

Revista RLF latinoamericana de filosofía

- R. Salles, Determinismo y responsabilidad: la defensa estoica del compatibilismo
- A. Uribe, Una discusión en torno a cómo se justifica una norma moral
- D. Brauer, Significado y verdad en la narración histórica.
Una re-visión de la objetividad historiográfica
- S. Lucero, La idea de verdad en Kuhn
- A. M. Damiani, La idea de *animus* en las primeras obras
de Giambattista Vico
- R. Ibarlucía, Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica
e historicidad
- S. Schwarzböck, El problema del sujeto en Theodor W. Adorno.
De la dialéctica de la ilustración a la teoría estética

ESTUDIO CRITICO - COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

COMITE DE REDACCION

María Julia Bertomeu
Leiser Madanes

Alejandro Cassini
(†) Ezequiel de Olaso
Secretaria: Cecilia Lastra

Osvaldo Guariglia
Mario A. Presas

CONSULTORES

Rafael Braun (Argentina)	Mario Bunge (Argentina-Canadá)
(†) Héctor N. Castañeda (EE.UU.)	Carla Cordua (Puerto Rico)
Danilo Cruz Vélez (Colombia)	Marcelo Dascal (Brasil)
Luis Villoro (México)	Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
Jorge E. Gracia (EE.UU.)	Francisco Miró Quesada (Perú)
Joao Paulo Monteiro (Brasil)	C. Ulises Moulines (R. Fed. Alemana)
O. Porchat Pereira (Brasil)	(†) Fernando Salmerón (México)
David Sobrevilla (Perú)	Ernesto Sosa (EE.UU.)
Roberto Torretti (Chile)	Margarita Valdés (México)
Ernesto Garzón Valdes (Argentina-Alemania)	

Para suscripciones, pedidos, correspondencia o informaciones dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central

1000 Buenos Aires - Argentina

Fax: (54-11) 4787-0533 E-mail: cifrlf@mail.retina.ar

Para suscripciones y pedidos en Estados Unidos y Canadá dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA (dos direcciones)

BOX 1493
Birmingham, Alabama 35201-1943 - U.S.A.

15 Southwest Park
Westwood, Mass 02090 - U.S.A.

Argentina	
Individuos	\$22
Instituciones	\$44
Exterior	
Individuos	\$25
Instituciones	\$35
(más gastos de envío)	

Esta publicación ha contado con el apoyo financiero de la Fundación Antorchas.

La **Revista Latinoamericana de Filosofía** se publica los meses de mayo y noviembre de cada año. Director Responsable: María Julia Bertomeu. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF, propietario de la publicación. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Buenos Aires. Copyright. Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11723.

ISSN 0325-0725

Diseño de tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

OTOÑO 2000

VOLUMEN XXVI

N° 1

SUMARIO

ARTÍCULOS

R. Salles , Determinismo y responsabilidad: la defensa estoica del compatibilismo.....	5
A. Uribe , Una discusión en torno a cómo se justifica una norma moral.....	27
D. Brauer , Significado y verdad en la narración histórica. Una re-visión de la objetividad historiográfica	47
S. Lucero , La idea de verdad en Kuhn.....	67
A. M. Damiani , La idea de <i>animus</i> las primeras obras de Giambattista Vico	85
R. Ibarlucía , Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad	111
S. Schwarzböck , El problema del sujeto en Theodor W. Adorno. De la dialéctica de la ilustración a la teoría estética	143

ESTUDIO CRÍTICO

A. Cassini , La tradición conjuntista y su historia	169
--	-----

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

R. Bertrand , <i>Análisis filosófico</i> (R. Torretti). E. Rabossi (comp.), <i>Filosofía de la mente y ciencia cognitiva</i> (J. Rodríguez Larreta). Ma. T. López-Pardina , <i>Simone de Veauvoir: Una filósofa del siglo XX</i> (M. L. Femenías). P. Ricoeur , <i>Historia y Narratividad</i> (J. I. Blanco Ilari).....	181
--	-----

COLABORADORES

R. SALLES (1965). Obtuvo el doctorado en King's College London en 1997 bajo la dirección de Richard Sorabji. Desde entonces se ha desempeñado como investigador de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y tutor en la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad. Sus publicaciones hasta la fecha se han centrado en la filosofía helenística y la ética griega tardía. E-mail: rsalles@servidor.unam.mx

ANGELA URIBE BOTERO (Bogotá 1964). Egresada de la Universidad de los Andes (1988). Estudios de filosofía y literatura en la Universidad Ludwig Maximilian de Munich (1990-1992). Maestría en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia (1997). Profesora para el Departamento de Humanidades de la Universidad de los Andes (1993-1997). Investigadora Junior y Profesora para la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad del Rosario, en Bogotá (1998, hasta la fecha). E-mail: auribe@clauastro.urosario.edu.co

D. BRAUER. Actualmente investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y Prof. Titular de Metafísica y Filosofía de la Historia en la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Filosofía por la Universidad de Erlangen Nürnberg (Alemania), 1980. En 1981 publicó el libro *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart. Ex-becario Humboldt en Heidelberg y Berlín. Ha publicado numerosos artículos sobre la filosofía de Hegel y Feuerbach, sobre los conceptos de negación y contradicción, sobre la teoría de la historia de Herder y Kant, y sobre epistemología de la historia. E-mail: brauer@elsitio.net

S. LUCERO, Licenciada en Filosofía; es docente en la Universidad de Buenos Aires y La Plata (1999). Es co-autora de libros sobre temas epistemológicos, entre ellos *Imre Lakatos: el falsacionismo sofisticado*, Buenos Aires, Eudeba (1995), *Modelos de explicación científica*, Buenos Aires, Eudeba (1996), *Metodología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Macchi (1999). Ha publicado artículos de la especialidad en revistas nacionales y extranjeras. Fonrouge 652, Capital. E-mail: lususan@arnet.com.ar

A. M. DAMIANI. Doctor en Filosofía (Universidad de Buenos Aires, 1998). Becario de perfeccionamiento en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Miembro del Consejo de redacción *Cuadernos sobre Vico* (Universidad de Sevilla). Ha publicado varios artículos sobre la filosofía de Giambattista Vico y el libro *La dimensión política de la "Scienza Nuova" y otros estudios sobre Giambattista Vico* (Buenos Aires, 1998). E-mail: damial@filo.uba.ar

R. IBARLUCÍA. Licenciado en Filosofía y doctorando de la Universidad de Buenos Aires. Jefe de Trabajos Prácticos de las cátedras de Estética y Filosofía Contemporánea, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, y Profesor Adjunto Interino, a cargo de un seminario de grado. Docente auxiliar de Estética en la Facultad de Humanidades, U.N.L.P. Ha sido becario del Goethe-Institut y de la Neiderlands Literair Produktie-en Vertalingenfonds. Es miembro del Consejo de Dirección de la revista *Diario de Poesía*. Tradujo al español textos de Baumgarten, Kant, Goethe y Walter Benjamin. Publicó *Onirokitsch. Walter Benjamin y el surrealismo*, Buenos Aires, Editorial Manantial, 1998. Prepara actualmente un ensayo sobre Paul Celan. E-mail: ibarlucia@interlink.com.ar

S. SCHWARZBÖCK. Licenciada en Filosofía (UBA). Doctoranda de la UBA. Becaria de Postgrado del CONICET. Investigadora en proyectos UBACyT del área de Filosofía práctica. Ha publicado artículos de su especialidad. Tinogasta 3923 - Dpto. 1 (1417) - Capital Federal. República Argentina, Tel. 4 501-6040, E-mail: gustavoc@netizen.com.ar

A. CASSINI. Ver RLF, Vol. XXV N° 1 (otoño 1999).

QUINTO COLOQUIO INTERNACIONAL BARILOCHE DE FILOSOFÍA 2000

BARILOCHE, ARGENTINA

Continuando con la serie Coloquios Internacionales Bariloche de Filosofía iniciada en 1992, el Programa de Filosofía de la FUNDACION BARILOCHE anuncia la realización del Quinto Coloquio Bariloche de Filosofía que se llevará a cabo en Bariloche, Argentina, del 28 al 30 de junio del año 2000. Como en ocasiones anteriores, participarán del encuentro destacados filósofos del país y del exterior. Las áreas locales de este encuentro serán las siguientes:

- * Filosofía de la Ciencia (incluyendo ciencias formales o empíricas, naturales o sociales) e Historia de la Ciencia filosóficamente orientada.
- * Teoría del Conocimiento, Filosofía del Lenguaje, Filosofía de la Mente, Filosofía de la Historia
- * Ética, Filosofía Política

Serán consideradas también propuestas de ponencias en otras áreas relacionadas.

Contribuciones: Los títulos y resúmenes de las contribuciones propuestas (de entre 150 y 200 palabras) se recibirán hasta el 30 de abril.

Idiomas: español, inglés, francés y portugués.

Aranceles: General \$ 80, estudiantes \$ 50.-

Alojamiento: La Secretaría del Coloquio realizará a los participantes inscriptos que así lo soliciten reservas en hoteles a precios reducidos

Inscripción e Informes:

Dr. Oscar Nudler / Prof Susana Romaniuk
Coloquios Bariloche de Filosofía
Casilla de Correo 138
(8400) San Carlos de Bariloche, Argentina
Teléfono y Fax: (54-2944) 422050
e-mail: colbar@bariloche.com.ar

Fundación Bariloche
Oficina en Buenos Aires
Piedras 482 -2° "H"
Tel.: 4331-1649/1816

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVI N° 1 (Otoño 2000)

DETERMINISMO Y RESPONSABILIDAD: LA DEFENSA ESTOICA DEL COMPATIBILISMO*

Ricardo Salles

Introducción

La pregunta de si es compatible la responsabilidad con el determinismo ha suscitado desde siempre el desacuerdo entre los filósofos. Por una parte, están quienes sostienen que son incompatibles. Si todo lo que sucede tiene una causa, o conjunto de causas, que lo determina enteramente, nadie es responsable de nada. Por otra parte, están los filósofos que adoptan la postura contraria, a quienes podríamos calificar de "compatibilistas". De acuerdo con ellos, uno puede merecer el elogio o la censura por una acción que haya hecho, aun cuando todo lo que sucede —incluyendo nuestras acciones— tiene una causa, o conjunto de causas, que lo determina enteramente.

A primera vista, la postura compatibilista puede parecer insostenible. Suele pensarse que una persona es responsable de una acción sólo si pudo haberla evitado, lo cual no parece ser el caso si la acción ocurrió necesariamente: ¿acaso no diremos que eso exime a la persona de toda responsabilidad, o al menos de parte de ella? Contestar afirmativamente esta pregunta, supone abrazar el incompatibilismo.

