a cabo desde el pensar que despeja el horizonte del tiempo para desplegar la pregunta por el ser. Desde esta pregunta, Heidegger confronta a la historia del pensamiento con su destino. Y, asumiendo este destino como reto a la libertad en torno a la cual se articulan mundos o épocas históricas donde habita el *Dasein*, el modo heideggeriano de ver el pasado nos parece más iluminador cuando nos atenemos no tanto a la omisión u olvido que se les achaca a los pensadores anteriores —desplegar la fundamental pregunta por el ser— sino a la confrontación con lo que ellos alzaron desde el pensar como respuesta fundacional de su época a la convocatoria histórica del acontecimiento del ser.

Detrás de la crítica y el resguardo destinal de su pasado, la convulsión heideggeriana de la historia de la filosofía se encuentra en los detalles de su meditación en la cual teje una confrontación radical con la totalidad de la metafísica occidental. Uno de los hitos desde los cuales se traza la dirección de esta confrontación se encuentra en la exégesis que Heidegger realiza sobre la obra de Schelling *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*.

¿Es posible un sistema de la libertad? Esta pregunta constituye el hilo conductor de la interpretación que Heidegger lleva a cabo sobre la mencionada obra de Schelling. ¿Cómo llega Schelling —cómo lo lleva la historia del acontecimiento del ser correspondido en el pensar— a formular esta pregunta? En la interpretación se destaca la libertad como fundamento de la ensambladura sistemática del ser a grado tal que Heidegger llega a considerar la obra de

Schelling como la cumbre metafísica del idealismo alemán en la cual se designa una época del ser, es decir, un mundo histórico habitado por el ser humano. ¿En qué medida la obra de Schelling llega a marcar una época en la historia del ser? Aclarar el horizonte desde donde se formulan tales preguntas es el objetivo del presente trabajo.

Para Schelling, de acuerdo con Heidegger, la pregunta por *la esencia* de la libertad es la cuestión metafísica fundamental. Preguntar metafísicamente por la esencia de la libertad implica llevar a ésta más allá de y, por tanto, modificar su reclusión como problema exclusivo de la libertad de la voluntad humana. La libertad no pertenece al hombre sino el ser del hombre pertenece a la libertad.

La libertad es la esencia que abarca y penetra todo, en retrorreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad. Pero la libertad misma es una determinación del ser en general propiamente dicho, que sobrepasa todo ser humano. En tanto el hombre *es* en cuanto hombre, tiene que participar de esa determinación del ser, y el hombre *es* en tanto lleva a cabo esa participación en la libertad.¹

Al pensar la libertad como esencia del hombre se ubica a éste no como una subjetividad hipostasiada sino como un ente peculiar que se escinde diferencialmente de los demás entes precisamente por enraizarse en la esencia que es suya en tanto él pertenece al ser. La libertad como esencia del hombre indica que esta esencia va más allá y es más poderosa que el hombre en tanto rebasa la voluntad de éste y se revela como esencia del ser o esencia del fundamento del ente en total. El hombre es libre porque es un ente determinado en su esencia por la libertad como esencia del ser en general. La libertad del hombre no se funda en su subjetividad considerada como aislada y subyacente en sí misma, sino que yace en el ser mismo del cual el hombre no puede sustraerse; al contrario, el hombre se afirma como lo que es posicionándose relacionamente en medio de la totalidad del ente.²

Preguntar por la libertad refiriéndola esencialmente al ser lleva al pensamiento de Schelling a fundamentarse desde sí mismo: al preguntarse por lo que yace como la base de todo, la filosofía sostiene en sí misma la necesidad de realizar su existencia a partir de la libertad. Y, al conseguir esto, la filosofía de Schelling lleva a su propia posición a su superación creadora.

¹ Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana*. Trad. de Alberto Rosales. Caracas, Monte Ávila, 1985, p. 11.

² Cf. *ibid.*, pp. 11-12.

Schelling, como auténtico filósofo creador impulsa a la filosofía más allá de la posición que él ocupa en ella al establecer nuevos puntos de partida que abren nuevos ámbitos superadores de su obra misma. Aprender e interpretar la filosofía de Schelling —como la de todo pensador auténtico— requiere aprehender la fuerza que la lleva más allá de sí misma y en esta aprehensión dejar que el impulso nos lleve ya no a hablar de filosofía sino a filosofar nosotros mismos. Por esto, el intérprete del pensamiento no es el que lo fija vaciándolo en ciertas fórmulas más o menos correctas, sino el que se apropia de lo pensado dejándose designar por ello y protegiéndolo desde el horizonte de un pensar filosófico propio. Y filosofamos cuando nuestra existencia se convierte “en el verdadero aprieto de la pregunta por el ser”.³ Pero nuestra existencia —dice Heidegger— es histórica y su carácter histórico se manifiesta también en el filosofar, lo cual significa que plantear la pregunta por el ser de manera originaria no es posible sino desde nuestra época determinada como acontecimiento por el ser mismo, lo cual nos lleva a penetrar íntimamente en la fuerza obligante de la historia desde donde se mostrarán las relaciones en las que nos encontramos con la historia de la filosofía misma. Y estas relaciones son las que Heidegger pretende “domeñar, es decir, configurar en su fundamento”.⁴ Domeñar el impulso creador de una filosofía significa configurarla históricamente tanto en las limitaciones que su época le impuso como, sobre todo, en la apropiación de las sugerencias que llevan a una filosofía más allá de sí misma disponiéndola a su superación creadora desde la época en que el intérprete corresponde al requerimiento del ser. Domeñar, aquí, no es tanto someter a un pensamiento sino retrotraerlo a su fundamento para que él mismo alumbrase nuevas posibilidades de forjar su destino confrontando el acontecimiento del ser. Una filosofía se supera creadoramente cuando se la recoge en el suelo fértil de un pensamiento propio.

Sistema y modernidad

El pensamiento de Schelling es un pensamiento moderno que como tal afronta el problema de su configuración sistemática. Sistema es el ensamblamiento en el saber del ensamble y la ensambladura del ser mismo. La estructura del ser desplegada desde su principio se traslada apropiadamente al medio del saber. Este ensamblamiento no es una mera colocación departamental de un material disponible; el sistema es un modo histórico de responder, configurándolo en el pensar, al requerimiento del ser. El sistema es histórico porque sus pre-

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Idem.*

supuestos —la concepción del ser, de la verdad, del saber— son condiciones históricas a las que ha llegado y desde donde se comprende a sí misma la existencia humana. El hombre se posiciona de tal manera en y frente al ente en general que hace no sólo posible sino necesaria la exigencia de sistema. Históricamente las condiciones que desde este posicionamiento no sólo posibilitan sino que exigen necesariamente al sistema, son las características distintivas del comienzo de la Edad Moderna.⁵

En un instante histórico en que el ‘ser’-ahí del hombre se concibe y realiza como liberación para un autofundado apoderarse del ser, tiene que formarse como *meta* primera y más extrema de tal ‘ser’-ahí, la voluntad de elevar al ser en total a un saber directriz en un ensamble dominable. Esa voluntad de disponer del ser en su ensamble de manera cognoscitiva y libremente formadora, es esencialmente animada y confirmada por la nueva experiencia del hombre en tanto *genio*.⁶

El afán de disponer del ser en forma sistemática define a la modernidad desde Descartes hasta el idealismo alemán, y los fragmentos de sus ruinas se reaniman todavía hoy en los esfuerzos de la existencia humana por comprenderse en el acontecimiento actual del ser. ¿Cuáles son las principales condiciones que levantaron la exigencia exclusivamente moderna del sistema? Con una brevedad y claridad admirables, Heidegger traza el marco de las condiciones de la primera formación de sistema en la modernidad.

Primera, el predominio de lo matemático como patrón de medida del saber. Este predominio se muestra en la concepción acerca del saber en general: lo propio del saber es la fundamentación que comienza por sí misma y que se expresa en proposiciones autofundadas. Desde las proposiciones principales se despliega la totalidad del saber que, por lo mismo, se conecta, sustentándose y regulándose, a ellas. De aquí se deriva la segunda condición o exigencia de una fundamentación última y absolutamente asegurada. “Esa exigencia significa: *buscar* dentro del dominio total del ente algo sabible de tal tipo, que admita en sí mismo una correspondiente autofundamentación”.⁷ La autofundamentación del saber instaura la primacía de la certeza sobre la verdad —la verdad se remite y, en cierto modo, se reduce, al saber cierto de sí mismo—, y esta concepción de la verdad como certeza deriva en la superioridad otorgada al método o modo de proceder sobre la cosa. La tercera condición se localiza en el “Yo pienso”: la fundamentación de la certeza como

⁵ Cf. *ibid.*, p. 35.

⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁷ *Ibid.*, p. 37.

autocerteza se despliega en la obra de Descartes al deducir éste el propio ser del pensar como una verdad clara y distinta. El autor del *Discurso del método* no es el pensador de la duda; es el filósofo de la certeza. La cuarta condición es que el pensamiento cierto de sí mismo se convierte en la razón que, como medida de la verdad, determina la esencia del ser. “La autocerteza del pensamiento se convierte en el tribunal que decide qué puede y qué no puede ser, es más: qué significa en general ‘ser’”.⁸ El avance y predominio del buscar (método) que se sabe y funda a sí mismo trae como resultado, como quinta condición, la quiebra de la pauta establecida por la Iglesia respecto de todo orden y configuración de la verdad. Sin embargo, la pérdida del magisterio eclesiástico no quiere decir que desaparezca la interpretación cristiana sobre el dominio total del ente: el levantamiento de la nueva configuración del saber se realiza simultáneamente con la adopción de la anterior experiencia cristiana de la totalidad del ser. Dios como creador, el mundo de lo creado, el hombre que pertenece al mundo y está destinado a Dios —en suma: el orden del ente en su totalidad— exigen una nueva apropiación desde la base y los medios del saber que se funda a sí mismo.

Las cinco condiciones anteriores vistas como un único proceso confluyen en una sexta que es la liberación del hombre. El ser del hombre, su mismidad, es lo que se determina en la liberación y a través de la historia de esta liberación. Desde el pensamiento, y en el saber y el actuar, el hombre conquista al mundo. Esta conquista se muestra como despliegue de la economía y de las comunicaciones en conexión con la técnica (que es algo más complejo que la mera producción y uso de instrumentos). En medio de este despliegue, el arte se asume como uno de los modos principales del libre autodesarrollo del crear humano; el arte se alza como “una forma peculiar de la conquista del mundo para el ojo y el oído”.⁹ En esta conquista el hombre máximamente creador se consume en el genio que por tanto “se convierte en la ley del ser humano propiamente dicho”.¹⁰ Y, en cuanto a la recepción de las obras creadas por el genio, es decir, el cultivo de lo humano en relación con el arte, se considera decidido por el gusto como una facultad de juicio autónoma del hombre. Respecto a la vida ética y, sobre todo, política la liberación humana se centra en la noción de soberanía. “La idea de ‘soberanía’ aporta una nueva configuración del estado y una nueva forma de pensamiento y exigencias políticas”.¹¹ De este modo, las condiciones para la primera formación moderna de sistema fundamentan “la liberación del hombre para conquistar, dominar y reconfigurar

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 39.

el ente de manera creadora en todas las esferas de la existencia humana”.¹² Pretendiendo liberarse de toda dependencia externa, el sujeto se alza, sostenido en sí mismo, como la autoridad dominante de todas las regiones del ente.

Las condiciones del sistema son, al mismo tiempo, las que se despliegan en su levantamiento. El ser se determina desde la legalidad del pensar autofundado matemáticamente en la certeza del Yo pienso de tal modo que el sistema (en Descartes, Spinoza y Leibniz) es matemático y racional a la vez. “La expresa y propia formación de sistema comienza en Occidente como voluntad de *sistema racional matemático*”.¹³

La voluntad de sistema como ensamble del ser desde la certeza y en el pensar racional se confronta consigo misma, en tanto reflexión de la razón, en la obra crítica de Kant. La crítica de la razón recoge las condiciones para la formación del sistema estructurándolas en su propio concepto de sistema desde el cual impele la voluntad de éste a su consumación absoluta en el idealismo alemán.

Para Kant, conocimiento filosófico es conocimiento racional puro a partir de principios. Y para Heidegger esto quiere decir que la determinación del concepto de sistema, como reflexión sobre su esencia, se da a partir de la esencia de la misma razón. La razón es la facultad de las ideas en tanto principios. Ideas son las representaciones racionales “de la unidad de la multiplicidad articulada en un dominio como totalidad”.¹⁴ Y las ideas principales son aquellas en las que se representan los “dominios esenciales del ente: las ideas de Dios, mundo y hombre”.¹⁵ Estos dominios no se nos dan como objetos sino solamente en el modo en que la propia razón los *re-presenta*, creándolos, como ideas. Y al re-presentarlas en sí misma, la razón regula su orientación “hacia la unidad abarcadora y la unitaria articulación de la totalidad del ente”.¹⁶ De acuerdo con Heidegger, esto es lo principal para obtener el concepto kantiano de sistema.

En tanto la razón es la facultad que ve-más-allá formando el horizonte regulativo desde donde se determinan los entes, ella misma no es otra cosa que la facultad de sistema y su interés se dirige “a poner de relieve la mayor multiplicidad posible en la unidad más alta posible”.¹⁷ Asumir a la razón como facultad y, a la vez, exigencia de sistema significa que en la reflexión sobre su esencia se ponen al descubierto su estructura interna, los poderes cognoscitivos

¹² *Ibid.*, p. 42.

¹³ *Ibid.*, p. 40.

¹⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷ *Idem.*

de sus elementos y el modo de proceder de éstos como condiciones de la razón misma para la formación del sistema.

Al asumir a la filosofía como conocimiento racional puro, Kant la define como saber esencial sobre aquello hacia lo que se dirige la razón humana: *teleologia rationi humanae*. Definida de este modo, la razón no sólo es el instrumento de conocimiento filosófico sino el “objeto” o asunto mismo de la filosofía desde donde se constituye su sistema como aquello que le da dirección a sus intereses determinados por los conceptos de unidad y fin. La unidad y fin de la razón se orientan por las ideas de Dios, mundo y hombre desde donde se proyecta el territorio en el que pueden ser determinados los entes.¹⁸

Las ideas pertenecen necesariamente a la naturaleza de la razón humana y ésta es en sí misma sistemática porque ella, como facultad de las representaciones ideales que orientan el conocimiento, está dirigida a la totalidad del ser y a su conexión. Con esto, Kant asume la necesidad de sistema y, a la vez, sume a éste en grandes dificultades.¹⁹ Una de ésta —acaso la principal— es la siguiente. Las ideas indican en tanto reglas, pero lo re-presentado en ellas no es aportado por ellas como tal, por lo tanto, no es posible fundar al todo sistemático de las ideas partiendo de las cosas mismas. Las ideas no encuentran al ente en total; lo re-presentan como indicaciones para hallar, determinándolos, a los fenómenos. Kant pone como ineludible la exigencia del sistema, pero la verdad de su sistema es cuestionable.

Los jóvenes pensadores del idealismo alemán (Fichte, Schelling y Hegel) serán los que cuestionen al sistema kantiano como “sistema de ideas que deben tener un carácter heurístico, pero no ostensivo”,²⁰ y lo harán dándose a la tarea de fundar y perfeccionar la esencia y el concepto de sistema.

Para los idealistas el sistema es la “verdadera autofundamentación del todo del saber esencial, de la ciencia sin más, de la filosofía”.²¹ Esta voluntad de sistema la acometen siguiendo un sendero distinto al kantiano y, a la vez, reconociendo que este nuevo camino que ellos abren se hizo posible gracias al giro crítico que Kant dio a la razón concibiéndola como una facultad creadora.²² En el seno del idealismo alemán el sistema se entendió como exigencia

¹⁸ Cf. *ibid.*, p. 48.

¹⁹ “Kant ha probado, por una parte, la necesidad del sistema a partir de la esencia de la razón. Pero, por la otra, el mismo Kant ha dejado sumido al sistema en dificultades esenciales” (*ibid.*, p. 54).

²⁰ *Ibid.*, p. 50.

²¹ *Ibid.*, p. 51.

²² La desviación de los idealistas respecto a Kant la caracteriza Heidegger como una confrontación crítica animada por la veneración y, sobre todo, como un acontecimiento decisivo en la historia del pensar. “Esa voluntad sistemática es sostenida y conducida conscientemente por una confrontación con la obra de Kant, y por cierto con la

de saber absoluto porque la filosofía misma se concibió como saber absoluto. Esta reconversión de las nociones de sistema y filosofía se sustenta en una radicalización de la esencia creadora de la razón humana. El idealismo se aleja un paso más allá de la posición de Kant —que, por lo mismo, nunca coincide con aquél— y, a la vez, sostiene ese paso en la reflexión fundamental sobre la esencia de la razón humana llevada a cabo en la crítica de Kant.²³

¿En qué consiste el paso que el idealismo, concretamente Schelling, da más allá de Kant? Para Schelling —en el periodo en que, emancipándose de Fichte, encuentra su voz filosófica propia en textos como *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* y el *Sistema del idealismo trascendental*—, la filosofía se determina como “la intuición intelectual de lo absoluto”.²⁴ ¿Cómo recrea Heidegger la llegada de Schelling a esta determinación de la filosofía? En las ideas —de Dios, mundo y hombre— presentes, según Kant, en la naturaleza de la razón se piensa efectivamente algo y ese algo que se piensa es esencial puesto que gracias a él es posible el saber. Lo que se piensa *re-presentándolo* en las ideas, el ente en total, tiene que ser el saber fundamental: “Como ese saber de la totalidad sostiene y determina todo otro saber, él tiene incluso que ser el saber propiamente dicho y primero en cuanto rango”.²⁵

El saber —como el propio Kant ha establecido— es fundamentalmente intuición y, a ésta, Schelling la concibe como representación inmediata que se autopresenta existiendo. Y la intuición específica que se autoconstituye como saber primero es la intuición intelectual que se refiere a la totalidad del ser que se *re-produce* esencialmente en el hombre como libertad. La totalidad que se autopresenta en la intuición intelectual no se determina relacionándose con algo distinto de ella misma; la totalidad del ser carece de relación causal o determinante con cualquier otra cosa, ella esta ab-suelta o libre. Lo absuelto es lo completamente libre o absoluto.²⁶

última, la *Crítica del juicio* (y ello significa en este caso: guiada por una extraordinaria pasión por Kant). Por fuerte que sea la crítica a Kant en muchos aspectos, con los años crece más y más en esos pensadores la conciencia de que sólo Kant los ha puesto propiamente donde ellos están. Sobre la relación de todos ellos con Kant, vale [...] decir [...]: tras la dureza de la confrontación está la pasión de un destino y el saber que con ellos y a través de ellos, acontece algo esencial; a saber, algo que, a su tiempo, tendrá la fuerza de crear futuro una y otra vez” (*ibid.*, p. 51). De los restos del naufragio en que, en el caso de Schelling, esta confrontación se convirtió, Heidegger recoge algunos maderos que le permiten levantar su propia confrontación con la tradición metafísica moderna.

²³ Cf. *ibid.*, p. 43.

²⁴ *Ibid.*, p. 52.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

La intuición intelectual en la que la totalidad absoluta se sabe no se refiere a ninguna cosa perceptible por los sentidos sino a aquello que es en tanto se presenta representándose y se representa presentándose. Con esto, dice Heidegger, la razón misma recobra su sentido original como lo que capta y aprehende inmediatamente: “[...] intuición intelectual es intuición de la razón”.²⁷ Y, en su intuirse, la razón no se hipostasía sino que se asume como el saber en el que el ser absoluto llega, sabiéndose, a sí mismo, y llega a sí no como objeto sino como actividad en la que todo llega a ser y por la cual se ensambla esa misma totalidad.

Ese saber no-objetivo del ente en total se sabe a sí mismo entonces como el saber propiamente dicho y absoluto. Lo que él quiere saber no es otra cosa que el ensamble del ser, el cual no se contrapone entonces ya al saber como un objeto existente en algún lugar, sino llega a ser en el saber mismo, de suerte que ese *llegar a ser sí mismo* es el *ser absoluto*.²⁸

El saber que se funda a sí mismo en la intuición intelectual es, al mismo tiempo, lo absoluto que se sabe a sí mismo. La intuición intelectual sostiene, puesto que ella es, la unidad originaria de lo sapiente y lo sabido: el saber absoluto es el saber de sí mismo de lo absoluto de modo tal que en ese saber se manifiesta la unidad sujeto-objeto y objeto-sujeto que incluye y fundamenta a los entes en su totalidad.

Con esto se alcanzan dos cosas: la fundamentación del sistema y una comprensión articulada de la historia de la filosofía. Al fundarse en la autoconciencia absoluta abarcando todos los dominios del ente, el sistema se sabe como necesidad incondicionada intrínseca al saber racional mismo. Y al posicionarse como saber absoluto, el pensamiento indaga las distintas etapas de la filosofía considerándolas formas embrionarias y de transición dirigidas hacia el sistema absoluto. “La historia es concebida por primera vez en el idealismo alemán de manera metafísica”.²⁹ Esta metafísica implica asumir la historia en general y la historia de la filosofía en particular sometidas a su propia ley, bajo la cual la historia del pensar se revela como el proceso en que de forma constante el espíritu absoluto deviene o como el camino en que el saber absoluto se dirige a sí mismo de modo que, asumidos como resultado de ese proceso, los pensadores idealistas se comprenden a sí mismos como épocas necesarias en la

²⁷ *Ibid.*, p. 53.

²⁸ *Ibid.*, p. 55.

²⁹ *Ibid.*, p. 58.

historia del espíritu absoluto y al sistema como el todo del ser que se reflexiona recogéndose en la historia de la verdad.³⁰

Sistema de la libertad

Cuando en 1809, junto a varios escritos filosóficos aparecidos con anterioridad, se publican las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Schelling conmociona este afán sistemático impulsando la configuración idealista del sistema más allá de sí misma, al preguntar por la posibilidad del *sistema de la libertad*. En el tratado de Schelling sobre la libertad se muestra el esfuerzo por llevar a cabo la exigencia de sistema y en esa misma acometida “la configuración idealista del sistema se vuelve problemática ya por sí misma e impulsa más allá de sí”.³¹ Con esto, Schelling, afirmando su lealtad a un destino de pensamiento, intenta fundar más sólidamente lo mismo que antes había sostenido desde la intuición intelectual.³²

En sus investigaciones sobre la esencia de la libertad, Schelling se propone aclarar el concepto de libertad y conectar a este concepto con el todo de una concepción científica del mundo. De acuerdo con Heidegger, para Schelling –al igual que para Fichte y Hegel–, ciencia significa lo mismo que filosofía y ésta es el saber que conoce los primeros principios desde donde se exponen, construyéndolas, la totalidad y conexión de lo sabible desde sus fundamentos. Insertar, desde su deslinde, al concepto de libertad en una concepción científica del mundo significa referirlo al saber de la totalidad fundada en los últimos principios.³³ La libertad como concepto principal corresponde a la libertad como principio del ser que necesariamente se presenta alterándose en los entes.

Los conceptos se determinan a partir del todo. Pero el concepto de libertad no es uno más entre otros “sino el centro de todo el ser”, por lo tanto, la determinación de la libertad “pertenece expresa y propiamente a la determi-

³⁰ Cf. *ibid.*, pp. 58-59.

³¹ *Ibid.*, p. 52.

³² De acuerdo con Heidegger, Schelling es un pensador que, más que levantar distintas posiciones, funda una y otra vez lo mismo: “Al mencionarse el nombre de Schelling se acostumbra indicar que ese pensador modificó continuamente su posición y se hace constar esto a veces incluso como una falta de carácter. La verdad es, sin embargo, que rara vez un pensador ha luchado tan apasionadamente como Schelling desde su época más temprana por una única posición propia [...] Schelling, sin embargo, tuvo que abandonarlo todo una y otra vez y fundar nuevamente lo mismo” (*ibid.*, p. 7).

³³ Cf. *ibid.*, p. 20.

nación del todo mismo [...] ³⁴ La determinación del concepto de libertad se alcanzará si se consigue pensar al ser como ser-libre, es decir, pensar a la libertad como perteneciente al fundamento esencial del ser. ³⁵ Y con esto la libertad misma se alza como una cuestión de principio desde donde se funda el sistema mismo como sistema de la libertad.

Sin escamotear la dificultad que implica un sistema de libertad, Schelling se apoya en el hecho de la libertad humana sin negar el sistema, puesto que si la libertad existe entonces “coexiste de algún modo con el mundo en total”. ³⁶ El hombre como ente individual que existe por sí mismo presupone y a la vez se diferencia del resto de los entes que carecen de este poder. Por lo tanto, la existencia libre no niega sino que implica el sistema, ya que en su posicionarse de sí relacionándose con lo demás admite en general al ente. Y, según Heidegger, donde hay en general ente hay ensamble lo cual trasluce la identidad de ser y ensamblamiento. Comprender al ser en general significa aludir al sistema como ensamble y ensamblamiento. ³⁷ El sistema no puede ser negado porque pertenece a la esencia del ser en general; el sistema tiene que estar presente al menos primeramente en el ser originario como fundamento de todo ente, en Dios. Este giro teológico no implica supeditar al pensamiento dentro del marco eclesiástico de la fe, sino dirigirlo al interior de la filosofía en cuyo seno ha nacido la teología. “Toda filosofía es teología en el sentido originario y esencial, de que el conceptuar (*λογος*) al ente en total pregunta por el fundamento del ser y ese fundamento es llamado *Θεός*, Dios”. ³⁸ Atestiguamos así el sentido con el que Heidegger caracteriza a la filosofía como ontoteología. La teología en tanto preguntar por el fundamento de la totalidad del ente no puede deslegarse sin la pregunta por el ente en tanto tal propia de la ontología.

El preguntar de la filosofía es siempre en sí mismo ambas cosas, ontológico y teo-lógico en sentido muy amplio. Filosofía es *Ontoteología*. En la medida en que ella sea más originariamente ambas cosas en unidad, ella será filosofía de manera tanto más propia. Y el tratado de Schelling es una de las obras más profundas de la filosofía porque él es *a la vez* ontológico y teológico de una manera única. ³⁹

El trenzado entre ontología y teología en Schelling acontece pensando la libertad y el poder del fundamento como raíz y presencia del hombre mismo.

³⁴ *Ibid.*, p. 25.

³⁵ *Cf. idem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 60.

³⁷ *Cf. idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 61.

³⁹ *Ibid.*, p. 62.

Pero aquí dejamos pendiente este crucial asunto; lo que nos interesa es despejar el horizonte desde donde Heidegger se confronta con Schelling, horizonte que, a la vez, permite avizorar la recepción creadora que el primero hace de un momento de la historia de la filosofía caracterizada por fundar al ser en una libertad que amenaza con abismarse en su propia oscuridad y que, sin embargo, se redime a sí misma en el conflicto que establece en los entes, preeminentemente, en el hombre.

Si admitimos que existe la libertad del hombre se trata en cada caso de la libertad del hombre individual, y junto a la aceptación de la existencia libre se da la admisión de que hay otros entes en medio de los cuales y frente a los cuales se lleva a cabo el proceso de individuación. Aquello en lo cual y frente a lo cual coexiste la libertad individual en la totalidad del ser es aclarado en el sistema en general.

Heidegger insiste en lo siguiente: “El sistema tiene que existir al menos en el ser originario y fundamento del ser, independientemente de cómo ese fundamento se comporte respecto del ente en total”.⁴⁰ Esto lleva, entre otras, a la siguiente dificultad: se puede admitir el sistema en el ser originario y considerar que éste es inaccesible para nuestro conocimiento, es decir, el sistema *en* el fundamento no es *para* nosotros. Esta dificultad, comenta Heidegger, es vacía si no se explica en qué consiste el conocimiento. Y, como dice explícitamente Schelling, la pregunta por la esencia del conocimiento humano “depende de la determinación del principio con el que el hombre conoce”.⁴¹ El comentario de Heidegger a la búsqueda de la necesidad de un principio del conocimiento humano resume el horizonte desde donde acomete su interpretación del tratado sobre la libertad de Schelling.

Para responder cómo y por qué tiene el conocimiento humano un principio y cómo se puede determinar éste, Heidegger, en una deducción circular no exenta de torquedad, establece lo siguiente. “La verdad es la patencia del ente mismo”.⁴² Conocer es un modo como la verdad se despliega y se apropia. El saber es la conservación de la verdad. Lo importante, sin embargo, es la conclusión desprendida de lo anterior: confrontarse con la patencia del ente es apropiarse —siendo propiamente eso mismo— la verdad en el conocimiento.

La verdad como despliegue de la patencia del ente es posible porque el hombre está en relación con el ente que el hombre mismo no es; relación que, a su vez, se diversifica según el modo de ser del ente. En cualquier caso,

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ F. W. J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona, Ánthropos, 1989, p. 113.

⁴² M. Heidegger, *op. cit.*, p. 63.

la relación del hombre con el ente constituye algo esencial para el propio ser del hombre mismo puesto que “el conocer y el saber pertenecen a la esencia de la existencia humana”.⁴³ Así, la relación del hombre con el ente no es consecuencia del conocimiento sino “el fundamento determinante de la posibilidad de un conocimiento en general”.⁴⁴ La relación del hombre con el ente es entonces el principio determinante del conocimiento. Y en esa relación no sólo se determina la diversidad y la conformidad, la disputa y la consonancia del ente que el hombre no es sino que también se define el ser que el hombre mismo es.

El tratado de Schelling sobre la libertad es entonces un ensayo “acerca de *lo que el hombre es en relación con el ente en total*”,⁴⁵ sobre lo específico de esa relación y sobre su significación para el ente en total: el hombre es el único ente que dentro de la totalidad del ente se relaciona con ésta.

El hombre, concretamente el filósofo, se relaciona cognoscitivamente con el ente en su totalidad porque el hombre mismo está *en y frente* a esa totalidad, y lo está de tal modo que en su conocer se re-produce, como principio del conocimiento, el principio o fundamento del ser mismo: el ser fundamental fuera de sí se concibe desde el ser fundamental en el sí mismo de la existencia porque ésta es una *escisión enraizada* de y en la esencia del ser mismo.

Desde aquí Heidegger retoma la concepción de la filosofía como intuición intelectual de lo absoluto: sabemos lo que intuimos; intuimos lo que somos; somos aquello a lo que pertenecemos; la pertenencia es propia en tanto la atestiguamos; el testimonio de nuestra pertenencia al ser acaece en tanto ser-ahí.⁴⁶ En el ser ahí de la existencia la libertad humana se manifiesta como perteneciente a la *libertad del ser* que fundamenta *la necesidad de los entes*.

La filosofía como el conflicto unificante de la libertad y la necesidad

Así se despeja el horizonte desde donde Heidegger acomete su interpretación —que también es confrontación— con Schelling. Esta confrontación en la interpretación de la libertad se sitúa al interior del “centro más intrínseco de la filosofía”⁴⁷ puesto que la tarea que Schelling lleva a cabo en sus investigacio-

⁴³ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁶ *Cf. ibid.*, p. 68.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 4.

nes sobre la esencia de la libertad, a saber, “sondear la conexión entre la libertad y el mundo en total es el impulso originario que lleva hacia la filosofía en general, es su fundamento oculto”.⁴⁸ Investigar la esencia de la libertad humana en su contraposición ensamblada con la necesidad no es el *objeto* de la filosofía sino la abierta contrariedad en la que la filosofía está y en la cual se hunde realizándola reiterada y profundamente.

La filosofía es *en sí misma*, en tanto supremo querer del espíritu, un querer ir más allá de sí, un tropezarse con las limitaciones del ente, al que ella sobrepasa, al preguntar más allá del ente a través de la pregunta por el ser mismo. Con la verdad sobre el ser quiere la filosofía llegar a un campo libre y permanece, sin embargo, atada a la necesidad del ente. La filosofía es en sí misma *un conflicto entre necesidad y libertad*. Y en cuanto es propio de la filosofía, como saber supremo, saberse a sí misma, ella sacará de sí misma a la luz ese conflicto y con ello al sistema de la libertad.⁴⁹

Para Schelling, conectar el concepto de libertad con la totalidad de la concepción del mundo es la tarea necesaria sin cuya resolución el propio concepto de libertad vacilaría y la filosofía perdería su valor.⁵⁰ Por esto, la tarea de asumir la contradicción entre libertad y necesidad situando a la filosofía en ella se le aparece como impostergable. “Ya es hora de que aparezca la superior, o mejor dicho, la verdadera oposición: la de necesidad y libertad, con lo que llega por primera vez a consideración el punto central más íntimo de la filosofía”.⁵¹ La verdadera oposición o contrariedad superior viene a modificar radicalmente la forma en que la filosofía moderna se ha planteado la cuestión de la libertad.

Según el punto de vista de la modernidad dominante, la libertad es patrimonio exclusivo del espíritu —que, en cuanto Yo pienso, es el sujeto— que se contrapone a la naturaleza que, carente de autodeterminación, es objetivada como naturaleza mecánica. Al plantear la oposición de naturaleza y espíritu en términos de necesidad y libertad, Schelling modifica las concepciones del sujeto espiritual libre, de la naturaleza necesaria y, sobre todo, el modo de pensar su contrariedad. Schelling lleva esta contradicción hasta pensar la libertad humana en referencia al fundamento incondicionado (y en tanto tal libre) del ente en total, el cual, visto desde y en la totalidad de los entes pre-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 70.

⁵⁰ Cf. F. W. J. Schelling, *op. cit.*, p. 115.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 103-105.

sentés, es la necesidad suprema.⁵² Al preguntar por la inserción de la libertad en la totalidad del ente, el sistema requiere de nuevos principios. Más allá de las distinciones ópticas de la naturaleza objetivada y la libertad subjetivada, es necesario mostrar que la libertad domina todas las regiones del ente reuniéndolas en el hombre desde donde se reclama un nuevo ensamble sistemático del ente en total.

Con esta acometida de sacar a la luz la contradicción de necesidad y libertad en la que la propia filosofía se encuentra asumiendo su destino más propio, es decir, realizando la contradicción como saber de su propio conflicto y del conflicto esencial del ser, el pensamiento de Schelling acontece como un proceso del mundo. El pensar —como el poetizar— esencial es, dice Heidegger, un proceso del mundo, no sólo porque dentro de éste ocurra algo significativamente importante, sino porque el pensar co-responde al evento del ser configurándolo como aquello en y a través de lo cual el mundo surge y rige como tal. La filosofía se justifica por sí misma abriendo paso a la verdad de lo patente y, simultáneamente, dando *nueva vía y nuevo horizonte* al ente mismo en su totalidad.⁵³ Y este impulso se configura originariamente en Schelling yendo más allá de su propia obra al asumir filosóficamente la oposición entre libertad y necesidad.

La filosofía se origina, *si* es que ella se origina, de una ley fundamental del ser mismo. Esto es lo que Schelling quiere decir aquí: no filosofamos “sobre” la necesidad y la libertad, sino la filosofía es el “y” más viviente, el conflicto unificante entre necesidad y libertad. Él no sólo “dice” esto, sino que *actúa* así en el tratado.⁵⁴

La filosofía asumida constitutivamente por la oposición entre libertad y necesidad lleva a Schelling —“el pensador propiamente creativo y que más lejos llega”⁵⁵ en la época de la filosofía idealista alemana— a plantear esta contrariedad como la misma que afecta fundamentalmente al ser. Desde este planteamiento “él impulsa desde dentro al idealismo alemán más allá de su propia posición fundamental”⁵⁶ porque la esencia de la libertad no la piensa circunscrita en la hipóstasis de la subjetividad sino en el seno del ser al cual pertenece el hombre mismo.

⁵² Cf. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 73.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 70.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁵⁶ *Idem.*

Después de esto, Schelling, el que en sus inicios desarrolló —en palabras de Hegel— “su formación filosófica a la vista del público”⁵⁷ y —en palabras de Heidegger— “lleva a cabo un desarrollo tempestuoso de su pensamiento”,⁵⁸ se hunde en el silencio. Un silencio de cara al público, no un reposo vanamente satisfecho, ni mucho menos una extinción de sus fuerzas creadoras. El silencio público de Schelling, como apunta Heidegger, hay que verlo como consecuencia de su propio planteamiento filosófico en el cual se manifiesta la tremenda dificultad de lo que alborea en su preguntar. El naufragio de Schelling, junto con el de Nietzsche —“él único pensador esencial después de Schelling”—⁵⁹ “[...] es el signo de que surge algo completamente diverso, el destello de un nuevo comienzo. Quien fuera capaz de conocer la causa de ese fracaso y la domeñara, habría de convertirse en fundador del nuevo comienzo de la filosofía occidental”.⁶⁰

Heidegger, en su interpretativa confrontación con el tratado sobre la libertad de Schelling, pretende ser este domeñador. Domeñar, es decir, configurar en su fundamento el acontecer del pensamiento de Schelling que, al alejarse de nosotros en la historia, nos deja lo esencial de su obra que terminará convocándonos a preguntar si nuestra época es lo suficientemente fuerte para pensar lo preguntado por él. Desde este horizonte, Heidegger conmociona el pasado de la filosofía moderna acometiendo el camino de fundar un nuevo inicio del pensar en Occidente.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía III*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1979, p. 487.

⁵⁸ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 3.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 4.

⁶⁰ *Idem.*

La expansión de la responsabilidad humana ante la naturaleza

Jorge Enrique Linares

La emergencia de la conciencia ambiental

El cuestionamiento filosófico de la relación ética entre el ser humano y la naturaleza ha sido una de las consecuencias de la crisis ecológica de nuestros tiempos. Ante los desequilibrios ambientales causados por nuestra civilización tecnológica, los filósofos se han preguntado si es posible, y si es necesario, formular una “nueva” ética para frenar el deterioro ambiental, y para poder controlar y prevenir algunos de sus efectos negativos para la existencia humana. Una de las discusiones principales consiste en dilucidar si nuestra tradición ética occidental puede ser capaz de afrontar la crisis ecológica con las teorías convencionales (kantismo, utilitarismo, contractualismo, etcétera) o si se requiere la construcción de un nuevo paradigma ético y la expansión del espectro moral de nuestra tradición para poder replantear la relación de la sociedad moderna con la naturaleza.

El origen del problema que planteamos se encuentra en el hecho de que el sistema tecnocientífico intensificó, en el curso de menos de dos siglos, el poder de la intervención humana en el entorno natural, así como el alcance espacio-temporal de los efectos de esa intervención. Como lo señaló Hans Jonas,¹ el crecimiento descomunal del poder técnico nos sitúa ahora ante una nueva responsabilidad de dimensión extendida y creciente, en la misma medida en que se incrementa dicho poder por las interacciones complejas entre los actos humanos y los fenómenos ambientales.

Surge entonces una interrogante crucial: ¿la naturaleza y los seres vivos pueden ser objeto de consideración moral, del mismo modo en que lo son los seres humanos y todo aquello que compete a sus relaciones? Como se

¹ Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, Herder, 1995.

puede observar, estamos enfrentando un nuevo problema de la reflexión ética que reclama, al menos, el cuestionamiento de los paradigmas de nuestra tradición ética (tanto teórica como práctica), así como la crítica de las morales convencionales actualmente existentes; necesitamos quizá un nuevo modelo de reflexión ética.

Como señaló Karl-Otto Apel en una conocida conferencia,² la conformación de una “macroética” constituye la tarea más importante de la ética filosófica de nuestro tiempo. En el mundo tecnológico en el que vivimos han surgido nuevos problemas que no pueden ser resueltos en términos de las categorías morales convencionales. Éstas ya no pueden hacer frente a los nuevos desafíos de la responsabilidad humana, en cuanto a las consecuencias remotas de nuestras acciones tecnológicas. “Los logros tecnológicos del *homo faber* se han adelantado a las responsabilidades morales del *homo sapiens*”, señalaba Apel.

En síntesis, lo que requerimos es una ética universalmente válida para toda la humanidad; pero esto no significa que necesitemos una ética que prescribiera un estilo uniforme del bien vivir para todo individuo o para todas las diferentes formas socioculturales de vida. Por el contrario, podemos aceptar e incluso obligarnos a proteger la pluralidad de formas individuales de vida, siempre y cuando quede garantizado que una ética universalmente válida de derechos iguales e igual corresponsabilidad para la solución de los problemas comunes de la humanidad, sea respetada en cada forma particular de vida.³

Ahora bien, el debate sobre la posibilidad de una nueva modalidad de ética para rectificar nuestra relación con la naturaleza ha ido más allá de los marcos de la propuesta de una “macroética” que Apel planteó en su momento. La posibilidad de la formulación de una ética de alcance planetario para el mundo tecnológico implica una revisión y una transformación de los paradigmas de las tradiciones éticas occidentales. En este trabajo sólo apuntamos algunos aspectos básicos de la posible transformación de la relación ética humanidad-naturaleza, para la cual será necesario expandir los alcances de la consideración moral más allá de los intereses humanos, para que la sociedad actual sea capaz de responsabilizarse por los efectos remotos de sus intervenciones tecnológicas y las interacciones imprevistas y, a veces imprevisibles, con el entorno global.

² Karl-Otto Apel, *Hacia una macroética de la humanidad*. México, UNAM, FFyL, 1992.

³ *Ibid.*, p. 21.

De ser necesaria y posible, semejante tipo de “macroética” requiere fundamentos racionales que superen las limitaciones de todas las moralidades convencionales. Además, para que el marco ético que buscamos sea auténticamente universal y pueda intervenir de modo efectivo en el curso de las acciones tecnológicas se precisa que los valores que formule tengan un contenido aceptable para todos los sujetos; es decir, que sea transcultural y planetario al señalar *qué* es objeto de responsabilidad mundial, y con respecto a qué riesgos y peligros la humanidad debe actuar conjuntamente con un renovado sentido de prudencia y precaución.

Así pues, una ética ambiental tiene que replantear ahora el concepto de “naturaleza”,⁴ o más bien la relación entre naturaleza y mundanidad humana, *entorno* natural y *mundo* tecnológico-cultural. Es un hecho que nuestra relación con la naturaleza, en tanto *entorno vital*, se ha modificado sustancialmente por la transformación tecnológica del mundo de la vida. La mayoría de los seres humanos ya no habitamos *en* la naturaleza, ni en ciudades delimitadas y circundadas *por* la naturaleza. La *polis* se ha convertido en nuestro entorno primario, mientras que la *physis* ha sido subsumida en el mundo humano como un objeto de uso y como medio de abastecimiento. El entorno —otrora “natural”— ha sido copado por la *tecno-polis*. En un sentido, ya no hay prácticamente naturaleza en “estado natural” para la sociedad tecnológica global; existe ahora para nosotros sólo una naturaleza “artificializada”.⁵

Por consiguiente, una ética ambiental presupone un concepto modificado de “naturaleza”, situado históricamente en la modernidad, precisamente

⁴ El término “naturaleza” es ambiguo y rico en significados. Tiene al menos cuatro sentidos: 1) conjunto de todo lo existente, mundo sensible regido por las leyes causales; es lo opuesto a lo *sobrenatural*; desde este sentido, todas las intervenciones tecnológicas forman parte de la naturaleza, pero en el sentido de que se fundan en las fuerzas naturales. 2) ámbito ontológico externo al mundo humano, naturaleza como entorno material regido por sus propias leyes y que existe de modo independiente sin la intervención humana. Desde luego, la corporalidad humana es parte de la naturaleza, mientras no sea modificada sustancialmente por el ser humano. Desde Aristóteles (*Física*, II), se suele oponer este sentido de lo *natural* a lo *artificial*; 3) esencia u origen de algo, su razón de ser; así se habla de una “naturaleza humana”; este sentido de naturaleza es correlativo de los anteriores, pero siempre está particularizado: se aplica para denotar la “naturaleza” de algo, de una entidad o ousía; 4) naturaleza como biosfera (esfera de la vida), como sistema ordenado de ecosistemas (seres vivos y elementos ambientales), opuesto a *tecnosfera* o esfera técnico-cultural, esfera de lo artificial. Este es el sentido más reciente y al que nos referimos preponderantemente en este trabajo. Sin embargo, debe observarse que la biosfera ha sido subsumida en la tecnosfera, y, por ello, la *artificialización* de la naturaleza fundamenta una nueva y extendida responsabilidad humana. Cf. Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable. Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid, Libros de la Catarata, 2000, cap. 4.

⁵ Vid. Bill McKibben, *El fin de la naturaleza*. México, Diana, 1990.

como naturaleza mediatizada en el mundo tecnológico-cultural. Esto tiene dos implicaciones: por un lado, la subjetividad moderna ha mediatizado y dominado la naturaleza como objeto útil, despojándola de otros valores y, de alguna manera, enajenándose de ella; pero por otro, y a consecuencia de lo anterior, la naturaleza ha entrado en el campo de nuestra responsabilidad, y puede ser por ello, un objeto de consideración moral, y no un mero objeto “neutro” para la acción tecnológica.

Sin embargo, la naturaleza en su conjunto y el comportamiento de los seres vivos no humanos y sus interacciones son *amorales*. De los conocimientos que la ecología ha aportado sobre la interacción e interdependencia entre plantas, animales y ecosistemas no se pueden derivar directamente principios éticos. El conocimiento biológico y ecológico nos proporciona únicamente indicaciones para establecer criterios de preservación y remediación de los equilibrios naturales, precisamente porque no podemos saber si al intervenir en ellos causemos alteraciones irreversibles.

El punto más discutido hasta ahora en torno a la recientemente constituida “ética ambiental”⁶ ha sido qué tipo de nuevo marco ético necesitamos: ¿basta con los esquemas de pensamiento de nuestra tradición “antropocéntrica” o es indispensable una nueva ética, más bien “biocéntrica”? En este trabajo argumentamos que es necesario encontrar una mediación entre una ética antropocéntrica y una ética biocéntrica que nos permita fundar un nuevo paradigma ético, y que sea factible tanto moral como políticamente. Para tal fin es claro que la tradición ética occidental debe ser revisada, principalmente en sus rasgos antropocéntricos más fuertes, pero un nuevo paradigma ético tendrá indudablemente continuidad con la tradición: el antropocentrismo (por lo menos en sentido “epistémico” es una condición irrebalsable de la ética, como se argumentará más adelante).

No obstante, el nuevo marco ético que buscamos debe estar sustentado en un antropocentrismo reflexivo y autocrítico, que atempere su racionalismo y que reconozca la continuidad evolutiva entre las especies, particularmente entre los mamíferos superiores, sobre la base de la diferenciación de un impulso vital único (Bergson)⁷ del que dan cuenta las evidencias de la evolución.

⁶ La ética ambiental ha venido desarrollándose en los últimos treinta años. Sin duda, el pionero es Aldo Leopold, con su ética de la Tierra (*A Sand County Almanac*, 1948); además, podemos mencionar la obra de Albert Schweitzer y su ética del respeto a la vida (1962). Fueron tres los trabajos más significativos del surgimiento de esta disciplina: “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement” (1973) de Arne Naess; “Is there a Need for a New, an Environmental, Ethic” (1973) de Richard Sylvan y *Animal Liberation. A New Ethic for our Treatment of Animals*, de Peter Singer (1973).

⁷ Vid. Henri Bergson, *La evolución creadora*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

De este modo, el antropocentrismo no debe ser un obstáculo para la expansión de la ética allende los intereses vitales de los seres humanos. Asimismo, el nuevo paradigma se aproximará a una modalidad de ética biocéntrica, pero que limite claramente la pretensión de universalizar o igualar los derechos éticos a todos los seres vivos, restringiéndolos más bien a los que poseen cualidades “sintientes”.

La perspectiva antropocéntrica

Nuestra tradición ética ha sido hasta ahora fundamentalmente antropocéntrica,⁸ pues no ha incorporado como objetos de consideración moral a los demás seres vivos, así como al entorno natural en su conjunto, ni siquiera como sujetos pasivos o “pacientes morales” que reciben los efectos de la acción humana.⁹ La imagen del hombre como amo y señor de la naturaleza, el hombre como “déspota” en la naturaleza, que todavía domina en nuestro imaginario colectivo, ha impedido comprender y solucionar los problemas ecológicos derivados de la acción tecnológica indiscriminada e incontrolada.

La naturaleza, y en particular los demás seres vivos, ha carecido hasta los últimos años de consideración ética en nuestra civilización. La conciencia moral de Occidente se circunscribía al ámbito de las relaciones interpersonales que se basan en la reciprocidad, en la relación entre el individuo y la comunidad, el sentido de la ley y el deber, y que, en general, se restringían a los deberes y virtudes de los seres humanos con respecto a otros seres humanos.¹⁰

La concepción antropocéntrica predominante en la modernidad hizo una reducción conceptual de la naturaleza y suplantó la experiencia originalmente dada en el mundo de la vida por una formalización matemática construida por la nueva ciencia física (Galileo y Descartes, principalmente) y reforzada por la intervención operativa de la tecnociencia contemporánea; como consecuencia de ello, la naturaleza dejó de ser considerada como soporte de

⁸ Vid. Aldo Leopold, *Una ética de la Tierra*. Madrid, Libros de la Catarata, 2000; Peter Singer, *Liberación animal*. Madrid, Trotta, 1999; Peter Singer, *Ética práctica*. 2a. ed. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1996; Andrew Dobson, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*. Barcelona, Paidós, 1997; John Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid, Alianza, 1978.

⁹ Ha habido casos en que una revolución moral ha permitido extender el ámbito de la moralidad hacia todos los seres humanos, por influjo de algún principio universal, normalmente originado en la religión judeo-cristiana, pero se ha excluido de todos modos a toda otra forma de vida no humana.

¹⁰ Vid. H. Jonas, *op. cit.*

valores y fines intrínsecos. Ella se muestra para el hombre actual como una enorme fuente de recursos materiales, energías latentes y acumuladas, fuerzas regidas por leyes causales, que hay que controlar y manipular conforme a los intereses de la humanidad. Así pues, las entidades naturales y los seres vivos estaban situados entre las cosas axiológicamente neutras y que no implicaban ningún sentido de responsabilidad para el hombre occidental.¹¹ Por eso, a partir de los inicios de la modernidad se generaliza la idea de que solamente tiene sentido moral aquello que pertenece al mundo humano y a las relaciones interhumanas. Tal concepción axiológicamente neutralizadora de la naturaleza condujo a la desvinculación y, en cierta medida, enajenación, de la sociedad moderna con el ambiente natural, al divorcio entre *cultura* y *natura*.

Para el antropocentrismo moral, el hombre es el sujeto y el objeto exclusivo de la ética. Este razonamiento se sustenta en el argumento de que solamente el ser humano es el único que está dotado de razón y lenguaje articulado, sólo él es el único ser *personal*: puede tomar decisiones libres y asumir responsabilidades; sólo él puede acatar deberes y sólo otro ser humano puede ser la fuente de un deber.¹²

Sin embargo, es factible desde una posición antropocentrista ampliar el campo de la responsabilidad humana, sin necesidad de un nuevo paradigma moral para una ética ambiental. Desde un punto de vista utilitarista, por ejemplo, tener interés y preocupación por la felicidad humana puede implicar también asumir interés y cuidado por la naturaleza. Destruir el mundo natural implicaría destruir y agredir a la humanidad, afectar nuestros propios intereses vitales. De este modo, el principio utilitarista: “el mayor bienestar para el mayor número de involucrados” no tendría que restringirse a la humanidad. El bienestar y la felicidad podrían hacerse extensivos a los seres vivos capacitados para experimentar placer o dolor. Desde esta perspectiva del utilitarismo clásico, una ética ambiental podría tomar en consideración los intereses vitales de seres vivos “sintientes”, pero no podría justificar la existencia de valores y fines intrínsecos en la naturaleza, puesto que el valor supremo y el interés primordial seguiría siendo la felicidad humana.

No obstante, el ser humano, concebido como beneficiario de la naturaleza, tendría, desde la perspectiva utilitarista, diversos intereses para cuidar y preservar la naturaleza. Así, por ejemplo, se ha argumentado una serie de valores de orden estético, psicológico-terapéutico, económico, sociológico,

¹¹ Cf. P. Singer, *Liberación animal*; José Ma. Gómez-Heras, *Ética del medio ambiente*. Tecnos, Madrid, 1997.

¹² Al respecto es muy ilustrador el argumento kantiano que aparece en *La metafísica de las costumbres*.

o cultural: la naturaleza es un bien cultural y una fuente de gozo estético que es esencial para el bienestar humano. Podríamos resumir esta línea de pensamiento en una máxima: en interés de la felicidad humana (no sólo de los presentes, sino también de los seres humanos futuros) debemos proteger y preservar la naturaleza en su estado *natural*.

Esta argumentación, *grosso modo*, proporcionaría una base para justificar deberes indirectos para con la naturaleza, sin romper el marco del antropocentrismo tradicional. Incluso se ha postulado que uno de los derechos humanos universales debe ser el derecho a vivir y a gozar de una naturaleza saludable.

No obstante, para la perspectiva antropocéntrica, la naturaleza y los seres vivos poseen un valor *instrumental*, un valor que está subordinado a los intereses de los seres humanos. El antropocentrismo en sentido moral es antropocentrismo axiológico y, por tanto, ontológico: nada posee valor intrínseco, excepto la fuente de todo valor: la persona humana.

La perspectiva biocéntrica

Desde la perspectiva biocéntrica de una ética ambiental es necesaria la ruptura con la tradición antropocéntrica. Ante el dualismo moderno mundo humano-naturaleza, el nuevo paradigma moral tendría que construirse sobre la base de una ontología monista en la que el ser humano recobraría su pertenencia ontológica a la comunidad biótica de la Tierra.

En 1948, Aldo Leopold, ingeniero forestal y ecólogo estadounidense, planteó la necesidad de construir una “ética de la Tierra” (*Land ethic*). Según Leopold, el concepto básico que la ciencia de la ecología nos ha proporcionado para poder transformar nuestra relación con la naturaleza es el de *comunidad biótica*; es decir, la idea de que la naturaleza es un sistema de interrelaciones e interdependencias que debemos comprender, pero además, que *debemos* amar y respetar. Leopold pensaba que el conocimiento ecológico podía dar lugar a una ampliación del horizonte ético de la humanidad.

Durante el desarrollo de nuestra civilización, los criterios éticos se han extendido más allá del mero interés individual; la ética es consustancial a nuestro carácter intersubjetivo y social. Para Leopold, esta ampliación de la ética es en realidad parte del proceso de la evolución ecológica que se ha orientado hacia la conformación de un sistema cada vez más complejo e interdependiente. “...Una ética de la Tierra cambia el papel del *homo sapiens*: de conquistador de la comunidad terrestre al de simple miembro y ciudadano de ella. Esto implica respeto por sus miembros, y respeto también por la

comunidad como tal”.¹³ Leopold plantea finalmente que el principio básico de una ética de la Tierra debe ser el siguiente: “Algo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa”.¹⁴

Para una ética biocéntrica, todo ser vivo, incluso la naturaleza como tal, es portador de un valor intrínseco por el mero hecho de su supervivencia, y por ello debe ser respetado en su integridad. Los valores intrínsecos propios de la concepción biocentrista sostienen que el ser humano es capaz de reconocer objetivamente dicho valor y, en consecuencia, estar obligado a respetarlo.¹⁵

Esta concepción parece recuperar la vieja idea de la naturaleza como totalidad orgánica, no como mero objeto, mera *res extensa*, desprovista de valores y fines intrínsecos; una concepción que le confiere una dignidad propia y superior en tanto que se revela como una forma de subjetividad con sus propios fines. Sin embargo, es necesario señalar que el valor moral de las entidades naturales pasa por el tamiz de la racionalidad práctica. Es la razón humana la que valida el valor. El valor intrínseco de los seres vivos puede dar lugar a deberes que sólo la libertad y la razón humanas pueden postular.

La expansión del espectro ético

El punto de partida de la crítica al antropocentrismo moral más radical consiste en la afirmación de que las relaciones éticamente significativas no se restringen a las que se dan entre agentes humanos, sino también a las que se forman entre “agentes” y “pacientes” morales.

La expansión del ámbito de la moralidad es posible si formulamos un antropocentrismo “moderado” y autocrítico que conceda valor intrínseco a los seres vivos no humanos e igualdad formal de intereses vitales, en la medida en que dichos seres vivos comparten ciertas características esenciales con los seres humanos, pero sin apostar por un biocentrismo radical e igualitarista que propugne un valor idéntico para toda forma de vida. Se trata de una concepción intermedia y quizá provisional: la combinación de un antropocentrismo moderado y un biocentrismo jerarquizado. El criterio para distinguir entre el

¹³ A. Leopold, *Una ética de la Tierra*. Madrid, Los Libros de la Catarata, 2000, p. 136.

¹⁴ *Ibid.*, p. 155.

¹⁵ Las distintas propuestas de éticas ambientales abarcan, pues, el espectro siguiente: posiciones individualista: zoocentrismo (Peter Singer y Tom Regan); biocentrismo (Paul Taylor); posiciones holistas: ética ambiental que considera especies y ecosistemas (H. Rolston III y J. Baird Callicott), ética de la tierra (Leopold), ecocentrismo o geocentrismo: “ética del respeto a la vida” (Schweitzer).

nivel de desarrollo de las formas de vida tendrá que ser necesariamente *antropocéntrico*: ante igualdad de circunstancias o conflicto de intereses, preferiremos a los animales *sintientes*; consideraremos más valiosas a las formas de vida que compartan análogamente más características superiores con nosotros: sensibilidad para el placer y el dolor, actividad intencional, intereses o fines específicos, un cierto grado de libertad y de decisión, memoria, atención, anticipación del futuro, sentido comunitario, cierta modalidad de lenguaje y capacidad de comunicación con los miembros de su especie y con los de otras, con un cierto grado de conciencia.

Por consiguiente, el espectro ético puede abrirse hacia la consideración moral de los animales, en primer término, sintientes; es decir, capaces de experimentar placer y dolor y de orientar su propia vida en función de su bienestar. La condición de objeto de consideración moral no puede seguir siendo sólo la racionalidad y el lenguaje. La ética ambiental se ubica en un terreno transpersonal, puesto que no sólo las personas tienen valor moral, pero sólo ellas pueden ser capaces de asumir responsabilidades de cuidado y protección por otros seres vivos. De hecho, la expansión de la ética ha tenido efecto ya en la consideración moral de distintos rangos de seres humanos que no poseen propiamente características *personales*, y que no actúan tampoco como “agentes morales”, pues no poseen las cualidades personales mínimas (racionalidad, autoconciencia, capacidad argumentativa y autonomía), sea por discapacidad mental o por estar en un grado incipiente de desarrollo.¹⁶

Las cualidades personales no son las únicas características para calificar como un objeto de consideración moral. Esto es, otros seres vivos con capacidades sintientes (y/o con ciertos rasgos de subjetividad e incluso de autoconciencia, comparables a las de seres humanos que no actúan como agentes personales, en sentido moral) pueden ser considerados análogicamente como objetos de consideración moral, es decir, como “pacientes morales” y no como agentes, en tanto que poseen fines e intereses vitales propios derivados de la presencia de ciertos rasgos de vida mental y actividad intencional subjetiva, aunque sean incapaces de asumir deberes y responsabilidades.

¹⁶ Esto implica que nuestro concepto tradicional de *persona* tiene que ser precisado. La persona, en tanto que sujeto moral, ya no puede ser restringida a sus rasgos superiores: ser racional, con lenguaje y con autonomía moral. Se trata entonces de construir un concepto análogo de *persona* que fundamente la expansión del campo de consideración moral hacia otros seres vivos distintos a los humanos: en principio, hacia los primates. Vid. Paola Cavalieri y Peter Singer, eds., *El proyecto “Gran Simio”*. La igualdad más allá de la humanidad. Madrid, Trotta, 1998. En segundo lugar, hacia los mamíferos superiores. De este modo, una nueva ética podría considerar personas *humanas* y personas *no humanas*.

Ahora bien, no sólo los individuos sintientes reclaman nuestra atención y responsabilidad. Debemos reconocer que los ecosistemas, el medio inorgánico (suelos, agua, atmósfera y plantas) y los colectivos de plantas y de animales tienen valor intrínseco, en tanto que permiten el desarrollo de las formas de vida individuales y colectivas con capacidades sintientes. Un medio ambiente tiene valor si es saludable y benéfico para las formas de existencia más evolucionadas que comparten el ambiente con nosotros. La relevancia moral de los ecosistemas se deriva de la supervivencia que ellos permiten de las formas individuales de vida más evolucionadas y más conscientes.

El antropocentrismo como condición irrebasable

Tenemos que preguntarnos por qué en ética es insuperable el antropocentrismo, por lo menos en un sentido “epistémico”. Los seres humanos con propiedades *personales* plenas son los únicos *sujetos morales*, en tanto que son agentes y, al mismo tiempo, pacientes morales. Son ellos quienes tienen únicamente la capacidad de valorar y quienes pueden asumir responsabilidad por las consecuencias de sus actos. La obligación moral y la responsabilidad son la prerrogativa de los agentes morales. Es nuestra constitución ontológica (producto de la evolución biológica y cultural) la base en la que reside la capacidad de *ser moral*, de actuar éticamente, de percibir los valores y jerarquizarlos. El valor no existe sin que una conciencia humana lo capte y lo jerarquice. El centro moral del mundo, desde donde se irradia el valor, reside en nuestra propia conciencia. No podemos, mejor: *no debemos*, abandonar ese puesto central; la posición antropocéntrica es tan esencial que podría ser la base de una primera obligación de todo ser humano: consiste en asegurar la existencia de sujetos morales con capacidad de percibir los valores y jerarquizarlos, es decir, de preservar la existencia de un mundo ético.

Pero el hecho de que nuestra visión del mundo no pueda ser más que antropocéntrica o quizá “axiocéntrica”, es decir, de que el valor tenga origen en nuestra conciencia, no justifica que neguemos valor intrínseco a otros seres vivos que tienen una finalidad propia e intereses vitales. No significa que no se puedan reconocer las similitudes y rasgos ontológicos comunes que compartimos con otros seres vivos. Lo que impide es que podamos reclamarles reciprocidad moral. Si no podemos reconocer un valor intrínseco en otros seres vivos significa que no comprendemos las similitudes y rasgos que compartimos con ellos y que no poseemos la suficiente sensibilidad ética para considerarlos como seres intencionales. El antropocentrismo reflexivo es aquel que puede generar una fuerza centrífuga de consideración moral, en

lugar del efecto centrípeto del especieísmo, del etnocentrismo o del racismo que han estado muy presentes en las morales convencionales.

Por otra parte, la crítica del antropocentrismo no cuestiona ni pone en entredicho nuestra tradición secular de la autonomía moral y la libertad del sujeto. La fuente y la medida del valor sigue siendo el *agente moral*, la persona autónoma. Pero el ámbito de la consideración moral se extendería, al menos teóricamente, hacia otros seres vivos que el ser humano mismo concebiría con intereses vitales, y hacia la biosfera en su conjunto, porque es el sistema orgánico que resguarda las condiciones necesarias y suficientes para la reproducción y el desarrollo de las múltiples formas de vida sintientes.

Jerarquización de la consideración moral de seres vivos

La ética ambiental para el mundo tecnológico puede establecer algunos mínimos de jerarquización para dirimir conflictos de valores en situaciones límite: los intereses vitales de las personas humanas estarán en primer lugar, pero ellos deberán cuidar de los intereses de los seres humanos que no son propiamente personas,¹⁷ de otros animales sintientes: (primates, mamíferos superiores, aves, etcétera), poblaciones y colectivos de animales, poblaciones y colectivos de plantas, ecosistemas.

En función de esas condiciones, consideraremos más valiosas (y por tanto, de protección prioritaria) a las formas de vida que compartan análogamente más características con nosotros y que sean más vulnerables: aquellos que tienen capacidades para conducir u orientar su propia existencia; o sea, los que son sujetos de su propia vida, aunque quizá de un modo no plenamente consciente. En segundo término, es preciso considerar especialmente a las especies o individuos que están en peligro de extinción, lo cual les confiere

¹⁷ En sentido estricto las *personas* son los agentes morales con capacidades racionales y reflexivas. Sin embargo, éstas tienen deberes de responsabilidad sobre seres humanos que *no son personas*: *a*) los que potencialmente serán personas (fetos y neonatos), *b*) los que pierden paulatinamente rasgos de personas (por ejemplo, con Alzheimer u otro enfermedad mental crónico-degenerativa o con una discapacidad mental que impide la interacción con otros) y *c*) los seres humanos que no tienen la capacidad de ser personas: con incapacidad mental grave e irreversible, en estado de coma crónico. Estas tres modalidades de “pseudopersonas” no poseen, de facto, los rasgos distintivos de una persona: racionalidad, capacidad expresiva y/o lenguaje articulado, identidad personal, intereses y proyectos futuros, capacidad para autodefinirse y autonomía; pero, a pesar de su incompetencia cognitiva, son considerados como “pacientes” morales y las personas asumen deberes morales para con ellos. *Vid.* T. Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona, Paidós, 1995, cap. v.

un valor especial en la jerarquía de la consideración moral. Esto nos conduce a una serie de premisas para atemperar el antropocentrismo y restringir el biocentrismo igualitarista, procurando las bases de una nueva ética de la responsabilidad ante la naturaleza, que contenga y reconduzca nuestro poder tecnológico y ampliada capacidad de impacto ambiental.

Así pues, en el caso de existir conflictos de valores entre los intereses de distintos seres vivos, es posible jerarquizar y establecer prioridades de un modo formal y no sólo aleatorio y casuístico:¹⁸

- a) Cuando una vida humana personal es amenazada, en cualquier situación, su interés de supervivencia es más valioso que el de cualquier otro ser vivo que le sea incompatible. Este criterio justifica un principio de autodefensa y de autoconservación para las personas humanas. La vida misma y las necesidades básicas de los seres humanos que no son propiamente personas tienen valor y constituyen, en principio, una fuente de obligación para las personas; pero en situación límite, no podemos conceder valor equivalente a una vida personal y a una vida no personal.
- b) La satisfacción de las necesidades humanas básicas (alimentación, seguridad, bienestar, reducción del sufrimiento, desarrollo económico-productivo, etcétera) y la preservación de las condiciones esenciales para el desarrollo de la vida humana tienen, en definitiva, prioridad sobre todas las demás necesidades humanas secundarias y sobre los intereses de otros animales.¹⁹ Sin embargo, ello no implica que todo interés económico-productivo sobre la naturaleza tenga prioridad absoluta sobre los valores intrínsecos de los seres vivos y sobre los equilibrios ecosistémicos.
- c) La satisfacción de necesidades humanas secundarias (no indispensables para asegurar el mínimo de calidad de vida),²⁰ que pueden ser de

¹⁸ Estas consideraciones se basan en las directrices apuntadas por Robin Attfield. Vid. Robin Attfield, "El ámbito de la moralidad", en José Gómez-Heras, coord., *Ética del medio ambiente. Problemas, perspectivas, historia*. Madrid, Tecnos, 1997.

¹⁹ Esto no justifica que para alimentarnos "industrialicemos" a otros seres vivos como "máquinas de carne" y otros productos, causándoles sufrimiento y dolor. Es obvio que, hasta donde sabemos, el comer vegetales no implica para las plantas ningún "sufrimiento", ni la interrupción de una vida subjetiva, como sí lo implica en el caso de los animales sintientes.

²⁰ Estas necesidades secundarias pueden ser de orden estético, lúdico o ritual. La actividad tecnocientífica de impacto ambiental podría tener como principales fines los epistémicos, los estrictamente técnicos, estéticos, religiosos o rituales, políticos, etcétera.

orden estético, ritual, festivo o religioso, cuando éstas implican dañar seriamente las condiciones de vida, causar sufrimiento o matar a otros animales sintientes o afectar sus ecosistemas, no puede valer más que los intereses de esos seres vivos afectados. Ningún interés económico, científico, político, social o religioso puede prevalecer sobre los intereses vitales mínimos de los animales sintientes. Cuando las necesidades básicas de los animales sintientes entran en conflicto con las preferencias, costumbres, rituales y deseos (mas no necesidades básicas) de los agentes morales humanos (personas), las necesidades básicas de los primeros tienen prioridad.

- d) Para todos los animales no sintientes y demás seres vivos, el valor de las especies, poblaciones o colonias, en tanto una unidad que forma parte de un ecosistema, tiene prioridad sobre sus individuos, puesto que la aniquilación de una especie significa la aniquilación de todo individuo futuro, y podría causar una pérdida de la diversidad biológica de imprevisibles consecuencias, a nivel ecológico y a nivel genético y evolutivo. Por precaución, es necesario preservar o restaurar las poblaciones *naturales* en los ecosistemas y evitar la invasión de especies exóticas. En la medida en que los conocimientos ecológicos lo fundamentan, algunas especies puede tener prioridad sobre otras si resulta más crítica su función en un ecosistema o si están en peligro de extinción.
- e) Los individuos en peligro de extinción merecen una protección adicional como representantes de su especie y de la biodiversidad. Para este criterio puede aplicarse también la jerarquización: tiene más valor un animal sintiente que otro individuo de cualquier otra especie en peligro de extinción. Pero las necesidades humanas, incluso las básicas (de supervivencia), no tienen prioridad sobre la vida de una colectividad de individuos o especies de extrema vulnerabilidad o en peligro de extinción. Sólo en el caso de que vidas humanas estén amenazadas, sus intereses pueden prevalecer por encima de otros seres vivos, de acuerdo con el primer criterio que se ha enunciado.
- f) Los intereses vitales de especies exóticas que, a causa de la acción humana, obtienen ventajas de adaptación, afectando los intereses de especies nativas e incluso poniendo en riesgo su supervivencia, no pueden sobreponerse a los intereses vitales de las especies endógenas. Los seres humanos tienen la responsabilidad de intervenir para regular y controlar la población de especies exóticas. Sin embargo, no constituye una obligación moral para los seres humanos la regulación ecosistémica de poblaciones y especies (ni mucho menos como pretexto para cazar colectivos de seres vivos). Por precaución, es preferible preservar los equilibrios ecosistémicos e intentar revertir los des-

perfectos que han sido causados directamente por la intervención humana. Pero el hecho de apreciar o simpatizar con alguna especie no justifica la intervención humana para alterar los equilibrios ecosistémicos, con el fin de favorecer o privilegiar la existencia de lo que se considera valioso.

Ahora bien, en cuanto a la consideración moral de los ecosistemas,²¹ debemos reconocer que el equilibrio ecosistémico es un bien que derivamos de nuestros conocimientos científicos, porque lo valoramos como algo necesario para asegurar las condiciones ambientales propicias para la biodiversidad y, en última instancia, como un bien para el desarrollo de la vida humana. Por tanto, los intereses económico-productivos, tecnológicos, epistémicos o sociales deben adecuarse al bien intrínseco de la viabilidad y conservación de ecosistemas y su biodiversidad, por lo que, si existen posibilidades razonablemente aceptables de un daño a un ecosistemas, esos intereses deben modificarse.

Así pues, la responsabilidad de la protección y remediación ecológicas están fundadas en intereses antropocéntricos justificados, pero también implican que la consideración moral de la naturaleza y de los seres vivos se origina en su valor intrínseco, *no instrumental*, que permite la compatibilidad con los intereses vitales de los seres humanos. Por ejemplo, es legítimo argumentar la necesidad de protección ambiental como medida para asegurar la conservación de sitios de esparcimiento o contemplación estética para el ser humano, en los cuales la naturaleza no es instrumento para algo, sino que mantiene su valor intrínseco, y por ello puede ser contemplada por los seres humanos. Dada la limitación de recursos que se pueden destinar a las labores de conservación y remediación ecológicas, habrá que establecer prioridades en la bioconservación. Aquí entrarían diversas valoraciones en juego: la biodiversidad, la presencia de especies amenazadas o únicas, pero también los intereses humanos: tanto económicos como sociales (estéticos, lúdicos, religiosos, científicos, etcétera).

Por tanto, la ética para el mundo tecnológico fundamenta una nueva interpretación de los confines de la comunidad ética: la comunidad biótica del planeta, en la que participan seres vivos y ecosistemas, generaciones futuras de seres humanos y entidades afectadas (humanas y no humanas) que han

²¹ Holmes Rolston III sostiene que también las especies y los ecosistemas mismos poseen un valor moral intrínseco. Cf. Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, comp., *Los caminos de la ética ambiental*. México, Plaza y Valdés/UAM, 1996. Los elementos orgánicos del medio ambiente tienen un valor intrínseco por ser el resultado de un largo proceso de evolución, estrechamente relacionado con las especies de animales.

sufrido por el daño ocasionado en el pasado, con las que hemos contraído un deber de reparación. Es necesario recurrir a una vieja fórmula ética: *ponerse en el lugar del otro* para ver el mundo desde su perspectiva y para reintegrarlo a la comunidad ética reconociendo sus intereses vitales. La ética del mundo tecnológico prescribe practicar el mismo ejercicio: ponerse en el lugar del que ha sido excluido del campo de consideración moral, del que ha sufrido por ello, del que ha sido víctima o del que puede recibir un daño en el futuro, del que tiene intereses vitales de continuar con una vida adecuada a sus propios fines y capacidades.

Pero hace falta también, en efecto, ponerse en el lugar del otro que *no* es humano. En este presupuesto los intereses humanos no pueden, sólo por ser los de nuestra propia especie, sobreponerse de manera arbitraria y violenta a los de los otros seres vivos, a menos que exista conflicto e incompatibilidad entre unos y otros. Peter Singer sostiene que el principio básico para la ética es el de igualdad en cuanto a la consideración de los intereses. El principio de igualdad de intereses es válido, por lo menos, para todos los seres vivos capaces de tener sensaciones de placer y dolor, pues ellos pueden ser sujetos de su propia vida, dirigirla y orientarla de alguna manera, de acuerdo con sus propios intereses y preferencias vitales. Dado que los seres sintientes pueden aspirar a un estado de bienestar, todos ellos poseen, pues, intereses de preferencias y bienes. Esta capacidad intencional les otorga un valor intrínseco que los hace ser fines en sí mismos y no meramente instrumentos al servicio de los intereses de otros. Por eso, los seres vivos con capacidad de sentir y de ser sujetos intencionales de su propia vida poseen en sí mismos mayor valor ético que los menos evolucionados que no poseen estas características.

Así pues, una ética ambiental para el mundo tecnológico debe reconocer como un *máximo* el principio de igualdad de intereses vitales.²² Sin embargo, el *mínimo* éticamente aceptable es evitar causar daño o matar de manera injustificada y sólo por un valor instrumental a los animales sintientes.

Necesidad y posibilidad de una transformación ética

La ética ambiental que buscamos implica, como hemos visto, una transformación de la relación y la interacción entre el hombre y la naturaleza dentro del mundo tecnológico. Es una ética situada históricamente; se trata de una ética

²² Aquí nos ubicaríamos en una ética "zoocéntrica" como la que formularon Singer (*Liberación animal y Ética práctica*) y Tom Reagan: "Derechos animales, injusticias humanas", en Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa, comp., *Los caminos de la ética ambiental*.

desde la perspectiva de nuestro mundo tecnológico, en el que somos ya responsables de la naturaleza porque poseemos el poder de dañarla y destruirla. Por ello, la ética ambiental debe consolidarse como la ética de la responsabilidad del hombre ante la naturaleza.

Una revisión y corrección del antropocentrismo tradicional implica una nueva *idea del hombre*, que no nos aisle de la comunidad biótica en la que habitamos y que no nos ciegue ante la responsabilidad por la supervivencia de otros seres vivos y del planeta entero. En todo caso, una nueva perspectiva ética, quizá no tan nueva para la historia de la humanidad, tendrá que surgir de la ruptura con el antropocentrismo extremo y violento, abusivo y arbitrario que se expresa en nuestra triste capacidad para infligir dolor y para destruir a otras formas de vida.

Finalmente, me referiré a la viabilidad política de la ética ambiental, es decir, ¿en qué medida los principios de una ética de la responsabilidad ante la naturaleza pueden fundamentar reglas y normas político-jurídicas eficaces para la protección y la remediación ambiental?

La posibilidad de que la cultura antropocéntrica se modifique mediante la regulación jurídica y política, en un doble plano, local y global, reside en el carácter expansible del espectro moral de la sociedad humana. Pero la expansión del horizonte de la moralidad ha requerido un dilatado proceso histórico. Se puede representar ese proceso mediante un conjunto de círculos concéntricos que se ampliaron progresivamente hasta dar origen a la conciencia ética ambiental.²³ Cada nuevo círculo comprende al anterior y establece una relación dialéctica entre el nivel subsecuente y el antecedente, pero no corresponden a una evolución lineal en el tiempo. La conciencia ambiental contemporánea constituye el resurgimiento de antiguos paradigmas morales, pero en una situación histórica inédita. Así, podrían describirse diversos círculos de la consideración moral que van de los intereses egocéntricos, a los deberes y valores etnocéntricos, luego incluyen a toda la humanidad presente, después a la humanidad de las generaciones futuras; traspasando los límites antropocéntricos, se abriría el ámbito de consideración moral a los animales sintientes más próximos (primates y luego mamíferos, principalmente), hasta alcanzar a todos los seres vivos, los ecosistemas y finalmente a la totalidad de la biosfera.

Muchos seres humanos nunca superarán quizá los primeros horizontes éticos; sin embargo, es factible esperar que la humanidad sea capaz de ampliar el alcance de la consideración moral no sólo a todos los seres humanos, sino a los demás animales sintientes y a la naturaleza en su conjunto. No obs-

²³ Cf. Jorge Riechmann, *Un mundo vulnerable* y Robin Attfield, "El ámbito de la moralidad", en *op. cit.*

tante, en cuanto el ámbito de consideración se extiende cada vez más surgen dificultades prácticas y controversias sociales que no son de fácil resolución. Los ámbitos éticos más expandidos, biocéntricos o fisiocéntricos (de respeto cuasi religioso a todo lo vivo o a toda la naturaleza), conllevan una serie de aporías: la igualación de derechos y de valores morales para todos los seres vivos y la naturaleza entera socavaría la autonomía del sujeto humano para determinar valores y establecer límites de sus acciones.

Lo que parece factible, en términos políticos y jurídicos, es un proceso expansivo de regulación de las acciones humanas para proteger a otros animales sintientes hasta incorporarlos plenamente como parte de la comunidad ética planetaria mediante un modelo de jerarquización, como el que apuntamos en la sección anterior.

Sin embargo, una ética “zoocentrista” podría conducirnos a aporías por motivos más pragmáticos que teóricos. Los argumentos zoocentristas (como los de Singer) sobre la consideración igualitaria de los intereses de otros animales sintientes, la eliminación de toda forma de violencia contra los animales y la preconización del vegetarianismo son objetivos congruentes de esa expansión moral, posible y necesaria; pero también son objetivos incapaces de arraigar y de obtener consenso en lo inmediato dentro de una cultura de una larga tradición antropocéntrica y especieísta, pues parecen más bien recomendar una serie de *máximos* o modelos de virtud superior, y no sentar las bases de valores *mínimos* que pueden ser aceptados por todos los agentes humanos en acuerdos políticos de orden local y global. No parece viable que nuestra cultura especieísta se transforme radicalmente sólo por la decisión voluntaria o voluntarista de individuos virtuosos.²⁴ Aunque tales modelos de conducta que apelan a la conversión personal para fundar una nueva ética no son en nada desdeñables, y probablemente podrían desencadenar una verdadera revolución moral, creo que no será por la vía de la “conversión” individual a una ética zoocéntrica o biocéntrica como los seres humanos comenzarán a respetar la vida de los animales y dejarán de inflingirles sufrimiento y muerte de manera arbitraria y abusiva, sino más bien mediante una serie de factores sistémicos y pragmáticos inherentes a la dinámica propia del mundo tecnológico. El catalizador de estos cambios sistémicos puede ser, sin embargo, un conjunto de principios y normas prácticas de contenido mínimo que

²⁴ La ética de la “liberación animal”, en la formulación de Singer, se asemeja al modelo bergsonianiano de la moral de la “aspiración”, de inspiración más bien religiosa, y que se centra en individuos de singular virtud (el héroe, el sabio o el santo, como los caracterizaba Scheler) capaces de “arrastrar” con su ejemplo vivo a los demás hacia una moralidad del amor universal, que —en este caso— no se reduce a la humanidad, sino que se extiende a otros seres vivos.

sea universalizables en las condiciones actuales de las personas, pero dicho sistema de principios tendrá que consolidarse mediante reglas y normas jurídicas de carácter global.

Mi posición es que una ética biocéntrica o que se concentre como uno de los objetivos centrales en la “liberación animal” está condenada a ser un llamado a la conciencia y a la virtud individuales que difícilmente tendría éxito, si no se integra en un conjunto de acciones sistémicas que introduzcan valores capaces de modificar las prácticas habituales del mundo tecnológico. Por la vía de principios como el de bioseguridad, la protección de la salud pública y otros intereses antropocéntricos y pragmáticos es posible que la sociedad tecnológica comience a modificar ciertas conductas violentas y de daño injustificado a los animales y a los ecosistemas, creando la base de un consenso que prepare el terreno de una transformación ética mundial. Lo cual no significa abandonar la fundamentación de la expansión de la ética ni entregarse totalmente a un pragmatismo inmediateista. En este caso, creo que Jonas tendría lamentablemente razón: uno de los acicates de estas transformaciones morales quizá provenga del miedo a los accidentes, epidemias y nuevas enfermedades, y otros desastres ecológicos derivados de nuestros sistemas tecnológicos que degradan el ambiente, contaminan los hábitat o utilizan la carne, la piel y los cuerpos de los animales como materia prima, a veces de desecho.

Así pues, no podemos esperar ingenuamente que la expansión de la ética se origine como un progreso lineal que iluminaría sin sobresaltos ni contradicciones a la conciencia ética de la sociedad tecnológica contemporánea. Por el contrario, los círculos concéntricos que formarían esas ondas expansivas de la consideración moral no se subsumen y desvanecen uno en el otro (el antropocentrismo no sucumbiría en un fulgurante zoocentrismo, por ejemplo), y los intereses y valores más cercanos a los deseos y proyectos de la civilización tecnológica no se extinguirán para dar lugar a una ética de alcances universales absolutos, ni para toda la humanidad ni para toda la comunidad biótica. Por ello, el antropocentrismo (con su carga de individualismo y de especieísmo), el etnocentrismo y el presentismo, los llevaremos a cuestras en la posible y deseable expansión de la ética, por lo que debemos estar alerta pues persistirá siempre el peligro de inminentes retrocesos y regresiones hacia los círculos más cerrados de la moralidad.

Por consiguiente, debemos ir buscando los consensos necesarios para lograr que las personas modifiquen sus conductas, individuales y colectivas, por diferentes razones: convencimiento moral, obediencia a la ley, temor a los daños ecológicos, presión de la sociedad civil o de otras naciones, imposiciones tributarias, multas y otras penalizaciones más estrictas para asegurar objetivos de protección y remediación ambiental. Pero estos consensos ecológicos para asumir la responsabilidad moral para con otros seres vivos serán

inestables, revisables, e inevitablemente complejos, pues sólo tendrán viabilidad si expresan la diversidad de intereses sociales y políticos en relación con el ambiente, y se construyen sobre la base de la acción participativa, el debate público y abierto y la consideración de diferentes concepciones sociales. Con todo, ningún consenso político para normar y regular nuestras acciones colectivas podrá surgir sin un nuevo marco ético que aporte las directrices posibles de esta urgente y necesaria transformación ética.

Identidad personal y narración: una lectura¹

María Rosa Palazón

Coincidiendo con Chisholm *–Person and Object–*, Paul Ricoeur pregunta: ¿quién es la persona de que hablan la narrativa, las descripciones o es motivo de “imputación”² moral? *Si mismo como otro* aclara que el calificativo que aparece en el título, “sí mismo”, puede sustituirse por cualquier pronombre personal. Lo abordaré en tanto yo persona y personaje narrativo.

1. Como suponer una identidad no identificable es una contradicción, al sí mismo se atribuye una singularidad: se define como uno y único. Esto es, le atribuimos una personalidad, no por los elementos o las características que lo constituyen, sino por la manera en que los estructura y por las respuestas que da a unas circunstancias. Aisladamente, en tanto que cada persona es un *Dasein* –es y está en cronotopo y unas tradiciones comunes, en un sedimento cultural que internaliza–, la identidad supone la “identificación-con” que ocurre en el “reconocerse-en”.³ El ser en el mundo o ser con que somos, aprende que los otros no son radicalmente diferentes, sino en algunos aspectos un *alter ego*.⁴ Dentro de esta comunidad, somos un sí mismo o persona en tanto *holon*, lo mío en cada caso, es un todo que se forma y conforma: “es un concepto de relación y una relación de relaciones”.⁵

2. Retomando el asunto que ha ocupado a la filosofía, aproximándola a la ciencia ficción, Ricoeur define al sí mismo como una identidad *idem* o

¹ Esta ponencia se presentó el 10 de agosto de 2003, en versión española y en traducción al inglés, en el XXIst. World Congress of Philosophy que se realizó en Estambul, Turquía.

² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. París, Seuil, 1990. (Essais, 360)

³ *Ibid.*, p. 146.

⁴ *Ibid.*, pp. 380-392.

⁵ *Ibid.*, p. 140.

mismidad, y como una identidad *ipse*, que han abordado las filosofías historicistas, particularmente Dilthey y Heidegger, así como la narración y las teorías literarias.

Como mismidad (*idem* en latín, *sameness* en inglés y *Gleichheit* en alemán), la identidad es numérica y geoméricamente *un* centro de arraigo y acumulativo de experiencias. Su contrario es la pluralidad. Las relaciones ocurren en un punto, no están dispersas. En tanto *holon* mis experiencias son intransitivas: se me “apresentan”,⁶ mientras que las de los demás me son presentadas. Este centro, el yo, al cual se atribuyen predicados físicos y psíquicos, se ha localizado en el cuerpo, o dimensión espacial que trataron Nietzsche y Husserl, entre otros. El cuerpo establece la frontera entre el “quién” y lo otro y los otros. Distingue al sí mismo del mundo: la identidad requiere la corporeidad y la mundanidad,⁷ concluye Ricoeur. En relación con este centro, algunas filosofías disgregaron o atomizaron al sí mismo para encontrar en algunas de sus experiencias concretas su mismidad. El resultado es un arcano. Hume en el libro I del *Tratado de la naturaleza humana* pensó la *sameness* como la invariable en el curso temporal de una vida, y la graduó. Debido a su dogma empirista, buscó una impresión perceptiva que pudiera señalarse como mismidad. Como no la descubrió, la redujo a una ilusión. Lo único real son los vínculos asociativos: la mismidad es como una *Commonwealth*, porque cambian sus miembros, no las relaciones, dijo Hume.

En “identidad y diversidad” —*Ensayo sobre el entendimiento humano*—, Locke considera que la identidad *idem* se extiende en el tiempo mediante la memoria. En ésta la dejó suspendida, con sus límites, fallos y carácter intermitente (por ejemplo debido al sueño). “Como yo pienso” no es igual a “se piensa” y, por lo tanto, el encadenamiento (*connectedness*) de datos ha de ocurrir en un espacio señalable, este lugar privilegiado de la identidad se ubicó en el sistema nervioso y destacadamente en el cerebro. Entonces, los discípulos de Locke imaginaron irresolubles casos rompecabezas (*puzzling cases*) sobre el trasplante de cerebro, las bisecciones, la reduplicación, el teletransporte y el caso clínico de desdoblamiento de la personalidad. Por ejemplo, si el cerebro de alguien es trasplantado a una réplica y el original desaparece, o sea, si se logra que la identidad deje de ser numéricamente una, ¿la identidad personal sigue siendo la misma? La primera objeción a estos planteamientos es que el cerebro no está dado a los sentidos: es “interioridad no vivida”.⁸ La segunda, recogida por Parfit,⁹ es que el cerebro no es una personalidad: no pueden

⁶ *Ibid.*, p. 385.