Si bien nuestras intuiciones parecen llevarnos a rechazar el compatibilismo, sería erróneo, sin embargo, limitarnos a *suponer* que eso establece que éste sea verdadero. En lo que sigue, quisiera mostrar que hay razones para pensar que *no* son correctas. Para ello, hablaré de algunos argumentos a favor del compatibilismo, concentrándome en los que

* Quiero agradecer a Margarita M. Valdés su lectura crítica de versiones anteriores de este ensayo y las largas discusiones que hemos tenido sobre el tema y a Marcelo Boeri quien me ayudó a afinar detalles de interpretación de Aristóteles y los estoicos. La investigación fue realizada en el marco de los proyectos CONACYT J30724-H y PAPIIT IN 401799.

ofrecieron los estoicos, quienes, además de compatibilistas, fueron deterministas. Examinaremos con especial cuidado las ideas de Crisipo (c.280-206 a. C.), el tercer escolarca de la Stoa y uno de los filósofos estoicos más importantes de la antigüedad.

Los argumentos estoicos a favor del compatibilismo pueden dividirse en dos grupos, que corresponden a dos estrategias argumentativas distintas, pero complementarias.¹ Para entenderlas, conviene tener presente el argumento incompatibilista de sus adversarios, el cual tiene su origen en Aristóteles. Este argumento pretende inferir el incompatibilismo a partir de la conjunción de dos tesis. Aunque nos detendremos en ellas más adelante, cabe aquí mencionar brevemente cuáles son:

(1) el determinismo implica que no somos libres — “libres” en el sentido de que podamos no hacer lo que de hecho hacemos;

y

(2) la responsabilidad presupone la libertad.

Los estoicos emprenden la defensa del compatibilismo poniendo en duda cada una de estas tesis por separado. Desde el punto de vista estoico, *ambas* premisas del argumento incompatibilista son cuestionables. Los argumentos dirigidos en contra de (1) representan lo que llamo su primera estrategia; mientras que los que van dirigidos a (2) corresponden a su segunda estrategia.

En contra de la tesis (1), los estoicos sostuvieron que uno sí puede tener la posibilidad de no hacer algo que hace, aun cuando sea causalmente necesario que lo haga. Esta afirmación puede parecer contradictoria a primera vista, pero veremos que no lo es forzosamente: todo depende de cómo entendamos el concepto modal de “posibilidad”. De esto nos ocuparemos en el segundo apartado, donde hablaremos de la primera estrategia estoica.

En contra de la tesis (2), los estoicos sugieren que, aun cuando el determinismo implicara que no somos libres en ningún sentido, esto no

1. Las dos estrategias de las que hablo en este ensayo no comprenden la totalidad de los argumentos compatibilistas de los estoicos. Para análisis más completos, véase M. Boeri (1996a); R. Salles (1997); y S. Bobzien (1999).

afecta que haya responsabilidad, pues ésta no presupone la libertad. Esto corresponde a la segunda estrategia estoica, la cual estudiaremos en el tercer apartado.

Las razones que los estoicos ofrecen contra las tesis (1) y (2) representan, como veremos, un fuerte desafío para nuestras intuiciones incompatibilistas. Mi propósito al exponerlas es mostrar, como dije antes, que esa intuición no es obvia y que los problemas que genera nos obligan a una reflexión cuidadosa.

1. La postura incompatibilista y su origen en Aristóteles.

El origen de las tesis (1) y (2) es Aristóteles,² quien es probablemente el adversario a quien Crisipo tenía en mente al desarrollar sus argumentos compatibilistas.³ Es importante notar que el propio Aristóteles no usa el término “libertad” (*eleuthería*) en el contexto de su teoría de la responsabilidad. Sin embargo, como pretendo mostrar, él sí alude claramente al concepto de libertad entendida como la posibilidad de no hacer lo que de hecho hacemos, y lo usa para determinar las condiciones necesarias y suficientes de la responsabilidad.

La teoría aristotélica de la responsabilidad figura principalmente en los capítulos 2, 3 y 5 del libro tercero de la *Ética Nicomaquea* (EN) y 6 y 8 del libro segundo de la *Ética Eudemia* (EE). La discusión se centra en el concepto de “lo que depende de nosotros” (o “lo que está en nuestro poder”: *tò eph'hêmîn*) - un concepto distinto pero estrechamente ligado al de responsabilidad. Para Aristóteles, en efecto, somos responsables de una acción X que hemos realizado (esto es, susceptibles de elogio o

2. Para un estudio reciente de temas afines a los planteados por (1) y (2) en la filosofía pre-aristotélica, véase R. F. Stalley (1998).

3. No pretendo dirimir en este ensayo la disputa acerca de si los estoicos tempranos conocían o no la obra esotérica de Aristóteles (que es la que nosotros conocemos). La disputa inicia con el estudio ya clásico de Sandbach (Sandbach (1985)), donde se sostiene que, con la excepción de los peripatéticos, la comunidad filosófica de la época helenística desconocía esa obra porque sólo se tuvo acceso a ella fuera del Liceo cuando fue editada por Andrónico de Rodas en el siglo primero de nuestra era. La tesis de Sandbach, sin embargo, no ha gozado de mucha aceptación. Al respecto, véase, por ejemplo, las pp. 150-3 de Sorabji (1988); D. Hahm (1991); y M. Boeri (1993).

censura por haberla llevado a cabo) si y sólo si dependió de nosotros realizar X.⁴

Un pasaje donde se halla implícita la tesis (2) es EN 3.5 1113b7-8: "En efecto, siempre que depende de nosotros (*eph'hêmîn*) el hacer (*tò práttein*), también depende el no hacer, y siempre que depende de nosotros el no, depende el sí".⁵ Aristóteles no ofrece aquí una definición formal de "lo que depende de nosotros". Pero su observación claramente implica que el concepto atañe acciones (*práxeis*, cf. 1113b4) que, en un momento dado, podemos o bien realizar o bien evitar.⁶

Así, Aristóteles afirmaría que depende de mí no robar el reloj que veo en la vitrina del joyero sólo si tengo en ese momento la posibilidad de robarlo. El elogio, según Aristóteles, sólo tendría sentido si *puedo* robar el reloj. Si algún tipo de necesidad cancela dicha posibilidad, entonces la acción no depende de mí. Esto sucedería, por ejemplo, si la vitrina está protegida por un dispositivo de alta seguridad. En ese caso, no depende mí, sino del joyero, que yo no robe el reloj: es él quien, por haber instalado el dispositivo, es responsable de que nadie lo haya robado, ni vaya a robarlo. Otro ejemplo: para que dependa de mí ir al bar con mis amigos esta noche, es preciso, diría Aristóteles, que yo tenga la opción de no ir. De otro modo, si por ejemplo mis amigos me maniataran y llevaran al bar a la fuerza, no dependería de mí ir con ellos. En ese caso, serían ellos (y no yo) quienes podrían recibir el elogio o la censura por el hecho de que yo fuera. Para Aristóteles, la libertad entendida como la posibilidad de no hacer lo que de hecho hacemos (o de hacer lo que de hecho no hacemos) es, pues, un elemento importante del concepto de responsabilidad.

Hasta aquí hemos visto que Aristóteles es partidario de la tesis incompatibilista expresada en (2). En cuanto a la tesis (1), diversos estudiosos han mostrado de modo bastante convincente que Aristóteles no es un determinista, pues rechaza que todo sucede necesariamente debido a una causa, o conjunto de causas, que lo determina enteramente.⁷

4. Esta equivalencia se desprende de lo sostenido al inicio del libro tercero de la EN (1109b30-35), donde Aristóteles enuncia los propósitos de los primeros cinco capítulos del libro. Cf. EE 1223a4-16 y 1225a9-33.

5. Cf. EE 1226a27-28.

6. Al respecto, cf. Met. 1046b1-9 y 1048a5-15.

7. Véase el capítulo 3 del libro sexto (E) de la Metafísica. Cf. los capítulos 5 y

La idea de que el determinismo causal impide que seamos libres en ese sentido, viene sugerida al inicio del capítulo 3 del libro tercero de la EN (1112a19-30), donde Aristóteles ofrece una lista de las cosas que *no* dependen de nosotros,⁸ y en ella incluye, justamente, aquellas que ocurren necesariamente (*ex anánkês*, 1112a24).⁹ Otro indicador claro de que para Aristóteles sólo dependen de nosotros aquellas cosas que no suceden necesariamente es el siguiente: en su opinión, sólo tiene sentido deliberar acerca de lo que depende de nosotros (EN 1112a30-31), pero observa que no tendría sentido deliberar acerca de nada, si todo lo que sucede se debiera a la necesidad (*pánta éinai kai gígnesthai ex anánkês*) y, en particular, si el futuro estuviera inevitablemente predeterminado de antemano.¹⁰ De esto se sigue que el que algo dependa realmente de nosotros, haciéndonos por ende responsables de ello, excluye que suceda necesariamente.¹¹

Antes de considerar los argumentos compatibilistas de los estoicos, es preciso observar que Aristóteles acepta casos muy específicos donde uno es responsable de una acción que tiene causas que la determinan enteramente al momento de realizarla. Aristóteles, en efecto, concede

6 del libro segundo de la Física. Al respecto, véase los capítulos 1 y 2 de Sorabji (1980).

8. La lista pretende ser de las cosas acerca de las cuales no debemos deliberar; y para Aristóteles éstas son justamente las que no dependen de nosotros. En efecto, como se indica más adelante en el capítulo (1112a30-31), sólo debemos deliberar acerca de lo que depende de nosotros.

9. Cf. EE 1222b41-1223a9.

10. Esta última idea viene desarrollada en *de interpretatione* 18b26-33 y, de modo general, en el capítulo 9 de ese tratado. Para tomar el ejemplo de Aristóteles, sería vano que uno deliberara acerca de si uno mañana debe o no iniciar la batalla naval, si ya desde ahora está inevitablemente predeterminado que mañana uno la iniciará (o que uno no la iniciará).

11. Al respecto, véase la p. 276 de D. Frede (1982). Para una interpretación distinta de Aristóteles, véase las pp. 143-4 de S. Bobzien (1998), donde se sostiene que el concepto aristotélico de lo que depende de nosotros es compatible con el determinismo. Las razones que Bobzien aduce a favor de su interpretación son sumamente ingeniosas (cf. p. 140 y la nota 5 a pie de página), pero me parece que tal interpretación sólo es posible si se ignora la afirmación explícita en EN 1112a19 y EE 1222b41-1223a9 de que lo que sucede necesariamente *no* depende de nosotros.

que un agente puede ser responsable de sus acciones, aun cuando éstas se sigan necesariamente de su carácter. Quisiera considerar esta idea en detalle en lo que resta de este apartado. Lo que pretendo destacar es que, a pesar de su concesión, Aristóteles no dejar de ser un incompatible convencido.

En el capítulo 5 del libro tercero de la *EN*, Aristóteles se enfrenta a un oponente determinista que pretende negar la posibilidad de ascribir responsabilidad a un agente que elige hacer la acción que hace. El argumento que ofrece el oponente se apoya en consideraciones deterministas acerca del carácter. Según él: (i) el que llevemos o no a cabo una acción particular, cuando no hay nada en nuestro entorno que nos impida realizarla, depende de nuestro carácter, entendido éste como el conjunto de disposiciones para actuar que hemos adquirido; pero (ii) el que tengamos el carácter que de hecho tenemos no depende de nosotros (*ouk eph'hêmîn*), sino de factores externos;¹² por lo tanto, (iii) no somos responsables (*mê hemeîs áitioi*) de nuestras acciones, porque éstas dependen, por tanto, de nuestro carácter, y éste, a su vez, no depende de nosotros. El contexto dialéctico sugiere que para el oponente de Aristóteles nuestras acciones dependen de nuestro carácter en un sentido fuerte: las disposiciones prácticas que adquirimos son rígidas, al grado que no nos es posible llevar a cabo acciones distintas de las que dichas disposiciones prescriben. Una persona intemperante, por ejemplo, estaría destinada por su carácter a tener una vida intemperante. Por lo mismo, sería injusto censurarla por sus acciones desenfrenadas.

Esta versión inquietante del determinismo es objeto de una dura crítica por parte de Aristóteles. El elemento central de su crítica estriba en el rechazo terminante de la premisa (ii). Aun suponiendo que nuestro carácter determinara enteramente el que llevemos o no a cabo una acción particular, la formación de nuestro carácter depende de las acciones particulares que realizamos durante su formación (1114a9-10: *ek toû energeîn perî hékasta hai héxeis gínontai*), las cuales dependen de nosotros. Según Aristóteles, estas acciones iniciales dependen de nosotros porque tenemos la posibilidad de llevar a cabo una muy amplia gama de tipos

12. Para el carácter externo de estos factores, véase la discusión en el capítulo 1 en 1110b9-17, donde el oponente de Aristóteles (probablemente el mismo que en el capítulo 5) niega la existencia de acciones cuya causa sea interna al agente.

de acciones y, por lo tanto, de formarnos una muy amplia gama de tipos de carácter (1114a16-17).¹³ Es debido a esa posibilidad que una persona, al formarse un cierto carácter, es enteramente responsable de él y, por tanto, de las acciones que se siguen necesariamente de él. Es justamente esta tesis de Aristóteles la que hace patente el carácter incompatible de su posición. Alguien cuyo carácter ha alcanzado el grado máximo de formación, parece reconocer Aristóteles, ya no es capaz de actuar de manera distinta de la que actúa. Sin embargo, esa persona sí es responsable de sus acciones porque tuvo la plena libertad para formarse un carácter distinto del que ahora tiene.¹⁴

Veamos ahora cómo los estoicos defienden el compatibilismo poniendo en duda las tesis incompatibilistas (1) y (2).

13. El argumento de Aristóteles deja en la oscuridad qué es aquello que determina las acciones que forman el carácter. Parece haber aquí un problema, que fue puesto a descubierto por Furley (1980). Por una parte, si no hay nada en absoluto que determina dichas acciones, éstas serían –junto con la formación misma del carácter– arbitrarias; pero, por otra parte, si hay algo que las determina, no serían libres, en cuyo caso Aristóteles, para ser consistente con su incompatibilismo, tendría que concluir que no somos responsables de ellas. Esto implicaría aceptar que tampoco somos responsables de la formación misma de nuestro carácter. Por consiguiente, Aristóteles parecería verse obligado a fin de cuentas a darle la razón a su oponente. El problema de Furley pone de manifiesto una de las debilidades más agudas, en mi opinión, del incompatibilismo aristotélico.

14. El texto donde Aristóteles presenta este argumento es 1114a12-21. La traducción que ofrezco sigue el texto de Bywater publicado en Oxford Classical Texts: "Si alguien, no ignorándolo, lleva a cabo acciones por las cuales será injusto, sería injusto voluntariamente. Claro que no se liberará de su condición de injusto y será justo, <simplemente> si lo quiere; de la misma manera, el enfermo tampoco será sano. Sin embargo, si así le sucedió, está enfermo voluntariamente, por haber vivido en forma desenfrenada y no haciendo caso a los médicos. Sin duda, en otro tiempo le fue posible no enfermarse; sin embargo, habiéndose dejado caer, ya no. De la misma manera, no le es posible volver a tomar la piedra al que la ha lanzado, pero lanzarla dependió de él, pues la causa <de su acción> estuvo en él. Así son las cosas también con el injusto y con el desenfrenado: al principio les fue posible no llegar a ser como ahora son; por ello, son <como son> voluntariamente; y una vez siendo así, ya no le es posible no ser así".

2. La primera estrategia estoica: ¿es cierto que el determinismo implica que no somos libres?

A reserva de lo que Aristóteles sostiene en EN 3.5, una formulación más detallada de la tesis incompatibilista (1) es la siguiente:

(1') El determinismo implica que todas nuestras acciones suceden necesariamente y, por ende, que, al momento de realizarlas, no tenemos la posibilidad de evitarlas.

Con el fin de cuestionar esta tesis, y como parte de su primera estrategia, los estoicos hicieron dos cosas: por una parte, introdujeron una distinción entre dos tipos de necesidad causal; por otra, redefinieron el concepto de posibilidad. Consideremos, en primer lugar, la distinción.

2.1 Los dos tipos de necesidad.

Para los estoicos, hay dos tipos de necesidad causal a los cuales pueden estar sujetos nuestros movimientos corporales, incluyendo nuestras acciones: uno de ellos es interno y, el otro, externo.¹⁵

Un movimiento corporal está sujeto a una necesidad externa cuando la causa principal que lo determina se encuentra fuera de la persona que actúa. Por la causa "principal" de un suceso se entiende lo siguiente: en presencia de ciertas condiciones necesarias, sin las cuales el suceso no ocurriría, su causa principal es aquello que, dadas esas condiciones, es suficiente para determinar que el suceso ocurra.¹⁶ Supongamos, por ejemplo, que un jugador de fútbol A recibe un pase y que B, uno de los defensas del equipo contrario, lo embiste de frente, le mete el pie y causa que A se tropiece. Los estoicos afirmarían que la presencia del pie

15. La distinción que proponen los estoicos entre dos tipos de necesidad causal se deriva de su propia teoría causal. Véase, Cicerón, *de fato*, 39-45. Un estudio clásico de la teoría estoica de la causalidad es M. Frede (1987).

16. Éste es el contraste que se establece en el testimonio de Cicerón entre la causa "principal y perfecta" y la causa "antecedente y auxiliar" de un suceso. El carácter suficiente de la causa "principal y perfecta", o "sinéctica" (según las fuentes griegas), viene ampliamente discutido en Clemente, *Stromateis* 8.9 ed. Stählin, Fruchtel & Treu. De este texto, véase especialmente el pasaje que corresponde a SVF 2.351.

de B fue la causa principal que determinó que A se tropezara: dadas esas circunstancias, eso bastó para causar el tropiezo de A. Considerando, además, que el pie de B forma parte del entorno de A, la necesidad que hizo que éste se tropezara podría calificarse de "externa".

Según los estoicos, hay varios movimientos corporales que están sujetos, como en el ejemplo anterior, a una necesidad externa. Pero en su opinión hay movimientos corporales que *no* están sujetos a ella, pues su causa principal *no* se halla en el entorno del agente, sino en una decisión (*Sunkatáthesis*) o acto de asentimiento,¹⁷ por parte de la persona, de llevar esos movimientos a cabo. Estos movimientos corporales serían lo que nosotros llamamos "acciones" y Crisipo califica de *prâxis*.¹⁸ Este segundo tipo de causalidad nos conduce al segundo tipo de necesidad que los estoicos se proponen distinguir, a saber, la necesidad interna — aquella que tiene lugar cuando hay acciones cuya causa principal es *interna* a las personas que las llevan a cabo y radica, concretamente, en una decisión.¹⁹

Consideremos otro ejemplo para ilustrar la noción estoica de necesidad causal de tipo interno. La hija de Pedro es enjuiciada y él sabe que es altamente probable que el juez falle en contra de ella, enviándola a la cárcel. Lo único que podría salvarla es que Pedro lo soborne, cosa que Pedro reprueba absolutamente. El dilema al que se enfrenta Pedro es el de o bien ir buscar al juez e intentar sobornarlo (aunque él mismo reprueba tal acción), o bien contratar a un abogado defensor para su hija,

17. El objeto del asentimiento, según los estoicos, es una proposición evaluativa del tipo *es apropiado hacer F*, donde F es una acción. Al dar asentimiento a una proposición de este tipo, el agente desencadena un impulso (*hormê*) cuyo objeto es la acción F — el agente, por así decirlo, empieza a desear la acción y procura realizarla. En este sentido, todo acto de asentimiento a una proposición evaluativa contiene lo que llamaríamos la "decisión" de llevar a cabo la acción que figura en la proposición. De hecho, usaré de aquí en adelante el término "decisión" para referirme a tres conceptos que están muy estrechamente ligados en la teoría de la acción de los estoicos y de los peripatéticos tardíos: *sunkatáthesis* (o "asentimiento"); *hormê* (o "impulso") y *haíresis* (o "elección"). Sobre la relación entre los tres conceptos, véase el Apéndice 2 de Inwood (1985).

18. Para un comentario de las fuentes donde se alude al concepto estoico de acción (*prâxis*), véase Inwood, *op. cit.*, pp. 50-2.

19. Véase nuevamente el testimonio de Cicerón en *de fato* 39-45 y, en especial, la analogía del cilindro.

sabiendo de antemano que es altamente probable que el abogado pierda el juicio. Ahora bien, supongamos, que Pedro es genuinamente incapaz de sobornar a alguien con el fin de proteger egoístamente los intereses de su familia (en este caso, la libertad de su hija). Dada esa incapacidad, que podríamos calificar de moral,²⁰ Pedro toma la decisión de contratar a un abogado defensor y lleva a cabo la acción correspondiente. En este caso, los estoicos dirían que el tipo de necesidad causal que está en juego es interno.