⁷ *Ibid.*, p. 377.

⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁹ Derek Parfit, *Reasons and Persons*. Oxford, Universidad de Oxford, 1986.

disasociarse las partes de la identidad, llenas de nexos. Como se encuentra un soporte firme al cual atribuir la identidad, concluye que la “identidad personal no es lo que cuenta”.¹⁰ Después pasa a cuestiones éticas o al desposeimiento altruista. Sin embargo, no es posible resolver cuestiones éticas sin determinar qué clase de entidades son las personas: es necesario que sean dueñas de sí, con una autonomía que determina su toma de decisiones. Si no, la ética resulta incomprensible. También, el derecho o cualquier imputación. Si olvidáramos la identidad *idem*, ejemplifica Ricoeur, no podrían resolverse los casos de culpabilidad por un crimen.

En la vida cotidiana se consideran distintivos de la mismidad la fidelidad a la palabra empeñada (que abarca un intervalo o dirección de sentido) y su cumplimiento, junto con el carácter, o “valor emblemático”¹¹ de la personalidad, en tanto reúne la identidad numérica y cualitativa. En *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur mismo precisó que, si no lo reducimos a lo involuntario, y si lo puntualizamos como una disposición adquirida, el carácter es algo que permite, en un corte sincrónico, distinguir a una persona de otra.¹² Tal duración es temporal: las disposiciones cambian, se van adquiriendo nuevas “identificaciones con-sedimentadas”.¹³ Si se considera permanente al carácter, se cae en las peores ideologías sobre la identidad¹⁴ que oculta el *ipse* en el *idem*.

J. Naberet, G. Marcel y E. Levinas han dado primacía al otro, al distinto de sí, en la construcción de la identidad. Para Ricoeur, en tanto el yo cambia, el otro incluso se halla en el sí mismo. Esta otredad la llama identidad *ipse* (*selfhood* en inglés y *Selbstheit* en alemán), que no registró la filosofía analítica. Cualitativamente, la identidad no es una sustancia invariable o “continuidad ininterrumpida”,¹⁵ sino que se desarrolla en serie. Precisamente la conexión de vida (*Zusammenhang des Lebens*), según Dilthey, es histórica, con unos ritmos de cambio (por ejemplo, la acumulación de cambios débiles acaba en uno radical). La permanencia o no pérdida del sí mismo ha sido confundida con la no-historicidad. Pero no son contrarios, sino dos aspectos complementarios del sí mismo, que mantienen entre sí una relación dialéctica. En una cultura masificada, el hombre cuestiona su identidad personal y colectiva, como se describe en *L'Homme sans qualités* (*El hombre sin atributos*) de Roberto Musil. Los cuatro tomos difuminan, no obstante, el personaje, de manera que

¹⁰ P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 156.

¹¹ *Ibid.*, p. 143.

¹² *Ibid.*, p. 145.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 148.

¹⁵ *Ibid.*, p. 141.

esta obra está más cerca del ensayo que del relato. Se asemeja a los *puzzling cases*, centrados aquí en el soportar la dominación. Todo queda en el otro, en la *ipseidad* impuesta a un lugar vacío. Este libro versa sobre un desconcertante caso límite porque cuando el personaje dice “no soy nada”, continúa siendo un sí mismo, sólo que es innombrable (¿como los personajes de Kafka?, me pregunto): la pregunta carece de sentido.

3. La dialéctica entre la mismidad y la *ipseidad* encuentra un medio idóneo en la narración, en el *mytho*, esto es, en la historia y literatura (novela, epopeya, cuento y drama), porque integran una unidad dialéctica entre: unidad o centro que permanece y diversidad, variación, lo discontinuo; la historia (*story*) llena de lagunas de lo temporal. La trama revela los existenciaristas¹⁶ que registró Heidegger: la existencia del protagonista tiene un carácter único; lo que la “sedimentación ha contraído”, el desarrollo de la trama lo vuelve a desplegar;¹⁷ la narración construye la identidad del personaje dentro de la exigencia aristotélica de la concordancia y la discordancia,¹⁸ o trastocamiento de la fortuna entre la situación de inicio y el final, en una síntesis de lo heterogéneo, que rehace la dispersión episódica. El relato describe intenciones de la persona y causas que la rebasan, dejando entrever los hechos que podrían haber sido de otra manera o no ser, aunque el entramado les otorga una probabilidad, consignando también lo sorprendente e inesperado que refleja el azar y la autonomía personal: el personaje actúa de una manera entre la ilimitada capacidad que tuvo de haber actuado, en palabras de Hegel –*Fenomenología del espíritu*– que Ricoeur hace suyas.

Si Aristóteles puso en el lugar de privilegio a la trama (al *mytho*), y Ricoeur admitió esto en *Tiempo y narración I*, en *Sí mismo* precisa que los personajes sí son clave, porque desde su identidad o articulación única o totalidad singular, se entrama. Si desaparecieran, el texto se volvería únicamente argumentación o pensamiento discursivo (*diánoia*). En los inicios de los relatos, época en que se hablaba simbólicamente de dioses mediante recurrentes caracteres inamovibles, cuyas huellas quedaron en los cuentos folclóricos o de hadas, después la literatura y la historia se ocuparon de personajes reales, con cuerpo y una identidad, hecho que obligó a narrar más.¹⁹ El *hábeas* básico con que trabaja Propp en la *Morfología del cuento* le sugirió que los personajes eran reductibles a funciones. La génesis literaria de verdaderas identidades trajo consigo su descripción como agentes y pacientes (según Bremond) o reales “actantes” (según el modelo actancial de Greimas) que se comportan

¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁷ *Ibid.*, p. 148.

¹⁸ *Ibid.*, p. 168.

¹⁹ *Ibid.*, p. 172.

“en vistas a”: recogiendo las aporías del tiempo, sus deseos generan una previsión del futuro. El relato consigna la retrospectión y la proyección o anticipaciones con sus “horizontes de espera”.²⁰ Dependiendo de su plan de vida, el personaje se desarrolla entre adyuvantes y convergentes u oponentes o rivales,²¹ lo que facilita incluso describir las consecuencias no previstas de su acción que generaron una nueva cadena de hechos, o sea, una relación entre el todo social y la parte agente o actante.

El destinatario o receptor del texto interpreta en qué situación o quién actuó, y por qué y cómo lo hizo a partir de la identidad única y dinámica de los personajes. De manera más o menos intuitiva, los aprueba o no aprueba, dependiendo de si los ideales que rigieron sus comportamientos estuvieron dentro de la esperanza de una vida buena, es decir, para y con los otros en instituciones justas,²² y de si los imperativos morales con estatuto deóntico (la autonomía, el diálogo y respeto del otro y el contrato social o regla de oro) fueron norma de sus conductas; es decir, que penetra en el “cuidado” (*Sorge*)²³ del sí mismo, en sus preocupaciones por todo aquello y quienes le concernieron.

Los rasgos de la identidad que aparecen en la narración son el “primer laboratorio del juicio moral”²⁴ porque ningún relato, ni siquiera el historiográfico, tiene el grado cero de la estimación moral: no existe un solo neutral,²⁵ dice Ricoeur con MacIntyre —*After Virtue, a Study in Moral Theory*.

4. Todo relato de vida tiene algo de ficción; en tanto es una perspectiva entre muchas, se pueden trazar varias trayectorias de una vida, y engarzar los actos de distinta manera. Lo único que ofrecen la historia y la literatura bien logradas es una “atestación” o testimonio creíble y veritativo.²⁶ Entre el relato autobiográfico y el que utiliza la tercera persona, o autor omnisciente, media una gran distancia. El primero está abierto en los extremos: ni el nacimiento ni la muerte pertenecen al narrador; mientras que el relato literario puede reunir principio, medio y fin (aunque el texto los ordene de otra manera). Ricoeur aduce esta diferencia en tanto una no coincidencia suya con MacIntyre. Sin embargo, existen relatos literarios que no consideran ni el nacimiento ni la muerte del protagonista, que también es el narrador, ni ambos describen los extremos de vida aun teniendo una tercera persona o narrador omnisciente.

²⁰ *Ibid.*, p. 191.

²¹ *Ibid.*, p. 173.

²² *Ibid.*, pp. 237-278.

²³ *Ibid.*, p. 359.

²⁴ *Ibid.*, p. 167.

²⁵ *Ibid.*, pp. 137 y 167.

²⁶ *Ibid.*, p. 347.

En suma, el arte de narrar es, dice Ricoeur con Walter Benjamin —*Illuminationem*—, el de intercambiar experiencias. Y agrega que por su identidad personal, o por su conexión de vida, amamos u odiamos a los personajes —identidades *idem e ipse*—, es decir, que en la vida y la literatura opera simpatía o la antipatía debidas a: los pensamientos, acciones, pasiones, y a la despreocupación o bien a los cuidados por una vida buena.

Sobre Kant

Problemas de la recepción de la tercera Crítica de Kant

Evodio Escalante

La historia de la filosofía es también la historia de sus equívocos, y esto no constituye de modo obligado una prueba en contra de la interpretación filosófica de los textos. La fama, y todavía mejor, la trascendencia de un autor y de su obra, y con esto último aludo a la efectividad de su pensamiento lo mismo que a la cauda de sus repercusiones y sus inervaciones en el tiempo, está acompañada muy a menudo de lo que podríamos llamar un “desvarío armónico”. La nota fundamental y con ella la línea melódica principal queda así oscurecida y lo que alcanza el primer plano es el acorde más o menos parásito del que se había servido para destacarse. A veces los armónicos se desligan de la nota con la que hacían sistema e ingresan en el vértigo de una atonalidad escalofriante, en el que la melodía antes dueña y señora se convierte en una humilde criada que se ocupa de las tareas más bajas. No hablemos de un cáncer de la interpretación, ni de una dislocación hermenéutica, sino del necesario y hasta indispensable tránsito de los textos, que se traducen de un pensador a otro sin tener que aflojar las fronteras de la lengua ni de la geografía. Hegel lector de Kant no me deja mentir. El armónico de la “subjetivización kantiana”, y no sólo la que concierne a la estética, se convierte a partir de la intencionada lectura de Hegel en la nota sintética de un sistema que como quiera que se lo vea apunta siempre en direcciones más complejas.¹ En lugar de la tónica, la dominante; en lugar de la dominante, la

¹ El *dictum* hegeliano de la subjetivización se adivina ya en una de sus obras tempranas, *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Trad. de Vicente Serrano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, y lo confirma sin el menor reparo crítico Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 2001, cuando da por título de uno de sus capítulos “La subjetivización de la estética por la crítica kantiana”.

subdominante, siempre que no se caiga en la pura distorsión armónica o en el delirio de la atonalidad.

La trascendencia de la *Crítica del juicio* de Kant está hecha de aciertos pero también de felices malentendidos que no cesan de prolongarse hasta nuestros días. En su libro sobre *Nietzsche*, Martin Heidegger sostiene un poco al pasar: “Schopenhauer desempeña el papel principal en el surgimiento y preparación de la mala comprensión de la estética kantiana a la que también Nietzsche sucumbe y que aún hoy está en boga. Puede decirse que la *Crítica del juicio* de Kant, la obra en la que está expuesta su estética, sólo ha tenido efecto hasta ahora por obra de malentendidos, proceso corriente en la historia de la filosofía”.²

Resulta paradójico observar que incluso Heidegger parece incurrir aquí en un primer malentendido, muy generalizado, y no sólo entre nosotros: el de considerar que Kant escribió una estética, el de estimar que la *Crítica del juicio* es una obra de estética, al menos en su primera parte, la cual, no se sabe bien por qué, habría sido publicada con otro nombre, con un título que quizás no le correspondería del todo. El eminente José Gaos aborda el asunto como si se tratara de una obviedad: “Mas basta hojear el índice de la *Crítica del juicio*, sin necesidad ni de hojear la obra misma, para ver que en ella se trata de la estética y de la concepción teleológica del organismo vegetal y animal...”³ Lo que yo veo delinarse aquí es la falacia del género. Se supone que a partir de Baumgarten existiría una disciplina a la que de cierto modo los filósofos tendrían que rendir tributo. La compulsión del género habría llevado a Kant a escribir, así sea de modo “accidental”, como llega a sugerir de modo atrevido Gaos, una estética. Se olvida que ya desde la redacción de la *Crítica de la razón pura*, Kant había expresado una animadversión a propósito de este término y lo que él implica: una disciplina rigurosa y científica acerca del arte y sus principios rectores.⁴ Se olvida —o bien no se ha reparado

² Martin Heidegger, *Nietzsche*. Trad. de José Luis Vermal. Barcelona, Destino, 2000, t. I, p. 109.

³ Al final de su texto, Gaos matiza de un modo que no deja de ser problemático, y que suscita nuevas interrogaciones: “El sistema de las tres *Críticas* kantianas es esencialmente un sistema de encierro de la razón pura en los fenómenos, para dejar a la razón práctica abierta a los nómenos, *completado accidentalmente con una estética...*” (vid. José Gaos, “Las *Críticas* de Kant”, en *De Descartes a Marx. Estudios y notas de historia de la filosofía. Obras completas.* México, UNAM, 1977, t. IV, pp. 323 y 337. El subrayado es mío).

⁴ Remito a la nota con la que se abre el capítulo dedicado a la “Estética trascendental” en la *Crítica de la razón pura*. Con sorna no disimulada observa Kant: “Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra ‘estética’ para designar lo que otros denominan crítica del gusto. Tal empleo se basa en la equivocada esperanza

siquiera en ello— que de manera explícita el propio Kant advierte en un pasaje de la *Crítica del juicio* acerca de la *imposibilidad radical* de una ciencia de lo bello, con lo que de modo automático quedaría descartada la posibilidad de concebir una disciplina estética. Sostiene Kant, a la letra: “*No hay ni una ciencia de lo bello, sino una crítica*, ni una ciencia bella, sino sólo arte bella, pues en lo que se refiere a la primera, debería determinarse científicamente, es decir, con bases de demostración, si hay que tener algo por bello o no; *el juicio sobre la belleza, si perteneciese a la ciencia, no sería juicio alguno de gusto*”.⁵

Cuando Kant decide escribir la *Crítica del juicio*, no lo hace para cubrir un supuesto hueco de género en su pensamiento, lo que estoy seguro le tenía sin cuidado, sino porque ha descubierto, contra sus previsiones anteriores expresadas en la nota citada de la primera de las *Críticas*, a la que hay que regresar cada vez que sea necesario, que podía colocar un principio *a priori* en la base del juicio reflexionante, el cual se dividiría a su vez en juicio estético y teleológico. Al descubrir esta base *apriorística*, fundamento de su posición radical en filosofía, Kant reanuda una investigación minuciosa cuyo tema es ni más ni menos que el juicio que él llama reflexionante. El libro de Kant no se nos propone, pues, como una estética, ni siquiera como un esbozo o boceto de la misma. De hecho es a la vez mucho menos y mucho más que una estética. *Es menos* que una estética porque se constriñe a ser lo que el título anticipa, una crítica del juicio, en este caso el juicio estético; *es más* que una estética, porque al ocuparse del juicio teleológico atribuye así sea sólo con propósitos heurísticos una finalidad a la naturaleza orgánica e inorgánica. Si con esto último desborda los límites de una disciplina, con lo primero se nos aparece Kant como un pensador minimalista, que ha asumido el rigor de la autolimitación, empeñado en explorar tan sólo un pequeño lote baldío, el que él ha descubierto, sin salir jamás de éste. No cree que pueda haber una ciencia de lo bello como tal, como él mismo declara, aunque sí una *crítica* aplicada a un determinado tipo de juicio. Si desplaza la posibilidad de una estética en forma, es porque se ocupará (nada más, pero nada menos) de explorar cómo funciona el juicio estético. El título de la obra obliga a enten-

concebida por el destacado crítico Baumgarten”. Ahí mismo aconseja o *suprimir esa denominación* o bien reservarla (como él mismo hace en este libro) “para la doctrina que constituye una verdadera ciencia” —se refiere, por supuesto, a la ciencia de la percepción, a la de la intuición sensible, nada que ver con lo que entendemos estos días por estética. *Vid.* Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 2000, pp. 66-67

⁵ I. Kant, *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente. México, Porrúa, 1991 (Sepan Cuantos, 246), cap. 44, p. 277. Los subrayados son míos.

derlo en su sentido a la vez estricto y literal, aunque escuchando las resonancias inevitables que esta literalidad conlleva. Es una *Crítica del juicio*, o bien como proponen algunos, no sin razón, una *Crítica de la facultad de juzgar*. Tan cercano a menudo a la terminología jurídica, a la que nunca despoja de su valor técnico, no podría descartarse sin embargo que este título kantiano aluda de alguna forma a lo que sería una *jurisprudencia* en los asuntos de lo bello y lo sublime, como lo sugiere su idea de un “sentido común estético”, que estaría de alguna manera en proceso de formación.

Por otra parte, en el prólogo de este libro el autor advierte, para que nadie pueda llamarse a engaño: “La investigación de la facultad del gusto como Juicio estético se expone aquí, *no para la formación y cultivo del gusto* [...], *sino con una intención trascendental*; me complazco en pensar, por lo tanto, que en lo que toca a la imperfección de aquel primer asunto, será juzgada con indulgencia; pero en lo que toca al segundo, debe estar prevenida para el examen más severo”.⁶ La intención trascendental consistiría, si entiendo bien, en aportar la fundamentación apriorística del juicio reflexionante en sus dos modalidades. Esta intención está justificada con creces. Permanece fuera de sus propósitos, en cambio, como queda patente, y por eso solicita ser juzgado con indulgencia, contribuir con esta *Crítica del juicio* a “la formación y cultivo del gusto”. Además de una obvia razón sistemática, no es difícil conjeturar que esto se debe a que Kant era muy consciente de sus limitaciones personales en este campo de la cultura. No lo digo para denostar a Kant, sino para admirarme todavía más de la extraordinaria vigencia de su obra. La cultura artística de Kant era no sólo pobre sino provinciana, y creo que estaba bastante por debajo del nivel medio que se le pediría a un hombre de ciencia de su época. A Kant le parece más interesante y mucho más variado, por ejemplo, el trinar de los pájaros que las modulaciones de la voz humana. No le levanto falsos al filósofo de Königsberg, por eso lo cito: “El canto mismo de los pájaros, que no podemos reducir a reglas musicales, parece encerrar más libertad y, por tanto, más alimento para el gusto que el canto humano mismo dirigido según todas las reglas musicales, porque este último más bien hasta cuando se repite muchas veces y durante largo tiempo”.⁷

En la época del apogeo de Haydn y de la celebridad de Mozart, Kant sostiene que hay en la música “una cierta falta de urbanidad”. Entre las bellas artes, la música ocuparía un lugar inferior según el grado de cultura que despierta

⁶ *Ibid.*, p. 187. El subrayado es mío.

⁷ *Ibid.*, cap. 22, p. 236. No ignoro, y con esto restrinjo mi observación, que uno de los grandes genios musicales del siglo XX, como lo es sin duda Olivier Messiaen, compartiría en todo y por todo la aseveración de Kant. Para Messiaen el canto de los pájaros es una suerte de epifanía de la divinidad.

en el espíritu, “en cuanto sólo juega con sensaciones”. Tal cual. Esto indica que según Kant la música sería un arte de lo agradable, que sólo place a los sentidos, es decir, a lo más exterior, pero no un arte bello en sentido estricto. Las notas pueden ser placenteras al sentido físico del oído, pero carecen de sustancia espiritual. Si se me permite una extrapolación anacrónica, diré que la posición de Kant ante la música en algo se parece a la que adopta Marcel Duchamp ante lo que él llama, con deliberado pulso crítico, una pintura “retiniana”. Esta última sería aquella pintura conformista que complace al sentido de la vista pero que en esta misma medida carece de concepto, y no tiene por tanto ninguna repercusión intelectual digna de tomarse en consideración.

La única vez en toda la *Crítica del juicio* en que Kant cita un poema, además de que incurre en una cursilería involuntaria en tanto sensiblería de la época, muestra un espíritu cortesano, al transcribir los versos del rey Federico de Prusia, a quien además llama “el gran rey”. He aquí la estrofa en cuestión:

Agótase nuestra vida sin murmullos ni quejas,
abandonando el mundo después de haberlo colmado de beneficios.
Así, el sol, cuando ha terminado su carrera diurna,
extiende aún por el cielo una luz dulce,
y los últimos rayos que lanza en el aire
son sus últimos suspiros por el bien del mundo.⁸

Un párrafo más adelante cita un verso de quien no da el autor, y que dice, en la misma tónica benéfica y reconfortante: “Manaba la luz del sol como la paz mana de la virtud”. La evidente chabacanería de estos versos, empero, no le impide a Kant formular ahí mismo una noción que todavía hoy sigue pareciendo inquietante, o cuando menos, muy sugerente, la de las ideas estéticas, las cuales lograrían que en un concepto podamos pensar “muchas cosas inefables” y que no son susceptibles de representación.⁹

⁸ *Ibid.*, cap. 49, p. 284. En descargo de Kant, quisiera transcribir las siguientes afirmaciones de Sloterdijk: “[...] la Ilustración alemana posee no sólo representantes tales como Lessing y Kant, sino también a un Federico II de Prusia que hay que contar entre las cabezas de su siglo. Como príncipe fue hijo hecho y derecho de su época ilustrada, autor de un anti-Maquiavelo que repudia la técnica de dominio abiertamente cínica del anterior arte político [...] Con una coherencia formal y en parte también existencial aplicó a la Corona la idea de servicio al señalar al rey como ‘primer servidor del Estado’ [...]” (Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*. Trad. de Miguel Ángel Vega. Madrid, Taurus, 1989, t. I., p. 121).

⁹ Parece evidente que no sólo con su concepto del genio sino también con el de las “ideas estéticas”, que servirían para articular lo inarticulable, esto es, para expresar lo “inefable”, Kant prepara el terreno sobre el que cosecharán sus mejores frutos los pensadores y los poetas del romanticismo.

En la historia de las ideas, la ubicación de Kant no deja de ser paradójica. Ilustrado a carta cabal, y enemigo por lo tanto de las rapsodias y de las efusiones del pensamiento que ya empezaban a manifestarse en su época, y por su insistencia en el sentimiento de lo bello y sus consideraciones acerca del genio, muchos consideran a Kant como uno de los padres del romanticismo. Transcribo la pertinente anotación de Isaiah Berlin, tomada de su libro *Las raíces del romanticismo*: “Kant odiaba el romanticismo. Detestaba toda forma de extravagancia, de fantasía, lo que él llamaba el *Schwärmerei*: cualquier tipo de exageración, misticismo, vaguedad, confusión. Sin embargo, se le considera con justicia uno de los padres del romanticismo, en lo que hay cierta ironía”.¹⁰

Puede asegurarse que si Kant hubiera visto a su hijo crecer, de seguro lo rechazaría como si se tratara de un monstruo. Lo que él propugnaba era un uso riguroso del entendimiento, único instrumento capaz de otorgarle autonomía al individuo y de sacar a la humanidad del estado lastimoso de minoría de edad en que la tenía sumergida la superchería y el fanatismo religioso. En su famoso artículo titulado “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, Kant lo confirma:

Si ahora nos preguntáramos: ¿vivimos en una época *ilustrada*?, la respuesta sería: no, pero sí en una época de *ilustración*. Falta mucho todavía, tal como están las cosas, para que los hombres, tomados en conjunto, se hallen en situación o puedan estar dispuestos para servirse con seguridad y provecho de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Tenemos claras señales, sin embargo, de que se les ha abierto el campo para trabajar libremente y de que los obstáculos para la ilustración general, o para la salida del hombre de su culpable minoría de edad, son cada vez menos. Con esta perspectiva, esta época es la época de la ilustración, o el siglo de *Federico*.¹¹

El sólo hecho de estimar que la *Crítica del juicio* abre las puertas al romanticismo que habría de venir, es ya considerar este libro desde un parámetro que rechazaba de manera explícita Kant, es leerlo desde una óptica distorsionada. El malentendido, sin embargo, es inevitable, a la vez que fructífero. La obra, una vez publicada, corre un camino y suscita experiencias y pensamientos de seguro no queridos por el autor, pero que pertenecen con todo derecho a la trascendencia histórica de una obra, a la historia de sus efectos,

¹⁰ Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*. Madrid, Taurus, 2000, p. 99.

¹¹ I. Kant, *En defensa de la Ilustración*. Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona, Alba, 1999, pp. 69-70.

como podría agregar Gadamer. Las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller, son el mejor testimonio de esta recepción romántica provocada por el genio de Kant y de la que ya no podrá librarse en lo sucesivo. Kant, por ejemplo, no emplea nunca la palabra *Einfühlung*, traducida entre nosotros como “empatía” o “proyección sentimental”, y que se convertirá en una de las divisas de la filosofía estética del romanticismo, pero sí la pronuncia uno de sus más cercanos discípulos, Herder.¹²

Desde mediados de los años cincuentas, filósofos y artistas muy diversos reciclan en provecho propio las aportaciones de Kant a la teoría de lo sublime. Un pintor abstracto estadounidense, Barnett Newman publica en 1948 una suerte de manifiesto que tendrá una amplia resonancia, “Es la hora de lo sublime” (“The Sublime is Now”) en el que, aunque critica a Kant en razón de que éste en su teoría de la percepción trascendental habría entendido “que el fenómeno es *más* que un fenómeno”, relanza la noción de lo sublime a título de ganzúa conceptual que le permite sacar del camino la estorbosa noción de lo bello.¹³ Inserto dentro de esta secuencia, y hasta radicalizando el gesto, Lyotard ha escrito que el concepto kantiano de lo sublime es la clave para entender el arte de nuestra época. Según Lyotard, el problema del arte contemporáneo es el de la “presentación de lo impresentable”, que es el que se plantea la pintura abstracta de Rothko, de Pollock, de Jasper Johns y del mismo Barnett Newman. Lo impresentable o irrepresentable sería justamente lo sublime, de aquí la inesperada vigencia de Kant, mayor en este sentido que la de Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la estética* habría arrinconado lo sublime al ámbito de lo que él llama el arte simbólico, o sea, el arte oriental, el arte primitivo o de lo monstruoso, caracterizado por la imperfección con la que concibe a la idea.

Me gustaría citar a Lyotard:

Llamaré moderno al arte que consagra su “pequeña técnica” [...] a presentar qué hay de impresentable. Hacer ver que hay algo que se puede concebir y que no se puede ver ni hacer ver: éste es el ámbito de la pintura moderna. ¿Pero cómo hacer ver que hay algo que no puede ser visto? El propio Kant nos dicta la dirección a seguir llamándolo lo *in-*

¹² El dato lo aporta Isaiah Berlin: “*Einfühlen* es de su invención, cien años antes de que Lipps, Dilthey o Croce la utilizaran” (vid. I. Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Trad. de Carmen González del Trejo. Madrid, Cátedra, 2000, p. 223).

¹³ Vid. Barnett Newman, “The Sublime is Now”, en Charles Harrison y Paul Wood, eds., *Art in Theory 1900-1990. An Anthology of Changing Ideas*. Oxford, Blackwell, 1996.

forme, la ausencia de forma, un índice posible de lo impresentable. Dice también de la *abstracción* vacía que experimenta la imaginación en busca de una presentación del infinito (otro impresentable) que esta abstracción es ella misma como una presentación del infinito, su *presentación negativa*.¹⁴

Tengo que decir a este respecto que Lyotard encarna de nuevo un malentendido más o menos feliz, pues en la *Crítica del juicio* Kant ilustra lo que él llama el sublime matemático y el sublime dinámico con fenómenos de la naturaleza, *no con ejemplos artísticos*, lo que ya tendría que dar materia de reflexión. Todo indica, en efecto, que Kant encuentra en la naturaleza el campo exclusivo de aplicación de lo sublime. Sólo una vez, de pasada, y más bien en el modo de una analogía, Kant relaciona el sentimiento de lo sublime con lo que podríamos considerar obras artísticas debidas al ingenio humano; lo hace cuando menciona las pirámides de Egipto y la catedral de San Pedro en el Vaticano, pero nada más. Fuera de ello, su concepción es a las claras restrictiva. Lo deja ya entrever en el capítulo 23, que es con el que comienza la "Analítica de lo sublime". Ahí afirma: "...si como es justo, consideramos aquí primeramente sólo lo sublime en objetos de la naturaleza..." Lo correcto es, pues, ceñirse tan sólo a la naturaleza cuando se piensa en lo sublime. Para que no quede duda, pese a lo apretado de su formulación, agrega todavía entre paréntesis, de nuevo en un sentido restrictivo, y como en *sotto voce*: "(Lo sublime del arte se limita siempre a las condiciones de concordancia con la naturaleza)", con lo que habría que entender que sólo de modo derivado, y siempre que la pintura de un paisaje, por ejemplo, concuerde gracias a la eficacia mimética con la naturaleza que estaría ahí representada, podría hablarse de la presencia de lo sublime en el arte.¹⁵

¹⁴ Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Trad. de Enrique Lynch. Barcelona, Gedisa, 1996, p. 21. Tan está impresionado por la relevancia estética del pensamiento de Kant, y en particular por su atención al problema de lo sublime, que Lyotard ha escrito también unas *Lessons on the Analytic of the Sublime*. California, Universidad de Stanford, 1994. Este libro, todavía no traducido al español, es un detenido comentario de siete párrafos de la *Crítica del juicio* de Kant, justo aquellos en los que aborda el asunto de lo sublime.

¹⁵ I. Kant, *Crítica del juicio*, cap. 23, p. 237. No necesito mencionar, ya que es de todos conocido, que Kant tenía una franca predilección por lo bello en la naturaleza, y que sólo de modo derivado se ocupa de lo bello artístico. Este carácter secundario o derivativo del arte, retomado acaso de los estoicos, se patentiza en el enunciado suyo que acabo de citar. Hegel emblematiza en este sentido una verdadera ruptura, pues considera de modo primario a la belleza del espíritu, a la belleza producida por los hombres, al grado de asegurar que la belleza de una puesta de sol es sólo un fenómeno derivado de la belleza espiritual, en todo momento primaria, originaria.

Observa Adorno en su *Teoría estética*: “Lo sublime que Kant reservó a la naturaleza se convirtió tras él en un constitutivo histórico del arte mismo”.¹⁶ Esta reserva, conjetura Adorno acaso con razón, se debería a que el filósofo de Königsberg nunca se expuso a la experiencia estética del gran arte subjetivo que estaban empezando a producir por esos años los primeros románticos de su país. Como quiera que sea, las definiciones con las que apuntala su argumentación confirman que cuando Kant piensa en lo sublime lo piensa en relación con el espectáculo que ofrece la naturaleza. He aquí una de sus definiciones, casi tomada al azar: “Sublime es, pues, *la naturaleza* en aquellos de sus fenómenos cuya intuición lleva consigo la idea de su infinitud”.¹⁷ Veamos de qué modo precisa lo sublime dinámico según esto en una naturaleza que no tendría sobre nosotros (sujetos sensibles) ningún poder: “La naturaleza, en el juicio estético, considerada como fuerza que no tiene sobre nosotros ningún poder, es dinámico-sublime”.¹⁸ En el mismo tenor, establece un poco más adelante la esencia de lo sublime como aquello que “nos obliga a *pensar* subjetivamente la naturaleza misma en su totalidad, como exposición de algo suprasensible, sin poder realizar *objetivamente* esa exposición”.¹⁹ Como se ve, siempre se está refiriendo a la naturaleza.

Que Kant excluye en definitiva a lo sublime del arte lo podemos saber si acudimos a su *Antropología en sentido pragmático*, obra publicada ocho años después que la *Crítica del juicio*. En el capítulo 68 de su *Antropología*, Kant sostiene, me parece que de manera inequívoca: “la representación intelectual de lo sublime en la *descripción* o la plástica puede y tiene que ser siempre bella. En otro caso, tórnase el asombro *espanto...*”²⁰ *Saturno devorando a uno de sus hijos*, de Goya, no podría ser para Kant una obra de arte, puesto que no es bella, puesto que está más cerca del espanto que de la belleza. Lo sublime como tal, afirma Kant, no puede aparecer en el arte sino a condición de convertirse en otra cosa, es decir, a condición de dejar de ser sublime para aparecer bajo el manto reconfortante de la belleza. Sólo tienen

¹⁶ Theodor W. Adorno, *Teoría estética*. Madrid, Taurus, 1992, p. 259. A propósito, para indicar hasta qué punto la *Crítica del juicio* ocupa un lugar central en las reflexiones de Adorno, me gustaría recordar que Robert Kaufman piensa que la *Teoría estética* reescribe la historia de la estética, pero a la manera de una espiral que avanza progresivamente —y del modo más inesperado— de Hegel a Kant. Véase el ensayo de Robert Kaufman, “Red Kant, or The Persistence of the Third Critique in Adorno and Jameson”, en *Critical Inquiry*. Verano, 2000, vol. 26, núm. 4, p. 710.

¹⁷ *Ibid.*, cap. 26, p. 244. El subrayado es mío.

¹⁸ *Ibid.*, cap. 28, p. 248.

¹⁹ *Ibid.*, cap. 26, p. 253. Subrayados en el original.

²⁰ I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza, 1991, p. 173.

do presente lo anterior se entiende la estricta lógica que ya desde las páginas iniciales de la *Crítica del juicio* nos dejaba saber que en el juicio estético de lo bello interviene el gusto, pero no así en el juicio referente a lo sublime. Lo sublime, de tal suerte, quedaba ya entonces excluido del gusto, lo cual se confirma en la obra que ahora comento.²¹

Las propuestas de Lyotard acerca de lo sublime, y con él las de toda una corriente de artistas y pensadores que se remiten de modo obligado a Kant para abordar este tema, incurren acaso sin saberlo en una extrapolación que no me parece trivial. Adulteran por una parte el pensamiento del filósofo, al aplicarlo a un ámbito de la cultura del que él lo había excluido de manera más o menos tajante, a la vez que lo inervan de una manera afortunada, al mostrar con tal amplificación la fecundidad (y sobre todo, la sorprendente actualidad) de sus consideraciones.

Kant parece más actual hoy en pleno remolino posmodernista que hace doscientos años, como ha sugerido Robert Kaufman en el texto antes señalado, y como lo demuestra la obsesión adorniana con Kant. De manera intersticial por no decir que insidiosa, muchos de los armónicos que se desprenden de los densos párrafos de su *Crítica del juicio*, a la manera de *clusters* todavía no analizados, se incrustan como una lluvia de cristales sobre la piel de nuestra modernidad estética. El poderoso vacío kantiano como un medicamento homeopático continúa llenando los pavorosos huecos de nuestro pensamiento “actual”, lo pongo debidamente entre comillas, como si la nada llamara a la nada y de ese modo lograra construir una Babel efímera, que a todos asombra y deja en el balbuceo. La bibliografía más reciente no me deja mentir. La tercera de las críticas continúa alzándose como un poderoso desafío intelectual al que de algún modo pensadores de muy distinto calibre están tratando de responder pese al lastre de las limitaciones tanto históricas como personales de quien la escribió. Señalo con estilo telegráfico algunas de estas limitaciones, todas más que evidentes.

Primero. La preferencia de Kant por lo bello natural en detrimento de lo bello artístico. Si Kant hubiera sido pintor, habría sido un paisajista como Jakob Phillip Hackert o como Caspar David Friedrich. Hegel fue quien primero reaccionó contra esta restricción intelectual, anteponiendo ante todo el poder del concepto.

Segundo. Su escasa cultura artística. No creo que tenga mucho sentido abundar en esto. Es lo que lo lleva a incluir la jardinería como una de las bellas artes.

²¹ Reproduzco la esclarecedora posición de Kant, de una lógica impecable en un pensador de la época ilustrada: “La *belleza* es lo único que corresponde al *gusto*; lo *sublime* corresponde también al juicio estético, pero no al gusto” (I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, cap. 67, p. 171).

Tercero. Las limitaciones históricas (y no sé si agregar, también, puritanas) de su juicio. Por poner un ejemplo, prefiere con mucho el dibujo al color. Acaso esto constituye un prejuicio de la época. Según Kant, los colores en la pintura estarían desvinculados de la idea, y ejercerían sólo un influjo por la vía del encanto, del hechizo sensorial, siempre reprobable desde el punto de vista estricto de un pietista como lo era Kant. Cito un pasaje que ilustra lo que quiero decir:

En la pintura, escultura, en todas las artes plásticas, en la arquitectura, en la traza de jardines, en cuanto son bellas artes, el *dibujo* es lo esencial; y en éste, la base de todas las disposiciones para el gusto la constituye, no lo que recrea en la sensación, sino solamente lo que, por su forma, place. Los colores que iluminan la traza pertenecen al encanto; ellos pueden ciertamente animar el objeto en sí para la sensación, pero no hacerlo digno de intuición y bello; más bien son, las más de las veces, muy limitados por lo que la forma bella exige, y aún allí donde se tolere el encanto, sólo por ella adquiere nobleza.²²

Se diría que el color es como la carne, y que incita al pecado. Que propicia una suspensión o una anulación morbosa del juicio. Por eso la extraña frase que dimensiona centímetro a centímetro la castigada psicología kantiana: “y aún allí donde *se tolere* el encanto...” (subrayado mío), como si el encanto fuese por sí mismo algo negativo o perturbador que hubiese que evitar ante todo y a toda costa. Éste, en dado caso, según la prescripción kantiana, sólo por la forma podría adquirir carta de legitimación en sociedad.

Recapitulación final acerca del *a priori*

En alguna parte de la *Fenomenología del espíritu*, y como de pasada, Hegel anota que la conciencia es *lo universal en sí*. Lo universal en sí, esto es, aquello que se construye a partir de una cantidad infinita de negaciones por las que el intelecto consigue subyugar o reducir a polvo lo particular concreto. Una asociación de ideas me hace pensar en el *a priori* kantiano. Quizás no sea disparatado pensar el *a priori* de Kant como *lo universal en sí*, desvinculado de toda conciencia pero también anterior a ella, en un sentido riguroso y originario, en tanto que no puede dejar de constituirla. El *a priori* como una nada poderosísima puesta por la racionalidad al servicio de sus propios fines

²² I. Kant, *Crítica del juicio*, cap. 14, p. 224.

autónomos, como un gota de razón en el océano caótico de la empiria, a partir de la cual el océano puede por fin empezar a ser un océano, adquiriendo *la forma* que le hacía falta.

Sin el preconcepto, sin el *a priori*, sin *lo universal en sí*, pero un universal maquínico y autónomo que se impone previo a toda experiencia sobre la finitud del “ser finito pensante”, expresión kantiana en la que me parece ver un primer atisbo de lo que habrá de ser el *Dasein* de Heidegger, el admirable edificio filosófico de Kant se viene abajo y pierde toda justificación. En la “Introducción” misma de la *Crítica de la razón pura*, Kant establece una distinción que constituye la esencia de su filosofía: “Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia”. Kant está convencido, y ésta es la aportación genial que él hace a la filosofía especulativa, que existen conocimientos *a priori*, los cuales, como la expresión lo dice, no provienen de la experiencia. Toda su formación empirista, debida sobre todo a su lectura de los filósofos ingleses, da un vuelco a partir de aquí, y se reconstituye sobre nuevas bases.

En la nota a pie de página que encontramos al inicio del capítulo dedicado a la “Estética trascendental” de la misma *Crítica de la razón pura*, al aludir a los esfuerzos heroicos de Baumgarten, Kant descartaba de plano la posibilidad de convertir a la estética en una ciencia. Vale la pena retomar de modo más completo su argumentación:

Los alemanes son los únicos que emplean hoy la palabra “estética” para designar lo que otros denominan crítica del gusto. Tal empleo se basa en una equivocada esperanza concebida por el destacado crítico Baumgarten. Esta esperanza consistía en reducir la consideración crítica de lo bello a principios racionales y en elevar al rango de ciencia las reglas de dicha consideración crítica. Pero este empeño es vano, ya que las mencionadas reglas o criterios son, de acuerdo con sus fuentes principales, meramente empíricas y, consiguientemente, jamás pueden servir para establecer determinadas leyes *a priori* por las que debiera regirse nuestro juicio de gusto.²³

Me parece evidente que si Kant hubiera permanecido toda su vida fiel a este lapidario punto de vista, nunca hubiera escrito la tercera de sus críticas. Darse a la tarea de redactar la *Crítica del juicio*, implica reconsiderar algo que había sido excluido y modificar una antigua concepción, que con el paso de los años se ha revelado como equívoca y hasta cierto punto como insoste-

²³ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, pp. 66-67.

nible.²⁴ Gracias a esta rectificación que mucho tiene de genial y todavía más de inesperado es que existe la *Crítica del juicio*. Lo que haría falta ver es qué se ha conservado de esa antigua nota en el nuevo libro, si es que algo ha quedado de ella, y cuál es el descubrimiento que le permite a Kant pisar un terreno al que la convicción de otro tiempo le prohibía hacerlo.

Por principio, hay que dejar en claro que el Kant de la *Crítica de la razón pura* y el de la *Crítica del juicio* coinciden en un aspecto fundamental. Una ciencia de lo bello como tal es una ciencia imposible. Lo dice en la nota que acabo de transcribir, y lo refrenda nueve años después en el capítulo 44 de la *Crítica del juicio*, al que ya aludí antes en la nota 4 de este mismo trabajo: “No hay ni una ciencia de lo bello, sino una crítica, ni una ciencia bella, sino sólo arte bello...” Ésta es la razón *sistemática* por la cual Kant no podría haber escrito una estética: pensaba que la estética como ciencia era un despropósito, una quimera inalcanzable. En este punto, el Kant de la tercera crítica sigue suscribiendo puntualmente lo que decía el Kant de la primera en esa nota a la que aludí con anterioridad, y que podría resumirse en este argumento toral: no nos es dado encontrar ni establecer las “leyes *a priori*” que pudieran regir el juicio de gusto. Es la aleatoriedad inescapable del juicio de gusto lo que impide constituir una estética.

Entonces, ¿qué significa escribir una *Crítica del juicio*, y qué es lo que hizo posible que se escribiera? Si Kant no se ha movido un solo centímetro de su antigua posición, en la medida en que sigue pensando que no es dable encontrar “leyes *a priori*” que rijan el juicio de gusto, sí en cambio ha descubierto que existe un principio *a priori* que rige el funcionamiento específico del juicio y hasta que lo hace posible. No una legalidad apriorística como tal, en toda la extensión del término, pero sí en cambio *un principio a priori* colocado en la base del juicio, y que elimina con ello su supuesta condición aleatoria. De la aparición sorprendente de este matiz depende que se escriba la tercera de las críticas.