Cuando los estoicos sostienen que la responsabilidad es compatible con el determinismo, están pensando en movimientos corporales como el anterior, esto es, en acciones. Dichos movimientos son acciones porque su causa principal son decisiones, las cuales, como todo suceso mental, son internas al agente.²¹ Pero, al mismo tiempo, se trata de movimientos necesarios: dado el carácter no corrupto de Pedro, fue necesario que tomara esa decisión y actuara de la manera en que actuó. Según los estoicos, esa necesidad, por ser *interna*, no cancela la posibilidad de no realizar la acción.

Ahora bien, ¿por qué, exactamente, permite la necesidad interna que sea posible no realizar la acción? ¿qué se entiende aquí por "posibilidad"? Para contestar estas preguntas, es preciso analizar a fondo el argumento estoico.

20. Acerca de la noción de incapacidad moral, véase Williams (1992).

21. Está claro que para los estoicos no todo movimiento corporal cuya causa principal es interna es *eo ipso* una acción. La respiración, por ejemplo, puede definirse hasta cierto punto como un movimiento corporal dotado de una causa principal interna, pero nadie diría que constituye una acción propiamente dicha. Para los estoicos, una acción es un movimiento cuya causa principal es algo interno de tipo mental, a saber, una decisión o acto de asentimiento. Por otra parte, conviene observar también que para los estoicos una acción no involucra necesariamente un movimiento corporal. El rasgo definitorio de una acción estoica, como ya dije, es ser algo cuya causa principal es una decisión. De este modo, cuando X toma la decisión de permanecer inmóvil, y esa decisión causa que X permanezca inmóvil, el hecho de que permanezca inmóvil, a pesar de no ir acompañado de un movimiento corporal, constituye genuinamente una acción de X.

2.2 La redefinición del concepto de posibilidad.

Crisipo propuso una redefinición del concepto modal de posibilidad.²² Esta redefinición se hace en términos del concepto de "oportunidad", el cual se refiere a la ausencia de obstáculos de tipo *externo*. Según Crisipo, decir que es posible hacer (o no hacer) X equivale a decir que existe la oportunidad de hacerlo (o no hacerlo). Por "oportunidad", a su vez, se entiende lo siguiente: (1) un agente tiene la *oportunidad de hacer X* cuando no hay obstáculos externos que le impidan hacerlo; del mismo modo, (2) el agente tiene la *oportunidad de no hacer X* cuando no hay nada externo que por sí solo determine causalmente que lo haga. De acuerdo con esto, el que alguien "pueda" llevar una acción a cabo significa que no hay nada externo que impida la acción; y el que "pueda" evitarla, a su vez, que no hay nada externo que por sí sólo determine que la lleve a cabo. Pero ambos casos son compatibles con la necesidad de tipo interno, como lo indica el siguiente ejemplo.

Los amigos de María la invitan al cine. Ella, sin embargo, se queda en casa, a pesar de que en ese momento no había ningún obstáculo externo que le impidiera salir. Dada la ausencia de obstáculos, María tuvo la oportunidad de ir al cine en lugar de quedarse en casa, y, por ende, diría Crisipo, la *posibilidad* de ir al cine. Ahora bien, imaginemos que la causa de la acción de María de quedarse en casa fue una decisión que ella tomó: decidió quedarse con el fin de adelantar la preparación de sus clases. Asumamos, además, que, debido a su carácter, María es una persona muy comprometida con su trabajo. Tan es así que preparar sus clases tiene una prioridad *absoluta* sobre ver buenas películas en el cine. Este compromiso la predispone de antemano a rechazar una invitación para ir al cine, cuando ir al cine implica retrasar la preparación de sus clases. Esta predisposición de su carácter, por tanto, *explica* que, en esa ocasión particular, ella haya tomado la decisión de quedarse en casa y llevado a cabo esa acción. De hecho, esa predisposición no sólo explica causalmente la decisión y la acción; además de explicarlas, las determi-

22. La redefinición de Crisipo del concepto modal de posibilidad *to dínaton* figura en Diógenes Laercio 7.75. Se trata de una "redefinición" porque Crisipo pretende con ella *revisar* la definición que ofrecen, por una parte, Diodoro Crono y, por otra, Filón de Alejandría. Cf. Cicerón, *de fato* 12-14 y Plutarco, *de Stoicorum repugnantibus* 1055d-f. Para un estudio cuidadoso de la teoría modal de Crisipo, véase el capítulo tercero de Bobzien (1999).

na enteramente: dada la prioridad absoluta que tiene para María la preparación de sus clases, ella no pudo *no* haber tomado la decisión que tomó y, asimismo, no pudo *no* haber actuado como de hecho actuó. Sin embargo, como ya vimos, María *sí* tuvo la oportunidad de ir al cine con sus amigos. Por ende, tuvo la posibilidad de no hacer lo que de hecho hizo, a pesar de que lo que hizo (quedarse en casa) haya estado sujeto a una necesidad causal interna.²³

Como dije antes, el ejemplo de María muestra que el determinismo es compatible con la posibilidad de no hacer lo que de hecho hacemos. Si uno se apeg a la tesis incompatible de que la responsabilidad requiere la posibilidad de no realizar las acciones que de hecho realizamos, pero redefine la noción de posibilidad en términos del concepto de oportunidad, como proponen los estoicos, entonces habrá casos en que tenemos la posibilidad de evitar las acciones que de hecho realizamos aun cuando estén sujetas a una necesidad de tipo interno y derivada del carácter.

Uno de los grandes atractivos del argumento anterior radica en que nos obliga a reflexionar sobre lo que queremos decir cuando usamos los términos "ser libre" y "tener la posibilidad" de actuar de otra manera. En efecto ¿quién negaría que, al menos, *a veces* usamos los términos "libertad" y "posibilidad" en un sentido débil para referirnos a lo que los estoicos entienden por "oportunidad", esto es, a la mera ausencia de obstáculos externos? Al usar esos términos en este sentido, estamos concediendo a los compatibilistas en general que la "libertad" y "posibilidad" de actuar de manera distinta son compatibles al menos con *cierto* tipo de necesidad. Por consiguiente, es menos evidente de lo que parece a primera vista la tesis incompatible.

Con todo, sin embargo, hubo filósofos incompatibilistas que no quedaron satisfechos con el argumento estoico del que nos hemos ocupado. Entre ellos, destaca Alejandro de Afrodísia,²⁴ uno de los seguidores tar-

23. En este ejemplo, interpreto lo que María hizo (quedarse en casa) como una acción, a pesar de no involucrar un movimiento corporal específico. Esto es consistente con el concepto estoico de acción. Véase nota 21 a pie de página.

24. Véase también la postura de Aspasio en su comentario de la *EN* (74,10-13; 76,11-14) y la del comentador anónimo de los libros 2 y 5 de la *EN* (149,34-35). Las referencias remiten a la edición en los *Commentaria in Aristotelem Graeca* (Berlín, 1882-1903).

díos más importantes de Aristóteles, y director de la escuela peripatética, a finales del siglo segundo de nuestra era.

2.3. La objeción de Alejandro de Afrodísia.

De acuerdo con Alejandro, el tipo de posibilidad que los estoicos proponen es demasiado débil para hacer justicia al tipo de posibilidad que el incompatible tiene en mente cuando habla de la responsabilidad y lo que depende de nosotros. Alejandro concede que la oportunidad estoica es, sin duda, *una* de las condiciones necesarias para la responsabilidad. El aceptaría, por ejemplo, que si María se quedó en casa *porque* las puertas y ventanas de su casa estaban bloqueadas y le impedirían salir, entonces, no se le puede reprochar a María el no haber ido; en ese caso, por tanto, ella no sería responsable del hecho de quedarse en casa. Pero Alejandro deja claro que en su opinión la mera oportunidad no es suficiente para imputar responsabilidad. Ésta requiere, además, la libertad absoluta de actuar de manera distinta: como veremos, no debe de haber *nada en absoluto* —ni siquiera algo interno— que determine la manera en la cual de hecho actuamos. Por tanto, sostiene Alejandro, la responsabilidad es incompatible, no sólo con la necesidad de tipo externo, sino también con la necesidad de tipo *interno*.

En su tratado *de fato*, en efecto, Alejandro sostiene que nuestra elección de acciones no está sujeta a ninguna causa que la determine (180,24-29),²⁵ ni siquiera a una causa de tipo interno como el carácter. Según Alejandro, ésta es la postura original de Aristóteles, aunque, de hecho, parece ir más allá de él en la dirección del incompatible: en realidad, Alejandro ve con cierto escepticismo la tesis que figura en el libro tercero de la *EN*,²⁶ según la cual nuestro carácter puede en ocasiones determinar nuestro comportamiento. Para Alejandro, incluso el sabio, cuyo carácter ha alcanzado el grado máximo de desarrollo y estabilidad, puede actuar en contra de lo que su carácter prescribe.²⁷ Este indeterminismo radical es lo que permite que seamos responsables;

25. Todas las citas al *de fato* de Alejandro se refieren a la edición de Bruns.

26. Cf. *EN* 1114a12-21. Nótese que en este pasaje no queda claro si Aristóteles realmente acepta la tesis, o si, tratándose de un contexto dialéctico, es una mera concesión que hace a su oponente con el fin de refutarlo.

27. Cf. capítulo xxix 200,2-4 y capítulo xxxii 204,21-23. Al respecto, véase Salles (1998).

pues una acción depende de nosotros sólo si, habiendo decidido realizarla, tuvimos el "poder" de decidir realizar la acción opuesta (181,5-7: *he exousía toû helésthai kai tà antikeímena*) - donde por "poder" (*exousía*) se entiende la ausencia de causas tanto externas como internas que hayan determinado la decisión.²⁸ De ahí que Alejandro reafirme que es incompatible la responsabilidad con el determinismo: no sólo es falso que nuestras elecciones o decisiones estén siempre sujetas a una necesidad interna, como sostienen los estoicos, sino también que podamos ser responsables de nuestras acciones si nuestras decisiones *están* sujetas a esa necesidad.