Es la emergencia inesperada del *a priori* lo que le descubre a Kant un campo antes inexplorado. Este campo es el juicio, siempre que se le entienda no como el resultado de una actividad empírica de la inteligencia, sino como un ejercicio sintético de las facultades de conocimiento del sujeto que estaría fundado apriorísticamente. Ya en la “Introducción” a la *Crítica del juicio*, Kant se da el lujo de declarar: “Tan lejos como se extienda la aplicación de conceptos *a priori* se extiende el uso de nuestra facultad de conocer según

²⁴ Tengo para mí que la mencionada nota era un verdadero candado epistemológico, que el mismo Kant tuvo que hacer saltar en pedazos para poder continuar con su tarea especulativa.

principios, y con él la filosofía”.²⁵ ¿Cómo ha ampliado Kant la filosofía de su época? Proponiendo que el juicio también tiene un principio de este tipo. Por eso afirma Kant: “hay motivo para suponer, por analogía, que [el juicio] encierra en sí igualmente, si no una legislación propia, al menos su propio principio, uno subjetivo, *a priori*, desde luego, para buscar leyes...”²⁶

Según Kant, el concepto *a priori* del juicio reflexionante es el de finalidad. Gracias al principio de la *finalidad* de la naturaleza, ésta puede ser representada “como si un entendimiento encerrase la base de *la unidad de lo diverso* de sus leyes empíricas”. (Subrayado mío). Surge así el principio heurístico de teleología que permite que el sujeto pueda conferirle unidad al caos fenoménico de la naturaleza. En lo que respecta al juicio estético, Kant encuentra esta misma finalidad encarnada en el conocimiento de la forma del objeto. Cuando la imaginación (como facultad de la exposición) concuerda de modo espontáneo y como sin proponérselo con el entendimiento (como facultad de los conceptos) por medio de una representación dada, de aquí nace un sentimiento de placer que constituye la esencia del juicio estético. Este sentimiento placentero debe ser considerado como el resultado y el objeto final del juicio reflexionante, como su producto más nítido. Es la finalidad interna propia del juicio, no importa que se trate como sucede siempre en el juicio estético, de una finalidad sin fin, ajena a todo sentido de provecho y de utilidad. Que esta finalidad preceda al juicio, que sea aún más un requisito *apriorístico* del mismo, es lo que le permite a Kant conjurar el fantasma contingente de lo empírico y colocarse en una posición especulativa, quiero decir, filosóficamente pertinente. Al liberarse de lo particular concreto, al trascender el espinoso campo de lo empírico, el juicio infinito kantiano instituye no como punto de llegada sino como origen más originario lo que Hegel llamaba *lo universal en sí*, una nada del raciocinio que permite dar orden a todo raciocinio.

²⁵ I. Kant, “Introducción”, en *Crítica del juicio*, p. 191.

²⁶ *Ibid.*, p. 193. Como Venus de la espuma de la mar, así brota el juicio reflexionante del océano insondable del *a priori* kantiano. El pasaje que acabo de citar tiene una importancia estratégica, y bien podría ser la piedra miliar de todo el edificio.

El último kantiano

Leonardo Tovar González

[...] un día, un perro vagabundo apareció por el campo de concentración. Los prisioneros [...] llamaron al perro Bobby y este se acostumbró a saludarlos con alegres ladridos cuando formaban por la mañana o a la vuelta del trabajo. “Para él —era incuestionable— fuimos hombres”. Pero este frágil consuelo no podía durar: al cabo de unas semanas, los centinelas echaron al inoportuno animal y el “último kantiano de la Alemania nazi” reanudó su vagabundeo.

Alain Finkielkraut

I

Al iniciar su reflexión sobre el siglo xx, Alain Finkielkraut¹ recoge las memorias del sobreviviente del holocausto Primo Levi,² quien recuerda cómo para los nazis los judíos no eran personas sino criaturas subhumanas a las cuales había que extraer toda la utilidad posible (desde los dientes para hacer botones hasta los conocimientos en química para fabricar explosivos) antes de exterminarlas por completo:

El preso que está delante de la mesa del doctor Pannwitz —funcionario nazi ante quien fue llevado Levi— no es, para este, un hombre asustado y miserable. Tampoco es un hombre peligroso, un hombre inferior, un hombre infame. No es un hombre al que hay que reformar, ni un hombre al que hay que encerrar, ni un hombre al que hay que torturar, ni un hombre al que hay que castigar. Ni siquiera es un hombre al que hay que aniquilar. Es un no hombre.³

¹ Alain Finkielkraut, *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo xx*. Trad. de Thomas Kauf. Barcelona, Anagrama, 1998, pp. 7-10.

² *Vid.* Primo Levi, *Si esto es un hombre*. Trad. de Pilar Gómez Bédate. Barcelona, Muchnik, 1987, caps. 112-113.

³ A. Finkielkraut, *op. cit.*, p. 8.

En contraste, siglo y medio antes el anciano y decrepito Kant se empecinaba en permanecer de pie ante un visitante, alegando que “el sentimiento de humanidad aún no me ha abandonado”.⁴

A diferencia del filósofo de Königsberg, quien en 1797 declaró que el entusiasmo rayano en lo sublime que despertaba la Revolución francesa era el signo rememorativo, diagnóstico y pronóstico del progreso moral del género humano,⁵ hoy con Benjamin⁶ volvemos los ojos hacia el pasado, sobrecogidos ante el espectáculo de horror que nos legó la pasada centuria y ha bautizado en sangre el naciente milenio. Durante el “corto siglo XX” acotado por Hobsbawm,⁷ plagado no obstante su brevedad de todas las miserias humanas, podrían multiplicarse los acontecimientos simbólicos de nuestro tiempo, desgarrado entre los testimonios de la barbarie y la resistencia de las víctimas.

El ciclo histórico desencadenado en 1914 se cerró en 1991 con la desaparición de la Unión Soviética, pero la espiral de muerte continúa. Los soldados europeos sepultados en sus trincheras durante la “Gran Guerra”, sucumbieron de nuevo en los soldados iraquíes enterrados en el desierto durante la primera “Guerra del Golfo”. El círculo de oprobio abierto en los campos de concentración donde judíos y gitanos fueron sistemáticamente eliminados en la Segunda Guerra Mundial, aún no se cierra en los campos de refugiados donde agentes israelíes asesinan “selectivamente” a los niños palestinos.⁸ La nación que pretende darle lecciones de pudor armamentista al mundo, es la misma que desde Hiroshima no ha detenido nunca la carrera por diseñar, traficar y usar armas atómicas, químicas y convencionales cada vez más letales.

⁴ Thomas de Quincey, *Los últimos días de Emmanuel Kant*. Trad. de José Rafael Hernández A. Madrid, Valdemar, 2000, p. 111.

⁵ Immanuel Kant, “Replanteamiento de la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Trad. de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid, Tecnos, 1994, p. 88.

⁶ Vid. Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Trad. y notas de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile, Lom Ediciones/Universidad Arcis, 1995. En este libro se recogen las diferentes variantes de las llamadas “tesis sobre filosofía de la historia”, en las cuales Benjamin trabajó desde 1937.

⁷ Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX (1914-1991)*. Trad. de Juan Facij, Jordi Ainaud y Carmen Castells. Barcelona, Crítica, 1995.

⁸ Por cierto, la asociación en clave ética entre el holocausto judío y el genocidio palestino, ha sido respaldada recientemente por Marek Edelman, uno de los líderes de la insurrección del gueto de Varsovia, quien a sus 83 años ha comparado la resistencia palestina contra Israel con la resistencia judía contra los nazis. Vid. Andrés Hoyos, “Marwan Barghuti o el poder de los símbolos”, en *El Malpensante*. Bogotá, 1 de noviembre-15 de diciembre, 2002, 42, p. 90.

El final de la guerra fría ha dado paso al choque entre el terror *terrorista* de los enemigos del Imperio a nombre de su integridad cultural, y el terror *antiterrorista* del Imperio a nombre de su nuda hegemonía. De un lado, se enarbola la fe para instigar una guerra santa despiadada contra todos los infieles, estigmatizados en bloque como hijos de Satán. Del otro, cada vez se apela menos a la libertad, a los derechos humanos, a la democracia, porque la imposición de los intereses geopolíticos económicos del establecimiento mundial, se basta como ideología del orden globalizado. La guerra contra Irak en procura nada disimulada de sus reservas petrolíferas, constituye apenas un episodio de esta lógica belicista totalitaria. Como señaló en uno de sus últimos artículos Susan Sontag a propósito de las torturas a los prisioneros iraquíes en la prisión de Abu Ghraib, "...las fotografías somos nosotros. Es decir, son representativas de las singulares políticas de este gobierno y de las corrupciones fundamentales del dominio colonial".⁹

Sin embargo, al buscar acontecimientos emblemáticos de la barbarie, no es necesario mirar muy lejos, porque cinco siglos de injusticia y discriminación han desembocado en América Latina en el olvido total del hombre. O mejor dicho, de los hombres, por ejemplo los 14 000 hombres "desaparecidos" durante la dictadura militar en Argentina entre 1976 y 1983,¹⁰ torturados mientras sus carceleros reciclando la estrategia de cosificación les espetaban: "vos sos bosta", es decir, "eres una mierda".¹¹ O las más de 340 mujeres obreras desaparecidas, torturadas, violadas, asesinadas y cercenadas en Ciudad Juárez desde 1993, ante la indiferencia cómplice de las autoridades.¹² O para ser más exactos, los 119 hombres, mujeres y niños afrodescendientes que el jueves 2 de mayo de 2002 murieron en Bojayá (Chocó, Colombia) cuando unos combatientes que *sabían lo que hacían* lanzaron una bomba contra la capilla donde se refugiaban los habitantes del pueblo.¹³ En las antípodas del imperativo kantiano de honrar la humanidad en la persona de los demás y en la propia persona,¹⁴ entre nosotros hemos rendido culto a lo que María Victo-

⁹ Cf. Susan Sontag, "Ante la tortura de los demás", en *El Malpensante*. Trad. de Aurelio Major. Bogotá, junio de 2004, 55, p. 22.

¹⁰ Vid. Human Rights Watch, "Argentina un socio renuente", en <<http://www.nuncamas.org/investig/investig.htm>>.

¹¹ Vid. Ernesto Sábato, ed., *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas*. Buenos Aires, Eudeba, 1984, p. 31.

¹² Para mayor información véase: <<http://www.almargen.com.mx/pdi/homicidios/mujeres.htm>>.

¹³ Vid. Paco Gómez Nadal, *Los muertos no hablan*. Bogotá, Aguilar, 2002.

¹⁴ Cf. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Trad. de Roberto Aramayo. Madrid, Alianza, 2002, p. 116.

ria Uribe ha bautizado la “Antropología de la inhumanidad”.¹⁵ La sobrecogedora historia moral del siglo XX relatada por Jonathan Glover bajo el título *Humanidad*,¹⁶ sólo quedará completa con la crónica de nuestra inhumanidad.

Según Foucault, Kant instituyó la misión del filosofar como ontología del presente,¹⁷ pero al aplicar las enseñanzas kantianas a nuestra época todo parece indicar que debemos abandonar sus anuncios esperanzadores sobre la paulatina ilustración moral y política del género humano, y concluir con Benjamin desde la memoria de los vencidos que “todo acto de civilización es un acto de barbarie”. O quizás la distancia entre la escatología racionalista del filósofo de Königsberg y el memorial agonista del pensador berlinés, no sea tan amplia, pues en ambos casos se trata de reivindicar la dignidad humana, en Kant para que ésta sea posible, en Benjamin para que la indignidad no se repita.

II

Con el ánimo de preparar ese diálogo, dedicaremos este artículo a examinar el pensamiento kantiano sobre la historia. Ciertamente, la reflexión de nuestro autor sobre el devenir histórico ocupa una mínima parte de su vasta obra, pero posee una importancia capital tanto en la constitución disciplinaria de la filosofía de la historia como en la articulación de su pensamiento filosófico. En términos estrictos sólo cuatro opúsculos integran la literatura kantiana relativa a la historia. La *Respuesta a la pregunta Qué es la Ilustración*¹⁸ e *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*,¹⁹ fueron publicados en 1784, y al año siguiente vio la luz su *Recensión al libro de Herder Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.²⁰ El cuarto texto lleva por título

¹⁵ Cf. María Victoria Uribe Alarcón, *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia*. Bogotá, Norma, 2004.

¹⁶ Vid. Jonathan Glover, *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Madrid, Cátedra, 2001.

¹⁷ Michel Foucault, *Seminario sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung*. Trad. de Eduardo Bello. Madrid, Tecnos, 2003, pp. 53-69. También véase su ensayo “Qué es la Ilustración”, en *Saber y verdad*. Madrid, La piqueta, 1985, pp. 197-207; en *Obras esenciales. Estética, ética y hermenéutica*. Trad. de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós, 1999, vol. III, pp. 335-352; en *Sobre la Ilustración*. Trad. de Antonio Campillo. Madrid, Tecnos, 2003, pp. 71-97.

¹⁸ I. Kant, “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en *En defensa de la Ilustración*. Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona, Alba, 1999, pp. 63-71.

¹⁹ I. Kant, “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, 1994, pp. 3-77.

²⁰ I. Kant, “Recensiones sobre la obra de Herder *Ideas para una filosofía de la*

Acerca del problema de si el género humano progresa siempre hacia mejor,²¹ y fue incluido como segunda parte de *El conflicto de las facultades*, editado en 1798. A su vez, estos escritos deben ser interpretados dentro del corpus global de lo que llamaremos su crítica de la razón pública, compuesto además por *La paz perpetua* (1795),²² *Teoría y praxis* (1793),²³ y *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (1797),²⁴ entre otros.²⁵

A nuestro modo de ver, el aporte de Kant a la configuración de la filosofía de la historia consiste en haber servido de puente para integrarla con la corriente principal del filosofar moderno. En efecto, con su análisis trascendental sobre las condiciones propias del sujeto para el conocimiento y para la acción moral, el filósofo de Königsberg avanzó en la construcción de la metafísica de la subjetividad iniciada por Descartes. Como sujeto cognoscente, el hombre es considerado como poseedor de unas estructuras mentales *a priori* gracias a las cuales puede poseer experiencia de objetos. Como sujeto moral, el hombre es concebido como agente autónomo capaz de actuar según principios *a priori* de deber. Las obras que estamos comentando permiten agregar la caracterización del hombre como sujeto histórico, esto es, como actor encargado de llevar a la praxis los principios de la libertad.

En el contexto general de la doctrina kantiana, el problema de la historia consiste en cómo conciliar el principio de la libre determinación de la voluntad propio de las acciones morales, con el principio del determinismo causal propio del conocimiento objetivo de la naturaleza. Como lo enuncia él mismo al inicio de las *Ideas para una historia universal...*, se trata de comprender cómo las acciones humanas pueden ser reputadas en la decisión que les dio origen como productos de la libertad, pero una vez se realizan entran a formar parte de la cadena causal que constituye el mundo de los objetos de experiencia. La filosofía de la historia kantiana contiene una de las posibles respuestas a esta necesidad de conciliar el determinismo causal con la libertad moral.

historia de la humanidad", en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, 1994, pp. 25-56.

²¹ I. Kant, "Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor", en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*. Madrid, Tecnos, 1994, pp. 79-100.

²² I. Kant, *La paz perpetua*. Trad. de Joaquín Abellán. Madrid, Tecnos, 1989.

²³ I. Kant, *Teoría y práctica*. Trad. de Francisco Pérez y R. Rodríguez Aramayo. Madrid, Tecnos, 1986.

²⁴ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*. Trad. de Adela Cortina y Jesús Conill. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 3-219.

²⁵ En español han aparecido recientemente dos recopilaciones de los textos históricos y políticos de Kant: *En defensa de la Ilustración*. Trad. de Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Barcelona, Alba, 1999 y *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Madrid, Alianza, 2004.

En siete tesis puede resumirse el razonamiento kantiano:

1. La naturaleza posee una teleología que consiste en la realización de los fines de la razón.
2. La realización de los fines de la razón radica en la realización de un mundo donde reine la libertad de todas las personas morales.
3. A través de la competencia y emulación entre los fines particulares de cada individuo (insociable sociabilidad), el género humano realiza paulatinamente en la historia este reino racional de la libertad.
4. La instauración del derecho en las relaciones internas de los individuos dentro de cada pueblo y en las relaciones de los pueblos entre sí, junto con la ilustración (educación) de los ciudadanos en la crítica pública, constituyen los medios para garantizar el cumplimiento de la teleología racional de la historia.
5. Sólo son legítimas las normas jurídicas que pudieran haber sido consentidas por la voluntad general, ya que sólo así se asegura que las leyes expresen la libertad de los ciudadanos.
6. En la aplicación del doble principio trascendental de publicidad, en virtud del cual son incorrectos los actos de gobierno que requieren de secreto para su cumplimiento y son necesariamente correctos los que sólo se realizan por medio de su divulgación, halla Kant la garantía ética de una política republicana y por añadidura para la paz internacional.
7. El entusiasmo desinteresado ante el ideal republicano encarnado en la Revolución francesa, sirve de signo conmemorativo, demostrativo y pronóstico de que la historia, en efecto, avanza hacia la plena realización de su *telos* práctico-moral.

En síntesis, se trata de concebir la historia como la realización paulatina de un mundo regido por la razón práctica, donde puedan convivir en libertad y paz todas las personas. Para Kant, ciertamente el espectáculo de pequeñas y grandes miserias que ha compuesto la existencia humana a través del tiempo, no le despertaba ninguna ilusión sobre la condición humana, pues *“con madera tan torcida, nunca se ha hecho nada recto”*. Pero de ese mismo pesimismo o, mejor, realismo moral, obtenía la convicción contrafáctica de una razón ética hecha mundo (razón mundana) en la historia. Él era consciente de que en su tiempo no se podía hablar de una época plenamente ilustrada, pues el avance de la civilización en su acepción técnica no iba de la mano del progreso genuinamente moral, pero acontecimientos como la Revolución francesa, le hacían albergar la esperanza de que vivía en una época de ilustración que se completaría necesariamente en el futuro. Sin embargo, advierte, no se trata de vaticinar, sino de ser uno mismo el autor de lo que predice para así asegurar su cumplimiento.

Dos siglos después, cabe preguntarnos si hemos realizado el programa trazado por la *historia filosófica* kantiana, y si hoy vivimos en una época plenamente ilustrada. Más directamente, ¿cuál es el signo conmemorativo, demostrativo y pronóstico de nuestro progreso moral, político y jurídico? ¿O quizás el problema radica, como han diagnosticado desde Adorno hasta Foucault los diferentes críticos de la modernidad, en que sí se cumplió el proyecto de la modernidad representado eminentemente por Kant, y por ello, no a pesar de ello, reina la barbarie?

III

“Que Auschwitz no se repita”,²⁶ tal es la divisa que Adorno le asignó a la filosofía y a la cultura en un mundo donde la racionalidad moderna en su acepción instrumental se entregó de lleno a la planeación de la muerte. En lugar del entusiasmo desinteresado que a pesar de los horrores de la Revolución, despertaba en el público kantiano el lado luminoso de la Ilustración, su lado tenebroso nos sobrecoge y nos solidariza con la memoria de las víctimas, porque todos y cada uno de nosotros puede convertirse en una de ellas. Con Benjamin, renunciamos a una filosofía de la historia sostenida sobre la esperanza en la plena realización de la razón práctica, y con el *Angelus Novus* tornamos la mirada hacia la estela de sufrimiento dejada por la marcha de la civilización.

Y al lado de Auschwitz, se multiplican los acontecimientos de la historia reciente que sirven de signo conmemorativo de la crueldad, de signo diagnóstico de la injusticia, de signo pronóstico del exterminio. La Revolución rusa, que prometía fundar una sociedad plenamente humanizada a través del comunismo, se ahogó en la sangre que derramó en las purgas y los *Gulags*. El autodenominado Mundo Libre, que en la defensa de la democracia ha pretendido garantizar las libertades humanas, cada vez las sacrifica más en el altar de un libre mercado sometido a los intereses expoliadores del capital. Corea, Vietnam, Camboya, Chile, Cuba, Angola, Afganistán, relatarían capítulo tras capítulo nuestra contemporánea historia universal de la infamia, radicalizada aún más después del final de la Guerra fría por nuevos-viejos conflictos étnicos y nacionalistas: Yugoslavia, Ruanda, Palestina, de nuevo Afganistán, hoy Irak. Por medio de esa ominosa lección de geografía patria a punta de genocidios y masacres denunciada por el escritor William Ospina, a esa lista nosotros podríamos agregar en Colombia los nombres de Tacuelló, La Chinita, Segovia, Mapiripán, Bojayá, y un etcétera de nunca acabar.²⁷

²⁶ Theodor Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1975, p. 365.

²⁷ A manera de muestra siniestra, enumeramos aquí diferentes asesinatos masivos

Aludiendo a los castigos ultrajantes “que deshonran a la humanidad misma”, Emmanuel Kant escribió en la *Metafísica de las costumbres* que estos “hacen sonrojarse al espectador por la vergüenza de pertenecer a una especie con la que se puede proceder así”.²⁸ No obstante, después del balance de las torturas, desapariciones y masacres perpetradas en el siglo XX, deberíamos sentenciar con Jonathan Glover: “Más aún, que se sonroje de vergüenza por pertenecer a una especie capaz de hacer esas cosas”.²⁹

E insertados en el siglo XXI, cabe preguntarse si el ataque aéreo del 11 de septiembre, puede estimarse como el signo de un novedoso entusiasmo, cifrado ya no en el cumplimiento de los fines ilustrados de la razón, sino en la resistencia de las víctimas frente al mundo de la técnica y el capital contruidos por la racionalidad moderna. En contra de las condenas políticamente correctas contra el terrorismo coreadas por los estadistas, algunos interpretaron el derrumbe de las Torres Gemelas donde se albergaba el World Trade Center y el golpe asestado al Pentágono, como castigo contra el poder imperial de la gran potencia americana. Para ellos, de algún modo el 11 de septiembre de 2001 podría leerse como una respuesta, desesperada y terrible, pero en el fondo justiciera, así como el 11 de septiembre de 1973, cuando el presidente Salvador Allende fue derrocado en un golpe militar instigado por la CIA. Parafraseando a Kant, los críticos más ponderados pudieron decir que desde luego no se complacían con el terror, pero que el atentado simbolizó la reparación de la *injusticia infinita* perpetrada por Estados Unidos.

Sin embargo, después de la agresión “preventiva” contra Irak, podemos arriesgarnos a decir que dicha esperanza reivindicativa ha sido de hecho y de derecho frustrada. De hecho, porque la respuesta político-militar de la nación estadounidense y sus aliados, antes ha incrementado los niveles de dominación mundial, según una lógica maniquea donde no plegarse por entero a los intereses de la Casa Blanca implica aliarse al eje del mal. De derecho, porque la causa de las víctimas se resuelve en asesinatos-suicidios que con la defensa de la propia cultura e ideología justifica el sacrificio de inocentes y de los propios partidarios. El maquiavelismo del *establishment* mundial que para proteger las libertades no ha tenido escrúpulo en conculcar esas mismas libertades, se replica en un maquiavelismo insurgente que con la pretendida justicia de los fines antimperialistas, justifica los medios justicieros aplicados. Frente a uno y otro “abuso de la memoria”, para emplear la expresión de Todorov

(genocidios) perpetrados por agentes insurgentes, paraestatales y estatales en Colombia durante los últimos lustros. No se nos escapa que la dificultad para singularizar las víctimas constituye otro síntoma de la inhumanidad.

²⁸ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 336.

²⁹ J. Glover, *op. cit.*, p. 64.

acogida por Ricoeur,³⁰ habría que recordar con Camus, que son los medios los que justifican la bondad de los fines.

Dentro de la más auténtica herencia kantiana, se trata de recuperar el eminente sentido práctico-moral sembrado por el filósofo de Königsberg en la Ilustración, y arraigar allí una crítica tanto a la instrumentalización financiera de la razón como a su negación antiilustrada, en el fondo cómplices ambas del desconocimiento de la dignidad de las personas y los pueblos. Se nos replicará que todas estas pretensiones éticas sobre la política, suenan muy bien en teoría, pero resultan inaplicables en la práctica. No obstante, como señala Kant en el texto dedicado a rebatir ese dicho popular, ¿quedamos satisfechos con esa apelación al más chato pragmatismo?

En cualquier campo, si una teoría fracasa dado que son inaplicables las reglas deducidas de ella sobre su campo de objetos, la teoría debe ser sustituida por una teoría mejor, no abandonada por ser teoría a favor de una práctica ciega más errada todavía. En el caso de la historia, que como hemos visto está guiada por el *telos* de la libertad de cada uno mutuamente compatible con la libertad de los demás, la razón desea ser satisfecha, y en consecuencia no podemos alegar la impracticabilidad de los principios de la política, sino propiciar a través del derecho y la educación el mejor cumplimiento posible de éstos, a saber, la libertad de cada integrante de la sociedad como persona, la igualdad entre éstos como súbditos de la ley común, y la independencia de cada uno en cuanto ciudadanos.

La distinción diametral de Kant entre el moralista político y el político moral, revela su insobornable decisión de llevar los principios éticos a la esfera política, de modo que los hombres no se conviertan en medios para la realización de los fines egoístas de los gobernantes, sino las instituciones ofrezcan el marco legal para que los ciudadanos realicen sus proyectos en su calidad de fines en sí mismos. En contra de los criterios de fuerza hobbesianos, Kant enarbola el principio contrafáctico del *Fiat justitia, pereat mundus*, con base en el cual el respeto a la dignidad humana se antepone a cualquier logro político estratégico. Como recuerda John Rawls al cierre de *El derecho de gentes*, “si la justicia perece, entonces no vale la pena para los hombres vivir sobre la tierra”.³¹

³⁰ Cf. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. de Agustín Neira. Madrid, Trotta, 2003, pp. 118 y ss.

³¹ “[...] porque si perece la justicia, carece ya de valor que vivan hombres sobre la tierra” (I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, p. 167). La mención de Rawls reza así: “Si no es posible una razonablemente justa sociedad de los pueblos cuyos miembros subordinen su poder a fines razonables [...] podríamos preguntar con Kant si merece la pena que los seres humanos vivan sobre la tierra” (John Rawls, *El derecho de gentes*. Trad. de Hernando Valencia. Barcelona, Paidós, 2001, p. 151).

Sin embargo, contra lo que señala Weber en su crítica a la moral de la intención como ética propia de los políticos,³² no creemos que el filósofo de Königsberg descuide el aspecto propiamente político de la convivencia humana. Anticipándose a Hannah Arendt, Kant invierte el modo como Maquiavelo y Hobbes antes de él, y Hegel y Carl Schmitt después, han planteado el problema, y en lugar de considerar que el éxito político es condición para la legitimidad política, piensa que ésta fundamenta al primero. Para uno y otra, la mejor estrategia para asegurar la convivencia social y la paz entre los pueblos, reside a la larga en un orden político republicano compartido (no impuesto) cosmopolitamente, que se finca en los postulados éticos de la razón práctica. Como comenta Arendt en sus conferencias sobre la filosofía política en la *Crítica del juicio* “Los hombres son humanos gracias a esta idea de la humanidad presente en cada individuo singular; y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida que esta idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones [...] En definitiva, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser hombre, tal es la *existencia cosmopolita*”.³³

Desde luego, el proyecto de Kant requiere ajustes estructurales para adaptarse a las condiciones de nuestra época. En el terna paradigmático de la paz internacional, Habermas ha argumentado que se debe abandonar el modelo de la soberanía de los Estados nacionales en el cual de todos modos se movía el filósofo de Königsberg y llevar hasta sus últimas consecuencias las anticipaciones kantianas hacia una democracia cosmopolita mundial con plena vigencia de los derechos humanos.³⁴ En lugar de avanzar en esa dirección, la política planetaria ha exacerbado la dialéctica schmittiana entre amigo y enemigo, ya no circunscrita a la confrontación territorial entre naciones sino extendida a la guerra permanente y ubicua entre el neoimperialismo norteamericano y quienes bajo el mote de terroristas se le oponen en nombre de su identidad cultural y religiosa. No obstante, en la búsqueda de los ideales prácticos de la paz y la democracia, por desesperada que parezca, se juega nuestra existencia como agentes morales y como comunidad política.

Aplicado al conflicto doméstico en Colombia, el primer paso consiste en recordar “una cosa elemental [...] pero que constituye la esperanza para tanto dolor: la guerra, esta guerra, la nuestra —contrario a lo que muchos piensan—

³² Max Weber, “La política como vocación”, en *El político y el científico*. Trad. de Francisco Rubio. Barcelona, Altaya, 1995, pp. 81-179.

³³ Hannah Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Trad. de Carmen Corral. Barcelona, Paidós, 2003, pp. 138-139.

³⁴ Jürgen Habermas, “La idea kantiana de la paz perpetua desde la distancia histórica de 200 años”, en *La inclusión del otro*. Trad. de Juan Carlos Velasco. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 147-188.

la hacen seres humanos”.³⁵ Seres humanos como la guerrillera que clavó su fusil en la arena y lloró por un niño herido en la explosión de la iglesia de Bojayá. En honor de la memoria de los caídos, destacar episodios como este, a medio camino entre el arrepentimiento y el cinismo, sirve no obstante para potenciar la dignidad de los seres humanos.

A dos siglos de la muerte de Kant, nuestro reto en el siglo XXI parece ser perseverar en la esperanza cuando ya no queda ni el más mínimo signo para respaldarla. Como señala Manuel Cruz, “recuperar la idea de futuro [...] combatir (la) ferocidad del presente [...] apostar porque la historia siga, porque la partida no se dé aún por concluida –y perdida, agregamos nosotros– ha terminado por convertirse en una cuestión de supervivencia”.³⁶ En las citadas palabras de Benjamin, “Debemos alentar la esperanza por los que han perdido toda esperanza”. De lo contrario, deberíamos admitir que el perro que durante algunos días siguió a Levinas y a sus compañeros en el campo de concentración, fue al fin de cuentas el último kantiano.

³⁵ Javier Arboleda García, “El periodismo, una búsqueda constante de héroes anónimos”, en Paco Gómez Nadal, *Los muertos no hablan*. Bogotá, Aguilar, 2002, p. 224.

³⁶ Manuel Cruz, *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 86.

Kant, la teoría de la relatividad y la filosofía de la ciencia de comienzos del siglo XX

Álvaro J. Peláez Cedrés

Introducción

En 1905 hizo su irrupción en la escena científica el artículo de Einstein “Zur Elektrodynamik bewegter Körper” (“Sobre la electrodinámica de los cuerpos en movimiento”).¹ Este trabajo intentaba solucionar una dificultad que afrontaba la electrodinámica clásica en el contexto de la física newtoniana, a saber, que dicha teoría no podía satisfacer el *principio de relatividad* proclamado por el propio Newton, según el cual todos los marcos de referencia inerciales son físicamente equivalentes. Antes bien, al postular la existencia de fuerzas dependientes de la velocidad de los cuerpos sobre los cuales ellos actúan, e incluir en sus ecuaciones fundamentales una constante igual a la velocidad de la luz en el vacío, la electrodinámica presuponía la existencia de un marco de referencia privilegiado al cual dichas velocidades están referidas. Se entendía que ése era el marco en que reposa el éter, el medio que vibra con las ondas electromagnéticas. Pero ningún experimento permitía detectar la velocidad de la Tierra en el éter.²

Alentado por los escritos de Poincaré, Einstein se resolvió a postular la validez irrestricta del clásico principio de relatividad, extendiéndolo también a los fenómenos electromagnéticos. Al mismo tiempo, postuló la constancia de la velocidad de la luz en el vacío para un marco de referencia inercial y, por lo tanto, para todos. Es claro que esto fue posible gracias a que Einstein sometió a examen crítico tanto la variable *tiempo* que figura en las ecuaciones de la física, como la concepción del espacio, dominante desde la física newtoniana.

¹ Publicado originalmente en *Annalen der Physik*, vol. 17, pp. 891-921.

² Esta imposibilidad fue mostrada por el famoso experimento desarrollado por Michelson y Morley en 1887.

Ahora bien, la filosofía, y en especial la epistemología de principios del siglo XX, no ignoró los resultados de esta revolución en la teoría física. En efecto, varios filósofos y científicos de mentalidad filosófica reaccionaron de una manera notable a la nueva forma de concebir las relaciones en el mundo físico, no reconociendo dichos resultados como algo que le ocurría exclusivamente a la física, sino viendo las repercusiones profundas que dichos resultados podían tener para el contenido de la epistemología o la teoría del conocimiento. Entre estos intelectuales pueden destacarse al menos tres importantes: Moritz Schlick, Hans Reichenbach y Ernst Cassirer.

Como es más o menos bien conocido, Kant había intentado explicar desde un punto de vista epistemológico qué hacía posible que existiera conocimiento universal y necesario como la física y las matemáticas. Esto significaba en su perspectiva, explicar cómo eran posible la física newtoniana y la geometría euclideana. Su explicación consistió en mostrar que ambas disciplinas hunden sus raíces en la estructura cognitiva del sujeto trascendental, la física en la facultad del entendimiento y sus herramientas, los conceptos puros o categorías, las matemáticas, en la facultad de la sensibilidad pura, en sus intuiciones puras de espacio y tiempo.

Esta explicación del *factum* del conocimiento había comenzado a desmoronarse en el siglo XIX como producto del surgimiento de las geometrías no-euclidianas, pero se concretó en la revolución física llevada a cabo por Einstein en la medida en que probaba la aplicación empírica de dichos resultados.

Pero cabe la pregunta, ¿llevó esta revolución a una manera empirista y antikantiana de ver el conocimiento científico? La respuesta es no. Los filósofos antes mencionados se imbricaron en una tarea de reforma del paradigma kantiano, ya iniciada por Helmholtz y Poincaré, que condujo a una manera sorprendentemente moderna de ver la ciencia y sus resultados, y en franca correspondencia con el espíritu de la filosofía kantiana.

Sugeriré que tanto los puntos de vista de Schlick y Reichenbach, quienes abrazaron concepciones de cuño convencionalista, como el del propio Cassirer, quien se mantuvo más fiel a la ortodoxia kantiana, y los cuales pueden verse como desarrollos de las concepciones de Helmholtz y Poincaré, estuvieron comprometidos con un modo de ver la nueva teoría física que apelaba a la existencia de principios *a priori* constitutivos del objeto de experiencia.

Convención y coordinación en la nueva teoría física: la propuesta de Schlick

Tanto en “Die philosophische Bedeutung des Relativitätsprinzips”³ de 1915 —el primer trabajo filosófico publicado sobre la teoría de la relatividad especial—, como en su amplia monografía de 1917 “Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik”⁴ M. Schlick se propone evaluar el impacto profundo que el nuevo marco de principios establecido por Einstein representaba para nuestras intuiciones más arraigadas, y asimismo darle un lugar apropiado dentro de la epistemología.

Hay al menos dos de entre las concepciones más profundamente arraigadas en nuestra cognición que, según Schlick, el principio de la relatividad⁵ viene a impactar, a saber, nuestra visión acerca del tiempo y nuestro concepto de sustancia.

Como es ampliamente conocido, la noción de tiempo absoluto había jugado, en la física newtoniana y aun en la mecánica de Lorentz, el papel de una presuposición incuestionable y se consideraba autoevidente. Por el contrario, la teoría de la relatividad asume que ninguna determinación temporal tiene significación absoluta, sino antes bien que si uno y el mismo proceso se relaciona a diferentes y legítimos sistemas de referencia, es también temporalmente ordenado en diferentes formas. Dos eventos espacialmente separados que para un sistema son simultáneos, se presentan en momentos diferentes para un segundo e igualmente legítimo sistema de referencia. Uno y el mismo proceso, tal como la oscilación del péndulo de un reloj, tiene una duración menor en un sistema en reposo relativo al reloj, que cuando es visto desde un sistema en movimiento relativo al mismo.

Para explicar este cambio en la noción del tiempo, Schlick introduce un movimiento filosófico digno de atención. Según Schlick, la concepción relativista del tiempo no contradice nuestra conciencia inmediata del mismo “for the simple reason that the latter tells us nothing whatever about these properties of time that are dealt with in relativity theory”.⁶

³ Moritz Schlick, “The Philosophical Significance of Relativity”, en H. Mulder y F. B. Barbara van de Velde-Schlick, *Philosophical Papers (1909-1922)*. Dordrecht, Reidel, vol. I, 1979.

⁴ Versión inglesa de la cuarta edición del año 1922 “Space and Time in Contemporary Physics. An Introduction to the Theory of Relativity and Gravitation” en el volumen citado en la nota anterior.

⁵ Schlick distingue entre el principio de la relatividad que enuncia como: “All rectilinear and uniform motions referred to in natural laws are relative” (M. Schlick, *op. cit.*, p.156), y que ve como una ley experimentalmente establecida, y la teoría de la relatividad, *i. e.*, el complejo de conclusiones extraídas por Einstein de su principio.

⁶ M. Schlick, *op. cit.*, p. 162.

El tiempo con el que tratamos en nuestra intuición es, según Schlick, un tiempo psicológico, esto es, algo puramente cualitativo y por lo tanto no medible, mientras que la teoría de Einstein trata específicamente con la *medida* del tiempo. Veamos esto con algo de detalle.

Haciéndose eco de una afirmación de Kant de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*,⁷ que reza: “Afirmo, pues, que en toda teoría particular de la naturaleza no podrá encontrarse ciencia en sentido propio, más que en la medida en que pueda encontrarse matemática en ella”,⁸ Schlick sostiene que si la ciencia busca someter a todos los fenómenos bajo leyes precisas, éstas han de encontrar expresión únicamente a través de la formulación matemática.

Esta formulación matemática de los fenómenos sólo es posible en la medida en que las regularidades son presentadas en una forma espacio-temporal. Porque es sólo en este modo de presentación, dado que permite la medida y posibilita la obtención de exactitud, por lo que el método matemático es naturalmente aplicable a cantidades medibles.

Ahora bien, en su intento por subsumir todo el orden de los fenómenos a determinaciones numéricas, la ciencia se enfrenta con ciertos dominios que por su naturaleza cualitativa no pueden ser reducidos a meras relaciones cuantitativas.

Entre esos dominios que “escapan” al método matemático propio de la ciencia,⁹ se encuentra el ámbito de lo psicológico, esto es, el dominio de las intuiciones meramente cualitativas, no aprehensibles conceptual o numéricamente. Dentro de este ámbito de lo psicológico se encuentra, a su vez, nuestra conciencia intuitiva del tiempo. Esta conciencia subjetiva del tiempo, debido a sus rasgos cambiantes y accidentales, no permite establecer una definición objetiva del tiempo ni ser medida o usada para medir.

Todo el mundo ha experimentado alguna vez, escuchando una conferencia tediosa, que el tiempo se alarga indefinidamente, o, a la inversa, que una situación agradable pasa frente a nosotros como un *flash*. Así, sobre esta apre-

⁷ Immanuel Kant, *Primeros principios de la ciencia de la naturaleza*. México, UNAM, 1993.

⁸ *Ibid.*, p. 102.

⁹ Schlick propone distinguir la ciencia de la filosofía de acuerdo al método de formación de conceptos que cada una de ellas emplea. La primera utiliza el método matemático y persigue la reducción de la mayor cantidad de cualidades posibles a relaciones puramente cuantitativas; la segunda, en tanto, se ocupa de la sistematización del dominio de cualidades puras no susceptibles de reducción a determinaciones matemáticas. Este tema se encuentra desarrollado ampliamente en su artículo “The Boundaries of Scientific and Philosophical Concept-Formation” de 1910 e incluido en los *Philosophical Papers*, vol. 1 que hemos citado.

hensión tan cambiante y contingente no podemos esperar erigir conceptos como el de simultaneidad, no al menos si deseamos darle a este tipo de nociones un estatus matemático exacto.

Asimismo, de acuerdo con Schlick, tampoco podemos conceder que proposiciones del tipo de “la duración de un proceso debe ser algo absoluto e independiente de un marco de referencia”, tengan su origen en la intuición. Dicho sea de paso, Schlick no niega que ese tipo de proposiciones encierren presuposiciones elementales que “the experience has never till now required us to correct”,¹⁰ pero su estatus está justificado por una vía completamente diferente. Volveré a este punto más adelante.

De este modo, parece que Kant atribuyó propiedades a las formas puras de la intuición que quizás fueran mejor vistas como la contribución del entendimiento o la reflexión. Todo lo cuantitativo, todo lo matemático, y todas las propiedades de la medida temporal deben ser vistas como una contribución del entendimiento y no de las formas subjetivas *a priori* de la intuición, que constituyen únicamente un ámbito de propiedades puramente cualitativas.¹¹

Por otro lado, el tiempo con el que trata la relatividad tiene que ver con la comparación de movimientos y otros procesos. De acuerdo con la teoría de la relatividad, debemos seleccionar una medida del tiempo que depende del estado de movimiento del sistema de referencia. El tiempo “físico” no es algo que pueda ser medido directamente y por lo tanto distinguido de una mera idea, sino que siempre es una “mera idea” que constituye la base de las medidas. Las cantidades t que ocurren en las ecuaciones de la teoría de la relatividad son tiempos “puros, matemáticos” en el completo sentido de la palabra, *i. e.*, son cantidades carentes de elementos cualitativos y por ello medidas con exactitud, es decir, comparadas con una unidad, aunque no sean tiempos absolutos. El tiempo físico es siempre medido y así es una cantidad matemática, una idea. Su opuesto consiste en un tiempo verdaderamente intuitivo o psicológico, pero únicamente real en la conciencia y no susceptible de ser medido, es una cualidad pura.

Como decíamos hace un momento, el segundo de los conceptos que el principio de la relatividad venía a contradecir esencialmente es el concepto de sustancia. El concepto de sustancia, como el de espacio y tiempo, se halla impregnado de ideas filosóficas, pues representa la expresión más general del

¹⁰ M. Schlick, *op. cit.*, p. 163.

¹¹ Parece bastante claro que Schlick o bien malentendió a Kant o está haciendo una caricatura del kantianismo con el fin de justificar su argumento, pues nadie que haya estudiado mínimamente a Kant puede interpretar la intuición pura en sentido psicológico. Para apreciar un ataque más frontal a la idea de intuición véase especialmente “Is there Intuitive Knowledge?” de 1913, en M. Schlick, *op. cit.*

concepto de “ser” de la física. Se entiende por sustancia sencillamente aquel “ser” que constituye la base de todo fenómeno; propiedades y leyes no son más que relaciones entre elementos, a los que corresponde el carácter de sustancia.

La hipótesis del éter venía a expresar este complejo de ideas asociadas con la noción de sustancia, y se propuso esencialmente para suministrar un medio para el fenómeno de la luz, un medio en el cual esta última se propaga a una velocidad de 186 000 000 de metros por segundo. De acuerdo a las presuposiciones de la teoría de la relatividad, este éter habría de estar en reposo en todo sistema de referencia legítimo, lo que es una contradicción. Porque un cuerpo en reposo en un sistema K está en movimiento relativo a todos los sistemas que se mueven con respecto a K , y no puede también estar en reposo en ellos. En la medida en que ningún sistema de referencia es prescrito, puede ser atribuido a cualquier cuerpo físico un movimiento dado, pero tan pronto como se establece tal sistema, ese cuerpo adquiere una velocidad específica relativa a tal sistema: no puede haber éter, debido a que en uno y el mismo sistema habría un número dado de velocidades al mismo tiempo.

Uno puede, no obstante, escoger un sistema legítimo de referencia y afirmar que en ese sistema el éter ha de estar en reposo, pero tal cosa sería completamente arbitraria; de acuerdo con la teoría de la relatividad no habría razones físicas para afirmar tal cosa. No tiene sentido asumir la existencia de un cuerpo físico del cual no puede decirse algo por medios físicos. De este modo, la hipótesis del éter no sirve a los propósitos para los cuales fue propuesta: el éter no es el “medio” para los fenómenos electromagnéticos, porque éstos tienen lugar independientemente de su estado de movimiento.

La filosofía natural, según Schlick, aventajó a la física en la forma en que rechazó desde hace largo tiempo el concepto de sustancia. Ya Hume, Berkeley, y aun Kant rechazaron la idea de dotar a la sustancia de una existencia metafísica (aunque Kant substituyó su estatus metafísico por uno epistemológico). Sin embargo, podría decirse que la tenacidad con la que los físicos se han adherido a la idea de sustancia proviene de la simple creencia en que la sustancia material es, después de todo, el dominio de la física, y no por una supuesta imposibilidad inherente a su propio modo de conocer, diferente al de la filosofía.

Si recogemos en toda su magnitud las consecuencias que se siguen del establecimiento del principio de la relatividad, esencialmente su ruptura con una concepción que veía a las presuposiciones de la ciencia física intrínsecamente relacionadas con nuestras formas *a priori* de la intuición, entonces nos encontramos con el hecho sorprendente de que existen esquemas explicativos igualmente consistentes con nuestras intuiciones y con los hechos experimentales, pero incompatibles entre sí. ¿Por cuál de ellos hemos de decidir

nos, si todos llevan a cabo coordinaciones aceptables y unívocas con los hechos relevantes que pretenden explicar?

De acuerdo con Schlick, un sistema de conocimiento consiste en un sistema de signos coordinados con los hechos de la realidad,¹² y si el sistema consigue establecer una coordinación unívoca con esos hechos (sea esto una cosa trascendente o lo inmediatamente dado), entonces el sistema puede llamarse “verdadero”. De esta forma, “under certain conditions several theories may be true at once, in that they provide a different but in each case perfectly univocal designation of the facts”.¹³

Si tomamos, por ejemplo, el contraste entre los sistemas copernicano y ptolemeico del mundo, según Schlick, no hay experiencia, estrictamente hablando, que pueda *probar* que el sistema copernicano es el único verdadero; todo lo que la experiencia prueba es que este sistema nos permite asumir las leyes de la mecánica, tal como la ley de inercia, como universalmente válida de una forma perfectamente simple. Las observaciones sólo muestran que el sistema de referencia usado por Copérnico (fijado en el centro del Sol), es *preferido* sobre el sistema ptolemeico, que es fijado con respecto a la Tierra, en la medida en que aquél conduce a leyes incomparablemente más simples.

En este punto, Schlick invoca la autoridad de Poincaré para defender la tesis de que ninguna experiencia puede obligarnos a establecer un sistema teórico particular, como base para describir las regularidades del mundo físico. Pueden ser elegidos para este propósito innumerables sistemas, con mayor o menor grado de complejidad, pero la elección es siempre producto de una convención. No obstante, apunta Schlick, si bien en principio se trata de una libre elección, de hecho esto nunca opera así, sino que se siguen buenas razones para ello. Se elegirá la más simple, la que conlleve el menor número de hipótesis arbitrarias y esto conduce a Schlick, que era un einsteiniano convencido, a que quizás las teorías más simples estén más cerca de la realidad después de todo, ya que en principio la física presupone la simplicidad de la naturaleza. Parafraseando la máxima de Occam, dice Schlick: “principia non sunt augmenda praeter necessitatem”.

¹² La teoría de la coordinación (*Zuordnung*) a la que se hace referencia aquí fue desarrollada por Schlick en su monumental *Allgemeine Erkenntnislehre* de 1918. Para una exposición detallada de este punto de vista en comparación con la propia visión de Reichenbach de la coordinación, véase Álvaro Peláez, “Cognición como coordinación en las epistemologías tempranas de M. Schlick y H. Reichenbach”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, USC, 2005.

¹³ M. Schlick, *op. cit.*, p. 168.

La relatividad y sus “principios coordinativos” *a priori*

En su libro de 1920 *Relativitätstheorie und Erkenntnis A Priori*,¹⁴ Reichenbach es perfectamente consciente de que los resultados de la teoría de la relatividad afectan decisivamente los principios fundamentales del sistema kantiano del conocimiento —que intentaba avenirse filosóficamente con la física de Newton— y en consecuencia cree que parte de la doctrina kantiana ha de ser abandonada; sin embargo, también cree que la concepción kantiana del conocimiento posee un aspecto que aún puede ser preservado y servir como inspiración para la explicación de la estructura y función de las teorías científicas.

En opinión de Reichenbach, el concepto de *a priori* en Kant tiene dos diferentes significados, “First, it means ‘necessarily truth’ or ‘true for all times’, and secondly, ‘constituting the concept of object’”.¹⁵ De acuerdo a su punto de vista, el primer sentido de lo *a priori* debe ser rechazado mientras el segundo retenido, lo que lo conduce a sostener que a pesar de que la teoría de la relatividad ha mostrado que los principios de la física newtoniana son insostenibles, no por ello debe asumirse que dicha teoría funciona de una manera meramente empírica, es decir, valiéndose de meras generalizaciones inductivas. Por el contrario, la teoría de la relatividad postula sus propios principios *a priori*, a los cuales Reichenbach llama “principios coordinativos”.¹⁶

En opinión de Reichenbach, los principios coordinativos *a priori* son constitutivos del objeto de experiencia en la medida en que conectan las relaciones del ámbito conceptual con lo dado en la experiencia, lo cual en su perspectiva conforma un conglomerado de sensaciones indiferenciadas. Asimismo, tal como ha mostrado la teoría de la relatividad, esos principios son susceptibles de ser abandonados. De estas dos premisas se sigue la conclusión de que conjuntamente con los principios coordinativos se lleva a cabo un cambio en el objeto de experiencia. Veamos cómo se produce este cambio en el caso de la teoría de la relatividad.

Según Reichenbach, la física llega a enunciados cuantitativos a través de la investigación de la influencia de factores físicos sobre determinaciones de extensión o intervalos de tiempo; la medida de distancias e intervalos de tiempo son las medidas cuantitativas primarias. El físico afirma la ocurrencia de

¹⁴ Hans Reichenbach, *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*. Berkeley/Los Angeles, Universidad de California, 1965.

¹⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶ Reichenbach asume también una teoría de la cognición como coordinación, la cual como se ha dicho en la nota número doce, fue propuesta originalmente por Schlick, aunque difiere en aspectos sustanciales de la versión de Schlick. Para estas diferencias véase mi trabajo sugerido en la misma nota al pie.

fuerzas gravitacionales midiendo el tiempo que un cuerpo en caída libre necesita para atravesar ciertas distancias, o mide el aumento de temperatura por medio del cambio en la altura de una columna de mercurio.

Para este propósito deben ser definidos los conceptos de espacio e intervalo de tiempo. Por espacio e intervalo de tiempo, el físico entiende una razón numérica que conecta el intervalo a ser medido con uno usado como unidad. En esas operaciones, la física tradicional hace la presuposición fundamental de que las extensiones y los tiempos son independientes y que el tiempo definido para un sistema no tiene influencia sobre los resultados de la medida de las extensiones.

En orden a efectuar la transición de las extensiones medidas a relaciones entre ellas, debe ser agregado un sistema de reglas para su conexión. En la física tradicional los teoremas de la geometría euclideana sirven a este propósito, esto es, constituyen asunciones imprescindibles para medir cualquier cambio en la extensión o en el tiempo. Se ve como una propiedad necesaria de los cuerpos físicos el que se comporten de acuerdo a esas relaciones generales, esto es, sólo bajo esta presuposición puede algo ser pensado como una cosa física.

Obtener conocimiento cuantitativo no significa otra cosa que aplicar esas reglas generales a la realidad y ordenar los valores numéricos en un sistema. *Esas reglas pertenecen al concepto del objeto de la física.*

Ahora bien, cuando la teoría de la relatividad cambió esas reglas, surgieron serias dificultades conceptuales. La teoría presupone que las extensiones y los intervalos de tiempo medidos no poseen validez absoluta, sino que contienen elementos que en la concepción anterior se verían como accidentales: el sistema de referencia escogido y el hecho de que un cuerpo en movimiento mostrará una contracción en relación con un sistema en reposo. Este resultado fue interpretado como contradiciendo la causalidad, debido a que no podía ser indicada ninguna causa para tal contracción. Sorpresivamente nos encontramos enfrentados a un cambio físico cuya causa no podía ser reconciliada con ninguna concepción de la fuerza producida por el movimiento. Según Reichenbach, "...the apparent difficulty does not arise from the attempt to preserve the requirement of causality, but from the attempt to preserve a concept of object that the theory of relativity has overcome".¹⁷

De acuerdo con Reichenbach, "There exists a definite cause for the contraction of length: the relative motion of the two bodies. Depending on which system of reference is assumed to be at rest, either of the two bodies can be called shorter".¹⁸ Así, si este resultado es interpretado como contradiciendo

¹⁷ H. Reichenbach, *op. cit.*, p. 96.

¹⁸ *Idem.*

la causalidad, debido a que ésta requiere la afirmación de por qué el cuerpo “realmente” se contrae, se asume luego que la extensión es una propiedad absoluta de los cuerpos. Pero Einstein ha mostrado que la extensión es una magnitud definida sólo con relación a un cierto sistema de coordenadas.

Entre un cuerpo en movimiento y una barra de medir existe una relación; pero dependiendo del sistema de referencia escogido, esta relación se manifestará como una extensión en reposo, como una contracción de Lorentz, o como una extensión de Lorentz. Lo que medimos como extensión no es la relación entre los cuerpos, sino su proyección en un sistema de coordenadas.

Podemos formular esta extensión sólo en un sistema de coordenadas; pero al indicar simultáneamente las fórmulas de transformación para todo otro sistema, nuestro enunciado obtiene significación objetiva. El nuevo método de la teoría de la relatividad consiste, para Reichenbach, en asignar un significado objetivo a enunciados particulares, mediante la indicación de las fórmulas de transformación. Este método cambia el concepto de relación física. Una extensión medida sólo puede ser establecida y así ser llamada “objetiva” en un sistema específico, pero esta extensión es sólo *una* expresión de la relación física. Lo que era anteriormente visto como una extensión geométrica no es en absoluto una propiedad de un cuerpo, sino antes bien el reflejo de tal propiedad en la descripción de un sistema simple de coordenadas.

Debemos notar el cambio en el concepto del objeto: lo que era anteriormente visto como una propiedad de las cosas se vuelve ahora una propiedad de las cosas y sus sistemas de referencia. Así, en palabras de Reichenbach, “*The physics of forces and things is replaced by the physics of states of fields*”.¹⁹

Como es notorio por las anteriores consideraciones, Reichenbach comparte con Schlick la idea de interpretar a la teoría de la relatividad como proporcionando la prueba de que es posible pensar coordinaciones arbitrarias e igualmente consistentes con los datos. El énfasis de Reichenbach, no obstante, recae sobre el poder constitutivo de los principios que coordinan los sistemas de axiomas con los datos de la realidad, posibilitando con su cambio, un verdadero cambio en el objeto de conocimiento empírico. Recuérdese que, según Reichenbach, los principios constitutivos determinan que sea un objeto individualmente considerado, dentro del continuo de la experiencia. Asimismo, si bien en principio Reichenbach se avendría a un modo convencionalista de ver las cosas, desde el cual podría verse a la historia de la ciencia como compuesta de una serie de discontinuidades, de hecho cree que esto no es posible, pues representaría que la ciencia comenzara desde cero cada vez.

¹⁹ *Ibid.*, p. 103. El énfasis es de Reichenbach.

En su lugar propone el método de las aproximaciones sucesivas, el cual lo aleja del convencionalismo hacia formas más tradicionales de ver el desarrollo de la ciencia, con un énfasis importante en el principio de inducción normal.

La covariancia general y la unidad de la razón: la propuesta de E. Cassirer

La tarea que enfrenta Cassirer en su monografía de 1921 *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen*,²⁰ es entender cabalmente qué quiere decir Einstein cuando afirma de su teoría que mediante ella “the last remainder of physical objectivity is taken from space and time”.²¹ La pregunta que se hace Cassirer respecto de esa observación de Einstein es: “What are we to understand by the physical objectivity, which is here denied to the concepts of space and time?”²²

De acuerdo con Cassirer, el físico puede percatarse de que el espacio y el tiempo no llenan el requisito de Planck de que “todo lo que puede ser medido existe”, pero el epistemólogo investiga el establecimiento de esos estándares de medida, los cuales cambian como resultado de diferentes puntos de vista de conocimiento. De acuerdo a este cambio en el “ideal *standpoint*” surgen para el pensamiento, distintas clases y sistemas de objetos, todos definidos por la forma del juicio característico de donde proceden.

Es claro que esta visión de la constitución de los objetos no coincide en modo alguno con la manera realista ingenua que los ve como realidades independientes dados a la percepción sensorial. La epistemología revela que lo que la visión ingenua toma como un hecho extraído de la experiencia sólo responde a un conjunto de hipótesis, principios, o axiomas que son fijados con anterioridad a toda experiencia. Quizás entonces, la afirmación de Einstein que niega objetividad al espacio y al tiempo, “mean something else and something deeper than the knowledge that the two are not things in the sense of naive realism”.²³

En opinión de Cassirer, lo que debe ser investigado es la posición lógica especial de los conceptos de espacio y tiempo, los que a pesar de compartir con el resto de los conceptos físicos su estatus como conceptos de medida,

²⁰ Ernst Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Trad. de W. Swabey y M. Swabey. Chicago, Open Court, 1923.

²¹ *Apud* E. Cassirer, *op. cit.*, p. 356.

²² E. Cassirer, *op. cit.*, p. 356.

²³ *Apud ibid.*, p. 357.

son vistos como “concepts and forms of measurement of an order higher than the first order”.²⁴ Así, cualquier intento de dar una respuesta a la cuestión concerniente a la pérdida de “objetividad física” de los conceptos de espacio y tiempo, está restringida a reconocer el carácter más fundamental de esos conceptos. De acuerdo con Cassirer, la respuesta debe ser buscada en términos de las manifestaciones cambiantes del concepto de objeto físico dentro de la ciencia física. De este modo, la tarea específica que Cassirer se ha impuesto a sí mismo es un examen de cómo ha de ser construida la “objetividad física” desde dentro de la nueva perspectiva, tal que ésta es negada al espacio y al tiempo.

Ya en la discusión del capítulo II sobre los fundamentos conceptuales y empíricos de la teoría de la relatividad, Cassirer llega a un resultado preliminar: el requerimiento de covariancia general, a saber, el que las leyes son establecidas en una forma válida para todos los marcos de referencia, representa un tipo de avance similar al que ocurrió en la transición desde la mecánica newtoniana a la teoría especial de la relatividad. En este último caso, la validez de las leyes generales de la naturaleza estaba restringida en relación con una determinada clase de cuerpos de referencia; con la relatividad general esta restricción desaparece. Y aunque algún sistema de referencia está implicado en la contrastación de esas leyes, su significado y valor es independiente de la particularidad de esos sistemas y “remains identical with itself, whatever changes experiences may bring to them”. Es precisamente esta independencia del punto de vista del observador que está implicada cuando hablamos de un “objeto de la naturaleza” y de “leyes de la naturaleza” como determinadas en sí mismas. Sólo en este estadio de la investigación física podemos afirmar, según Cassirer, que “the anthropomorphism of the natural sensuous picture of the world, the overcoming of which is the real task of physical knowledge, is here again forced a sep further back”.²⁵

La interpretación de la covariancia general como un desarrollo del principio metodológico de la “unidad objetivadora” es reiterada a lo largo de todo el ensayo de Cassirer.

La teoría general de la relatividad adopta el principio de que para la descripción física de los procesos de la naturaleza, ningún cuerpo de referencia debe ser distinguido de otro. Este principio es entendido por Cassirer como una “regla del entendimiento” hipotéticamente adoptada dentro de la física. El único significado y justificación de esta norma descansa en el hecho de que, a través de su aplicación, es posible obtener la unidad sintética de los fenómenos en sus relaciones temporales, esto es, la explicación legaliforme de los hechos observados.

²⁴ *Ibid.*, p. 358.

²⁵ *Ibid.*, pp. 381-382.

Cassirer advierte que quizás se podría estar tentado a entender el principio de covariancia general como una afirmación analítica, que se sigue del significado que atribuimos al concepto de “ley”, sin embargo, afirma con convicción, “the demand, that there must in general be such ultimate invariants, is synthetic”.²⁶

El principio de covariancia general es una máxima suprema establecida para la investigación de la naturaleza, es una restricción formal, pero también, de acuerdo con Cassirer (citando a Einstein), es “a heuristic aid in the search for the general laws of nature”.²⁷

Cuando llegamos al capítulo v de la monografía, el que trata específicamente de los conceptos de tiempo y espacio, nos encontramos con un tratamiento especial de lo que habitualmente se había visto (y se ve), como el obstáculo más importante para la concepción kantiana de la física, el problema de la intuición pura. Sorprendentemente, Cassirer sostiene que la teoría general de la relatividad no sólo no contradice el sentido de la intuición pura, sino que lo mejora clarificando el rol que ésta juega en la cognición empírica.²⁸

Interpretando a Kant de manera poco convencional, Cassirer dice que el espacio y el tiempo son fuentes *conceptuales* de conocimiento, conceptos ideales puros de los órdenes de coexistencia y sucesión.²⁹ En este sentido, la teoría de la relatividad, al quitarle a la intuición pura su naturaleza sensible, ha clarificado el sentido kantiano del término, cuyo significado “was not always grasped by Kant with equal sharpness, since more special meanings and applications were substituted involuntary in his case”.³⁰ De acuerdo con Cassirer, la intención de Kant era plasmar en una idea la naturaleza de la *forma serial de coexistencia y sucesión*; pero estas formas no han de ser concebidas como rígidas, sino “living and moving”. Ninguna de ellas puede ser explicitada de un solo golpe, sino a través de un proceso imbricado con las manifestaciones del pensamiento científico. Y la tarea de la ciencia física, que se encuentra en medio de lo sensible y lo formal puro, es la de relacionar progresivamente ambos dominios, y de esta manera lo sensible “increasingly loses its ‘contingent’ anthropomorphic character and assumes the imprint of thought, the imprint of systematic unity of form”.³¹

²⁶ *Ibid.*, p. 384.

²⁷ *Apud ibid.*, p. 377. El énfasis es de Cassirer.

²⁸ Advuértase la contraposición con la visión de Schlick examinada más arriba.

²⁹ En realidad esto se parece más a la concepción de Leibniz que a la de Kant, pues recuérdese que este último insiste una y otra vez en que el espacio y el tiempo son una fuente de conocimiento esencialmente no-conceptual.

³⁰ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 418.

³¹ *Ibid.*, p. 421.

La pérdida de “objetividad física” del espacio y el tiempo, triunfalmente anunciada por Einstein, encuentra su manifestación fundamental en la filosofía crítica a través del reconocimiento de que espacio y tiempo son sólo formas funcionales de sucesión y coexistencia.

Conclusiones

Como es más o menos conocido, los filósofos convencionalistas de finales del siglo XIX y comienzos del XX —entre ellos, Henri Poincaré, Pierre Duhem y E. Le Roy— iniciaron, principalmente a la luz de los desarrollos en la geometría, una labor de reconstrucción de la epistemología de cuño kantiano. En 1898, Henri Poincaré desarrolló una concepción acerca del origen de la noción de espacio de claro corte kantiano. En efecto, en su opinión “Nos sensations ne peuvent pas nous donner la notion d’ espace. Cette notion est construite par l’esprit avec des éléments qui preexistent en lui, et l’expérience externe n’est por lui que l’occasion d’exercer ce pouvoir...”³²

Como ya había sido adelantado por Helmholtz, Poincaré cree que el origen matemático y la aplicación empírica de la geometría matemática ha de ser explicada mediante la estructura del grupo de movimientos rígidos del sujeto percipiente en el espacio perceptual, expresada en la condición de movilidad libre. Poincaré coincide también en que la estructura de este grupo (*i. e.* la estructura del espacio perceptual) está basada en nuestras sensaciones motoras o corporales en la medida en que movemos o desplazamos nuestro cuerpo en y a través del espacio perceptual. Finalmente, Poincaré también coincide con Helmholtz en que debido a que la condición de movilidad libre da lugar a cualquiera de los tres casos de geometrías clásicas de curvatura constante, la geometría específicamente euclídeana no es una necesidad del pensamiento ni un producto de nuestra forma de intuición *a priori*. Asimismo, dado que nuestra experiencia sensible no puede arrojarlos, debido a su inherente ambigüedad, una estructura u otra, el grupo con el que culminamos debe reflejar inevitablemente nuestra libre elección. Elección que es guiada pero no restringida por esa experiencia tosca y aproximada.

Esto nos conduce a un aspecto interesante de la concepción de Poincaré, que a menudo es pasado por alto,³³ y que aparece en la cita consignada antes.

³² Henri Poincaré, “Des Fondements de la Geometrie” [1898], en Laurent Rollet, ed., *Scientific Opportunism: An Anthology*. Basel, Birkhauser, 2002, p. 5.

³³ Friedman ha tratado brillantemente la relación entre Kant, Helmholtz y Poincaré, aunque se ha centrado en la importancia que esos autores asignan a la intuición en la noción de espacio. A diferencia de esto mi énfasis está en que en Poincaré se gesta una

Como bien decíamos, nuestra experiencia sensible y la reflexión sobre ella, nos sugiere determinadas estructuras geométricas que nunca coinciden plenamente con sus respectivas formulaciones matemáticas.

Estas inferencias, no obstante, no proceden de una forma meramente empírica. Si bien la geometría puede ser definida como el estudio del movimiento de los sólidos, es claro que no se ocupa en realidad de los sólidos naturales, sino que tiene por objeto ciertos sólidos ideales, absolutamente invariables, que no son más que una imagen simplificada y bastante lejana de aquellos. La noción de esos cuerpos ideales es, según Poincaré, extraída completamente de nuestro espíritu, y la experiencia sólo es una ocasión que nos ayuda a hacerla surgir. Aún más, la investigación de los grupos de movimientos de cuerpos rígidos sólo es posible porque “le concept général de groupe préexiste dans notre esprit au moins en puissance”.³⁴ Es decir, se nos impone como una forma de la facultad del entendimiento.

Esta idea de Poincaré, que ya había estado también en el centro de la concepción de Helmholtz,³⁵ tiene la ventaja extra de que a pesar de que la noción de “grupo” condiciona la formación de la noción de espacio deja, no obstante, en la medida en que se reconoce que dicha noción que así surge no posee la precisión y exactitud que caracteriza a las formulaciones matemáticas, lugar a la libre elección.

La filosofía posterior reaccionó a esta concepción de dos maneras bien definidas. Unos, entre los cuales podemos contar a Schlick y Reichenbach, abandonaron toda apelación a la idea de la existencia de determinadas nociones que se encuentran atrincheradas en nuestro aparato cognitivo. Otros, entre los cuales contamos a los miembros de la escuela neokantiana y principalmente a Cassirer, se mantuvieron fieles a este aspecto, aunque dándole un nuevo contenido a la luz de los avances en la lógica formal de principios de siglo. Sin embargo, ambos se mantuvieron fieles al aspecto fundamental de la idea en cuestión, a saber, la naturaleza constitutiva de esas nociones o principios. Schlick y Reichenbach, a pesar de sus diferencias, se orientaron hacia formas más o menos

idea de entendimiento y de constitución de la experiencia que obvia el recurso a la intuición y actúa bajo la forma de “idealizaciones” (Michael Friedman, “Geometry, Construction and Intuition in Kant and his Successors”, en G. Sher y R. Tieszen, eds., *Between Logic and Intuition: Essays in Honor of Charles Parsons*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 2000).

³⁴ H. Poincaré, *op. cit.*, p. 90.

³⁵ Helmholtz expresa este punto de vista en el título mismo de uno de los apéndice a su trabajo más conocido “Die Tatsachen in der Wahrnehmung” de 1878, como sigue: “El espacio puede ser trascendental sin que los axiomas lo sean” (H. Helmholtz, “The Facts in Perception”, en R. Cohen y Y. Elkana, eds., *Hermann von Helmholtz: Epistemological Writings*. Holanda, Reidel, 1977).

convencionalistas de ver las cosas. El primero más abiertamente, en la medida en que renuncia a toda constricción *a priori* en la elección de dichos principios. El segundo, aunque también abandona la idea de que los diferentes marcos conceptuales se impongan como una necesidad de la razón, no obstante concede al “principio de inducción normal”, el que considera como un principio *a priori*, la tarea de orientar la decisión por uno u otro marco conceptual. Lamentablemente, sus consideraciones sobre el estatus de este principio son irremediabilmente oscuras, arrojándolo al limbo de lo “último, inanalizable”.

Cassirer, por su parte, recoge las intuiciones de Helmholtz y Poincaré acerca del rol constitutivo de ciertas nociones formales que pertenecen a nuestra facultad de entendimiento, pero recogiendo al mismo tiempo los resultados de la lógica formal, entiende esa noción como una función lógica generadora de series que coincide en sus características generales con la moderna noción matemática de función, la cual es la fuente única de generación conceptual tanto en las matemáticas como en la ciencia empírica.

De este modo, para Schlick, la teoría de la relatividad establece un nuevo marco conceptual que permite una coordinación unívoca con los hechos de la experiencia que es incomparablemente más simple que las coordinaciones anteriores. Sus determinaciones puramente matemáticas excluyen cualquier aspecto cualitativo o psicológico en el conocimiento, lo cual es relegado al nivel de la experiencia subjetiva. Así entiende Schlick, la demanda de Einstein de que espacio y tiempo deben ser “limpiados” de cualquier elemento subjetivo. Reichenbach, como ha sido dicho, también parte de consideraciones convencionales acerca del papel de la pluralidad de coordinaciones unívocas con la realidad. Sin embargo, su énfasis en el método de las aproximaciones sucesivas lo aleja de consideraciones puramente arbitrarias en lo tocante a la construcción de sistemas conceptuales. La teoría de la relatividad es vista como un claro ejemplo de un cambio “natural” en el concepto del objeto de conocimiento físico. Cassirer, finalmente, hace ver que en el tratamiento por parte del idealismo crítico de las nociones de espacio y tiempo se halla cumplido el *desideratum* de Einstein respecto de la desantropomorfización de esas nociones. Espacio y tiempo son, para Cassirer, esos invariantes últimos que proveen la forma de la coexistencia y la sucesión de los objetos de la experiencia, pero esas estructuras formales no son dadas de una vez y para siempre, sino que sus determinaciones son dependientes de las manifestaciones conceptuales que se proponen a lo largo de la historia de la física. De esto se sigue, que no es posible decir qué cosas sean esos invariantes, más que lo dicho recientemente, formas conceptuales que determinan la coexistencia y la sucesión de los fenómenos de la naturaleza.

Asimismo, de crucial importancia es su tratamiento del principio de covariancia general, el que ve como un principio *a priori* del entendimiento

que posibilita la unidad explicativa de las leyes de la naturaleza. Quizás deberíamos apuntar que también en este punto Cassirer se aleja un paso más de la ortodoxia kantiana, en la medida en que parece dotar de un valor constitutivo a principios que tienen un papel esencialmente heurístico y que Kant ve como principios meramente regulativos. Sin embargo, los desarrollos en las ciencias formales y naturales explican el tránsito desde la concepción kantiana original a las formulaciones de Cassirer.

De este modo, vemos cómo la filosofía de la ciencia de comienzos del siglo XX, la cual puede constituirse como ejemplo de la relación que la epistemología ha de guardar con la ciencia empírica, arriba, a través de la asunción consciente de los errores y problemas de la visión kantiana original, a una concepción de la estructura y función de las teorías científicas que hace justicia tanto a las profundas intuiciones que Kant tuvo respecto del modo de operar de la ciencia de su época, como a los propios desarrollos a los que las disciplinas científicas, formales y empíricas, habían conducido. Quizás Kant se equivocó al decir que el marco conceptual newtoniano era universal y necesario, pero, según parece, la práctica científica que él intentó caracterizar, no parece haber cambiado muy radicalmente.

Entre filosofía e historia o filosofía de la historia: una ontología del presente

José Antonio Mateos Castro

No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún propósito racional propio en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la naturaleza, para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de criaturas semejantes que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la naturaleza.

Immanuel Kant

En este texto, pretendemos encontrar y señalar la relación que existe entre la filosofía y la historia y fundamentalmente en Immanuel Kant, ello no quiere decir que sólo entre dichos saberes exista tal relación, por motivos metodológicos nos centraremos sólo en estos dos. Trataremos de encontrar tal relación haciendo un pequeño esbozo histórico desde la Antigüedad clásica griega hasta la Ilustración, mostrando que los dos niveles de reflexión de la filosofía sobre la historia se han tocado y han permanecido siempre unidos, me refiero concretamente a la filosofía crítica de la historia y a la filosofía especulativa de la historia. Haremos más explícita y detenidamente esta relación en la filosofía de la historia de Kant, tratando de entender y pensar los objetivos planteados de dicha filosofía en el siglo XVIII, para terminar con algunas consideraciones generales de Michel Foucault con relación a los objetivos planteados.

Es importante comenzar diciendo que la relación entre los distintos saberes es algo evidente, ya que no podemos afirmar de manera categórica que existan estudios puros (históricos, filosóficos, etcétera). Muchas veces, si se quiere alcanzar “rigor” y “objetividad”, se necesita de las conclusiones de otras disciplinas, aquellas que permitan y contribuyan al esclarecimiento de los problemas que nos merecen atención, problemas relacionados con el hombre. Esta forma de ver la relación entre los saberes, hace notar una interdisciplinabilidad entre ellos y, no excluye, en este caso, a la historia y a la filosofía.

Dentro de la filosofía, la historia tiende a entenderse en dos sentidos: por un lado, como *la ciencia* que dirige el conocimiento de los hechos, es decir, aquella que reconstruye científicamente los hechos; por el otro, como la organización de esos hechos conforme a un *plan o una idea*. A la primera acepción se acerca la *filosofía crítica o formal de la historia* (las investigaciones, análisis, especulaciones que se ocupan de la naturaleza de la realidad histórica, de las categorías de la historia, independientemente de los hechos concretos); a la segunda, la *filosofía especulativa de la historia* (investigaciones, análisis y, sobre todo, especulaciones que tienen como objeto a la historia concreta y que aspira a ordenar los hechos).

Ambas formas de acercarse a la historia representan o conforman problemas específicos; en el caso de la filosofía crítica: problemas de tipo ontológico y epistemológicos,¹ que tienen como objetivo reflexionar sobre la ciencia histórica, preguntando por sus principios, sus fundamentos, sus estructuras y condiciones de validez. Con ello, pretende fundamentar a la historia, respondiendo a argumentos escépticos y mostrando sus condiciones epistémicas necesarias (principios, axiomas, presupuestos), al mismo tiempo que delimita su ámbito en relación con otros saberes.

Por el lado de la filosofía especulativa, fundamentalmente se refiere al sentido de la historia, organizando los hechos conforme a un plan o una idea, presuponiendo una unidad de sentido y un contexto global. En otras palabras, se le considera como un constructo filosófico, como un modo de recordar y organizar los hechos, por lo tanto, no es una teoría científica o epistemológica de la realidad sino la historia que se funda por las ideas, en este caso, filosóficas.

Dentro de la historia de la filosofía podemos encontrar diferentes ejemplos de filosofías especulativas: la historia vista *como decadencia* (auténtica interpretación histórica de la Antigüedad griega: edades: Hesíodo, Platón, Vico, Fichte, Hegel, Comte), *como ciclo* (ligada al ciclo del mundo: Anaximandro, Empédocles, Demócrito, Nietzsche, Spengler), *como reino del azar* (causalidad, fortuna: Aristóteles, Schopenhauer, Maquiavelo), *como progreso* (medida, norma: Vico, Voltaire, Kant, Hegel) o *como orden providencial* (necesidad del devenir histórico: orígenes, san Agustín, J. de Fiore). Todo lo anterior presupone que el proceso histórico está basado en un factor capital, en un motor de desarrollo (Dios, conciencia, voluntad, idea, razón), pero, además, en una concepción del tiempo: ya sea un tiempo lineal, en espiral, providencial o cíclico.

¹ Ontológicos: ¿qué realidad es la realidad histórica?, ¿en qué se diferencia de la realidad natural?, ¿cuál es la naturaleza de los hechos históricos? Epistemológicos: ¿es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes?, ¿es la historia una ciencia social?, ¿qué es la objetividad histórica?, ¿qué es la verdad en historia?, ¿qué es un hecho histórico?, etcétera.

De lo anterior, no se deduce que ambos acercamientos filosóficos estén separados, por el contrario, muchas veces en la historia de la filosofía, una visión especulativa de la historia, es decir, el presupuesto de un motor capital en el proceso histórico y la concepción del tiempo, han llevado a reflexiones epistemológicas y metodológicas. Revisemos esto.

Por ejemplo, en el caso de la filosofía griega, tanto presocrática como clásica, ella se encuentra fundada en una metafísica rigurosamente antihistórica, ya que se considera a la historia como una ciencia del obrar humano que se manifiesta en un mundo cambiante imposible de conocer, debido a que se opone al orden inmutable del cosmos que legisla como canon y esencia del hombre griego: en la política, en el arte, en la tragedia, en la filosofía, etcétera (armonía, perfección). Así lo muestra Parménides el metafísico: "Todo es eterno, algo que existe no puede convertirse en nada. El cambio es imposible... El ser es lo que es, fuera del ser no hay nada". Esta concepción filosófica considera que el mundo perceptible, percedero y múltiple no es motivo de conocimiento, ya que es un mundo caótico que debe subordinarse a la sabiduría teórica, a un pensamiento lógico que protege contra el cambio y la caducidad, alcanzando así la inmortalidad de los dioses, en consecuencia la historia tendría que ser imposible. Nos dice Platón en el *Timeo*: "El conocimiento salva, retiene su identidad, imprime en su devenir el carácter de ser". En este mismo sentido nos lo recuerda Aristóteles: "El tiempo está hecho para olvidar [...] El conocimiento procede de lo que no es tiempo: la contemplación". Bajo estas afirmaciones podemos encontrar la idea de que el tiempo vivido es una potencia negativa, es un tiempo que todo lo devora y es por eso que es un tiempo que infunde temor y que inspira el deseo de salir de él. El ser de Parménides, las ideas de Platón, la sustancia aristotélica, el Dios como motor inmóvil, el concepto de eternidad son ejemplos claros de lo antes dicho.

A pesar de dicha concepción metafísica antihistórica, la tragedia griega (Esquilo, Sófocles y Eurípides) recupera las contradicciones del mundo humano (*tekné*), del *logos* humano, afirmándolo y entretejiéndolo con la eternidad de los dioses. "Las técnicas son conquistas de la humanidad", decía Anaxágoras; "El hombre es la medida de todas las cosas", afirmaba Protágoras; "Todo fluye, todo está en movimiento, nada dura eternamente", filosofaba Heráclito. En suma, consideraban que el tiempo y el movimiento eran la esencia de todas las cosas, el fuego prometeico de la razón técnica que se afirma y se opone al *logos* y al saber de los dioses, es decir, al *logos* teórico. Esta actitud desaloja las constantes y seguras permanencias construidas por el pensamiento a las que se aferraban la existencia presa del vértigo y la arroja nuevamente, de manera ineluctable, al tiempo, al mundo y al hombre.

Bajo este contexto, Heródoto narra para siempre hazañas de griegos y bárbaros, observando, investigando relatos de los pueblos y elevándolos a

una reflexión general, buscando las causas por las que guerreaban. Evitando de este modo, que con el tiempo cayeran en el olvido. Heródoto nos habla del *logos* que rige los hechos de los hombres rescatándolos del olvido, es el *logos* de la memoria, que es a la vez, memoria del *logos*. O como lo expresara Tucídides en la Guerra del Peloponeso: “La historia la hacen los hombres y sólo los hombres con sus capacidades o estupideces” (capacidad humana de creación). De esta manera, si no se logra la certidumbre completa de los acontecimientos humanos, por lo menos la verosimilitud. En este sentido, nuestro autor busca causas humanas conforme a la naturaleza del hombre y causas sociopolíticas de las acciones: periodicidad, regularidad, previsión bajo la pluralidad del acontecer político, la cual sólo se logra analizando *la naturaleza humana* y haciendo de los acontecimientos humanos producto de la racionalidad que el historiador vuelve inteligibles.

Esta tarea vista desde el cristianismo, la parte especulativa y crítica de la historia, encuadra cronológicamente a la historia, en cálculo de años y periodos, en el dominio de la temporalidad; pasado, presente y futuro se conectan lógicamente y vitalmente en la tierra (historicidad), cristianizando el devenir humano en un proceso universal, providencial, apocalíptico y unitario, a la vez que consideran, que la vuelta eterna (concepción del tiempo y presupuesto de un motor) es para un mundo sin esperanza “Cristo que ha muerto por nosotros, no muere más”. Es así que la venida de Cristo es un acontecimiento central de la historia, señala un antes y un después, desde ésta perspectiva, san Agustín de Hipona, periodiza a la historia en función de la historiografía sagrada, es decir, relaciona el tiempo con la eternidad, afirmando que los hombres son peregrinos, extranjeros hasta el final de los tiempos, cuando Dios separe a las dos ciudades; la *ciudad de Dios* y la *ciudad terrena*. De esta forma, él capta el proceso histórico en su conjunto y en su significado más profundo. Ello mostraría que la sustancia de la historia del hombre es un conflicto entre dos ciudades (K. Löwith) que se entremezclan en el mundo terrenal realizando una peregrinación hacia la tierra de promisión o patria celestial. Esta visión escatológica de la historia, supone un plan previo y un *telos*, donde el pasado es comprendido a partir del futuro que lo ilumina y le da sentido, en otras palabras, es la realización del *Plan de Dios* para la salvación de la humanidad y, para ello, se tenía que explicar el plan divino en distintas etapas históricas.

Sin embargo, es en el siglo XVIII, cuando la filosofía y la historia se emparentan de manera muy cercana, así lo expresa Carbonell: “...las relaciones que mantienen la historia y la filosofía son el signo del Siglo de las Luces. Relaciones tan íntimas que a veces las dos palabras llegan a ser sinónimas, considerando el mismo tema...”²

² Charles-Olivier Carbonell, *La historiografía*. México, FCE, 2001, p. 95.

Dentro de este contexto, se habla del progreso, del espíritu humano, de manera muy reiterada³ dentro de la filosofía y la historia. Explicando y jerarquizando causas, extrayendo de causas particulares la causa general de los asuntos humanos (historia filosófica: Montesquieu, E. Gibbon); reflexionando sobre el objeto de la historiografía, sobre su utilidad y sobre la manera de escribir la historia (filosofía sobre la historia: Voltaire, Kant); e interrogándose de manera global sobre la marcha de las sociedades humanas (filosofía de la historia).

Es un marco donde existe una *conciencia filosófica*, conciencia que refiere a una manera de saber estar en el mundo, a una percepción de capacidades operativas y de posibilidades de emancipación política, pero además, de una *conciencia histórica* del mundo, de los ánimos humanos que es el mundo civil o mundo de las naciones (sociedad, civilidad, cultura, política). Es una autorreflexión que los hombres hacen y asumen de su tiempo, de su pasado histórico como parte de su horizonte existencial y vivencial. Todo ello presupone dos cosas; un sentido unitario del pasado y un conocimiento científico de la historia, o sea, una filosofía especulativa y una filosofía crítica de la historia.

La historia, dentro de este marco, se entiende como un proceso creador (Vico, Herder, Montesquieu, Hegel), como una realidad cambiante de donde la filosofía emerge, volviendo a ella, a la historia, para comprender su estructura y, al mismo tiempo, comprenderse a sí misma. *La filosofía de la historia*, a partir de este momento, se convierte en una nueva racionalidad que enfoca de manera distinta las relaciones: *del hombre con la naturaleza* (progreso científico, matematización de la realidad y apropiación del mundo), *del hombre con Dios* (Reforma protestante, desteologización de la realidad e historicización de la religión) y *del hombre consigo mismo* (antropologismo, conciencia histórica y filosofía de la historia, creencia en el progreso de la humanidad. La ilustración como actitud intelectual y los ideales, el pensamiento social y político y la fundamentación de la moral). Todo ello presuponiendo una estructura teológica de la historia; lineal, universal y una ley que rige y le da sentido al proceso histórico.

Detengámonos un poco y analicemos detenidamente la relación entre historia y filosofía en Immanuel Kant (racionalista progresista: universalismo racionalista, la filosofía marcha y busca en la historia realidades como razón, progreso, idea, libertad), en su texto *Filosofía de la historia*, nos muestra una actitud ilustrada, pero además la cercanía y la necesidad de la historia. En el artículo filosófico-político “¿Qué es la Ilustración?” de 1784, desarrolla una con-

³ Ejemplos claros de ello son: Turgot, *Cuadro filosófico de los progresos* (1750) y Condorcet, *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos* (1794).

cepción de la historia, en él podemos encontrar una mirada retrospectiva de los principios de un modo de pensar que comenzó con una revolución en la visión del mundo físico (I. Newton)⁴ y que terminó con la transformación social llamada Revolución francesa.

En Kant, encontramos una consideración de la *actualidad histórica* en la que se inserta su pensamiento, es decir, la inscripción de las filosofías en el conjunto de conocimientos que constituyen a *la cultura moderna*. Nuestro filósofo abre un horizonte nuevo, un sistema y un método. Trata de ofrecer al ser humano una responsabilidad acrecentada en cuanto a su propio destino moral y político (autonomía, libertad e igualdad ante la ley). En este artículo, Kant está anunciando un *recibimiento cronológico* llamado *Ilustración*, a partir de ese momento nos revela que el pensamiento filosófico no podrá desplegarse en la ignorancia de la historia (posibilidad de transformar el presente y liberarse del pasado). Esta revolución kantiana tiene dos dimensiones: por un lado, la función del ser humano en cuanto a sus posibilidades de su saber y de su acción (problemas que son abordados en la *Crítica de la razón pura* y en la *Crítica de la razón práctica*), es decir, la razón se interroga a sí misma y trata de establecer las condiciones de validez de su uso; autonomía en el saber, en la moral, bajo un *fundamento universal y necesario* (para ejercer la crítica es necesario establecer los límites de la razón). En este sentido, Kant retoma las problemáticas de su siglo, cuestionándolas y formulándolas bajo un principio racional, al mismo tiempo que sistematiza los campos del saber. Por el otro, *la relación con la historia*, su importancia radica en la naturaleza del signo del suceso, en otras palabras, en la legitimación para la filosofía de la pregunta por el *presente* y de su *actualidad histórica*.

Por ello, nuestro autor define a la Ilustración de manera negativa, como una salida o un escape que nos libera de cierto *status* de inmadurez:

La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. [...] ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.⁵

⁴ El mundo regido por leyes naturales. El conocimiento concebido así, es inmutable. En el caso de Kant, considera que las acciones humanas son producto de la libertad de la voluntad, como si fuera un trozo de naturaleza, reduciéndola a leyes, como el de las órbitas de los planetas (Kepler) o la dinámica (Newton).

⁵ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*. Trad. y pról. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1987, p. 25.

Esta liberación o salida, se caracteriza como un fenómeno, un proceso en curso pero también como una tarea y una obligación que implica un cambio interior: “Atreverse a saber”, tener el coraje y la audacia de saber. El hombre en este sentido participa colectivamente y se convierte en elemento y agente al mismo tiempo de dicho proceso. Sólo la humanidad alcanzará la madurez cuando no requiera obedecer, sino cuando se le diga: “Obedece y serás capaz de razonar tanto como quieras”. En palabras de Kant:

[...] el uso público de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres; [...] Entiendo por uso público aquel que, en calidad de maestro, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de funcionario.⁶

Es claro que el uso público de la razón, refiere cuando el ser humano se piensa como totalidad, como integrante de la “humanidad”, cuando se lleva a cabo un uso universal, libre y público, y no cuando el ser humano es un fragmento particular de la sociedad, o sea, cuando se le considera sólo como una pieza de la gran maquinaria. En consecuencia, para Kant, la Ilustración será el momento histórico en el que la humanidad pondrá su propia razón en uso, sin someterla a la autoridad, entonces será el momento para la crítica, ya que el papel de esta filosofía define las condiciones bajo las cuales el uso de la razón se legitimó para determinar *qué es lo que puede saberse, qué es lo que debe hacerse y qué se puede esperar* de ello. La crítica, se convierte así en el manual de la razón.