No pretendo ocuparme aquí de la tesis indeterminista de Alejandro, sino únicamente de su tesis incompatibilista: ¿está él en lo correcto al afirmar que la responsabilidad presupone esa libertad absoluta de la que habla? Alejandro formuló su objeción en una época posterior a la de los estoicos tempranos y, en particular, a la de Crisipo, quien propuso la redefinición del concepto modal de posibilidad en términos de mera oportunidad. Pero es posible encontrar en la teoría de la responsabilidad de los estoicos tempranos buenas razones para dudar de la pertinencia de la objeción de Alejandro. Estas razones figuran en un argumento bastante sencillo que, curiosamente, volvemos a encontrar en algunos filósofos compatibilistas contemporáneos.²⁹ El argumento representa lo que llamé anteriormente la "segunda" estrategia compatibilista de los estoicos, la cual va dirigida contra la segunda premisa del argumento incompatibilista — la tesis de que la responsabilidad presupone la posibilidad de no hacer lo que uno de hecho hace. De esto nos ocuparemos en el siguiente apartado.

3. La segunda estrategia estoica: ¿es cierto que la responsabilidad presupone la libertad?

El argumento que los estoicos desarrollan al seguir la segunda estrategia parte de la siguiente idea. Si un agente toma una decisión, y lleva a cabo la acción correspondiente, y si, además, su decisión se apoya en una reflexión previa acerca de si debe o no realizar la acción, entonces

28. Dos artículos importantes donde se discute la definición que da Alejandro de lo que depende de nosotros son P. Donini (1987a) y (1987b).

29. Véase los dos artículos de Frankfurt (1969) y (1982).

el agente es plenamente responsable de la acción, *en virtud mismo del hecho* de que su decisión para actuar se apoya en esa reflexión. Esto es así, aun cuando haya sido causalmente necesario por su carácter que el agente tomara esa decisión y realizara esa acción, y, de hecho, aun cuando no haya tenido ni siquiera la oportunidad de llevar a cabo la acción opuesta. Por lo tanto, la responsabilidad es compatible con la ausencia de la libertad absoluta que exige Alejandro.

Esta segunda estrategia argumentativa figura en un testimonio que Nemesio de Emesa, un platonista del siglo cuarto de nuestra era, ofrece de la doctrina estoica de la responsabilidad en el capítulo 35 de su tratado *de natura hominis*. Nemesio atribuye a Crisipo y a otros estoicos (105,12-13)³⁰ la tesis de que "lo que sucede fatalmente a través de nosotros depende de nosotros" (106,10-11: *tò di' hêmôn hupò tês heimarménês ginómenon eph' hêmîn estin*). El autor aclara que el concepto estoico de "lo que sucede a través de nosotros" es técnico. Comprende específicamente toda acción cuya causa principal estriba en una decisión pensada, esto es, como dijimos, una decisión que el agente tomó sobre la base de una reflexión previa acerca de si debe o no realizar la acción.³¹ Esta reflexión es hasta cierto punto de carácter deliberativo, pues su propósito es determinar el valor de una acción con vistas a actuar en una situación determinada.³² Es preciso hacer hincapié en el hecho de que dicha refle-

30. Todas las citas al *de natura hominis* se refieren a la edición de Morani.

31. Según Nemesio, en efecto, Crisipo identifica lo que sucede "a través de" nosotros con aquellos movimientos corporales cuya causa principal estriba en los elementos que componen "nuestra naturaleza" (*hê hêmétêra phûsis*), esto es, aquellos elementos específicos que distinguen a los seres humanos dentro de la *scala naturae*. Entre dichos elementos, el más importante y específico es la capacidad de examinar críticamente las impresiones que recibimos antes de darles o no asentimiento. En contextos prácticos, este examen equivale a indagar si uno debe o no realizar las acciones que nuestras impresiones nos presentan como apropiadas.

32. Los estoicos mismos, sin embargo, no parecen haber usado el término "deliberación" (*boulê, boûleusis*) para referirse a ella. Una razón posible de ello es que se trata de un término técnico que Aristóteles usa para referirse específicamente al razonamiento práctico que busca determinar los fines más idóneos para alcanzar un cierto fin (*tà pròs tò télos*; EN 1111b26ss, 1112b12ss. y EE 1227a12ss), el cual es un tipo de razonamiento que los estoicos no consideran relevante para la responsabilidad.

xión constituye para Crisipo y sus seguidores algo que garantiza por sí solo la responsabilidad. Las acciones que decidimos realizar sobre la base de una reflexión de ese tipo dependen de nosotros *eo ipso* (105, 10-12). Por consiguiente, son acciones de las cuales somos plenamente responsables: al realizarlas, nos volvemos susceptibles de elogio o censura. Para ello, no se requiere, además, la oportunidad de realizar la acción opuesta ni, *a fortiori*, la libertad absoluta que Alejandro postula.

¿Cómo se relaciona esta tesis con el tema del carácter? Pues bien, la reflexión previa de la que hablan los estoicos en el testimonio de Nemesio es algo cuya causa determinante puede ser el carácter del propio agente. De hecho, algunos estoicos hacen hincapié en que el carácter de los sabios, quienes son perfectamente racionales y virtuosos, determina que *siempre* decidan, y actúen, sobre la base de razonamientos prácticos.³³ Pero esto, afirman los estoicos, no disminuye su responsabilidad en lo más mínimo. Al contrario, la realza, porque la reflexión previa antes descrita es suficiente, por sí sola, para la responsabilidad.

Ahora bien ¿qué argumento ofrecen los estoicos a favor de la tesis? ¿Qué otras razones hay para pensar que una reflexión previa acerca de si debemos o no tomar una acción es suficiente por sí sola para la responsabilidad? Con el fin de apreciarlas, conviene tener presente dos tipos de casos.

En ocasiones, actuamos sobre la base de decisiones prácticas, a las que llamaré "arbitrarias". Se trata de decisiones que no se apoyan en una reflexión previa que hayamos llevado a cabo antes de tomarlas, y que nos haya *conducido* a tomarlas. Muchas de las decisiones que la mayoría de nosotros tomamos en la vida cotidiana son arbitrarias en este sentido. Es simplemente falso que, *antes* de tomar cada una de las decisiones que de hecho hemos tomado a lo largo de nuestras vidas, hayamos reflexionado detenidamente acerca de si debimos tomarla o no. Un ejemplo de ello, bastante trivial, es el de cuando vamos a un restaurant

33. Al respecto, véase Epicteto, *dissertationes* 1.20.7, 1.27.1-2, y 3.8.1-5 ed. Schenkl. Una excepción sería cuando el sabio estoico recibe una impresión clara y distinta (*katalêptikê* o *enargês*) de que es moralmente bueno (*agathôn*) realizar una acción dada. De lo contrario, y como sucede en la mayoría de los casos, si la impresión no es clara y distinta, o si es clara y distinta pero la acción en cuestión no es moralmente buena meramente apropiada, entonces, el sabio sí llevará a cabo una reflexión acerca de si debe o no realizarla.

y decidimos pedir una agua de limón en lugar de una agua de jamaica. ¿Quien diría que una decisión de este tipo siempre (o incluso a veces) está precedida de una reflexión seria acerca de si debemos o no realizar la acción?³⁴

Sin embargo, existen ocasiones en que sí actuamos sobre la base de decisiones pensadas. La aplicación, por parte de un juez, de una condena de treinta años de cárcel a un acusado, es (o en todo caso debería ser) un ejemplo de acción de este tipo. Un juez serio no aplicaría semejante condena, ni tampoco tomaría la decisión de aplicarla, sin antes haber reflexionado profundamente acerca de si debe o no aplicarla. Hay muchos otros ejemplos de acciones que caen bajo esta categoría — muchos casos, más comunes y frecuentes, en que las acciones que llevamos a cabo sí se siguen de una decisión pensada.

Uno de los elementos importantes que distinguen a las acciones que se siguen de decisiones pensadas de las que se siguen de decisiones arbitrarias, es, por tanto, que las primeras tienen su *causa* en un cierto tipo de reflexión práctica previa, la cual condujo al agente a tomar esas decisiones y llevar a cabo esas acciones. Para mostrar que dichas acciones son responsables, los estoicos usan justamente esta idea.

En el caso del juez, dijimos que su acción de condenar al acusado a treinta años de cárcel se deriva de una decisión bien pensada. El juez dió su asentimiento a la idea de que debe aplicar la pena; y su reflexión previa excluye que haya sido un acto puramente mecánico o instintivo. Uno puede no compartir los valores que él uso para tomar la decisión. Pero lo que debe destacarse es que, desde un punto de vista interno, el juez los considera como correctos o verdaderos.

Ante un caso como el del juez, los estoicos preguntarían ¿acaso no es su deliberación concienzuda *suficiente* para adscribirle responsabilidad por su acción de condenar al acusado? Aun cuando, debido a una necesidad interna, el juez *no* hubiese podido tomar una decisión distinta (o

34. Esto no significa, desde luego, que una decisión arbitraria no pueda ser interpretada por una tercera persona como el resultado de un razonamiento práctico. Al respecto, véase Aristóteles, *de motu animalium* 701a32-33. Lo que distingue una decisión arbitraria de una decisión pensada es simplemente que en la primera el agente *mismo* no llevó a cabo un razonamiento práctico para tomarla: no estableció él mismo una relación lógica explícita entre sus valores y la acción que decidió realizar.

aun cuando, debido a una necesidad externa, no hubiese podido *actuar* de manera distinta), su acción de condenar al acusado sería responsable *debido* a que se apoya en una deliberación previa. Éste es el meollo de la segunda estrategia compatibilista de los estoicos, que podemos resumir mediante el siguiente argumento:

(A) Para todo agente X, si X realiza una acción Φ como resultado de una decisión pensada, X es plenamente responsable de Φ .

(B) Para todo agente enteramente racional X, es un hecho necesario que X, debido a su carácter, tome decisiones pensadas y actúe en conformidad con ellas.

Por lo tanto,

(C) Para todo agente X, si X es enteramente racional y realiza una acción Φ , se siguen dos cosas: que (i) es necesario el hecho de que X realice Φ y que (ii) X, a pesar de (i), es plenamente responsable de Φ .

Dado este argumento, quien sostenga la tesis de que la responsabilidad requiere la libertad absoluta de la cual habla Alejandro de Afrodisia, debe de ofrecer razones para sostenerla. Estas razones deben incluir, entre otras cosas, *contraejemplos* a la tesis compatibilista (C). Algunos filósofos incompatibilistas contemporáneos se han dedicado a la tarea de diseñar contraejemplos de este tipo.³⁵ Sin embargo, ninguno de los que han sido diseñados hasta ahora parece enteramente satisfactorio. En otras palabras, aún no se ha podido rechazar la tesis estoica de manera concluyente.

4. Recapitulación y conclusión

Quisiera concluir este ensayo con una breve recapitulación del argumento estoico en contra del incompatibilismo y algunas observaciones finales.