Lo que Kant nos revela es un “signo histórico”, donde reconoce la vigencia de un plan de la historia que conduce a una sociedad más racional. Por eso, el pasado es interpretado a la luz de posibilidades emancipatorias que los mismos acontecimientos encierran. Concebidos ellos como parte de un proceso de autosuperación de la naturaleza humana, mediante la creación de instituciones políticas cada vez más racionales. En ese sentido, *la historia* será el lugar en donde se producirá la ruptura con los lazos de la tradición y la costumbre, mediante un paulatino proceso de reflexión crítica racional, convirtiéndose así la filosofía kantiana en un proyecto histórico, jurídico y filosófico.

En la historia de la humanidad puede verse, según nuestro autor, tanto un espectáculo de crimen organizado y de locura colectiva, como también la lucha por la libertad. Entonces para poder entender a la historia, la clave se

⁶ *Ibid.*, p. 28.

encontraría en una teoría de la sociedad y en las formas de Estado que hagan posible la convivencia de la libertad de cada uno con la de los demás. Es decir, se piensa a la historia desde la *filosofía práctica*, cuyo pilar es la teoría-ética, por eso, la reconstrucción del pasado no se separa de un proyecto de transformación del presente, en este caso, el programa de la Ilustración, que ve una sociedad futura en la que el *derecho* (legislación) será el único poder sobre la tierra que logre imponer una *Paz perpetua* (1795), superando el estado de naturaleza y la amenaza permanente de la guerra que hay entre los pueblos, aunque en último término sea ineluctable. En otras palabras, es constituir una paz internacional garantizada institucionalmente.

En el artículo, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” –interés en las relaciones internacionales– (1784), Kant elabora un modelo teórico que puede servir de hilo conductor para descubrir un *sentido histórico*, a través de la maraña de los acontecimientos, pero que además le permite reconstruir qué es lo que realmente está pasando en la historia en tanto producto de la acción colectiva de seres humanos, al menos en parte, racionales. La idea de la historia universal, para Kant, es un experimento mental para orientarnos en la historia, pensando en una transición de una forma de sociedad establecida, hacia un mundo en donde se elimine la condición salvaje de los Estados.

En este caso, el hombre juega un papel importante, en él existiría una disposición natural hacia un desarrollo siempre progresivo (racionalidad), pero es un *proceso* para el que el hombre no está preparado, esta racionalidad se adquiere a través de una experiencia intersubjetiva de socialización y aprendizaje. *Este proceso*, que es histórico, no es otro que el de la Ilustración (fase civilizatoria por la que debe pasar tanto el individuo como la sociedad, para así poder apropiarse de su razón, de un saber acumulado y elaborado por generaciones). En esa medida, el hombre aparece como un animal para el que no hay un mundo preparado de antemano y, de esta forma, la filosofía se plantea *sus tareas históricas* y las posibilidades de insertarse en la actualidad, por ello, ella se convertiría en la meta de la historia y en tarea de la Ilustración.

Podemos decir entonces que la filosofía kantiana se convierte en una filosofía que se relaciona con la actualidad histórica, reclamando la libertad individual y el derecho a la igualdad ante la ley. Tratando de incidir en su presente, construyendo un mundo inteligible, donde la razón institucionalice el juego de las fuerzas políticas, económicas y sociales, con base en el libre contrato entre seres iguales. Así, la razón va construyendo a través de la historia el proceso emancipador de la “humanidad”. Aunque con la conciencia que este orden ideal está siempre amenazado por la guerra.

Las preguntas y problemas son los siguientes: ¿cómo puede asegurarse el uso público de la razón?, ¿cómo el uso de la razón puede tomar la forma pública que requiere?, ¿cómo la audacia de saber puede ejercerse mientras los

individuos son obedientes? Kant nos muestra su preocupación histórica por analizar las transformaciones sociales, políticas y culturales de finales del siglo XVIII, y que a pesar de los siglos que nos separan siguen siendo preguntas abiertas y problemáticas en nuestro presente.

Esta tarea histórica-filosófica kantiana es retomada y reconocida abiertamente por Michel Foucault en un texto inédito a propósito del bicentenario de la aparición del artículo de I. Kant ¿Qué es la Ilustración?, que tendría como marco la participación de J. Habermas, Herbert Dreyfus, Richard Rorty y Charles Taylor y que, desgraciadamente la inesperada muerte de M. Foucault (25 de junio de 1984), frustró la realización de este seminario internacional (noviembre de 1984). Aunque posteriormente apareciera la versión del texto que Foucault expondría en tal evento, bajo el nombre de ¿Qué es la Ilustración?, repitiendo el nombre del célebre artículo de Kant.

En el texto de Foucault, podemos encontrar una reflexión sistemática sobre la modernidad y un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente (¿qué somos hoy?, ¿en qué consiste este tiempo que estamos viviendo?), es decir, la filosofía vista como un “diagnóstico del presente” en que vivimos y cuya matriz como lo hemos expuesto, es kantiana. En dicho texto se vincula el surgimiento de los problemas específicos de la filosofía moderna a la pregunta kantiana sobre ¿Qué es la Ilustración?, convirtiéndose así en una pregunta por el momento en el que la razón consigue su madurez y por su incidencia en lo que se ha llamado el *mundo moderno*. A partir de esta pregunta, la filosofía se planteó como indagación en torno a tres manifestaciones de la racionalidad: el pensamiento científico, su manifestación técnica y la organización política. Nos dice Foucault:

Es una reflexión de Kant sobre el *status* contemporáneo de su propia iniciativa [...] me parece que es la primera vez que un filósofo vincula de esta manera, estrechamente y desde el interior, el significado de su trabajo con el conocimiento; una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento específico en el cual escribe y por qué lo escribe. Es una reflexión sobre el “presente” como diferencia histórica y como motivo para una particular tarea filosófica lo que a mí me parece tan novedoso. Y me parece, que mirándolo de esta manera, es que podemos reconocer en lo anterior un punto de partida: el perfil de lo que podríamos llamar la actitud de la modernidad.⁷

⁷ Michel Foucault, “Reflexiones sobre modernidad y posmodernidad”, en *Sociológica. Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana*. Año 3, núm. 7-8, mayo-diciembre, 1988. M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?* Trad. de Rebeca Treviño, pp. 294-295.

En Foucault, la modernidad no es un tiempo precedido por una época premoderna y sucedida por otra posmoderna, sino una *actitud*, un modo de relacionarse a la vista de cómo es el tiempo actual o una interrogación filosófica problematizadora del tiempo presente, del modo de cómo nos constituimos como seres históricos y autónomos. En este sentido, el compromiso fijado de Foucault con la Ilustración es una reactivación permanente, una actitud siempre crítica con nuestro ser histórico. Como individuos históricamente determinados por la Ilustración se ha de conocer el proceso histórico de constitución de los límites de nuestra época e intentar su posible liberación, y el ejemplo es Kant (nuestra constitución histórica como sujetos). Como vimos, en Kant se trata de una contestación negativa a la pregunta por la Ilustración: es la salida de un estado de minoría de edad, basado en la tutela religiosa y de la ciencia. Pero abandonadas tales autoridades, se llega al estado de madurez regido por el “Atrévete a saber”.

Por una parte, he procurado hacer hincapié en un tipo de pregunta filosófica —que simultáneamente problematiza la relación del hombre con el presente, la forma histórica de ser del hombre y la constitución del yo como un sujeto autónomo— arraigada en la Ilustración. Por otra parte, he intentado insistir en que el hilo que nos puede relacionar con la Ilustración no es aquel que nos ha mantenido fieles a elementos doctrinarios, sino más bien permanente de una actitud; esto es, un *ethos* filosófico que podría describirse como la crítica permanente de nuestra era.⁸

Foucault considera que el comportamiento crítico de nuestra forma de pensar, decir y actuar se da a través de ciertos rasgos positivos que habrían de conformar una “ontología histórica de nosotros mismos”. Por un lado, debido a que considera que el *ethos* filosófico es una actitud límite y que el conocimiento de los límites nos lleva a sus fronteras. Foucault radicaliza así la actitud kantiana, ahora la crítica no lleva al establecimiento necesario de los límites sino a perseverar en un trabajo indefinido de libertad. Por el otro, el *ethos* se conforma como una actitud experimental ajena a proyectos globales o radicales. Ahora se materializa en *campos particulares* como las relaciones familiares, el sexo, la locura o la enfermedad. Esta *actitud experimental* defendida por Foucault, pretende alcanzar su eficacia a través de una posición desmitificadora de las relaciones de poder; una homogeneidad de actuación materializada en las formas de racionalidad y comportamientos a trans-

⁸ *Ibid.*, pp. 297-298.

formar; una sistematización de objetivos referida a la dirección de las cosas (ciencia), la acción sobre los otros (el poder) y las relaciones consigo mismos (moral); y posee una proyección general en la cultura occidental relacionada con dominios de la experiencia histórica concretos —la locura, el sexo, la enfermedad, el delito. Este *ethos* crítico guarda en este sentido una importancia ontológica y no doctrinal.

Esto trae consigo una consecuencia obvia: que esa crítica ya no sea practicada en la búsqueda de estructuras formales con valor universal, sino más bien como una investigación histórica de los hechos que nos han conducido a constituirnos a nosotros mismos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos. En este sentido, la crítica no es trascendental y su objeto no es aquel que hace posible a la metafísica. Es genealógico en su diseño y arqueológico en su método.⁹

Arqueológico porque buscará que las instancias del discurso se articulen a lo que pensamos, decimos y hacemos, así como también a los innumerables hechos históricos. Y *genealógico* en el sentido que se preparará de la contingencia que nos ha hecho ser como somos, a la posibilidad de no serlo más, de pensar y actuar diferente. Es buscar nuevos ímpetus, tanto como sea posible, al indefinido trabajo de la libertad.

La ontología histórica de nosotros mismos, propuesta por Foucault, debe responderse en series abiertas de preguntas; debe interrogarse indefinidamente multiplicándose y especificándose tanto como se quiera, pero dirigiendo sistemáticamente preguntas como las siguientes: ¿cómo nos hemos constituido en sujetos de nuestro propio conocimiento?, ¿cómo nos hemos constituido en sujetos que practican o se someten a las relaciones de poder?, ¿cómo nos hemos constituido en sujetos morales de nuestras propias acciones?, ¿por qué se dan estos límites sociales del comportamiento en que no entro yo?, ¿qué poseo tan extraño que no soy admitido?, ¿qué puedo hacer para ensanchar estos límites y procurar mi reconocimiento? En otras palabras, lo que nuestro autor nos propone, es indagar hasta qué punto conocemos las formas de poder que se practican en determinadas *figuras históricas*, a través de ciertas formas de problematización que define objetos, reglas de acción, formas de relación consigo mismo. En este sentido, el estudio de los modos de problematización es una manera de analizar preguntas de importancia general en su forma histórica única.

⁹ *Ibid.*, pp. 300-301.

Visto de esta manera, el ejercicio “maduro de la racionalidad crítica” no requiere de un fundamento trascendental sino de un compromiso con el presente, con la actualidad histórica. Un compromiso por el análisis de los límites históricos de la racionalidad, establecidos por ciertas prácticas —cárcel, escuela, fábrica, psiquiátrico— y por el rebasamiento de tales límites por los individuos. Para Foucault, la filosofía en sí misma no tiene una capacidad emancipatoria, más bien, las libertades y los derechos del hombre se fundamentan más en la acción de hombres y mujeres dispuestos a reivindicarlos y defenderlos que en el imperativo kantiano. Él, siempre confió en la propia iniciativa de quienes sufren la explotación o el daño para articular sus luchas. Foucault trata de romper la necesidad de evidencias que oprimen a los individuos mostrando el fondo ridículo, arbitrario, caprichoso en que se asientan nuestras serias y respetables instituciones.

Por todo lo dicho y desde nuestro punto de vista muy particular, la tarea de la filosofía no consistiría más en enunciar la esencia última de las cosas, más bien en indagar las condiciones de posibilidad en que se producen los saberes, la filosofía perdería desde este punto de vista, el *status* de proyecto fundador y de actividad reflexiva sobre la totalidad, así como Nietzsche la había entendido, como una función parcial, como un diagnóstico del subsuelo de nuestro presente y una mirada más penetrante que descubre bajo la historia del pensamiento, la historia del dolor, de las fuerzas, de las castas, de las deformaciones físicas. En suma, descubrir ese sustrato de fuerzas escondido tras el saber es tarea del “médico filósofo” que rompería con una visión canónica de la realidad.

Sabemos que el discurso filosófico siempre ha roto con los órdenes míticos, con el reino del cielo, de lo que es o debe ser, del destino ineluctable, del reino de los discursos hegemónicos y de ciertos estados de cosas que aparecen y se muestran como inamovibles. Desde esta perspectiva, no sólo se trata de quitar máscaras para encontrar el verdadero ser o “la cosa en sí”, sino la de revelar las intenciones ocultas, los juegos estratégicos de poder y de verdad a través de los cuales se ejerce el poder en su faceta de dominio.¹⁰ Reconocido esto, el filósofo no es más aquel que porta la verdad, sino el que proporciona instrumentos de análisis o un “croquis topográfico” de un estado de cosas que detecte y combata mediante una actividad articuladora. En otras palabras, es sacudir, cuestionar hábitos y formas de actuar y de pensar, disipando familiaridades admitidas.

¹⁰ Ejercer el poder o la voluntad de poder, es desplegar la fuerza propia, es esperar una reacción de nuestra acción, es seguir el instinto. Dominio, por el contrario, implica un estado donde las relaciones de poder no están equilibradas, sino que se ha concentrado en pequeños grupos o individuos.

Resumiendo, Foucault recupera y somete a lectura el artículo de Kant sobre la Ilustración, porque considera que es un verdadero acontecimiento en el orden del discurso filosófico moderno, a partir del cual se plantea un problema inédito al mismo tiempo que abre un espacio para poner en práctica una forma distinta del pensar crítico. Para él, el texto de Kant trasluce la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que lo tematiza. Ahí se revela cómo la Ilustración conceptualizada (uso autónomo y legítimo de la razón) aparece también como el umbral de apertura de un tipo de ejercicio crítico en el que está supuesta una actitud, cuyo objeto de reflexión es el estudio del momento en el que se piensa, así como de las posibilidades de inserción en él, para actuar y transformarlo.

Sin embargo, tal vez no se ha alcanzado la mayoría de edad, ya que la Ilustración en sí misma no nos convierte en maduros y tampoco nos lleva ineluctablemente a ella. Aunque podemos decir que la reflexión kantiana es aún una manera vigente de filosofar efectiva después de dos siglos. La crítica al presente, a la actualidad histórica, a nosotros mismos es una actitud donde la crítica a lo que somos es un análisis histórico de los límites que se nos han impuesto y un experimento por transgredirlos o como nos lo dice el mismo Foucault: “No debe decirse, hoy en día, que esta tarea crítica aun ocasiona confianza en la Ilustración; pero sigo pensando que esta tarea requiere trabajar sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente proveniente de nuestra impaciencia por la libertad”.¹¹

¹¹ M. Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, p. 304.

¿Qué subyace al ideal cosmopolita?
Entre la perspectiva ilustrada
y la globalización contemporánea

Griselda Gutiérrez Castañeda

En los meses recientes, ante el estallido de la guerra contra Irak, las preocupaciones que de suyo vienen generando tanto el proceso de reacomodo unipolar del orden mundial, como la cadena de implicaciones que las tendencias globalizadoras desencadenan en la vida local, regional e internacional, fueron preocupaciones que alcanzaron el grado de alarma, al confrontarnos con escenarios en los que se ven desbordados todos aquellos recursos hasta ahora construidos para regular nuestras interdependencias, para normar la solución de los conflictos, inhibir el desencadenamiento de la violencia mediante las formas de pacificación institucionalizadas, a través de procedimientos de regulación, mediación y sanción.

La lectura que muchos hicimos de estos acontecimientos fue que la agresión de un Estado-potencia que hacía de la fuerza el recurso para afirmar su pretendido derecho, era la representación más cabal de lo que filosóficamente concebimos como *estado de naturaleza*, especialmente si a esa puesta en escena se suma, como en efecto ocurrió, el apelar a la polémica noción y pretensión de *guerra justa*, y el iniciar la acción bélica violentando el marco del derecho internacional, que además de anular, en los hechos, a la instancia de la ONU en tanto símbolo y garante del marco legal de las relaciones internacionales entre los Estados, se prescindió de su aprobación para el inicio de la guerra. Interpretar los acontecimientos como una fractura de ese horizonte jurídico, como un retroceso a la prevalencia de la razón de Estado, que hace “justos” los medios que se acomodan a los fines exclusivos del Estado-potencia, no parece un despropósito, más aún si atendemos a la gravedad de este proceder que se exagera con los avances tecnológicos de la industria bélica y la flagrante violación de las mínimas reglas del *ius in bello*.

La radicalidad de estas circunstancias y riesgos produjo reacciones diversas, algunas permeadas por los valores humanistas ilustrados, fue mi caso, como pronunciamientos a favor de la revitalización de los cauces de discusión y

negociación multilateral, de fortalecer el papel de la ONU y propugnar por su democratización, con lo cual se ratificaba la necesidad y deseabilidad de un orden político internacional, que sin menoscabo del conflicto, confirmase la posibilidad de construcción de un orden como tarea colectiva.

Los ecos de un orden cosmopolita confirmaban la filiación ilustrada de esta primera reacción, un análisis más frío con la distancia de los días, en el que se pueden aislar los efectos de las filias y actualizar otro valor ilustrado que es el de la crítica, habría de permitir desarticular la representación que nos hacemos de esas construcciones político institucionales, las expectativas y aspiraciones que simbolizamos y depositamos en ellas, la retórica de que esas instancias hacen uso y que bloquean una visión realista del papel que desempeñan, de sus posibilidades efectivas de intervención, y, como una cuestión nada menor, de las formas de prestidigitación que estas instancias internacionales, así como los Estados beligerantes, les hacen jugar a ciertas condensaciones simbólicas, valores, discursos e instituciones que hasta ahora se han concebido como las vías de una coexistencia civilizada.

Desarticular estos juegos y, sobre todo, contar con recursos teóricos apropiados para comprender los problemas y concebir soluciones posibles, me lleva a la consideración que si bien hemos de preservar el elemento crítico como gran legado ilustrado para nuestro horizonte de pensamiento contemporáneo, nada como aplicarlo a interpretar el repertorio categorial de las propuestas político modernas, que siguen siendo teórica y prácticamente nuestro marco de referencia, como es el caso de: el republicanismo que se concibió como el mecanismo para poner un coto a las cuotas de poder de la autoridad instituida que propugnaba por otra calidad de la relación de dominio entre gobernantes y gobernados; o el federalismo que reconocía la pluralidad y diversidad de actores sociales y políticos, que subyacen a las pretensiones de integración centralista de los Estados-nación; así como el cosmopolitismo, que buscaba la solución a los conflictos de poder entre naciones en la dimensión internacional.

El actual orden mundial en su tendencia globalizante, pero también unipolar, exige como nunca una revisión a fondo de lo que esos ideales nacionales, republicanos, federalistas, y por sobre todo cosmopolitas, pueden representar como marcos ordenadores en el contexto contemporáneo; desechar algunos o sobrevalorar los otros puede conllevar costos altísimos. La reflexión crítica filosófica nos plantea como tarea ineludible su desconstrucción, y en todo caso sopesar su resignificación para pensar el presente.

Se trata de una ardua tarea a la que muchos pensadores se vienen aplicando desde hace tiempo a la fecha, quienes atezados por la urgencia de respuesta a problemas ingentes o al enfrentamiento con escenarios inéditos, les lleva en muchos casos a persistir en el recurso de los esquemas teóricos y

conceptuales clásicos, soslayando la profundidad de las transformaciones estructurales y societales de los ordenamientos sociales y políticos contemporáneos, o en el extremo, negándole toda pertinencia y vigencia a esos repertorios interpretativos y conceptuales, al pronosticar la *debacle* de los marcos institucionales y normativos existentes.

Antes de definir una postura ante tales alternativas demos curso a un breve análisis del ideal cosmopolita ilustrado tal como se ha propuesto, que tiene una de sus más consistentes formulaciones en el pensamiento de Kant, lo cual cobra sentido no por meros afanes académicos, sino porque hoy día las propuestas para reforzar un pacifismo institucional descansan en principios cosmopolitas, como también en ellos se apoyan los globalistas occidentales a los que las fronteras territoriales y regulaciones estatales les estorban.

Es abigarrada la historia de esta noción y complejas las modalidades que ha cobrado, en su vertiente ilustrada, Kant construye un marco antropofilosófico desde el cual concibe a los seres humanos vinculados por el despliegue de sus facultades racionales y morales en un plano universal, que por lo demás cobra realidad en el proceso histórico mediante el despliegue activo de nuestras facultades, que nos hace artífices de una historia universal en tanto género humano, como miembros de una misma especie. Entiende que su realización no depende sólo de los individuos en cuanto tales, sino de la propia política, de los recursos y la actuación de los Estados como sujetos políticos.

El cosmopolitismo de Kant de profunda raigambre estoica, basado, por ende, en la convicción de la racionalidad que subyace a la necesidad del acontecer y a la inteligibilidad que proporciona a los hombres para guiar su acción y colegir normas que la regulen, mantiene una distancia con la acepción clásica antigua por cuanto está lejos de negar las divisiones territoriales y políticas; como representante de los ideales modernos concibe las nociones de patria, nación, Estado, como el marco que condensa los grandes objetivos políticos del mundo moderno que son, en palabras de Charles Taylor, el bienestar, los derechos, y el autogobierno,¹ los cuales sólo son factibles en el marco de la nación. Kant no es ajeno al espíritu de los humanistas que en su momento recuperan los ideales cosmopolitas como la forma de resistencia a las intolerancias religiosas y a las formas exacerbadas de afirmación de los regímenes absolutistas, como tampoco lo es a los ideales pacifistas de muchos intelectuales modernos ante la deriva de las guerras de religión o las luchas por la hegemonía político económica de los Estados europeos. Como un cabal ilustrado nunca habría adscrito un cosmopolitismo sustentado en el universalismo religioso a la manera de Schlegel, que contrapone la comunidad de

¹ Charles Taylor, *Acercar las soledades: federalismo y nacionalismos en Canadá*. San Sebastián, Tercera Prensa, 1999, p. 42.

moral y religión al imperio de la avidez y el dominio napoleónico, y como un cabal liberal nunca dudó del carácter plausible propio a su época, de las bondades del Estado-nación —y en su caso, acentuado como una aspiración no cumplida en el contexto alemán de su época—, la soberanía y centralismo del Estado-nación se conciben como la garantía de estabilidad y paz que las intervenciones imperialistas de otros Estados le escamotean, y al interior favorece la posibilidad de crear condiciones que permitan y promuevan el desarrollo de los integrantes de la comunidad política, vale decir, ejerciendo sus derechos, desplegando potencialidades, regulando autónoma y dignamente sus relaciones sociales, políticas e interpersonales.

Si bien la línea racionalista y moralizante tiene un peso indiscutible en los planteamientos de Kant, hay una veta realista que se hace presente y le lleva a reconocer la fuerza de los intereses y conflictos, la mera existencia de Estados independientes y a la vez vecinos, es condición de suyo para hostilidades y confrontaciones, los intereses expansionistas, los afanes de dominio sobre otros, y el ánimo beligerante, son realidades persistentes. No deja de asombrarle que las pretensiones de los Estados sean el procurarse lo que juzgan su derecho mediante la guerra, en la que cada uno aparece como juez de sus asuntos, y para los que la victoria determina lo que es justo o no lo es, la radicalidad de los riesgos puede llevarles a tratados de paz, que como armisticios, según su decir, no son una verdadera solución a la situación de guerra en general. Establecer regulaciones de este tipo “...sería [por así llamarlo] un derecho que determinaría qué es justo según máximas unilaterales del poder, y no según leyes exteriores... de validez universal”,² tal situación equivaldría a una libertad salvaje en la que los Estados optan por la posibilidad de la lucha antes que la sumisión a regulaciones externas, incluso legales, por considerar que les resta poderío y soberanía. En opinión de Kant, si éste fuese el equivalente de un derecho de gentes, en realidad sería reducirlo a un derecho para la guerra, por cuyo conducto lo único que se puede alcanzar es la paz de los sepulcros, para salir de la situación sin ley y el riesgo de la guerra, los Estados no tienen otro medio “...que el de consentir leyes públicas coactivas...”,³ que le reconozca un estatus jurídico a cada Estado, que proceda de algún contrato entre las partes, y que sea una suerte de asociación libre, cuyo único propósito es mantener la paz. Esta modalidad es provisional, una etapa, dentro de un proceso de mayor alcance guiado por un ideal cosmopolita.

En este punto cabe detenerse y considerar los elementos clave que integran su propuesta: Kant asume como una premisa irrefutable la existencia y la necesaria preservación de la soberanía de los Estados; el problema son los

² Immanuel Kant, *La paz perpetua*. Madrid, Tecnos, 1985, p. 25.

³ *Idem*.

términos de la coexistencia, que si se ha de encaminar hacia la paz requiere acuerdos, ¿cuál es entonces la forma de unión y el tipo de acuerdos en que deban sustentarse, tal que no altere esa premisa? Su propuesta, como sabemos, es la de una relación federada.

Parece una alternativa plausible que contempla una salida a problemas fundamentales, pero que descansa en procedimientos de partida que no se someten a discusión

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir independientes de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho. Esto sería una federación de pueblos que, sin embargo no debería ser un Estado de pueblos [...] muchos pueblos en un Estado vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice la hipótesis [...] ⁴

En efecto, Kant no pretende que los pueblos pierdan sus atribuciones, para lo cual la forma no puede ser más que una relación federada que preserve la libertad y estatus de cada Estado y pueblo, una relación abierta que conserve el pluralismo y les una o vincule en aquello que es necesario, se trataría por tanto de:

Una federación de tipo especial a la que se puede llamar la federación de la paz (*foedus pacificum*) que se distinguirá del pacto de paz (*pactum pacis*) en que éste buscaría terminar con todas las guerras para siempre. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado sino garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y, simultáneamente, la de otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón (como los hombres en estado de naturaleza) someterse a leyes públicas y a su coacción. Es posible representarse la posibilidad de llevar a cabo esta idea (realidad objetiva) de la *federación*, que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua. ⁵

Cuando Kant aplica el procedimiento de analogía interna se puede observar que por un lado es consciente de que le puede rendir amplio provecho en

⁴ *Ibid.*, p. 21.

⁵ *Ibid.*, p. 24.

vías de ofrecer una alternativa para la paz duradera, pero por otro tiene claridad de las dificultades que puede depararle; en efecto, establecer una analogía entre individuos y Estados tiene el riesgo de que lo que vale para los primeros puede generar inconsistencias y efectos no deseados para los segundos. Como la teoría del pacto establece, los individuos al pactar en aras de fundar un Estado civil, han de aceptar un poder superior al que le atribuyen la facultad de mediar entre las partes y con capacidad coercitiva para preservar el orden, lo cual es consistente con la integración del Estado.

Pero aplicar esta misma lógica a la relación o pacto entre Estados, plantea la dificultad de aceptar un poder superior por encima de las partes pactantes que pudiese tener atribuciones coercitivas poniendo en entredicho la soberanía estatal. Kant que por supuesto repara en ello, declara que ese poder no puede ser coercitivo, la soberanía queda a buen resguardo al pensar en una federación libre. Sin embargo, y pese a su insistencia en que se trata de una federación libre de sociedades civiles, al considerar que ningún Estado puede basar la confianza en su derecho en su relación con otros Estados, si no es consintiendo en leyes públicas coactivas, se verá en problemas, aun cuando a continuación introduzca la precisión de que tal unión responde a una forma republicana expresada en la idea positiva de un Estado mundial, en tanto *re-pública mundial*, en el entendido de que se trata de un derecho internacional comunitariamente pactado, para el que no están a debate los derechos de quienes adscriben tal acuerdo, el estatus de igualdad, el consentimiento libre y la corresponsabilidad.

Pero proponer una forma republicana no sólo significa cumplir con estas condiciones, también implica asumir que la dependencia a una legislación común les coloca en situación de súbditos, lo que se consolida con la institucionalización del principio de la división de poderes, ejecutivo, legislativo, judicial, por lo cual lo que se establece no es sólo un *pactum societatis*, sino además, un *pactum subjectionis*. Ciertamente, Kant es meticuloso y al proponer ese Estado cosmopolita, intentará cerrar el paso a la legitimidad que cualquier Estado poderoso y despótico se pretendiese arrogar, o a cualquier sucedáneo negativo de su propuesta a manera de federación permanente en continua expansión. La dificultad es que ni su confianza racionalista en el poder de las leyes tiene la fuerza bastante para contrarrestar las pretensiones hegemónicas de los Estados, ni sus cuidadosos argumentos para delimitar el sentido republicano de su propuesta en la federación libre de Estados impedirá lecturas, sino que más bien las propicia para concebir el cosmopolitismo hoy día como la antítesis de su propuesta.

Antes de entrar al análisis de las versiones contemporáneas, es fundamental detenernos un momento más en otro de los ejes del cosmopolitismo visualizado por Kant, que no se concreta solamente al eje relativo a la construcción

de la paz, me refiero a los intercambios regulares entre los Estados, a las relaciones económicas que requieren situaciones estables, si bien pueden ser el pivote que desencadene las hostilidades, cuestión que no le pasa inadvertida al autor. Existe una forma de unión entre los pueblos dictada por la sana razón que permite preservar la vida estableciendo acuerdos para construir la paz, pero hay otra que sin duda tiene una presencia indiscutible, la que se guía por el propio provecho, y el provecho recíproco

Se trata del *espíritu comercial* que no puede coexistir con la guerra y que, antes o después, se apodera de todos los pueblos. Como el *poder del dinero* es en realidad, el más fiel de todos los poderes (medio) subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra con negociaciones.⁶

Aunque en otro de sus ensayos se propone demostrar que el derecho internacional para construir la paz se puede defender por razones filantrópicas, que le dan un respaldo a su cosmopolitismo ilustrado, al ocuparse de la otra modalidad de relación entre los Estados, Kant está claro que no son motivaciones filantrópicas las que llevan a evitar la guerra, a procurar la paz y con ello el éxito de los negocios, son intereses sin más los que exigen regulaciones que normen las negociaciones, pero aun allí pese a no ser asuntos filantrópicos, son cuestiones de derecho, así veremos que en este tenor denomina como derecho de hospitalidad el que cualquier extranjero tiene de no ser tratado hostilmente al visitar otro territorio, aun intentar un tráfico con los habitantes del lugar es su derecho, pero no lo es trastocar la visita en conquista. A su entender, se puede en el campo de los negocios establecer relaciones pacíficas, pero además legales y públicas.

La pertinencia de estas observaciones cobra mayor relevancia por cuanto el autor atiende a un fenómeno que tiene un gran peso en su momento, las empresas imperialistas de los Estados-nación consolidados, y que desde luego sería una tendencia que iría a más, dándole una gran actualidad a sus reflexiones en los tiempos que vivimos

Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra, que la violación del derecho en un punto de la tierra repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación ni fan-

⁶ *Ibid.*, p. 40.

tástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes, en un derecho político de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua [...] ⁷

Como se puede apreciar, su interpretación del cosmopolitismo ni en el plano político ni en el económico se identifica o adscribe a la idea de restarle estatus y derechos a los Estados soberanos.

Veamos ahora la cuestión desde otro ángulo, si bien el gran legado de Kant es su idea de la unidad espiritual del género humano, su relevancia es menor si de entender la política se trata, cobra en cambio más significado el papel modélico de sus tesis, que no siempre repercuten para bien en las discusiones contemporáneas.

Retomando el punto anterior, destaca la difícil coexistencia de la defensa que hace Kant del derecho de soberanía de los Estados con la tesis de un Estado mundial como garantía de una coexistencia pacífica y justa, de alguna forma estaría buscando compaginar dos modelos de relaciones internacionales contrapuestos, los que Danilo Zolo denomina el *modelo Westfalia* y el *modelo cosmopolita de la Santa Alianza*, el primero que consagra el derecho de todo Estado nacional a ejercer el monopolio legítimo del poder dentro de sus fronteras y a afirmar su soberanía respecto a cualquier autoridad externa, modelo que para posibilitar la paz entre los Estados no puede más que apelar a la construcción de equilibrios entre las naciones, ⁸ en tanto que el segundo, tal como lo caracteriza Zolo, es "...la formación de una entidad política con aspiraciones de ser universal, pacífica, jerárquica, monocéntrica o en cualquier caso centrada en Occidente". ⁹

Desde luego que hay una serie de diferencias en esta caracterización respecto a la propuesta de Kant que hemos venido analizando, pero la persistente reacción a aglutinar a los Estados en forma internacional para contender con los riesgos de la guerra y la inestabilidad, es una propuesta cuyo espíritu está presente en Kant, como lo estuvo en la Santa Alianza que las potencias vencedoras crearon tras derrotar a Napoleón (1814-1824), y que como Hegel

⁷ *Ibid.*, p. 30.

⁸ Es un modelo que surge a partir del acuerdo fundacional entre la "familia de naciones" en tiempos de la Paz de Westfalia, con el que se puso fin a la Guerra de los Treinta Años, en 1648. Es el momento de afirmación de los Estados soberanos frente a las pretensiones de la Iglesia y del Imperio. Un modelo que se universaliza a fines del siglo XIX, si bien tuvo su primer descalabro con las guerras napoleónicas de principios del mismo siglo, desbaratando el equilibrio entre los Estados europeos.

⁹ Danilo Zolo, *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un gobierno mundial*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 30.

ironiza parece ser un modelo construido por Kant para la Santa Alianza, y una reacción que se repite en los fundamentos de todas las organizaciones internacionales de entonces a la fecha, como la Sociedad de Naciones, la Organización de las Naciones Unidas, etcétera.

Generalmente, todas han sido iniciativas que han establecido el principio de una federación internacional destinadas a promover la paz, pero en todas pareciera que el principio federal ha sucumbido bajo el control real de las principales potencias que han fundado tales organismos.

El modelo cosmopolita de la Santa Alianza responde al intento de asegurar una paz mundial estable, mediante el recurso de formas de organización permanentes capaces de responder ante situaciones de conflictos bélicos, y que salven el riesgo y la improbabilidad de que esto se pueda lograr mediante el principio del equilibrio entre los Estados, son formas que pese a su retórica, presentan acusados rasgos de instituciones centralizadas, jerárquicas y que incluyen algún tipo de poder coercitivo.

El dilema que enfrenta Kant tiene relevancia por su carácter paradigmático, en primer término, al no poder dejar de reconocer que los Estados nacionales tenían la necesidad de afianzar el centralismo para consolidarse como nación hacia dentro y para afirmarse como Estado nación hacia fuera, necesidad que Kant matizará con su propuesta republicana; lo cual no obsta, para que la finalidad instrumental que se les juega a los Estados marque las pautas. En segundo término, está el plano de las interrelaciones, el discurso ilustrado destaca una veta idealizada que explica las bondades de que las relaciones entre los Estados sean de forma federada, tales bondades son la búsqueda de la libertad y la consolidación de sociedades democráticas, republicanas conforme al espíritu kantiano, y al mismo tiempo, un sistema federal o república mundial que concibe esta vía en términos sociales bajo la pretensión de que puede haber intereses comunes, que sin ocluir los intereses nacionales puedan trascenderlos. Éstas, como dirá Riker,¹⁰ son falacias, que más allá de su función ideológica impiden enfrentar de manera directa los intereses nacionales en juego y el cauce que se deja abierto al centralismo y sus efectos, por cuanto las relaciones son asimétricas y la posibilidad de una unión armónica, en donde las partes intervienen de forma integrada y equilibrada, así como las posibilidades de conciliación de intereses y de decisiones consensuadas es improbable. Una unión federada sólo es tal si el grado de asimetría no rebasa la funcionalidad del sistema, de manera que en los acuerdos y en la toma de decisiones dentro de tales organismos no se pase a ocupar el puesto de meros

¹⁰ W. H. Riker, *Federalism: Origin, Operation, Significance*. Boston, Little Brown, 1964, pp. 14-16. *Apud* Miquel Caminal, *El federalismo pluralista. Del federalismo nacional al federalismo plurinacional*. Barcelona, Paidós, 2002, p. 97.

comparsas, como en efecto ocurre con muchos de los integrantes de tales formas de unión.

Ciertamente, cuando Kant plantea la relación federada de los Estados, está pensando en la creación de una unión en la que todas las partes tienen capacidad de decisión, en la que las decisiones han de tomarse en forma horizontal y concurrente que, por cierto, es la forma característica de las confederaciones, proponer en cambio una federación conlleva formas de decisión vertical y por mayoría, lo cual se puede constatar en el modelo al que responden organismos internacionales como la ONU, en lo que hace a la verticalidad dada la capacidad decisional de las potencias fundadoras, en la que la mayoría la imponen o construyen las mismas potencias, mediante presiones a los otros países miembros.

Vale la pena detenerse en algunos aspectos que caracterizan a la organización de la ONU porque retratan de manera fiel la verdadera correlación de intereses y fuerzas que inciden en el orden mundial, y desde luego porque nos sirve de referente para calibrar los sentidos e implicaciones del cosmopolitismo. En su integración, más allá de las declaraciones y cartas de intención como que es un proyecto cosmopolita de paz duradera, está contemplado que dicha tarea descansa en un poder fuertemente centralizado, su organización centralizada y jerárquica está supeditada a la voluntad de las grandes potencias, lo cual les permite un control coercitivo de las disputas internacionales, que en los hechos ejercen por su propio poderío, pero que además cuenta con el aval *de jure* de la organización misma. Esta situación está sustentada en mecanismos como votos de calidad, poder de veto y la ausencia de reglas que impongan la abstención de cualquiera de las potencias en tanto miembros del Consejo de Seguridad, cuando estén directamente implicadas en los conflictos.

Ésta es la verdadera plasmación de su cosmopolitismo, pensar que esta situación se pudiera ver atemperada por el elemento federalista, es sólo una vana ilusión, curiosamente sólo se aplica cuando de recomendar el uso de la fuerza militar en forma colectiva se trata, la recomendación de Kant de que la federación sólo puede estar integrada por Estados republicanos, no impide que inescrupulosamente se acepte la adhesión de Estados que están muy lejos de respetar los derechos básicos de sus ciudadanos, la posibilidad de intervención coercitiva, armada, se aplica conforme a principios francamente preocupantes, que en una suerte de analogía interna hobbesiana, pretende que el orden internacional sólo se podrá garantizar si los Estados renuncian a ejercer justicia por su propia cuenta y aceptan el monopolio del uso de la fuerza militar por parte del Consejo de Seguridad, que por *interpósita persona* resultan ser los ejércitos de los propios Estados miembros, por todo ello, el estatus de los miembros de la federación queda en entredicho. Al mismo

tiempo una organización concebida para la paz parece carecer de un modelo teórico y de mecanismo que permitan inhibir y controlar el conflicto, tan es así que ni siquiera existen regulaciones para que los países miembros tengan prohibido suministrar y negociar con armamento con las fuerzas beligerantes.

Estos datos mínimos son por sí mismos preocupantes, cuando se trata de una organización que se concibió como promotora de la paz, de carácter cosmopolita y democrático, defensora de los más altos valores y derechos, lo es aún más si atendemos a la escasa eficacia en su mediación e inhibición de las guerras y la construcción de la paz, pero a la ineficacia se une el peligro que representa concentrar todas las expectativas en una institución de tales características, y que al mismo tiempo carece de los recursos para sustraerse a los juegos aviesos a que se le somete, particularmente si atendemos al desempeño hegemónico que una potencia como Estados Unidos viene desplegando al no tener el contrapeso de la bipolaridad, el cual cobra toda su contundencia en el proceso que va de la Guerra del Golfo, o Tormenta del Desierto, a la actual agresión contra Irak, como expresión de la guerra defensiva dentro de un plan global de seguridad .

Tan inquietante es que se le haya colocado en posición de dar el aval para la incursión de la Guerra del Golfo, como que se le haya arrinconado y anulado ante la inminencia de la agresión contra Irak, éstas son desde luego las dificultades mayores, pero resulta además profundamente inquietante la reacción que tales acontecimientos han generado entre políticos, analistas y teóricos.

El aval que la ONU dio a la Guerra del Golfo ha llevado a muchos interesados a pugnar por el fortalecimiento del Consejo de Seguridad, por su parte, a los críticos de este proceder les inspira la causa por la democratización y la reforma del organismo, en el primer caso se podría hablar de un cosmopolitismo autocrático, como lo denomina Zolo, en el segundo un cosmopolitismo democrático, en el entendido de que pueda ser capaz de contender con los grandes desafíos de las guerras, pero también con los riesgos que genera y/o agudiza la globalización en el ámbito tecnológico, financiero, ecológico y demográfico, sumados a la explosión y profundización de los particularismos étnicos y nacionales.

Podríamos decir que resulta por lo menos ingenuo que se pueda contender con estos problemas, al margen de las pautas que marcan los intereses de las grandes potencias, y que cualquier intento de democratización al interior del organismo pueda atenuar el peso de esos Estados miembros.

No puede menos que generar perplejidad que incluso teóricos como Bobbio persistan en el modelo de un Estado mundial al suponer que la única manera de resolver la anarquía internacional y la guerra sea a través de la construcción de un Estado ordenado y pacífico, para lo cual no duda que los Estados

individuales tendrían que suscribir, conforme a la analogía interna, un *pacto societatis*, así como un *pacto subjectionis*; piensa que mientras los Estados integrantes sigan haciendo valer su derecho de soberanía, esta organización no alcanzará una verdadera democratización. En esta línea, cuando de pronunciarse sobre la Guerra del Golfo se trató, Bobbio, basándose en la consistencia teórica de su concepción pacifista institucional, hubo de considerarla una guerra justa, por cuanto asume que la concentración del poder militar en manos de una autoridad suprema internacional es la única manera de construir la seguridad y la paz internacional, y porque la ONU representa un avance significativo en ese sentido.

Tal pareciera que la inevitabilidad de esa guerra hubiese estado fuera de discusión, que la concentración del poder y el derecho de coerción fuesen las mejores vías para procurar la paz y no más bien lo contrario, y que se pudiese soslayar sin más el carácter no democrático de la organización, su carácter centralista y jerárquico, y dar por bueno el discurso de que representa y defiende causas comunes y valores universales, como los derechos humanos.

Es indudable que los Estados nacionales enfrentan retos para los que sus estructuras y principios no alcanzan, que estas últimas han desencadenado realidades polémicas, pero valdría la pena preguntarnos si el modelo westfaliano que pretende equilibrios y acuerdos coordinados entre Estados independientes y soberanos no es preferible y el último reducto para protegerlos del poder dictatorial de potencias con máscara cosmopolita, de organismos que para construir la paz legitiman la guerra, que se presentan como portadores de universalidades valiosas cosmopolitas, y de un cosmopolitismo global que nos ofrece ser ciudadanos del mundo mediante condiciones homogeneizadoras económicas, políticas y culturales que nos asimilan pero no nos integran.

Queda abierta la pregunta: ¿es el cosmopolitismo la vía para la paz y para la democratización en las relaciones internacionales?

Deber y finalidad en la ética de Kant

Francisco Iracheta Fernández

Introducción

Muchos filósofos contemporáneos están convencidos de que las éticas de Aristóteles y Kant difieren en al menos tres aspectos importantes.¹ La primera diferencia que suele sostenerse es que mientras la ética kantiana es de reglas o leyes *a priori* que tienen valor universal independientemente de la experiencia concreta de las personas (independientemente de la situación espacio-temporal en la que se encuentren en el momento en que actúan), en la ética aristotélica no hay noción alguna de ley moral o regla práctica que tenga valor para todos los agentes en todas las circunstancias. Más bien, se sostiene, para la ética de Aristóteles es todo lo contrario, pues el agente que posee sabiduría práctica no actúa guiado por leyes universales, sino por principios particulares de acción que no hacen abstracción de las situaciones empíricas concretas en las que se encuentra.

La segunda diferencia que se establece es que mientras la ética aristotélica es una ética de la virtud, la ética de Kant no es de virtud sino de deberes. Puesto que para Kant la acción moral es independiente del sentimiento y de los deseos, su teoría ética no es propiamente una ética de la virtud. La idea aquí no es que se afirma que Kant no dice nada acerca de la virtud. Kant ciertamente propone una teoría de la virtud. Sin embargo, debido a que la teoría que propone está sustentada en el concepto de autocoerción y una ética de la virtud (como la propuesta por Aristóteles) considera por el contrario

¹ Por ejemplo, véase: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*. Indianápolis, Notre Dame, 1984; Philippa Foot, *Las virtudes y los vicios*. México, UNAM, IIF, 1994; G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy*, 33:124, 1958; Bernard Williams, *La fortuna moral*. México, UNAM, IIF, 1993 y *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Universidad de Harvard, 1985.

que la acción propiamente virtuosa es aquella hacia la que un agente se siente naturalmente inclinado porque tiene un sentimiento positivo hacia ella, el agente moral kantiano no es virtuoso como el agente moral aristotélico (o el agente moral de Hume).

Y por último, la tercera distinción que suele hacerse consiste en afirmar que la ética de Aristóteles es una ética de fines mientras que la kantiana no. La ética de Kant centra el motivo de la acción moral en el concepto de deber, y la de Aristóteles, en cambio, centra el motivo de la acción con valor ético en un fin (*telos*) llamado *eudaimonía*. En este sentido, la ética kantiana se caracteriza como una teoría moral *deontológica* y la ética aristotélica como una teoría *teleológica*. Dentro de la esfera de los filósofos morales contemporáneos, es quizá Alasdair MacIntyre quien ha insistido más en este asunto. De acuerdo con él, la ética moderna, y principalmente la kantiana, está irremediabilmente destinada al fracaso porque carece de *telos*.² MacIntyre explica que los filósofos morales modernos fueron influidos por los teóricos morales de la Antigüedad en lo que se refiere a la idea de que un principio de la razón tiene que determinar la conducta como condición indispensable para la acción moral. No obstante, la filosofía moral moderna en general y la de Kant en particular desecharon la idea de un *telos*, *i. e.*, un fin o propósito entendido como lo que uno llega a ser al realizar una perfección en relación con la propia función, cuestión esencial de las escuelas morales antiguas y sólo por la cual tenía sentido la determinación de la conducta por un principio racional.³

Indudablemente, la ética propuesta por Kant es diferente a la aristotélica porque a la base de cada una de estas dos teorías se encuentran posturas metafísicas, epistémicas y psicológicas muy distintas entre sí. Desde luego, el auge del cristianismo y el desarrollo de la ciencia moderna contribuyeron enormemente a que Kant tuviera una concepción tanto de la ética como del agente como sujeto libre que no encontramos en la filosofía práctica de Aristóteles. Sin embargo, en este trabajo quiero concentrarme en objetar la tercera distinción. Mi objetivo es mostrar que es equivocado pensar a la ética de Kant como *deontológica* sin ser *teleológica*. El punto que quiero probar no consiste solamente en que en la filosofía moral de Kant podemos encontrar la

² Cf. A. MacIntyre, "Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail", en *op. cit.*, pp 51-61.

³ No niego, como dice Anscombe, que el cristianismo sea un suceso determinante que hay que considerar al comparar las éticas de Kant y Aristóteles, suceso que seguramente tiene un peso mayor que el del auge de la ciencia moderna; pero con todo, pienso que Aristóteles y Kant tienen más elementos de filosofía moral en común que elementos metafísicos o epistémicos determinados históricamente que los hace ser diferentes.

noción de finalidad. Más aún, que no se puede pensar correctamente la noción de deber moral en Kant si hacemos abstracción de un sentido de finalidad práctica. Por lo que quedará claro que afirmar que la ética de Kant es deontológica sin ser teleológica resulta una contradicción. Mi argumento tendrá como hilo conductor el análisis de tres aspectos del concepto de deber moral en Kant, por lo que junto con mi objetivo principal también va acompañado el propósito de señalar que el concepto de deber moral en la ética kantiana implica ciertas complejidades que muy a menudo se pasan por alto. Despejar complejidades conceptuales es importante como ejercicio filosófico porque nos permite estar atentos sobre la legitimidad de comparar teorías filosóficas entre sí (ya sean éticas o de otra índole) y clasificarlas. El problema con las comparaciones y clasificaciones es que muchas veces sólo dan cuenta de ciertos conceptos que se hallan a la superficie de las teorías y que, si bien son importantes para comprender cada una de las teorías que se comparan entre sí, no explican por sí mismas dificultades filosóficas o psicológicas de fondo. Y por ello no resulta tan sorprendente reconocer que, finalmente, lo que se ha dicho para clasificarlas no sirve de nada porque nos hemos asomado “más adentro” de las teorías mismas y nos hemos dado cuenta que el modo de clasificar a una de ellas puede también valer para la otra.⁴

Principios de acción y división de la razón práctica

El primer aspecto del concepto de deber kantiano que voy a analizar se halla dentro del contexto de la existencia de una disposición volitiva de la naturaleza humana, como naturaleza racional finita, que tiene intereses distintos a una disposición volitiva estrictamente racional (de la que los seres humanos son también partícipes). Y a la vez, este dualismo de disposiciones volitivas de la

⁴ También la clasificación que se ha dado a la teoría moral kantiana como deontológica y a la aristotélica como no deontológica resulta sospechosa. En su famoso ensayo “Modern Moral Philosophy”, Anscombe sostiene que en la ética de Aristóteles se halla ausente el concepto de “deber moral”. Puede ser que no hallemos el concepto de deber moral en la ética de Aristóteles, pero, ¿es esto suficiente para afirmar que la ética aristotélica no es deontológica? El asunto aquí es delicado, pues la ética aristotélica está centrada en ciertos aspectos fundamentales que Kant comparte y que, como veremos, de ellos saca el concepto de deber moral: la idea de que la razón es práctica y por tanto de naturaleza autoritativa o normativa, la suposición de que existe una parte de nuestra mente que por naturaleza opone resistencia a lo que dicta la razón y la idea de que la acción moral es la que se realiza por sí misma. Véase a este respecto Christine Korsgaard, “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”, en Stephen Engstrom y Jennifer Whiting, eds., *Aristotle, Kant and the Stoics*. Nueva York, Universidad de Cambridge, 1996, pp. 203-236.

naturaleza humana está intrínsecamente relacionado con los dos tipos de principios de acción que Kant supone como determinantes de la conducta humana o de toda naturaleza racional finita. Empezaré por señalar brevemente estos dos tipos de principios de acción y pasaré después a explicar en qué consiste la disposición volitiva de la razón y de la sensibilidad y cómo es que esta doble disposición volitiva se conecta con los principios de acción. Como veremos al final, es muy importante para Kant conceder volición a la razón porque si la razón práctica no tuviera deseos (o querer), sería imposible realizar fines morales debido a que toda acción se lleva a cabo por un fin y todo fin es un objeto volitivo.

De acuerdo con la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) los principios de acción tienen dos partes constitutivas: una que expresa el acto mismo, y otra que explica ese acto en términos del propósito o fin por el cual se realiza la acción y que resulta ser el motivo del acto.⁵ Pero Kant distingue en su pensamiento práctico dos tipos de principios: los subjetivos y los objetivos. Los principios subjetivos son aquellos por los cuales de hecho actuamos, mientras que los principios objetivos son aquellos por los cuales debemos de actuar. Los principios subjetivos —que son llamados también máximas—, están frecuentemente condicionados por la ignorancia o las inclinaciones, y por inclinación (*Neigungen*), Kant entiende la dependencia de la facultad de desear respecto de las sensaciones, dependencia que es producto de la predisposición a apetecer un objeto placentero. Un principio objetivo, en cambio, aunque pueda referirse a un objeto sensible,⁶ a diferencia de la máxima es constrictivo para la voluntad humana y por tal razón se llama imperativo o mandato. En efecto, Kant comenta que los principios objetivos pueden ser expresados por un *deber* (*sollen*) en tanto que son referidos a la imperfección subjetiva de la voluntad de un ser racional, como la voluntad humana, por ejemplo. Para una voluntad puramente racional o divina, nos explica Kant, no valen los imperativos porque al ser su voluntad determinada absolutamente por los preceptos de la razón no hay principio alguno que la constriña, por lo que si los seres humanos carecieran de inclinaciones y sólo

⁵ Explícitamente, en la segunda parte, Kant afirma que los imperativos hipotéticos siempre son por un fin y que un fin moral tiene que presuponerse en el imperativo de la moralidad. En lo que se refiere a las máximas, Kant no es tan explícito; sin embargo, si tomamos en cuenta los ejemplos que brinda de máximas, siempre hallamos que un objeto de la voluntad las constituye. Cf. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de José Mardomingo. Ed. bilingüe. Barcelona, Ariel, 1996.

⁶ Como puede ocurrir con los fines de los dos tipos de imperativos hipotéticos, los problemático-prácticos y los asertórico-prácticos, tal como Kant lo explica en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

guiaran su conducta por principios racionales absolutos, entonces no habría principios por los cuales *deberían* de actuar, *i. e.*, imperativos. Kant distingue, a su vez, dos tipos de principios objetivos: el hipotético, que es un principio instrumental, y el categórico, que es la ley moral.

La distinción entre principios objetivos expresados como mandatos o imperativos porque por ellos *debemos* de actuar y principios subjetivos tiene que ver con una distinción entre razón y sensibilidad. Aunque no es una característica esencial de las máximas que todas ellas están determinadas por las inclinaciones (*i. e.*, la ley moral nos prescribe que podamos universalizar nuestras máximas, de modo que al actuar bajo la ley moral los principios por los que de hecho actuamos —nuestras máximas— tienen una determinación racional), en realidad no habría imperativos o principios coercitivos para la naturaleza humana si ella careciera de inclinaciones, pues carecería de consideraciones subjetivas que pueden oponerse a la razón práctica. Sin embargo, la distinción entre principios objetivos entendidos como mandatos y principios subjetivos no implica que no podamos actuar de hecho siguiendo los principios de la razón, sino tal distinción implica que no *necesariamente* actuamos de hecho por los principios de la razón debido a que no somos racionalmente puros en el seguimiento de principios de acción. En una naturaleza racional perfecta no hay distinción entre máximas y principios objetivos entendidos como mandatos porque en tanto que es perfecta actúa necesariamente, de hecho, por los principios que para nosotros expresan deber. En ella, los principios objetivos y subjetivos están colapsados. Kant sugiere este punto en el siguiente pasaje de la *Crítica de la razón práctica* (1788), al hablar de las reglas objetivas de la razón práctica:

Para un ser en el cual el fundamento determinante de la voluntad no es únicamente la razón, esta regla es un *imperativo*, es decir, una regla que se caracteriza por un deber que expresa la constricción objetiva de la acción, y significa que si la razón determinase totalmente a la voluntad, la acción ocurriría indefectiblemente según esta regla. Así pues, los imperativos tienen valor objetivo y son totalmente distintos de las máximas en cuanto que éstas son principios subjetivos.⁷

A diferencia de lo que sucede con un ser racional imperfecto, para un ser que cuenta sólo con la razón práctica pura como determinante de la voluntad

⁷ I. Kant, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Dulce María Granja Castro. Ed. bilingüe. México, Miguel Ángel Porrúa/UAM-I, 2001. (Biblioteca de signos, 13), § 20, pp. 17-18.

(que es racionalmente perfecto) no valen los mandatos sino sólo los principios por los cuales de hecho actúa, *i. e.*, las máximas.

Ahora bien, ya que para Kant todo principio de acción tiene dos partes o puede analizarse en dos partes, a saber, una que explica en qué consiste el acto (una descripción de la acción) y otra que contiene el fin o el objeto del acto, *i. e.*, aquello en virtud de lo cual la acción se lleva a cabo; y ya que la ética de Kant manda que los principios derivados de nuestra sensibilidad estén subordinados a los principios de la razón, entonces debe darse el caso que los fines de la sensibilidad se encuentren subordinados a, o regulados por, los fines de la razón para que se realice una acción con valor moral. Pero, evidentemente, ello supone que tanto la razón pura práctica como la sensibilidad puedan proyectar fines de manera independiente y por cuenta propia. En efecto, si no asumiéramos que cada una de estas dos facultades puede por cuenta propia generar sus propios motivos de acción, no podríamos ver cómo es que los principios de la sensibilidad deben de estar subordinados a los principios de la razón, ya que no podría, de ninguna manera, decirse que la sensibilidad tiene principios de acción después de todo. El mismo Kant pone de manifiesto la necesidad de la existencia de fines morales para que la sensibilidad quede subordinada a la moralidad en un pasaje de la “Doctrina de la virtud”, en *La metafísica de las costumbres* (1797):

[...] ya que las inclinaciones sensibles nos conducen a fines (como materia del arbitrio), que pueden oponerse al deber, la razón legisladora no puede defender su influencia sino a su vez mediante un fin moral contrapuesto, que tiene, por tanto, que estar dado *a priori*, con independencia de las inclinaciones.⁸

Sin embargo, ¿qué es aquello que posibilita que tanto la sensibilidad como la razón pura práctica puedan determinar sus propios fines? En un importante pasaje de la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica*, un poco después de la introducción de la primera formulación de la ley moral, Kant explica que sólo la voluntad puede determinarse a actuar por un fin (*Zweck*), y añade que un fin o bien puede ser el objeto de una disposición volitiva sensible (*Begheren*) o bien de una disposición volitiva racional (*Wollen*). A su vez, en la segunda *Crítica*, Kant complementa esta cuestión de la doble disposición volitiva de la *Fundamentación de la metafísica* afirmando que sólo la razón puede determinar a la conducta cuando “no está al servicio de las

⁸ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*. Trad. de Adela Cortina Orts. Madrid, Tecnos, 1989, § 381, p. 230.

inclinaciones”, por lo que la razón práctica pura “es una verdadera facultad *superior* de desear, a la cual está subordinada la facultad patológicamente determinable” o la facultad inferior de desear.⁹ El primer pasaje pone de manifiesto que los fines de las acciones son objetos de disposiciones volitivas, mientras que el segundo pasaje reitera que la razón pura práctica se puede entender como una facultad volitiva superior. De modo que lo que posibilita decir que tanto la razón práctica pura como la sensibilidad pueden determinar fines de manera autónoma es por la existencia, en cada una de estas dos facultades, de una disposición volitiva que proyecta y representa objetos de acción, *i. e.*, fines. Sin la disposición volitiva que acompaña a los actos de la razón o a los actos de las inclinaciones no podría haber ni actos morales ni actos meramente sensibles porque no habría motivo alguno para que se efectúen.

El deber como motivo de la acción

Pero el concepto de deber en Kant no solamente tiene que ver con la existencia, en la naturaleza humana o cualquier otra naturaleza racional finita, de una facultad inferior de desear que de manera propia genere fines que dan lugar a principios de acción que pueden oponerse a fines y actos morales. Otro aspecto del concepto de deber kantiano se encuentra en relación con lo que le da valor moral a la acción misma. En efecto, de acuerdo con Kant, lo que le da valor moral a una acción es que sea hecha por el motivo del deber (*aus Pflicht zu tun*).¹⁰

Es bien conocida la idea kantiana de que lo único que puede ser tenido por bueno sin restricción alguna es la buena voluntad. Al inicio de la *Fundamentación de la metafísica* Kant afirma esta proposición como una idea que todo mundo aceptaría, y toda la primera sección de esta obra tiene como propósito principal demostrar cómo es que una voluntad es buena. Para ello, Kant explica que tiene que tratarse el concepto de deber (*Pflicht*), ya que este concepto contiene el de una voluntad buena actuando bajo obstáculos subjetivos.

Kant procede a explicar el concepto de deber mediante un par de ejemplos, en los cuales trata acciones que son *conformes* al deber y en donde existe una inclinación inmediata hacia él y acciones que son hechas *por* de-

⁹ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, § 24-25, pp. 22-23.

¹⁰ El uso del sustantivo *Pflicht* se relaciona con el uso del infinitivo *sollen*, como veremos más adelante. Sin embargo, es muy conveniente tratar al sustantivo *Pflicht* y al infinitivo *sollen* de manera separada porque mientras *sollen* da cuenta de una “imperfección” subjetiva, *Pflicht* se refiere a un móvil de la voluntad.

ber. No voy a detenerme aquí a analizar tales ejemplos de actos, mismos que son utilizados para ilustrar el funcionamiento de la primera formulación de la ley moral.¹¹ Lo que sí quiero considerar es la idea que aparece en el siguiente pasaje, que queda definida en la *Fundamentación de la metafísica* como “segunda proposición”:

[...] una acción hecha por deber (*eine Handlung aus Pflicht*) tiene su valor moral *no en el propósito* que vaya a ser alcanzado, sino en la máxima según la que ha sido decidida; no depende, así pues, de la realidad del objeto de la acción, sino meramente del *principio del querer* según el cual ha sucedido la acción sin tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear. Por lo anterior es claro que los propósitos que pudiéramos tener en las acciones, y sus efectos, como fines e incentivos de la voluntad, no pueden conferir a las acciones un valor incondicionado y moral.¹²

Una acción que es realizada solamente en conformidad con el deber no tiene alta estima (*Hochschätzung*) porque está hecha meramente por inclinación. De acuerdo con Kant, las acciones que son conformes con el deber, pero que tienen por *origen* una inclinación –lo cual es completamente distinto a decir que la ley moral pueda convertirse en una máxima– implica que tales acciones son meramente accidentales al coincidir con el principio de la

¹¹ Básicamente, una máxima no pasa la prueba de la ley moral cuando dicha máxima es contradictoria, y la contradicción puede ser lógica, con la voluntad o bien teleológica. La máxima es contradictoria lógicamente cuando el principio no puede coexistir con lo que se pretende lograr mediante el principio mismo; se trataría de una especie de inadecuación entre la acción y el propósito en la medida en que, en el caso de universalizarse, la acción no cumple con el propósito (como ocurre con el caso de la promesa mentirosa). La contradicción con la voluntad ocurre cuando no podríamos realmente querer, si reflexionamos con seriedad, que nuestra máxima se universalizara (como ocurre con el ejemplo de descuidar los talentos y no promover la felicidad ajena). Y finalmente, la contradicción teleológica ocurre cuando nuestra acción contradice un fin natural (como ocurre con el ejemplo del suicidio) Cf. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 422-424, pp. 173-179.. Para el caso de la segunda formulación, el acto inmoral será aquel que, como veremos, contradice el fin en sí mismo de la humanidad.

¹² I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 399-400, pp. 129-131. Nótese que aunque Kant dice aquí que la acción moral no puede tener en cuenta objeto alguno de la facultad de desear, ello no quiere decir que la acción moral no se realice en virtud de un objeto. Lo que ocurre es que, como ya lo he dicho, el objeto de la moral, tal como aparece en la *Fundamentación de la metafísica*, se encuentra en el querer (*Wollen*), que corresponde a la facultad superior de desear de la segunda *Crítica*.

moralidad. Tales acciones no son hechas por el principio moral mismo, sino son realizadas para satisfacer una disposición volitiva no racionalizada y por tanto no son acciones basadas en una reflexión moral.¹³ En cambio, una acción tiene verdadera estima moral cuando es realizada por el principio moral mismo. Esto es lo que quiere decir Kant en el pasaje citado al explicar que una acción hecha por deber es aquella que no tiene en cuenta objeto alguno de la facultad de desear, sino es aquella que se realiza por el principio del querer mismo. Pero, ¿cuál es el principio del querer? Este principio, tal como queda explicado en la “tercera proposición”, es la ley moral: “*el deber (Pflicht) es la necesidad de una acción por respeto a la ley*”.¹⁴

Esta tercera proposición se sigue de la segunda en tanto que, para Kant, cuando una acción se realiza por deber se presupone algún principio de acción que es normativo, principio de acción por el que se siente respeto. Kant explica que hacia el objeto que se espera que la acción realice (como producto de la sensibilidad) puede tenerse inclinación pero nunca respeto, ya que el respeto supone la actividad de una voluntad. Sólo lo que está conectado con la voluntad meramente como fundamento, lo que significa la exclusión de las inclinaciones en la elección moral, puede ser un objeto del respeto. Sin embargo, según Kant, aún cuando el respeto es un sentimiento, no es uno del tipo recibido a través de las inclinaciones, sino que es autoproducido por la razón. Pero debido a que Kant piensa que el sentimiento *tiene una incidencia sobre la sensibilidad*, del mismo modo como el aspecto del concepto de deber (en relación con los mandatos), analizado anteriormente, está en un lugar inapropiado cuando se consideran seres perfectamente racionales, del mismo modo el aspecto del deber tratado aquí, *Pflicht*, al estar interconectado con el sentimiento de respeto, no tiene aplicación alguna en seres perfectamente racionales porque éstos carecen de cualquier influjo sensible. En efecto, Kant escribe en la segunda *Crítica* que:

[...] puesto que el respeto es una acción sobre el sentimiento, y por lo tanto sobre la sensibilidad de un ser racional, él presupone esta sensibilidad, y por lo tanto también la finitud de los seres a los cuales la ley moral impone respeto, y que este respeto a la *ley* no puede ser atribuido a un ser supremo o a un ser libre de toda sensibilidad, en el cual, por consiguiente, la sensibilidad no puede ser un obstáculo para la razón práctica.¹⁵

¹³ Esto no quiere decir, sin embargo, que las personas que actúan por inclinación tienen el único interés de satisfacer el ego.

¹⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 400, p. 131.

¹⁵ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, § 76, p. 74.

La manera como Kant piensa que se lleva a cabo la relación entre la sensibilidad y la razón para generar el sentimiento de respeto es como sigue. Primero, Kant explica, la ley moral tiene que determinar por sí misma a la voluntad, lo cual da por resultado una restricción de las inclinaciones, los deseos inferiores y las pasiones. Esta restricción, añade Kant, produce un efecto sobre la sensibilidad dando lugar a una sensación de desplacer, la cual en primera instancia produce un mero efecto negativo que constituye una especie de humillación sobre el ánimo por haber subordinado las pretensiones sensibles a la ley moral. Sin embargo, puesto que la propia ley constituye objetivamente un fundamento para determinar inmediatamente a la voluntad, la humillación que se lleva a cabo por el lado sensible equivale a una elevación de la estima moral, con lo cual el respeto hacia la ley supone también conforme a su causa intelectual un sentimiento positivo que es reconocido *a priori*.¹⁶

Así, puesto que una acción hecha por el motivo del deber es la que se lleva a cabo por el principio mismo de la razón pura práctica, y la acción por motivo del deber implica el concepto de respeto, que supone sensibilidad, los seres perfectamente racionales no actúan teniendo como motivo al deber porque carecen de sensibilidad, o también, sólo puede decirse que se actúa teniendo al *deber* como motivo cuando se encuentran naturalezas racionales con influjos sensibles, o dicho de otro modo, naturalezas racionales finitas. De este modo, otro aspecto del concepto de deber kantiano está fundado en una comunicación entre la razón y la sensibilidad en la que, a pesar de que “el respeto hacia la ley moral es un sentimiento producido por un motivo intelectual”,¹⁷ “el sentimiento sensible subyacente a todas nuestras inclinaciones supone más bien la condición de aquella sensación que denominamos respeto”.¹⁸

Deber y fin

Finalmente, el tercer aspecto del concepto de deber que quiero tratar aquí es el que se circunscribe dentro del contexto de lo incondicionado y que se conecta con el objeto de la disposición volitiva superior comentada en la primera sección y el sentimiento de respeto analizado en la segunda.¹⁹ Es impor-

¹⁶ *Ibid.*, § 78-79, pp. 75-77.

¹⁷ *Ibid.*, § 130, p. 126.

¹⁸ *Ibid.*, § 134, pp. 129-130.

¹⁹ El tema de lo incondicionado es tratado principalmente por Kant en la segunda parte de la “Lógica trascendental”, la ‘Dialéctica trascendental’, de la *Crítica de la razón pura* (1781). Aquí, Kant especifica que el principio de la razón (que es una facultad distinta a la del entendimiento porque la razón no posee categorías *a priori*

tante aclarar de una vez que de la relación que existe, como veremos, entre el motivo del respeto por la ley moral misma y el fin incondicional no se sigue que para naturalezas racionales perfectas el motivo del fin está en un lugar inadecuado, como ocurre con el concepto del deber. Más bien, lo que se quiere decir es que los seres racionales finitos, al actuar por el fin incondicional, en la medida en que tal objeto es de la razón práctica pura (de la facultad superior de desear), para tales seres dicho fin es coercitivo que origina respeto. Y lo es porque están constituidos por una facultad inferior de desear, o dicho de otra manera, de inclinaciones y sensibilidad. Los seres racionales perfectos, en cambio, actúan por el fin incondicional necesariamente, por lo que no sienten respeto por tal fin, no porque dicho objeto carezca de importancia para su voluntad, sino porque no poseen inclinaciones o una facultad inferior de desear. Para seres racionales perfectos, el motivo del fin incondicional no implica deber, pero para seres racionalmente imperfectos sí.

En la *Fundamentación de la metafísica* Kant piensa que el principio de la moralidad no es solamente un imperativo para los seres humanos debido a que por el influjo de la sensibilidad las personas no actuamos de manera necesaria siguiendo los preceptos de la razón práctica. A diferencia del principio instrumental o imperativo hipotético, el principio de la moralidad es *categorico*: vale absolutamente y no hay posibilidad, dentro del contexto de la racionalidad kantiana, de renunciar a él y negar su realidad objetiva práctica.²⁰ De

sino ideas trascendentales) consiste en hallar lo incondicionado para una serie de condiciones dadas. En lo que respecta a la voluntad o a la razón práctica, Kant tiene dos posturas al respecto: en la *Fundamentación de la metafísica*, Kant explica que lo que tiene valor incondicionado es justamente aquello en virtud de lo cual todo lo que puede ser considerado como bueno es de hecho bueno. Y en la segunda *Crítica*, Kant mantiene que la totalidad incondicionada es el objeto de la razón pura práctica que tiene por nombre sumo bien, y tal objeto es la felicidad en proporción con la virtud. A diferencia de lo que ocurre con el valor incondicionado de la *Fundamentación de la metafísica*, que tiene que ver con un fin limitativo de máximas y fines, el valor incondicionado de la segunda *Crítica* tiene que ver con un objeto que presuponemos que se puede lograr. En lo que sigue de este trabajo, me voy a concentrar exclusivamente en la noción de valor incondicional de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Vale decir además que el fin de la humanidad que Kant presenta en la *Fundamentación* es más consistente no sólo con el concepto de libertad y autonomía, sino también con la posición político-moral e histórica de la tercera *Crítica* y de los escritos poscríticos que con el sumo bien de la segunda *Crítica*. En la cuarta sección de este trabajo diré algo más sobre esto.

²⁰ O también, como Kant dice en la segunda *Crítica*: “los imperativos mismos, cuando son condicionados, es decir, cuando no determinan a la voluntad simplemente como voluntad, sino sólo por referencia a un objeto deseado, es decir, cuando son imperativos hipotéticos, son ciertamente *preceptos* prácticos, pero no *leyes*” (I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, § 20, p. 18).

este modo, mientras que el deber (*sollen*) relacionado con el imperativo hipotético es condicionado, el deber del imperativo categórico es, por el contrario, incondicionado. Para tratar el tema del deber incondicionado quiero detenerme un poco más a considerar la buena voluntad y la relación que guarda tal concepto con el de fin en sí mismo.

Como ya quedó dicho más arriba, Kant piensa que lo único que puede ser considerado bueno sin restricción alguna es la buena voluntad. Aunque la buena voluntad no es el único ni todo el bien, en la misma *Fundamentación de la metafísica* encontramos la idea de que “tiene sin embargo que ser el sumo bien y la condición para todo el restante (*das höchste Gut und zu allem Ubrigen*)”.²¹ La buena voluntad no puede ser todo ni el único bien porque evidentemente existen otros tipos de cosas que pueden ser llamados bienes. Por ejemplo (considerando los bienes que Kant trata), los talentos del espíritu, tales como el entendimiento, el ingenio o la capacidad de juzgar; las propiedades del temperamento, tales como el buen ánimo, la decisión y la perseverancia en las intenciones, o los dones de la fortuna, como el poder, la riqueza, la honra y la salud. Pero aunque existan muchos tipos de bienes, ninguno de ellos, con excepción de la buena voluntad, es bueno incondicionalmente. Todos los demás bienes son condicionados no sólo porque teniendo una voluntad buena puede decirse que todas las demás cosas que llamamos buenas pueden ser consideradas de hecho buenas y no malas, nocivas o arrogantes; sino también porque mientras puede darse el caso que para una persona la riqueza, el ingenio o la honra no sean de hecho bienes (puede renunciar perfectamente a tales cosas porque no las considera bienes), sin embargo, no puede suponer nunca que la buena voluntad no es el más preciado bien. De este modo, Kant piensa que al tener la buena voluntad un valor incondicionado, entonces se siguen dos cosas:

1. No puede renunciarse a ella porque no puede dejar de ser considerada como lo verdaderamente bueno y

2. Todo lo que es llamado bueno puede ser de hecho bueno si y sólo si es condicionado por la buena voluntad.

Por lo pronto, es necesario considerar dos cosas. En primer lugar, hemos visto más arriba que Kant piensa que para desenvolver el concepto de buena voluntad es necesario considerar el concepto de deber, el cual se encuentra directamente vinculado con el principio de la moralidad. De acuerdo con Kant, una voluntad es buena sí y sólo sí actúa por el principio moral mismo, lo que significa que cualquier acción, talento o don de la fortuna es bueno sí sólo sí está condicionado por el principio de la moralidad. Y en segundo lugar, si el

²¹ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 396, p. 123.

concepto de buena voluntad tiene un valor incondicionado o absoluto, y sólo hay buena voluntad cuando se actúa por el principio de la moralidad, entonces el principio de la moralidad debe suponer algo que tenga un valor absoluto o incondicionado en los dos mismos sentidos por los que queda determinado el valor incondicionado de la buena voluntad. En efecto, el principio de la moralidad debe contener

1. Algo x de lo que no pueda renunciarse en virtud de ser un bien verdadero, y
2. Aquello que contiene el principio de la moralidad debe restringir y condicionar todo lo demás. Sólo así, el deber relacionado con el principio de la moralidad puede ser categórico.

Ahora bien, en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica* Kant escribe lo siguiente:

En el supuesto de que hubiese algo *cuya existencia en sí misma* tuviese un valor absoluto (*absoluten Wert hat*), que como fin *en sí mismo* pudiese ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y sólo en eso únicamente, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico, esto es, de una ley práctica.²²

Aquí, Kant explícitamente afirma que no podría haber ley moral alguna si no existe algo que tenga valor absoluto, *i. e.*, algo que tenga valor en *sí mismo*, y la misma idea de que sólo puede haber una ley moral si existe un fin con valor universal aparece de manera explícita en *La metafísica de las costumbres*, también en la “Doctrina de la virtud”:

[...] puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto). Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo *categórico*; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres.²³

Y de este modo, tenemos lo siguiente:

- a) La voluntad, en tanto que es buena, tiene un valor incondicionado, y por tanto, absoluto;

²² *Ibid.*, § 428, pp. 185-187.

²³ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, § 385, p. 236.

- b) lo que le brinda el valor de bueno a la voluntad es que se encuentra determinada por la ley moral.
Por lo tanto,
- c) la ley moral tiene un valor incondicionado y absoluto.
Pero, debido a que (de acuerdo con el pasaje citado),
- d) no hay posibilidad de fundamentar una ley moral si no hay algo que tiene valor absoluto, y
- e) aquello que tiene valor incondicional, y por tanto absoluto, es un fin que existe en sí mismo,
entonces,
- f) un fin que existe en sí mismo es lo que posibilita a la ley moral.

Sin embargo, si efectivamente se da el caso de que un fin tiene un valor incondicionado y absoluto, entonces, tal fin que existe en sí mismo no puede, por un lado, ser algo a lo que sea posible renunciar (racionalmente) debido a su propio valor, y por otro lado, tiene que ser un fin limitativo y regulativo de todos los demás fines. Sólo aceptando estas dos condiciones se podrían cumplir los dos aspectos necesarios que le dan significado a un objeto con valor incondicionado práctico. Esto último no quiere decir otra cosa sino que sólo es posible que un fin pueda ser bueno si está restringido y limitado por el fin que existe en sí mismo. Kant constata estas dos cuestiones constitutivas del fin que existe en sí mismo en la *Fundamentación de la metafísica* –después de afirmar que tal fin es la humanidad y toda naturaleza racional–, del siguiente modo:

Lo que se refiere a las universales inclinaciones y necesidades humanas tiene un *precio de mercado*; lo que, también sin presuponer necesidades, es conforme a cierto gusto, esto es, a una complacencia en el mero juego, sin fin alguno, de nuestras facultades anímicas tiene un *precio afectivo*; pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior (*inneren Wert*), esto es, *dignidad*.²⁴

Para Kant, el fin de la humanidad tiene un valor intrínseco y no relativo, y por ello la humanidad no tiene ni un precio de mercado ni un precio afectivo. Un fin relativo es aquel que vale en virtud de ser querido o deseado por una persona, y de este modo su valor sólo está determinado por la persona

²⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, § 434-435, pp. 199-201.

que lo persigue. En cambio, un fin tiene valor intrínseco, como la humanidad, cuando su valor no depende de ser un objeto de deseo de cualquier persona, sino depende del objeto mismo. A diferencia de los fines relativos (que no son necesariamente queridos), el fin de la humanidad *debe* ser querido en virtud de su propio valor. Lo que le brinda a la humanidad valor absoluto, o incondicional, es la capacidad que tienen las personas de proponerse fines: valoramos los fines que nos proponemos porque se trata de *nuestros* fines, y nuestros fines son posibles porque, como seres dotados de *voluntad*, somos capaces de proponérmolos y realizarlos. Así, una persona puede muy bien renunciar a un fin relativo y de este modo no obrar de acuerdo con el precepto que manda una determinada acción para conseguir el fin en cuestión (se puede renunciar a imperativos hipotéticos). Pero no puede racionalmente renunciar al fin de la humanidad sin renunciar al mismo tiempo a querer realizar cualquier fin propuesto.

Por otro lado, Kant formula la idea restrictiva o limitativa del fin con valor intrínseco del siguiente modo:

Este principio de la humanidad y de toda naturaleza racional en general *como fin en sí misma* (EL CUAL ES LA SUPREMA CONDICIÓN RESTRICTIVA DE LA LIBERTAD DE LAS ACCIONES DE TODO HOMBRE) no está tomado en préstamo de la experiencia: primero, a causa de su universalidad, puesto que se dirige a todos los seres racionales en general, para determinar algo sobre los cuales ninguna experiencia es suficiente; en segundo lugar, porque en él la humanidad es representada no como fin de los hombres (subjetivamente), esto es, como objeto que uno se pone de suyo realmente como fin, sino como fin objetivo, que, TENGAMOS LOS FINES QUE TENGAMOS, DEBE CONSTITUIR COMO LEY LA SUPREMA CONDICIÓN RESTRICTIVA DE TODOS LOS FINES SUBJETIVOS [...]²⁵

El fin de la humanidad es un objeto que debe tenerse en virtud de nuestra propia naturaleza racional y representa un objeto restrictivo de todos los demás fines y acciones. Y así como cualquier cosa que pueda ser valorada como buena sólo lo es de hecho si está restringida por la buena voluntad, del mismo modo, cualquier fin podrá ser valorado como bueno sólo en la medida en que esté restringido y condicionado por el fin de la humanidad. Esto es, cualquier fin o acción que no esté limitado o determinado por el fin con valor intrínseco, no puede tratarse de una acción o un fin moralmente bueno o permisible.

²⁵ *Ibid.*, § 430-431, pp. 191-193. Las versalitas son mías.

El aspecto positivo del fin de la humanidad

Lo que todo esto prueba es que no se puede entender de manera apropiada el concepto de deber en la filosofía moral de Kant si prescindimos del fin de la humanidad. No sólo porque el deber está relacionado con una doble disposición volitiva en donde cada una de estas disposiciones proyecta fines de manera propia (como mostramos en el primer apartado de este trabajo) y el fin de la humanidad es el objeto de una volición racional. Más todavía, porque actuar por el motivo del deber, motivo por el que surge el concepto de respeto, implica actuar por el motivo de un fin de la facultad superior de desear (no podría decirse que actuamos por la ley moral misma si la ley moral no existiera, y sólo puede existir, tal como Kant lo afirma en la *Fundamentación de la metafísica* y en la “Doctrina de la virtud”, como hemos visto, cuando se presupone un fin que tiene valor en sí mismo y por tanto vale para todo ser racional). Lo que quiere decir que la ética de Kant no puede ser pensada como una filosofía moral deontológica sin ser también de fines.

En este último apartado quisiera exponer el aspecto positivo de lo que significa para Kant tratar a la humanidad como fin en sí mismo. Lo que persigo aquí consiste en probar que el concepto de humanidad como fin en sí mismo, si bien en su aspecto negativo puede no ser propiamente un *telos*, sí lo es en el sentido positivo de una realización de vida, que es justo de lo que, según Alasdair MacIntyre y Bernard Williams, la filosofía moral de Kant carece.

Kant piensa que tratar a la humanidad como fin en sí mismo significa dos cosas: 1. No utilizar nuestra humanidad ni la de los demás como medio, y 2. Desarrollar nuestra capacidad racional de elección para poder realizar los fines posibles que nos proponemos. Los ejemplos con los que Kant ilustra las dos primeras formulaciones de la ley moral en la *Fundamentación de la metafísica* tratan estos dos aspectos, pero su desarrollo más sustancial aparece en la “Doctrina de la Virtud”, en la *Metafísica de las Costumbres*. Teniendo como referencia el fin de la humanidad, Kant explica que de tal objeto moral surgen los deberes perfectos y los deberes imperfectos, y a su vez, cada uno de ellos incluye deberes para uno mismo y deberes para los demás. Los deberes perfectos son aquellos que nos prescriben no tratar a la humanidad como medio, *i. e.*, no tratarla como un mero objeto que no tiene capacidad de elección, mientras que los deberes imperfectos, en cambio, son aquellos que nos prescriben desarrollar nuestros talentos y habilidades y ayudar a los demás a realizar su idea de felicidad en conformidad con los fines que eligen.

Es importante considerar aquí que el objeto de la moralidad kantiana, *i. e.*, la humanidad como fin en sí mismo, proviene de una comprensión de la naturaleza humana como naturaleza racional. En este sentido, la moral kantiana tiene como base una manera de comprender características de la humanidad

y de los seres racionales en general que sólo son propias de ellos. Por lo que al igual que Aristóteles, Kant parte de lo que podría decirse que es la función propia de aquello de lo que se está investigando para derivar de ahí el modo como tiene que ser tratado o ejercitado.²⁶ Y ya que aquello que distingue a la naturaleza racional de otras cosas es la capacidad de elección que hace posible la proyección y realización de fines, la doctrina de la virtud que Kant construye tiene una clara relación con la capacidad de elección y proyección de metas, que es lo distintivo de una racionalidad práctica. Así, nos explica que tratar a la humanidad y a toda naturaleza racional como medio implica contradicción porque al hacer esto se valoran más los fines relativos y subjetivos que uno tiene que la condición de posibilidad de cualquier fin, y aunque no desarrollar los talentos y no ayudar a los demás en la realización de sus fines no implica como tal una contradicción latente con lo que la humanidad es, sí implica al menos un dejarse ser o estar que aniquila la posibilidad de llegar a ser lo mejor que uno puede ser. Pero estos deberes imperfectos, si bien parten junto con los deberes perfectos de una concepción de la naturaleza racional, a diferencia de los deberes perfectos dan muy bien cuenta de que aquello de lo que se está partiendo para su derivación no es ni con mucho una totalidad esencial que queda perfectamente cerrada y definida desde el origen, imposibilitando la identidad personal que cada uno construye a partir de lo que se elige ser. Regreso a este punto en un momento.

Desde el punto de vista de su negatividad, el fin de la humanidad ha sido discutido y criticado. Para Henry Sidwick,²⁷ por ejemplo, lo que Kant llama el fin de la humanidad no es realmente un fin porque, argumenta, resulta sumamente extraño concebir un fin que no sea algo realizable, sino algo que existe en sí mismo. Sidwick parte de la idea comúnmente compartida de que un fin no es más que un objeto que requiere, para ser traído a la existencia, de acciones determinadas para su logro específico. La idea es que aunque puede ocurrir que muchos fines sean traídos a la existencia en el momento mismo en que la acción es realizada (y en este sentido la acción no sería un simple medio instrumental para la efectividad del fin), lo que sí queda claro es que un fin es un objeto proyectado por la voluntad y que sólo se hace real por acciones que lo producen. De modo que bajo esta concepción de fin resulta muy raro concebir un objeto de la voluntad, pero que, en tanto que existe en sí mismo, no requiere para su realización de acción alguna.

²⁶ Cf. *Ética nicomáquea*, libro I. Creo que es posible decir que la postura de Kant es una radicalización moderna del *ergon* aristotélico. En efecto, según Aristóteles la ética está sustentada en lo que es más noble y excelso de la naturaleza humana, esto es, la razón (*noûs*). Del mismo modo, Kant piensa que la ética tiene que partir de lo que es propio de la naturaleza humana, esto es, la facultad racional.

²⁷ Henry Sidwick, *The Methods of Ethics*. Londres, Macmillan, 1907, p. 390.

Pero creo que Sidwick se equivoca al sostener que sólo un objeto que se realiza cuenta como fin si tal cosa implica, como él mismo parece aceptar, un objeto representado que determina la conducta. Un fin, más que ser un objeto a realizar, es un objeto en virtud del cual una acción se lleva a cabo, lo que incluye la posibilidad de que una acción se lleve a cabo para *realizar* un objeto de la voluntad o del querer como realizar una acción para *preservar* un objeto de la voluntad sin que la acción como tal produzca el objeto porque éste ya existe. En su artículo intitolado “Formula of Humanity”, Christine Korsgaard nos pone un excelente ejemplo de lo que significa un objeto que determina a la voluntad a la acción sin que la acción misma realice el objeto porque el objeto mismo ya existe en un tiempo anterior a la realización de la acción. Para tomar un caso ordinario, nos dice Korsgaard:

[...] nosotros no solemos involucrarnos en situaciones en donde la preservación personal sirve como incentivo positivo para cualquier acción, sino que sirve para mantenernos apartados de muchos riesgos en la persecución de otros fines: sin mucho pensarlo, en la vida cotidiana uno puede, bajo la influencia de tal fin, evitar áreas peligrosas o salir fuera de casa en la noche.²⁸

El fin en sí mismo de Kant tiene una buena parte del sentido negativo aquí explicado: un objeto que ya existe, *i. e.*, nuestra vida y nuestra dignidad, y que resulta ser aquello en virtud de lo cual se llevan a cabo ciertas acciones y omisiones. En este sentido, podemos decir que por el fin de mantener nuestra vida o nuestra salud realizamos *x* o *y*, y así, “en virtud de” y “algo a realizar” no son conceptos intercambiables, pues aunque lo segundo presupone lo primero, el primer concepto no se acaba en el segundo. Aquello en virtud de lo cual se actúa teniéndolo como objeto de representación y como contenido de una disposición volitiva no deja de valer como fin o propósito de la acción por el simple hecho de que se trate de un objeto que ya existe y por tanto que no requiere ser traído a la existencia a través de una determinada acción.²⁹

Lo que sí es cierto es que, aunque el sentido negativo de la ética de Kant puede ser legítimamente un objeto de acción, y por ello un fin práctico, no es tan claro que pueda ser pensado como algo que significa un perfeccionamiento.