Sirviéndose de dos estrategias complementarias, los estoicos ofrecieron buenas razones para dudar de las premisas sobre las cuales descansa la tesis incompatibilista. Estas premisas, recordémoslo, son:

35. Véase, por ejemplo, el apéndice de D. Wiggins a su artículo (1987).

(1) El determinismo implica que no somos libres — “libres” en el sentido de que podamos no hacer lo que de hecho hacemos.

(2) La responsabilidad presupone la libertad.

En contra de (1), los estoicos muestran que es plenamente compatible con el determinismo la posibilidad de no hacer lo que uno de hecho hace, si por “posibilidad” se entiende “oportunidad”. Al desarrollar esta primera estrategia, los estoicos no se comprometen en ningún momento con la tesis de que la responsabilidad depende de la oportunidad de evitar lo que uno de hecho hace. Tampoco afirman que esta oportunidad garantice la responsabilidad. Según ellos, dicha oportunidad no es una condición necesaria, ni tampoco suficiente, para la responsabilidad.³⁶ El propósito de los estoicos es simplemente establecer que no es necesario asumir el indeterminismo para dar sentido a la idea de que es posible no hacer lo que uno de hecho hace. Como han demostrado, este concepto es perfectamente inteligible en un mundo causalmente determinado, siempre y cuando se ahonde en la noción misma de posibilidad y se la redefina en términos de la ausencia tanto de factores externos que determinan por sí solos nuestras acciones, como de obstáculos externos para hacer lo opuesto de lo que uno de hecho hace.

En contra de (2), los estoicos hacen hincapié en que, efectivamente, la responsabilidad no presupone la ausencia de obstáculos internos. Un agente que actúa sobre la base de una decisión pensada es responsable de su acción, aun cuando su acción, su decisión y la deliberación que la determinó, hayan sucedido necesariamente como consecuencia de su

36. No cabe duda de que para Crisipo es problemática la adscripción de responsabilidad a agentes cuyos movimientos corporales obedecen enteramente a factores externos. Pero no creo que haya evidencia de que Crisipo considere que sea necesaria o suficiente la ausencia de *obstáculos externos a lo opuesto de lo que uno hace*. En esto me aparto de Long y Sedley, y también de Bobzien. Véase, respectivamente, los caps. 39 y 62 del tomo 1 de *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987 y las pp.75-6 de “Stoic conceptions of freedom and their relation to ethics” en R. Sorabji (ed.), *Aristotle and After*. London: ICS, 1997. En contra de ellos, cabe observar que en las fuentes que ellos aducen apoyar su interpretación, Crisipo se limita a redefinir el concepto modal de posibilidad y no lo usa para definir las condiciones necesarias y suficientes de la responsabilidad.

carácter. Al sostener esta tesis, los estoicos piensan que el carácter razonado de una decisión es suficiente para la responsabilidad y que ésta, por lo tanto, es compatible con el determinismo.

Para terminar, conviene mencionar un elemento importante de la teoría estoica, del cual no hemos hablado hasta ahora. Para los estoicos, no es una condición *necesaria* para la responsabilidad el que el agente actúe sobre la base de una decisión pensada. Una persona que, como Medea, toma la decisión no razonada de vengarse por hallarse presa de un arrebato de cólera –arrebato que le *impide* razonar claramente acerca de si debe o no tomar esa decisión– puede no obstante ser plenamente responsable de la acción que resulte. Esto nos lleva a la siguiente pregunta ¿de qué manera podrían los estoicos, y los filósofos compatibilistas en general, explicar la responsabilidad de acciones y decisiones que llevamos a cabo sin una reflexión? De modo más general, ¿bajo qué condiciones es un agente irracional responsable de sus actos? Este tema, de gran importancia filosófica, fue motivo de reflexión y debate en la Stoa tardía. Discutirlo y ahondar en él sería objeto de otro trabajo.³⁷

Instituto de Investigaciones Filosóficas
UNAM

BIBLIOGRAFÍA

- BOBZIEN, S. (1998), "The inadvertent conception and late birth of the free-will problem", *Phronesis* 43 (1998), pp. 143-144.
- BOBZIEN, S. (1999), *Freedom and Determinism in Stoic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BOERI, M. (1993), "Aristotelian elements in early Stoicism", *Liverpool Classical Monthly* 18, n° 3 (1993), pp. 37-39.
- BOERI, M. (1996a), "Aristóteles y los principios de la metafísica estoica", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 22, n° 1 (1996), pp. 35-53.
- BOERI, M. (1996b), *Causalidad y Determinismo. La Unificación de la Física y la Ética en la Explicación Estoica de la Acción Humana*, Tesis Doctoral, Universidad del Salvador (Buenos Aires), 1996.

37. Sobre este asunto, véase el capítulo 5 de Salles (1997).

- DONINI, P. (1987a), "Aristotelismo e Indeterminismo in Alessandro di Afrodisia" en J. Wiesner (hrsg.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Festschrift Moraux*. Walter De Gruyter & Co.: Berlin, 1987, vol. 2, pp. 72-8.
- DONINI, P. (1987b), "Il 'De Fato' di Alessandro. Questioni di Coerenza" en W. Haase & H. Temporini (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, t.1, Bd. 36/2. Berlin: Walter de Gruyter & Co, pp. 1244-1259.
- FRANKFURT, H. (1969), "Alternate Possibilities and Moral Responsibility", *Journal of Philosophy* 66 (1969), pp. 829-39.
- FRANKFURT, H. (1982), "Freedom of the Will and the Concept of a Person" reimpreso en G. Watson (ed.), *Oxford Readings in Philosophy: Free Will*. Oxford: OUP.
- FREDE, D. (1982), "The dramatization of determinism: Alexander of Aphrodisias' *de fato*", *Phronesis* 27 (1982), pp. 276-98.
- FREDE, M. (1987), "The Original Notion of Cause" reimpreso en M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1987.
- FURLEY, D. (1980), "Self-Movers" reimpreso en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*. London-LA-Berkeley: University of California Press, 1980.
- HAHM, D. (1991), "Aristotle and the Stoics: A Methodological Crux", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 73, pp. 297-311.
- INWOOD, B. (1985), *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford, Clarendon Press, 1985.
- SALLES, R. (1997), *The Stoic Account of the Psychology of Responsible Actions and the Question of Determinism*. London University Ph.D Dissertation, 1997.
- SALLES, R. (1998), "Categorical possibility and incompatibilism in Alexander of Aphrodisias' theory of responsibility", *Méthexis* 11 (1998).
- SANDBACH, F. H. (1985), "Aristotle and the Stoics", *Proceedings of the Cambridge Philological Society. Supplementary volume n° 10*, 1985.
- SORABJI, R. (1980), *Necessity, Cause, and Blame. Perspectives in Aristotle's Theory*. London: Duckworth, 1980.
- SORABJI, R. (1988), *Matter, Space, and Motion. Theories in Antiquity and their Sequel*. London: Duckworth, 1988.
- STALLEY, R. F. (1998), "Plato's doctrine of Freedom", *Proceedings of the Aristotelian Society* 98 (1998), pp. 145-58.
- WIGGINS, D. (1987), "Towards a Reasonable Libertarianism" en *Needs*,

Value, Truth. Essays in the Philosophy of Value. Aristotelian Society Series, vol.6. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

WILLIAMS, B. A. O. (1992), "Moral Incapacity", *Proceedings of the Aristotelian Society* 93 (1992), pp. 59-70.

ABSTRACT

The present paper explores the nature of Stoic compatibilism: how the Stoics defended the view that there are things for which we are responsible even though everything we do is fully causally determined. Stoic compatibilism is construed as composed of two independent strategies: one is aimed at establishing that (i) determinism is compatible with the possibility to act otherwise; the other at proving that (ii) as matter of fact, responsibility does not require the possibility to act otherwise. It is emphasised that the Stoics did not hold the view that responsibility requires the possibility to act otherwise. In arguing for (i), they sought simply to show how determinism may accommodate a robust notion of possibility and, thus, to address a key issue in anti-compatibilists arguments. The Stoic argument in favour of (ii), in turn, is based on a fresh analysis of evidence that has not received so far all the attention it deserves.

UNA DISCUSIÓN EN TORNO A CÓMO SE JUSTIFICA UNA NORMA MORAL

Angela Uribe

A partir de 1974, cuando Strawson publicó su artículo "Freedom and Resentment" el debate contemporáneo sobre problemas de ética ha vuelto sus ojos al lugar que ocupan los sentimientos de vergüenza, resentimiento e indignación en los argumentos que se ofrecen para determinar los criterios de justificación de las normas morales. Las posiciones de Jürgen Habermas y de Ernst Tugendhat, en ese sentido, son paradigmáticas y suscitan la discusión, pues lo que se entiende por justificación moral es muy distinto en cada caso y las diferencias son notorias cuando se atiende al papel que juegan para cada uno de los autores los sentimientos morales en los procesos de justificación. Con ayuda de los textos sobre ética de Ernst Tugendhat, quisiera mostrar, por una parte, que si dichos sentimientos ocupan un lugar central en la justificación, también es posible entender que, para considerar la legitimidad moral de una norma, no es preciso, en todos los casos, acceder al nivel discursivo de la argumentación. En segundo lugar quisiera mostrar que dado que para Habermas los argumentos en favor de la justificación de las normas morales no terminan allí donde hay conciencia sobre la capacidad de indignarse, de sentir vergüenza o resentimiento, el argumento parece caer en el vicio de la circularidad, pues sostiene la necesidad de justificar algo que está implícito en las condiciones de justificación.

El artículo se divide en cuatro secciones. En la primera de ellas me ocuparé de mostrar las razones por las cuales tanto para Habermas como para Tugendhat es necesario repensar el concepto de moral cuando ya no se puede recurrir a la creencia religiosa para justificar la validez moral de las normas de convivencia. En la segunda sección del artículo se reproducen algunos de los argumentos que ofrece Habermas contra un escéptico en moral, es decir contra la posición que se niega a aceptar que las normas morales puedan ser justificadas racionalmente. En esta sección se incluye también un comentario acerca del lugar pe-

riférico que Habermas otorga a los sentimientos morales. Mientras para Tugendhat la red de sentimientos morales es el eje central a partir del cual se constituye la identidad social, para Habermas estos sentimientos no expresan más que datos empíricos con los que se constata un hecho cuya validez universal puede aún ser cuestionada por el escéptico. En la tercera sección me ocuparé de los argumentos de Habermas que conducen a afirmar que el acceso a la dimensión estrictamente moral de la acción social sólo tiene lugar a través del discurso racional argumentativo. Esta parte del artículo retoma la discusión sobre los sentimientos morales. Aun cuando "Freedom and Resentment" es el texto al que remiten algunos de los argumentos de Habermas contra el escéptico, su interpretación se aleja de este texto, de manera que los sentimientos no se relacionan directamente con la posibilidad de universalizar los juicios morales. Una vez que haya quedado claro el lugar que ocupan los sentimientos morales en los procesos de justificación empleados por Habermas y por Tugendhat, en la cuarta sección se desarrollará la posición de Tugendhat frente a Habermas. Por una parte, se mostrará la circularidad en la argumentación de Habermas y por otra, se aclararán las razones por las que el recurso de la identidad social es inevitable para justificar las normas morales. En la quinta sección se hace un recuento de las críticas de Habermas al recurso a la voluntad del que se vale Tugendhat para justificar la validez moral de una norma. Veremos que la justificación, tal como la entiende Tugendhat, es parcial desde el punto de vista de Habermas, pues no logra responder a la condición de universalidad, propia de una moral moderna. Por último, en las conclusiones se contrastan las mutuas objeciones de los dos autores y se dan las razones por las cuales es más plausible el concepto de justificación defendido por Tugendhat que el defendido por Habermas.

1. El punto de partida

El punto de partida para entender cómo se lleva a cabo la justificación de una norma moral es en Habermas y en Tugendhat el mismo. Los dos autores están de acuerdo en que al emplear expresiones como "eso que hiciste es inmoral" o "esa persona es moral", la palabra "moral" remite a cierto tipo de normas que orientan la acción humana. Esto es así también para muchos autores de la filosofía moral, incluso en la antigüedad. Preguntarse por lo moral quiere decir preguntarse por

cuáles son y cómo se justifican las normas que guían la acción intersubjetiva.¹

En las respuestas tradicionales a la pregunta por la justificación, lo moral se concibe como un conjunto de normas cuyo carácter de exigencia presupone una instancia trascendente. En este sentido, moral es aquello y sólo aquello que satisface las normas impuestas ya sea por Dios o por cualquier otra forma de autoridad suprasensible. Las formas tradicionales de entender la bondad de las normas morales tienen el problema de que no satisfacen las condiciones históricas del ámbito social moderno. Una de las implicaciones morales de la modernidad es que las personas son libres de prescindir de una autoridad suprasensible para responder a la pregunta sobre qué es lo que otorga el carácter de bondad a una norma. La idea, en general, es que en un mundo en el que conviven diversas historias de vida y diversas convicciones históricas colectivas, tiene que ser posible un diálogo sobre lo que convoca a lo moral, sin que la última palabra la tenga un Dios que no es autoridad para todos. Lo que resulta de esto, es que cualquier norma que pretenda ser justificada a partir de criterios morales, debe cumplir con una primera característica: la formalidad. Esta característica es a su vez garantía de una segunda característica, la de la universalidad. La característica de la formalidad supone que la filosofía moral no prescribe acciones encaminadas a la realización de una forma específica de vida buena, sujeta, a su vez, a una manera de ver el mundo. La tarea de la filosofía moral moderna debe, antes bien, proponer un conjunto de normas, en el cual puedan estar de acuerdo todos los canones morales específicos de cualquier forma de vida. Así, por más diversos que sean los contenidos morales propios de las distintas culturas, hay ciertos criterios para determinar la legitimidad de los códigos morales específicos. Si las normas morales conservan la característica de la formalidad, ellas valen universalmente. En este sentido, la bondad de las normas radica, no solamente en que ellas no privilegian una forma de vida particular,

1. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993, pp. 65-68. En castellano: *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997. En adelante cito el original, en alemán. Ver también: *Problemas de la ética*, Barcelona: Crítica, 1988, pp. 15-38. Jürgen Habermas, "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", en: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur Politischen Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, pp. 16-26.

sino en que la comunidad moral es entendida como una comunidad universal.

2. El primer argumento contra el escéptico

La mejor manera de exponer las razones por las cuales Habermas recurre a la razón discursiva para dar cuenta del carácter moral de una norma es atendiendo a las objeciones contra un escéptico en moral, es decir, contra alguien que piensa que los fenómenos morales no son más que epifenómenos sociales que si bien pueden ser explicables genética o históricamente, no pueden ser justificados racionalmente. En un primer momento del enfrentamiento con un escéptico,² el filósofo intenta hacerle ver que su vida está cargada de intuiciones morales; que mientras pueda admitir que en ocasiones se resiente o se indigna a causa de un agravio cometido contra él o contra otro, tiene que aceptar también que él puede expresar ese resentimiento y esa indignación en juicios en favor de los cuales debería estar dispuesto a argumentar.³ Si el escéptico acepta el hecho del resentimiento y de la indignación, también debería reconocer en sí mismo la posibilidad de la vergüenza como una forma de convertirse él mismo en el objeto del resentimiento y de la indignación de los otros. Los juicios morales, en esa medida, se emiten sobre la base de una esperanza en que las acciones humanas estén de alguna manera reguladas, esto es, sobre la base de la esperanza en que el estado de guerra se pueda superar apelando a un conjunto de normas.

La importancia que Habermas le da al argumento de los sentimientos morales para "abrir los ojos al escéptico" radica en que cuando, en casos

2. Jürgen Habermas, "Ética del discurso, notas sobre un programa de fundamentación", en: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1985, pp. 59-69 y "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", p. 13.

3. Tanto la reflexión de Habermas como la de Tugendhat en torno a los sentimientos de resentimiento, indignación y vergüenza remiten a Strawson, "Freedom and Resentment" *Freedom and Resentment and Other Essays*, London: Methuen & Co. 1974, pp. 1-26. En español "Libertad y resentimiento", en *Libertad y resentimiento y otros ensayos*, Barcelona: Paidós, 1995, pp. 37-67. En adelante citaré la edición en inglés.

normales,⁴ alguien se indigna o se resiente contra otra persona lo que ocurre es que la esperanza normativa en la que los afectados confían puede ser puesta en juego con ocasión de una ofensa. Esta esperanza normativa es para Habermas de índole impersonal, lo cual significa que ante una ofensa el agente puede llegar a reconocer, con vergüenza, no el hecho de que ha ofendido a un particular que se ve afectado en una situación dada, sino el hecho de que ha infringido una norma moral cuya validez es reconocida autónomamente tanto por el ofensor como por el ofendido.

En las distintas ocasiones en las que Habermas comenta "Freedom and Resentment"⁵ llama la atención el lugar que este autor otorga a los sentimientos morales. Más adelante veremos cómo, el que Habermas no haya tematizado ampliamente estos sentimientos, se justifica en la medida en que, para él, la validez moral de una norma no se demuestra con el recurso a los sentimientos morales y que dicho recurso constituye solamente un aspecto parcial en todo el proceso de justificación, que para Habermas es mucho más complejo y mucho más exigente de lo que es la constatación empírica de los sentimientos morales.

Ahora bien, si los sentimientos morales ocupan un lugar central en la argumentación, ellos se entienden como parte constitutiva de nuestra identidad social. Alguien que reconozca que puede sentir vergüenza, se sabe potencialmente partícipe de un sistema de normas que regulan la acción intersubjetiva. En esa medida ese alguien, si es responsable, puede reconocer, con vergüenza, que ha ofendido a otro, y —como para Habermas y para Strawson— que el haberlo ofendido pone en peligro el vínculo social mediado por normas que adquiere con ese otro. Sin embargo, para Tugendhat⁶ esto no es todo lo que implica una ofensa mo-

4. Strawson establece una diferencia entre casos normales y casos que no lo son. Estos últimos se ejemplifican en la conducta de un neurótico, de un compulsivo o de un niño muy pequeño. Hacia estas personas solemos adoptar una mirada objetivadora y asumimos que quienes se comportan infantil o compulsivamente deberían recibir educación o un tratamiento antes de que nos comprometamos en participar con indignación o con resentimiento en lo que hacen contra nosotros. "Freedom and Resentment", p. 9.

5. Jürgen Habermas, "Ética del discurso, notas sobre un programa de fundamentación", p. 59-69, y "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", p. 12-13.

6. E. Tugendhat, *Vorlesungen Über Ethik*, pp. 56-57.

ral. Una ofensa moral, además del quebrantamiento de un acuerdo lo que implica es que el ofensor reconoce con vergüenza que su identidad social está en juego y sólo así puede llegar a saber que él es objeto de la indignación y del resentimiento de los otros, es decir, de una forma de sanción.

Es preciso, ahora, aclarar mejor en qué sentido se está entendiendo la vergüenza moral como una forma de sanción que abre paso a la pregunta por la identidad social. Una manera de entender la sanción es relacionándola con una consecuencia negativa sobre un agente que ha actuado como no debía. La sanción es de carácter social cuando al haber actuado como no debía, el agente rompe un acuerdo social. Los acuerdos sociales se expresan en normas y hay muchas formas de ser de las normas y con ello, muchas formas de ser de las sanciones. Un juego es un tipo de acuerdo social regido por normas y la sanción correspondiente, en el peor de los casos, es la expulsión del juego, es decir, una sanción externa. Un sistema jurídico es también un acuerdo social. La sanción correspondiente para quien infringe alguna norma del sistema jurídico es también externa, una multa, por ejemplo. En un sistema de normas morales, en cambio, la sanción es una sanción interna. En esa medida, algo de lo que el ofensor piensa que constituye o que debería constituir su identidad social se ve vulnerado ante la presencia de la vergüenza moral. La vergüenza moral no es como para Habermas un paso previo al "entrar en razón" sobre la corrección de un juicio moral. Antes bien, la vergüenza es la evidencia de que quien comete una ofensa ha interiorizado la sanción de la que es objeto con el resentimiento del ofendido. La vergüenza invita al agente a preguntarse "¿ésta es la persona que quiero ser en mi relación con los otros?" Es evidente que esta pregunta es una pregunta por la identidad social. Hay muchas formas de entender la identidad social. Desde el punto de vista de Tugendhat, la comprensión de la identidad social, estrechamente vinculada al sentimiento de vergüenza, varía según sea la importancia que la voluntad individual otorga a las distintas actividades sociales. Desarrollamos la capacidad de avergonzarnos por haber infringido cierto conjunto de normas, o por haber puesto en juego cierto status de "bondad". No nos avergonzamos, sin embargo, por haber infringido un conjunto de normas o por haber cuestionado un status de bondad que no parecen importantes para lo que queremos ser.