²⁸ Christine Korsgaard, “Formula of Humanity”, en *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge, Universidad de Cambridge, 1996, p.108.

²⁹ En su artículo “Love as a Moral Emotion”, David Velleman ha criticado, junto con Korsgaard, la idea de que un fin es algo a realizar exclusivamente tal como lo ha pensado no sólo Sidwick sino también, en tiempos más recientes, Henry Richardson. Cf. *Ethics*, n.109, 1999, p. 355.

to de nuestra naturaleza o algo así como superación de una primera naturaleza. Por ello, filósofos como Alasdair MacIntyre han negado la presencia, en la ética kantiana, de un elemento central por el cual irremediamente esta ética, como toda ética moderna, está destinada al fracaso.³⁰ El elemento faltante es un *telos*, es decir, aquello que las personas llegan a ser realizando su propio fin, y que se lleva a cabo, al menos para Aristóteles que es a quien MacIntyre se refiere, ejercitando de manera excelente la propia función. En efecto, MacIntyre afirma que a diferencia de lo que ocurre con las éticas de la Antigüedad, y sobre todo la aristotélica, las teorías morales modernas carecen de un elemento central que es el que le da sentido a la normatividad de la razón práctica: la realización de lo que la naturaleza humana puede llegar a ser desarrollando su propia perfección. Pero ya que MacIntyre piensa que la verdadera “ciencia de la ética” consiste en *a*) la prescripción de virtudes y la prohibición de vicios, preceptos que si se siguen permiten pasar a los seres humanos de una primera naturaleza por la que quedan definidos simplemente de manera básica a una segunda naturaleza en la que actualizan lo que se halla en nosotros en potencia, y por otro lado *b*) piensa que las teorías morales de la modernidad no incluyen la idea de lo que las personas pueden llegar a ser realizando una segunda naturaleza (realizando su propio *telos*), la normatividad de la razón práctica en la ética moderna es vacía. Para MacIntyre, los teóricos morales de la modernidad sólo consideran dos aspectos de los tres que conforman la verdadera “ciencia de la ética”: lo que la naturaleza humana es en una primera definición (que podría ser en “bruto”, *i. e.*, pasiones o razón), y los códigos normativos o simplemente descriptivos de lo que moralmente es correcto hacer bajo la definición de esa primera naturaleza. Así que, desde la perspectiva de un *telos* entendido como lo hace MacIntyre, la noción kantiana de fin en sí mismo no representa una genuina motivación moral porque el seguimiento de los principios morales no procura la realización de algo que incumbe de manera directa la construcción positiva de una vida que proyectamos como buena.

No obstante, aunque es cierto que elemento negativo del fin en sí mismo queda entendido como algo limitativo y en tanto tal está exento del objeto de llegar a ser lo que se puede ser realizando nuestro *telos*, MacIntyre está equivocado al pensar que el concepto de fin en sí mismo kantiano no da lugar a un *telos*, si por ello entendemos el logro de una segunda naturaleza en relación con una vida buena y próspera. Y es importante aclarar que el aspecto positivo del fin en sí mismo al que me refiero que se halla en la ética de Kant no es el fin, como objeto a realizar, que aparece en la segunda *Crítica*, *i. e.*, la felicidad en proporción con la virtud. Me detengo un momento aquí.

³⁰ A. MacIntyre, “Why the Enlightenment Project of Justifying Morality Had to Fail”, en *After Virtue*, pp. 51-61.

En la “Dialéctica” de la segunda *Crítica* Kant explica que la felicidad en proporción con la virtud, el sumo bien (*das Höchste Gut*), es el objeto de la razón práctica pura, pero ya que la naturaleza humana es finita, resulta imposible que en la vida humana el objeto de la felicidad esté determinado por la razón práctica pura en el sentido causal. Por ello, se requieren de dos postulados prácticos: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. Digo que este bien supremo no puede ser realmente el *telos* al que Kant daba importancia, porque en caso contrario entraría en un conflicto con la libertad y la idea de autonomía, presupuestos básicos de su doctrina moral. Si suponemos que el sumo bien de la razón práctica pura es un fin a realizar pero requiere, para su posibilidad, de elementos metafísicos en el sentido de cosas que se hallan fuera del poder humano, entonces es contradictorio sostener que la libertad debe de poder realizar en el “mundo fenoménico” el propósito que sus reglas determinan.³¹ Pero es muy posible que si nos quedamos con el sumo bien de la segunda *Crítica*, en la medida en que es un fin que no es realizable en el

³¹ Como explica Kant en el párrafo segundo de la segunda “Introducción” de la tercera *Crítica* (1793): Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (also vermittelt des theoretischen Gebrauchs der Vernunft) kein Übergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, deren erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: *so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen* (las cursivas son mías). Defiendo aquí a la ética de Kant como una filosofía moral que no es metafísica, si por tal cosa entendemos algo *x* que no puede tener realidad empírica. Ciertamente que el concepto de libertad, tal como Kant lo entiende, no es un objeto extraído de la experiencia, de tal suerte que no puede ser un objeto de conocimiento teórico; pero Kant sí dice que las leyes morales, que son los principios de la libertad, requieren poder tener aplicabilidad en la experiencia. Kant pensaba en la primera y segunda *Críticas* que las ideas de libertad, Dios e inmortalidad del alma tienen realidad objetiva para la razón práctica, pero creo que esto es algo que es inconsistente no sólo con los concepto de autonomía y moralidad sino también con el fin propuesto en la *Crítica del juicio* y en el que aparece en sus escritos poscríticos sobre filosofía política y filosofía de la historia. En el “Juicio teleológico”, por ejemplo, al final, Kant afirma que el sumo bien es la cultura y es un fin propuesto por la razón práctica pura. Y aunque este fin requiere la posibilidad de pensar una intencionalidad divina con arreglo a fines, Kant insiste que tal suposición es meramente hipotética. La divinidad entendida de esta manera no tiene influencia de ningún tipo en la práctica moral que se requiere para realizar tal fin en la tierra. Por lo que, a diferencia de la idea de libertad cuyo fin es la realización de la cultura y puede tener determinación en la experiencia, no así Dios ni la idea de inmortalidad. Para tener una visión clara de las diferencias que existen entre el sumo bien de la segunda *Crítica* y el sumo bien de la tercera, véase, Andrews Reath, “Two Conceptions of the Highest Good in Kant”, en *Journal of the History of Philosophy*, 26:4, 1988.

mundo humano, no puede contar como el *telos* de la ética de Kant, cosa de la que MacIntyre mismo está al tanto.³²

El *telos* al que me refiero como propio de la ética de Kant es el que consiste, además de la perfección moral, en la perfección física de nuestra propia naturaleza,³³ y es en la “Doctrina de la virtud” en donde Kant explica en qué consiste el principio moral en relación con este *telos*:

El cultivo (*cultura*) de las propias facultades naturales (las facultades del espíritu, del alma y del cuerpo), como medio para toda suerte de posibles fines, es un deber del hombre hacia sí mismo [...] porque, como ser capaz de tener fines o de proponerse objetos como fines (*Zwecke zu haben, oder sich-zu machen*), no ha de tener que agradecer el uso de sus facultades únicamente al instinto natural, sino a la libertad con la que él determina esta adecuación. Por lo tanto, cultivar las propias facultades —entre ellas unas más que otras según la diversidad de los fines—, y ser un hombre adaptado al fin de la propia existencia desde una perspectiva pragmática, no es una cuestión de la *ventaja* que el cultivo de las propias facultades pueda proporcionar [...] sino que es un mandato de la razón práctico-moral y un deber del hombre hacia sí mismo.³⁴

Como seres racionales, es decir, seres capaces de elegir fines de manera espontánea por nuestra libertad y realizarlos, es necesario que actuemos de acuerdo con el principio moral de cultivar nuestros talentos y habilidades como medio indispensable para hacer nuestros toda suerte de propósitos posibles, por los cuales justamente nos perfeccionamos. Las facultades naturales en “bruto” (espíritu, alma y cuerpo) por las cuales podemos proponernos fines no bastan para hacer posibles todos los fines que podemos proponernos como seres racionales, y por ello, explica Kant, es necesario

³² MacIntyre afirma que Kant no se equivocaba en afirmar que se requieren las ideas de Dios y de inmortalidad del alma como requisitos teleológicos. Pero tal vez MacIntyre piensa que debido a que tales ideas no representan lo que el hombre puede llegar a ser desarrollando su propio *telos* en su vida, en la ética de Kant no hay finalidad propiamente.

³³ En la misma “Doctrina de la virtud”, Kant señala que la perfección moral consiste en actuar según la máxima “hay que ser santos” y en actuar según la máxima “hay que ser perfectos” en el sentido de una perfección racional, esto es, de lograr que *necesariamente* sea el principio de la moral el que determine la conducta. En lo que sigue de este trabajo sólo me concentraré en explicar la perfección física.

³⁴ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, § 445, pp. 311-312.

cultivarlas.³⁵ Pero Kant no sólo piensa que todo ser racional finito, en la medida en que puede proponerse fines y hacerlos suyos, debe de actuar siguiendo un principio de acción que tiene validez universal, sino también afirma que el valor universal del principio tiene, no obstante, una conexión con los intereses y fines particulares que cada persona puede tener. En efecto, en la misma “Doctrina de la virtud”, en el libro segundo de los deberes hacia uno mismo, Kant escribe lo siguiente:

Cuál de estas perfecciones físicas es deber del hombre hacia sí mismo proponerse como fin *preferentemente* y en qué proporción al compararlas entre sí, es algo que queda en manos de su propia reflexión racional, CONSIDERANDO EL PLACER QUE LE PROPORCIONA UN DETERMINADO TIPO DE VIDA Y VALORANDO A LA VEZ LAS FACULTADES QUE NECESITA PARA ELLO, PARA ELEGIR ENTRE ELLAS [...] El deber del hombre hacia sí mismo, en lo que se refiere a su perfección *física*, es sólo un deber *amplio* e imperfecto: porque sin duda contiene una ley para la máxima de las acciones, pero no determina nada con respecto a las acciones mismas, en cuanto a su tipo y grado, sino que deja un margen al libre arbitrio.³⁶

El principio de la ética de Kant nos manda incondicionalmente que debemos cultivar nuestros talentos, y este principio, según Kant, proviene de la razón práctica pura y por ello tiene validez para todo ser racional (aunque no es un imperativo para todo ser racional). Pero los contenidos de los objetos que los seres racionales eligen no tienen que provenir de la razón práctica pura para que su proyección y realización sea el resultado de actuar siguiendo el principio moral. Es notorio que Kant indica que el placer que proporciona un determinado tipo de vida es crucial para la elección de fines que nos perfeccionan, por lo que el perfeccionamiento físico, en la medida en que los fines que concebimos como los característicos de nuestra perfección descansan en la sensibilidad —el placer es un objeto sensible—, tienen un claro sustrato empírico. Como explica el propio Kant en otro pasaje, no existe una ley racio-

³⁵ Kant explica que las facultades del espíritu son aquellas que son puras o *a priori*, y por ello son espontáneas. Podemos encontrar aquí al entendimiento, la razón práctica y la facultad de juzgar. Las facultades del alma por su parte son las que se encuentran a disposición de las facultades espirituales pero también se guían por el hilo conductor de la experiencia, e incluyen la memoria y la imaginación. Y, finalmente, la facultad corpórea constituye el instrumento del hombre sin el cual sus fines se quedarían sin realizar (*Ibid.*, § 445, p. 313).

³⁶ *Ibid.*, § 445-446, pp. 313-314. Las versalitas son mías.

nal *a priori* para las acciones y los fines que nos proponemos ya que “la diversidad de situaciones en que los hombres pueden encontrarse hace muy arbitraria la elección del modo de ocupación al que debe aplicar su talento”,³⁷ y por ello, los contenidos de tales objetos tienen una determinación subjetiva y empírica: sólo podemos saber qué objetos son los que perfeccionan nuestros talentos cuando reconocemos nuestras propias cualidades y preferencias, cuestiones ambas que no pueden tratarse independientemente del espacio y del tiempo en el que el agente está inmerso. En este sentido, el universalismo de la ética de Kant no hace abstracción de los intereses reales de las personas ni de sus motivaciones concretas por las cuales se identifican. Y por ello, aún Bernard Williams se equivoca al afirmar que la ética de Kant está mal fundada porque la razón por la cual se adopta al imperativo categórico como principio guía de nuestra conducta no está vinculada con el carácter.³⁸ Esto es equivocado. Si el carácter, como piensa Williams, es para una persona aquello por lo cual tiene buenas razones para estar en el mundo, y el carácter está constituido en buena medida por las metas y los proyectos que cada persona tiene, la ética de Kant no puede comprenderse fuera del concepto de carácter, o de aquello que realiza nuestro *telos*: la perfección de nuestra naturaleza, que sólo tiene que ver con el modo como uno se dirige y se consolida a sí mismo en conformidad con los fines y metas que uno mismo proyecta y realiza de manera autónoma. De modo que en la filosofía moral de Kant podemos encontrar los tres elementos que según MacIntyre no se hallan: *a*) una *primera naturaleza en potencia* —seres capaces de proponernos fines debido a nuestras propias facultades naturales—, *b*) una *segunda naturaleza en acto* —aquello que llegamos a ser haciendo nuestros los fines que nos proponemos—, y *c*) el principio moral por el cual pasamos de una primera naturaleza a una segunda, perfeccionándonos.

Tanto en la *Fundamentación de la metafísica* como en la segunda *Crítica* Kant persigue el propósito de mostrar que la libertad de la voluntad tiene “realidad objetiva”, y por supuesto, sólo demostrando que la voluntad efectivamente es libre puede sostener que nos hallamos vinculados a la ley moral. Es cierto que existe gran desacuerdo respecto a si Kant tiene éxito o no en su empresa de mostrar que los agentes son libres. Si uno piensa que Kant fracasa en mostrar que las personas son libres en el sentido en que él cree que lo son, entonces uno puede ser escéptico ante la idea de que la humanidad es fin con valor incondicional y absoluto. Pero esto es por completo distinto a suponer,

³⁷ *Ibid.*, § 392, p. 245. La única restricción, explica Kant, es que los fines elegidos hagan un bien al mundo.

³⁸ Cf. Bernard Williams, “Personas, carácter y moralidad”, en *La fortuna moral*. Trad. de Susana Marín. México, UNAM, IIF, 1993.

como hace MacIntyre y otros, que la filosofía moral kantiana está inevitablemente orientada al fracaso por la simple razón de que no es una ética de fines.

Para terminar, quiero decir unas palabras del fin de la perfección en relación con algunos puntos importantes de la filosofía política kantiana. Kant estaba consciente de que si bien el precepto moral de tratar a la humanidad como fin en sí mismo es una condición necesaria para lograr nuestra propia perfección, se requieren además de dos elementos para que tal proyecto ético quede en la mayor medida posible garantizado. En la “Metodología del juicio teleológico” de la tercera *Crítica*, Kant explica que el desarrollo de las capacidades naturales, *i. e.*, el fin de la perfección física del hombre, requiere, además de seguir el imperativo de la moralidad, la formación de una *comunidad civil*, en primer lugar, y de un *todo cosmopolita*, en segundo.

Por comunidad o sociedad civil, Kant entiende la instauración de una fuerza legal que se opone a los abusos de la libertad que unos agentes pueden ejercer sobre otros. La sociedad civil encarna, por así decir, una doctrina de derecho que, mediante la instauración de leyes jurídicas que son externas a la voluntad de los agentes (en contraposición de las leyes morales, que son internas), debe poder armonizar en la mayor medida de lo posible los diferentes fines de todas las personas. Claramente Kant piensa que esta doctrina se halla regida bajo el ideal moral de respetar el fin de la humanidad de cada persona. La primera parte de la *Metafísica de las costumbres*, la “Doctrina del derecho”, tiene como propósito establecer los fundamentos que se hallan a la base de instituciones jurídicas que ayuden a garantizar que las personas sean tratadas como fines y no como medios, y por ello Kant señala que tales instituciones sólo pueden ser legítimas cuando son desarrolladas bajo el precepto moral que manda el imperativo categórico.³⁹

El todo cosmopolita, por su parte, significa la creación de un sistema político mundial en el que todos los Estados pacten leyes mediante las cuales eviten atacarse mutuamente. Este sistema posibilita, como explica Kant en el

³⁹ I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, § 239, pp. 50-51. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), Kant contrasta la sociedad civil o comunidad jurídica con la sociedad civil ética, y afirma que sólo mediante la conformación de una sociedad civil ética es posible realizar el reino de Dios sobre la tierra. A diferencia de la sociedad civil, en donde los agentes se hallan sujetos a leyes externas, en la comunidad ética los sujetos se hallan solamente sujetos a leyes internas o leyes morales. Es obvio que en la comunidad ética todos los agentes actúan siguiendo el principio de la moralidad, y por tanto, no se requieren de leyes jurídicas que obliguen de manera externa; pero tal comunidad representa el enlace entre moralidad y religión, cuestión que es problemática si pensamos que el concepto central de la moralidad, que es la libertad (y por tanto autonomía), guarda una relación con el concepto central de la religión, que es Dios (que representa heteronomía).

ensayo *Sobre la paz perpetua* (1795), que los sujetos no sean tratados hostilmente por el hecho de llegar al territorio del otro y también posibilita que los Estados comerciantes dejen de cometer la “injusticia que ponen de manifiesto en la visita a pueblos y países extranjeros para *conquistarlos*”. El todo cosmopolita es el establecimiento de un derecho mundial, o un código legal externo, que principalmente tiene la tarea de garantizar que el derecho básico de los individuos, la capacidad misma de elección, no se vea mermada por la intervención de otros sujetos que se hayan regidos por diferentes leyes jurídicas por pertenecer a comunidades civiles diferentes. Muy probablemente el fenómeno que ocurre con los actos de inhospitalidad y de conquista consiste en algo más que someter a los sujetos a un tipo de legislación jurídica de la que ellos, los atacados, no comparten como forma de vida. Pero es un hecho que casi todos los casos de inhospitalidad y conquista suelen ser defendidos apelando a una determinada tradición jurídica y legal propia que se asume como la correcta y verdadera. En todo caso, me parece que lo que el sistema del todo cosmopolita hace posible en relación con el principio moral de tratar a la humanidad como fin en sí mismo es un mayor ámbito legal que tiene el objeto de proteger la libertad de las personas y las formas de vida elegidas (algo así como una idea de derechos humanos bien intencionada y no limitada por intereses de poder, como ocurre actualmente) de los agentes cuando éstas se hallan en peligro por causa de una confrontación que, a su vez, es el efecto de formas de vida distintas insertadas en tradiciones jurídicas diferentes.⁴⁰

⁴⁰ Por supuesto que dentro de la filosofía del derecho de Kant no sería legítimo decir que alguien es tratado de manera inhospitalaria cuando ocurre que ese alguien viola, en un espacio geográfico distinto al suyo, un estatuto jurídico que va en contra del principio negativo de tratar a la humanidad como fin en sí mismo. Así como no cabe un hecho de inhospitalidad justo en relación con la moralidad, tampoco me parece que es justificable, dentro de la filosofía práctica de Kant, un acto de conquista por fines morales.

Reseñas y notas

Republicanism y multiculturalismo

Eduardo González Di Pierro

Ambrosio Velasco Gómez, *Republicanism y multiculturalismo*.
México, Siglo XXI, 2006. 152 pp.

Con urdimbre delicada, los ensayos que conforman el texto *Republicanism y multiculturalismo* son tejidos finamente por su autor, Ambrosio Velasco Gómez, hasta obtener un tapiz filosófico al mismo tiempo homogéneo y diverso; homogéneo en su forma, en su estructura rigurosa y en el paso natural entre capítulos, que uno no diría nunca ensayos independientes, aunque podrían entresacarse de la totalidad sin problema alguno; diverso en su riqueza conceptual, en el trato erudito de las temáticas que se nutren de una evidente formación filosófica múltiple y en las aportaciones propias que son fruto de un análisis cuidadoso de las realidades a las que se aproxima y que, a continuación, intentaremos someramente mostrar. Para ello, permítaseme “destejer” el tapiz, en un recorrido inverso que partirá del último capítulo y llegará al inicio, con el fin de comprender “con cuáles puntadas” fue que Ambrosio generó este magnífico paño sobre dos problemas de vigencia inusitada y que constituyen el título mismo de la obra.

Al final, llega Velasco al álgido problema de la nación, el Estado y la democracia en México. La sola posibilidad de pensar en esta cuestión y hacerla objeto de tratamiento filosófico le daría a cualquiera escalofríos intelectuales. No a Ambrosio Velasco, afortunadamente, que parece tener un sistema inmunológico a toda prueba y unas defensas que le permiten afrontar ésta y otras problemáticas comprometidas con nuestra realidad social y política, harto compleja, y hasta cierto punto frustrante.

El tratamiento que el autor hace del problema democrático es profundo y sintético; es increíble la concisión del apartado denominado justamente “Democracia: una asignatura pendiente”, pues, aunque va a describir en qué sentido es que éste es el *status* de la democracia en nuestro país, ya clarifica en sólo cuarenta líneas en qué consiste el problema de fondo que tratará en el resto del capítulo, a saber, la incompatibilidad del triunfante liberalismo con la idea de una nación que se había concebido como lo que era: un crisol

multicultural que había que defender, como lo comprendieron e iniciaron Bartolomé de las Casas, Alonso de la Vera Cruz y, por supuesto después también los representantes más importantes del humanismo jesuita del siglo XVIII, especialmente Clavijero. Como veremos, todo se desprende del capítulo cuarto del libro, el consagrado al republicanismo novohispano que es objeto de un tratamiento inédito por parte de Velasco Gómez. Especialmente significativa es toda la última parte en donde el autor realiza una lectura inusitada —en clave republicana, y especialmente ese republicanismo propio de la Nueva España— de las reivindicaciones del EZLN que son interpretadas por nuestro autor, en general, como coincidentes, por ejemplo, con las concepciones lascasianas sobre la dignidad de los indígenas y la aberración del esclavismo y el sometimiento y opresión de otros pueblos y culturas.

Ya en el quinto capítulo el doctor Velasco había abordado la cuestión democrática, pero en relación con el multiculturalismo; lo que hace es trastocar la concepción clásica por la cual ante la pregunta por la compatibilidad de ambos miembros del binomio, siempre bajo la visión de la tradición liberal, “la respuesta a la pregunta tendría que ser negativa, pues el multiculturalismo exige el reconocimiento de la diversidad cultural como fundamento del reconocimiento de derechos específicos para grupos que forman parte de una nación y tal reconocimiento de derechos culturales diferenciados implicaría la violación del principio liberal de igualdad de derechos entre todos los ciudadanos” (p. 107); y no sólo; Ambrosio Velasco dará más razones que sostendrían tal incompatibilidad entre democracia y multiculturalidad, pero lo interesante aquí no es esta fase negativa, sino toda la fase propositiva que se despliega a lo largo de este quinto capítulo, y cuya lectura es una de las más recomendables de todo el texto, pues muestra una lograda pretensión de compatibilizar democracia y multiculturalismo, escudriñando con detalle en cada uno de los conceptos, para llegar a una formulación positiva y para nada forzada, de una posibilidad de complemento recíproco.

Pasamos ahora a la parte central de todo el libro. Se trata del *kern*, del núcleo fuerte, que constituye la hipótesis que guía al resto de la urdimbre mencionada. Siguiendo con nuestra analogía textil, estamos justamente en la clave de la trama. Se trata del magnífico capítulo cuarto, consagrado al republicanismo novohispano, “patito feo” dentro de los análisis histórico-políticos de las corrientes republicanas. Ambrosio Velasco, desde hace ya mucho tiempo, entrevió al imponente cisne que representaba esta tradición emanada de la escuela de Salamanca. Nuevamente mostrando maestría de concisión, el autor expone las principales características de este republicanismo, que, naturalmente, se adapta mejor a la situación de nuestro país, como acabamos de señalar a propósito de los capítulos finales; privilegia Velasco, dentro de esta corriente, a los dos grandes pilares que le sirven de poderoso marco teó-

rico para todo el libro: Alonso de la Vera Cruz y Bartolomé de las Casas, analizando a cada uno a partir de una muy profusa bibliografía y, luego de la labor reconstructiva del pensamiento político alonsino y lascasiano, ejerce su propia interpretación para mostrarnos límpidamente las siete tesis que sostienen al republicanismo de estos grandes humanistas novohispanos, y que pueden sintetizarse en la idea del respeto pleno al multiculturalismo a través de la idea, derivada de Vitoria, del reconocimiento de “la existencia de una ley natural de alcance universal, que sirve de fundamento para valorar las instituciones y prácticas concretas”, pero reconociendo al mismo tiempo “que no hay una sola interpretación válida de la ley natural, sino que ésta puede variar de cultura a cultura”, en una clara formulación visionaria de alcances infinitamente mayores que los de la teoría liberal ortodoxa, como bien nos lo recuerda constantemente Ambrosio a lo largo de su trabajo.

Retrocedemos al capítulo tercero, que está constituido por un estudio muy completo sobre Maquiavelo y Tocqueville. Velasco describe las directrices de estos paradigmas del republicanismo que encontrarán como virtudes políticas a nociones filosóficas como las de la seguridad, la integridad y la libertad, todas ellas en aplicación concreta a formas de gobierno que encuentran su ideal justamente en la república, más que en la monarquía, igualmente considerada como forma de gobierno por ambos clásicos. Maquiavelo como fundador de la tradición republicana moderna, Tocqueville como gran continuador e intérprete del republicanismo con el fin de llevar a cabo una efectiva democracia republicana.

Finalmente, para terminar el deshilado que estamos realizando, nos damos cuenta de los primeros dos puntos con que abre Ambrosio Velasco toda la problemática que hemos esbozado someramente; a saber, la descripción filosófico-conceptual, salpicada de elementos históricos increíblemente justos, que no sobran nunca, de las tradiciones políticas que conocemos con el nombre de liberalismo y de republicanismo. No queremos privar a los potenciales lectores de la delicia que supone la lectura de los primeros dos capítulos, de tal manera que no ahondaremos en los contenidos presentados; nos contentaremos con decir que se prefigura, en el debate establecido por el propio Velasco Gómez, la resolución de complementariedad entre multiculturalismo y democracia que ya mostramos que aparece en el capítulo quinto. Todo el capítulo segundo va dando cuenta de los principales contenidos constituidos de estas dos perspectivas filosófico-políticas que aterrizan también en contextos particulares de épocas y lugares geográficos, así como el tránsito por interpretaciones de autores variados, de diferente signo y diferentes momentos históricos. Es especialmente interesante el despliegue filosófico de que hace gala el director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el interesantísimo y profundo apartado llamado precisamente “El concepto de tradición política”,

mismo que justificará posteriores tratamientos que se desprenden de las propias tradiciones políticas que, de este modo, no se asumen como dadas o se dan por sobreentendidas; interesante destacar cómo, en este apartado, los planos ideológico, teórico y pragmático no se excluyen mutuamente, sino que se entrecruzan, para dar cuenta de una riqueza productiva de este concepto de tradición política, que tiene que vérselas no sólo con todos estos planos, sino precisamente, con sus dinámicos entrecruzamientos.

Me parece que la idea de fondo de todo el texto es la de recuperar un humanismo que, quizá, nunca logró emerger del todo, esto es, no el humanismo cívico florentino, por ejemplo, que es homogeneizador e indiferenciador, sino el humanismo prístino que representaron Las Casas y Alonso de la Veracruz; el humanismo que sirve de base a un nacionalismo positivo que, lejos de ser ese nacionalismo desprendido de la tradición liberal ortodoxa, ideológico y uniformador, se constituye en la base para comprender que la idea de nación engloba la multiculturalidad y que siente el deber, no de esconderla o negarla, sino de dar cuenta de ella y proponer modelos alternativos de relación entre quienes, perteneciendo a culturas distintas, habitan un mismo espacio geográfico-político-histórico.

De esta manera, hemos ya recorrido, inversamente, el entramado de la obra y recogido el hilo que la constituye en la madeja. Toca ahora a quienes se aproximen a este intenso –intensivo– tapiz filosófico –como lo he llamado– de Ambrosio Velasco, volver a tejerlo nuevamente a través de una lectura que, inevitablemente, será cuidadosa y profunda, y con seguridad altamente gratificante desde el punto de vista intelectual, porque nos toca profundamente en nuestra sensibilidad mexicana contemporánea, al mismo tiempo que nos anima a volver la mirada hacia un pasado que esconde claves para comprender nuestro presente, volviéndolo un pasado rico, objeto del análisis filosófico y no sólo de una anquilosada historiografía, para poder pensar de una manera nueva la propuesta política republicana y el problema filosófico del multiculturalismo.

Abstracts

“Skepticism, mechanicism, theology and alchemy in Robert Boyle” (Carmen Silva). *The purpose of this article is to approach to the nature of Robert Boyle’s mechanicism and in this way be able to appreciate how this thesis or explanatory model, i.e. the mechanicism, which was fundamental for the philosophers of the XVII century, had important differences among its defenders. In other words, the hypothesis I want to suggest in this work is that mechanicism was, on the one hand, an efficient form to confront aristotelism and to approach to the natural world and, on the other, that in each author of that period we find variations of what each natural philosopher considered mechanicism.*

It appears to me that in Boyle we can find the following features that define his mechanicism and therefore his natural philosophy; and that he shares some of them with other contemporary philosophers of nature and not others, since in the natural philosophy of each of the authors we can find a distinct form of dealing with the pirronic skepticism, which will result in a specific epistemology and, therefore, both natural philosophy and epistemology were linked in a given theological perspective. In short, that the different combinations of the distinct epistemic as well as theological postures resulted in a specific natural philosophy. In other words, in this work I intend to illustrate all this by exposing some of the epistemic and theological elements that compose the natural philosophy of Robert Boyle and, therefore, approach to the nature of his mechanicism.

“Melancholic reason” (Antonio Marino López). *In this article I examine the conceptions of the relationship among reason, happiness and philosophy as they appear in Plato, Aristotle, the epicurean and stoics, Hobbes, Pascal and Nietzsche. This outline is performed in order to show that, strikltly speaking, only Plato and Aristotle consider that the philosopher can be happy.*

“Which end, which beginning for philosophy?” (Alberto Constante). *When we speak about philosophy, the word itself re-convokes us, demands us to that Incipit, the place where we start to be. When we ask ¿what is this, philosophy? the question finds its historical origin, it finds also a direction and a historical future. The quid of this matter relies on the question if we have been able, over the centuries, to create the necessary conditions to keep on asking in Greek, keep on asking what deserves to be asked.*

“About religious liberty and equality” (Mercedes de la Garza Camino). *The right to religious liberty that every individual has is based on the Universal Declaration of Human Rights and can no longer be questioned. Based on this premise, this article deals with religious liberty and equality, presenting in the first place religion as a historical fact, free from any dogma, and in the second place an analysis of human rights and cultural rights, taking the violation of the right to religious liberty in native mayan communities as an example.*

“Heidegger’s Schelling. Modernity and System of Freedom” (Crescenciano Grave). *This article exposes and reflexes about the starting point of Heidegger’s philosophical confrontation with Schelling. For Schelling, the question about essence of freedom is the metaphysical fundamental matter. This leads him to shock the dominant notion of system in Modernity. Heidegger recovers this impulse in his pretension of founding a new beginning of thought in occident.*

“The Expansion of Human Responsibility Towards Nature” (Jorge Enrique Linares). *For the predominant anthropocentric tradition of our civilization, nature and living organisms possess only an instrumental value, and that is the reason why they have not been subjects of ethical consideration until recently. Enviromental ethics has arisen with the purpose to surpass the arbitrary and prepotent anthropocentrism, but it has to consolidate itself as an ethics of the human resposibility towards nature. This responsibility implies to be in charge of the already provoked damages as well as to prevent future alterations caused by the huge capacity of our technological power. My argument in this article is that it is necessary to find a mediation between an anthropocentric and a biocentric ethic that allows us to establish a new ethical paradigm feasible morally as well as politically.*

“Personal Identity and Narration: a Reading” (María Rosa Palazón). *In Soi-même comme un autre, Ricoeur defines the personal identity as singular; so, it is the way in which every individual structures a sediment of experiences*

and ways of being in the world common within a chronotop, and, a personalized way of reacting to circumstance challenges. Commonly, due to what is shared, the other is an alter ego. Identity is a holon which can not be atomized, as the puzzling cases or Musil's L'Homme sans qualités intend to do. Ricoeur splits the identity in "mêmeté" and "ipséité". The first one designates a center of accumulative experiences; the ipséité, the other from the soi-même, that is, the historical or changing quality of the mêmeté. With Bremond and Greimas theories, Ricoeur attributes to the literary narration the best examples of the dialectics between mêmeté and ipséité. Besides, with McIntyre, he considers literary narration as the best way to formulate ethic judgements from the described experiences.

"Problems on the reception of Kant's third Critique" (Evodio Escalante). The history of reception of Kant's Critique of Judgement is surrounded by equivocal and oblique readings that at the end result fruitful and can't be denied by simply declaring them "erroneous". This article analyzes some of these "misunderstandings" originated by the rigor of this book, which effects can be acquainted even in some branches of contemporary art as well as of the "postmodern" thought. It is also pointed the way in which the writing of The Critique of Judgement supposes a significant change in Kant's original conceptions in the way they were exposed in The Critique of Pure Reason.

"The last kantian" (Leonardo Tovar González). According to Foucault, Kant established the mission of philosophizing as ontology of the present, however when applying the lessons to our era everything seems to indicate that we should abandon his announcements full of hope on the gradual moral and political illustration of human kind and conclude, with Benjamin, after the memory of the defeated that "every act of civilization is an act of barbarity". Or perhaps the distance between the rationalist scatology of the philosopher of Königsberg and the agonistic memorial of the thinker of Berlin is not so large, since in both cases they intend to replevy human dignity, in Kant for the sake of making it possible, in Benjamin for the indignity not to be repeated.

"Kant, the Theory of Relativity and philosophy of science at the beginning of the xx century" (Álvaro J. Peláez Cedrés). The rise of the Theory of Relativity implied not only a deep change in the conceptual structures of physicomathematics, but also broke out a series of reflections and discussions about the status of our conceptual scheme and its relation with the fundamental principles of physics. Kant maintained that the Newton's physic laws had an a priori status, determined by the relation of these laws with the concep-

tual structures of the transcendental subject. The present article attempts to illuminate some aspects of the discussion round about the epistemological impact on the Theory of Relativity. An important result will be that, in spite of the profound changes that physics displayed, the philosophers that were imbricated in that discussion did not abandon the spirit of Kant's philosophy, but modified some of their fundamental notions so they could explain the changes they were attending. These modifications of the kantian paradigm can still be defended as a way of elucidation of scientific knowledge.

“Between philosophy and history or philosophy of history: an ontology of the present” (José Antonio Mateos Castro). This article intends to establish the relationship between history and philosophy by performing an historical review that starts with the greeks until the appearance of philosophy of history, specifically in Emmanuel Kant. Afterwards, I relate and show the difference between the kantian meditation of the XVIII century and the one Michel Foucault fulfilled two hundred years later. The objective is to rebound the tasks of philosophy of history and the way that the mentioned authors assume a compromise with the present.

“What underlies the cosmopolitan ideal? Between the illustrated perspective and the contemporary globalization” (Griselda Gutiérrez Castañeda). Recent bellicose conflicts, like the Gulf War and the agresion against Irak, demonstrate a process of unipolar rearrangement of world's globalizing order. This demands a critical philosophical revision of the national, republican, federalist and cosmopolite ideals.

This article carries out a revision of the illustrated cosmopolite ideal, which has in Kant's thought one of its more consistent formulations. The thinker of Königsberg assumes, as an indisputable premise, the existence and necessary preservation of sovereignty of the nations. Their coexistence is based on a federal relationship and their decissions are taken in an horizontal and concurrent manner.

By contrast with the former, we can observe how international organisms, like the United Nations, show accurately the real correlation of interests and forces that have an impact on the world's order, by means of vertical decissions taken by majority. This can be used as a reference to understand the significance and implications of cosmopolitism.

Finally, is cosmopolitism the way to procure peace and democratization of the international relations?

“Duty and finality in Kant's ethic” (Francisco Iracheta Fernández). In this article I intend to show that Kant's ethics is teleological (ethics of purposes), in

contraposition to what a venerable neo-aristotelic and neo-hegelian moral tradition thinks. It is true that law ideas and categorical imperative are central to Kant's moral theory, and therefore, it can be classified as deontological. However, here I want to prove that Kant's deontological moral philosophy can't be appropriately understood without assuming that, at the same time, it is a teleological moral theory in a sense very similar to the one that makes aristotelian ethics teleological, namely, based on a purpose of the action that consists in the fulfilment of a flourishing and good life.

Colaboradores

Alberto Constante. Profesor e investigador de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel 2). Especialista en filosofía griega y contemporánea; su libro más reciente se titula *Los monstruos de la razón (tiempo de saberes fragmentados)*, editado en 2006 por la UNAM y el Tecnológico de Monterrey.

Evodio Escalante. Profesor e investigador de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y profesor de asignatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es autor de *José Gorostiza. Entre la redención y la catástrofe* (México, Juan Pablos, 2001), *Elevación y caída del estridentismo* (México, Conaculta, 2002) y *La vanguardia extraviada. El poeticismo en la obra de Enrique González Rojo, Eduardo Lizalde y Marco Antonio Montes de Oca* (México, UNAM, 2003). Su libro *Introducción al pensamiento de Heidegger* se encuentra actualmente en prensa.

Mercedes de la Garza Camino. Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México, investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores y miembro de número de la Academia Mexicana de la Historia. Sus líneas principales de investigación son la religión y la historia de los mayas, desde la perspectiva de la historia de las religiones. Su obra, que se ha publicado tanto en México como en otros países, consta de 146 artículos y capítulos, así como de catorce libros, de los cuales se pueden mencionar: *El hombre en el pensamiento religioso náhuatl y maya* (1978); *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas* (1984), *Sueño y alucinación en el mundo náhuatl y maya* (1990, traducido al francés) y *Rostros de lo sagrado en el mundo maya* (1998).

Eduardo González Di Pierro. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Profesor-investigador de tiempo completo de la Facultad de Filosofía “Samuel Ramos” de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), de la que actualmente es director. Es autor de varios artículos publicados en revistas especializadas nacionales e internacionales y de capítulos en libros colectivos, así como de los libros: *De la persona a la historia. Antropología fenomenológica y filosofía de la historia en Edith Stein* (México, Driada/UMSNH, 2005) y *José Gaos: historicismo y cultura en México* (Morelia, Jitanjáfora, 2006). Es miembro ordinario de la sección mexicana del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt.

Crescenciano Grave. Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía de la misma Institución. Amplió estudios en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, España. Además de varios artículos en revistas tanto especializadas como de divulgación, ha publicado los siguientes libros: *El pensar trágico. Un ensayo sobre Nietzsche, La luz de la tristeza. Ensayos sobre Walter Benjamin, Nietzsche y Heidegger. ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?, y Verdad y belleza. Un ensayo sobre ontología y estética.*

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.*

Francisco Iracheta Fernández. Licenciado y maestro en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Realizó estudios de doctorado en la Universidad de Bielefeld, Alemania, y en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. He sido becario del Instituto de Investigaciones Filosóficas y actualmente profesor de asignatura de la licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Jorge Enrique Linares. Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM y tutor del Programa de Maestría y Doctorado en Bioética, donde imparte el seminario de “Ética para la bioética”. Recibió los premios Norman Sverdlin y el premio a las mejores tesis de maestría en filosofía y de doctorado en ciencias sociales y humanidades de la Academia Mexicana de Ciencias, respectivamente. Su labor de investigación se ha concentrado en

la filosofía de la tecnología y en la ética contemporánea, en particular, en la ética de la tecnología y la bioética. Es coautor del libro *Ética y valores* (en dos volúmenes) y actualmente tiene en prensa la obra *El riesgo tecnológico: una perspectiva filosófica*, en esta misma “Biblioteca de ética y bioética”.

Antonio Marino López. Profesor titular de Filosofía griega en la FES-Acatlán de la Universidad Nacional Autónoma de México. Además de varios artículos en revistas tanto especializadas como de divulgación ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Eros y hermenéutica platónica*, *Venganza y justicia en la Orestíada de Esquilo* y *Senderos dialógicos entre antiguos y modernos*, todos publicados por la FES-Acatlán de la UNAM.

José Antonio Mateos Castro. Maestro en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante del doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor de tiempo completo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Tlaxcala y coordinador de la licenciatura en Filosofía. Recibió el Premio Norman Sverdlin a la mejor tesis de maestría (2002-2003), otorgado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Vocal de la mesa directiva del Círculo Mexicano de Profesores de Filosofía (2005-2009). Miembro del comité editorial de la revista de Filosofía, *Majaromonda*. BUAP, U. de Colima, UAT. Líneas de investigación: América Latina: filosofía de la historia, posmodernidad y globalización.

María Rosa Palazón. Licenciada en Letras Españolas. Doctora en Filosofía (UNAM). Investigadora titular “C” del Instituto de Investigaciones Filológicas (UNAM). Profesora de Filosofía de la historia y Seminario de estética en Posgrado (FFYL). Miembro del SNI (nivel 3). Coordina el equipo de las *Obras de Lizardi* (14 volúmenes y 2 de recepción). Autora de *Reflexiones sobre estética a partir de André Breton* (UNAM); *Filosofía de la historia* (Universidad Autónoma de Barcelona/UNAM); *Imagen del hechizo que más quiero* (Planeta); *La estética en México. Siglo XX* (FCE/UNAM); *Antología de la estética en México. Siglo XX* (UNAM); *¿Fraternidad o dominio? Aproximación filosófica a los nacionalismos* (UNAM).

Álvaro J. Peláez Cedrés. Licenciado en Filosofía por la Universidad de la República, Uruguay; maestro y doctor en Filosofía de la Ciencia por el IIF de la UNAM. Es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. Sus áreas de interés son la teoría del conocimiento kantiana y neokantiana, filosofía de la ciencia, especialmente filosofía de la geometría e historia del Círculo de Viena. Sobre estos temas ha impartido cursos y conferencias en universidades nacionales y extranjeras, y

publicado reseñas y artículos en revistas especializadas como *Crítica*, *Signos Filosóficos*, *Ideas y Valores*, *Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia*.

Carmen Silva. Profesor titular de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado traducciones, estudios introductorios, artículos y reseñas en revistas, libros y antologías; algunos libros como coordinadora. Es una estudiosa de la filosofía en lengua inglesa de los siglos XVII y XVIII, en especial de las filosofías de John Locke, David Hume y Robert Boyle.

Leonardo Tovar González. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás de Bogotá, con estudios de Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia. Ha colaborado con los programas de filosofía de la Universidad Santo Tomás, la Universidad Pedagógica y la UNAD. Sus áreas de trabajo residen en las relaciones entre ética y filosofía política y en la historia de las ideas en Colombia y América Latina. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Kant y Hume. Del saber y otros juegos* (1998) y *¿Es posible una democracia intercultural en Colombia?* (2000), junto con varios artículos recogidos en obras colectivas y publicaciones periódicas. Desde 2001 es integrante de la Sociedad Colombiana de Filosofía. Investigador registrado en Colciencibas (Instituto Colombiano de Ciencia y Tecnología).

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 julio de 2007 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.