Hasta este momento de la argumentación tanto de Habermas como de Tugendhat sobre los sentimientos morales, no se ha dicho nada acer-

ca de aquello que hace que el ámbito de la vergüenza sea el ámbito propiamente moral, en un sentido moderno. Hasta ahora sólo se ha mostrado cómo para Habermas los sentimientos morales suponen la constatación de un hecho moral y cómo para Tugendhat, el lugar que ocupan los sentimientos morales en la relación entre personas es central para quienes cierto conjunto de normas reafirma su identidad social. Si bien el dato empírico de los sentimientos morales muestra un acuerdo sobre normas, dichas normas pueden ser de distintas maneras. Recordemos que con frecuencia la pretensión de las normas morales no es particular y que el proyecto de justificación adelantado por Tugendhat y Habermas pretende cumplir con la característica de la modernidad, según la cual las normas valen igualmente para todos. Tanto Tugendhat como Habermas consideran que una norma es válida moralmente sólo cuando dicha validez presuma una comunidad moral universal. Es decir una norma moral aún no se justifica ante la evidencia de la vergüenza en primera persona y ante la evidencia del resentimiento y la indignación, en segunda y en tercera persona. Es preciso todavía aclarar en qué medida dicha justificación presupone o no presupone el requisito de la imparcialidad, propio de una moral universal. La manera como cada uno de los dos autores entiende el acceso al nivel de la universalidad es muy distinta en cada caso. En la siguiente sección intentaré mostrar cómo se da paso en Habermas a la validez universal de las normas morales. Allí mismo daré algunas razones por las cuales algunos de los argumentos contra el escéptico son innecesarios si se introduce otro sentido para el predicado "justificado para todos" y si se acepta un lugar central para la indignación moral.

3. Otros argumentos contra el escéptico

Una de las preguntas del escéptico en este nivel de la justificación podría ser la siguiente: "Sobre la base de que en algunas ocasiones siento vergüenza y resentimiento yo puedo aceptar que le hice algo malo a usted y en esa medida puedo reconocer que la norma que nos vincula, a usted y a mí, está justificada. Sin embargo, ¿cómo paso del nivel de nuestra convicción subjetiva acerca de la validez de la norma al nivel de la convicción objetiva de dicha validez, es decir, cómo pasamos, usted y yo, del nivel de la convicción particular al nivel de la convicción general?" Habermas entiende esta pregunta como la pregunta por un vínculo entre la validez particular de una norma y la validez universal de

una norma. Si es posible establecer este vínculo, el escéptico podría llegar a reconocer que una norma es válida cuando ella es la expresión de la imparcialidad.

Habermas continúa su argumentación invitando al escéptico a que piense lo siguiente: si de hecho está dispuesto a continuar tomando parte en la discusión que busca averiguar en qué medida es posible aceptar la validez universal de las normas morales, tiene que presuponer que no puede negar la situación de diálogo en la que ha decidido participar, esto es, que no puede cambiar el terreno de la argumentación sin contradecir su intención de seguir argumentando, haciendo, por ejemplo, referencias a las relaciones de poder que subyacen a cualquier situación social. El escéptico tiene que aceptar, en esa medida, que en los diálogos los interlocutores deben estar dispuestos a acogerse a unas reglas mínimas que posibilitan la comunicación racional. Si el escéptico rechaza esas reglas contradice indirectamente sus intenciones de continuar con la discusión. Las reglas son las siguientes:⁷

1. El escéptico no puede contradecirse.
2. Si el escéptico aplica un predicado F a un sujeto gramatical *a* debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todos los sujetos gramaticales que se parezcan a *a* en todos los aspectos importantes.
3. El escéptico no puede emplear la misma expresión con significados distintos.

Si el escéptico acepta estas reglas y acepta también que, en efecto, desea seguir argumentando sobre si se puede o no justificar la validez universal de una norma moral, tiene que:

4. Atenerse a afirmar sólo aquello en lo que cree.
5. Poder dar una razón para justificar el hecho de que en la discusión introduce un enunciado que no era objeto de la discusión.
6. Aceptar que cualquiera que pueda hablar y actuar, puede también cuestionar las afirmaciones de los otros e introducir las propias.
7. Aceptar que todos pueden manifestar sus deseos y necesidades.

7. Jürgen Habermas, "Notas sobre un programa de fundamentación", pp. 110-113. Estos presupuestos de argumentación remiten en Habermas a Alexy: "Eine Theorie des praktischen Diskurs". En W. Oelenmüller, (comp.), *Normenbegründung, Normendurchsetzung*, Pardeborn, 1978.

8. Y, por último, no impedir con medios coercitivos el que las personas puedan ejercer los derechos contenidos en 6 y en 7.

Si el escéptico está dispuesto a aceptar este conjunto de reglas tiene que estar en condiciones de aceptar el principio de universalidad. Este principio dice lo siguiente: "Una norma es válida sólo cuando las consecuencias y efectos colaterales previsibles para los intereses y orientaciones valorativas para cada cual, que resultan del acatamiento general de la norma, podrían ser libre y conjuntamente aceptados por todos los afectados".⁸ La función de este principio (U) es permitir el entendimiento en las discusiones sobre la validez de las normas morales y evitar la arbitrariedad en la imposición de las normas. En este momento de la discusión, el escéptico podría objetar: "¿Y cómo tengo yo noticia de los intereses y de las orientaciones valorativas de los otros? ¿Acaso alcanza mi imaginación para considerar todos los posibles intereses y todas las posibles orientaciones valorativas que entran en conflicto en una discusión sobre la validez universal de una norma?" Habermas respondería a esta pregunta que una cosa es aceptar las reglas contenidas a su vez en el principio U y otra cosa es poder declarar que una norma particular está justificada para todos. Una norma moral está plenamente justificada cuando es objeto de un discurso (D). El discurso es la condición necesaria de la justificación, pues previo al discurso, lo que hay es una relación monológica con U. La forma subjuntiva del verbo "poder" en la que se formula el principio de universalidad no dice nada definitivo sobre la relación de las otras personas con dicho principio. Sólo cuando sea evidente que cada una de las partes puede (forma indicativa del verbo), en efecto, aceptar las consecuencias de la aplicación de la norma, sólo entonces se dice que la norma está justificada. D supone que el consenso que se consigue en torno a la validez de las normas morales es comunicativo. Lo que se mide con D es la posibilidad real de que cada una de las partes reconozca expresamente que la norma en cuestión

8. "... eine Norm genau dann gültig ist, wenn die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihren allgemeinen Befolgung für die Interessenlagen und Wertorientierungen eines jeden voraussichtlich ergeben, von allem Betroffenen gemeinsam zwanglos akzeptiert werden könnten." Cf. "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", p. 60. La traducción es de Christian Schumacher.

es justa. Una norma es justa cuando en ella se concreta la posibilidad de convertir en reales sus pretensiones de universalidad, esto es, cuando es imparcial.

4. ¿Es "D" realmente necesario?

La exposición de Habermas en torno a los sentimientos morales se aleja de la interpretación que hace Strawson del lugar de la indignación en la confirmación de la vida moral. En *Freedom and Resentment*, Strawson dice lo siguiente:

The reactive attitudes I have now to discuss may be described as the sympathetic or vicarious or impersonal or disinterested or generalized analogues of the reactive attitudes I have already discussed. They are reactions to the qualities of others, wills, not towards ourselves but towards others. Because of this impersonal or vicarious character, we give them different names. Thus one who experiences the vicarious analogue of resentment is said to be indignant or disapproving, or morally indignant or disapproving. What we have here is, as it were, resentment on behalf of another, where one's own interest and dignity are not involved; and it is this impersonal or vicarious character of the attitude, added to its others, which entitle it to be the qualification of "morals".⁹

En *Conciencia moral y acción comunicativa* Habermas entiende la indignación, no como un sentimiento vicario, sino como una forma menos intensa de resentimiento, es decir, como otra forma de reaccionar a una ofensa desde el lugar de la segunda persona:

Strawson parte de un sentimiento que a fuer de inoportuno es el adecuado para demostrar a los más testarudos (por así decirlo) la realidad de las experiencias morales: el sentimiento de indignación, con que reaccionamos frente a los agravios. Y cuando la injuria padecida no se puede "reparar" de algún modo, esta reacción inequívoca se fortalece y se intensifica en un profundo resentimiento".¹⁰

9. Peter F. Strawson, "Freedom and resentment", p. 14.

10. Jürgen Habermas, "Ética del discurso, notas sobre un programa de fundamentación", p. 62.

En *Die Einbeziehung des Anderen*, Habermas entiende la indignación como el sentimiento que tiene lugar desde la perspectiva de la tercera persona y sin embargo no aclara cuál es el lugar de esta tercera persona en la vida moral.

Kritische und Selbstkritische Stellungsnamen zu Verstößen äußern sich in Gefühlseinstellungen: aus der Sicht der dritten Person als Abscheu, Empörung und Verachtung, aus der Sicht der Betroffenen gegenüber zweiten Personen, als Gefühl der Kränkung oder als Resentment, aus der Sicht der ersten Person als Scham oder Schuld.¹¹

En este último caso, aunque se acerca un poco a la interpretación inicial de Strawson, Habermas no profundiza en su tematización acerca del sentimiento de indignación como una circunstancia en la que las ofensas morales pueden ser objeto de la mirada imparcial y despersonalizada. La mirada imparcial y despersonalizada no es la de alguien que es capaz del mejor de los argumentos o la de quien se deja convencer sólo con buenos argumentos porque ellos consiguen poner a todos de acuerdo en torno a la validez de una norma. La mirada imparcial y despersonalizada, antes que nada, es la mirada de quien es capaz de indignación, esto es, de quien con su indignación toma parte en el resentimiento del que otra persona es objeto. Este es precisamente el sentido que tiene para Strawson la indignación como un sentimiento vicario. Desde el punto de vista de una moral moderna y universal, contar con la capacidad de indignarse es poder ver las razones de cualquier persona antes de que esas razones sean explícitas, es apropiarse de esas razones, ser su representante, su vicario.

Si se otorga un lugar más importante que el que Habermas ha otorgado a la vergüenza moral, como parte constitutiva de la identidad social y si se reconoce que la indignación es una forma de acceder partici-

11. Jürgen Habermas, "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", p. 12.

"Las posiciones críticas y autocríticas ante las ofensas se expresan en sentimientos: desde la perspectiva de la tercera persona en repulsión, indignación o desprecio; desde la perspectiva del afectado contra una segunda persona, en un sentimiento de humillación o de resentimiento; desde la perspectiva de la primera persona, en vergüenza o culpa" La traducción es mía.

pativa e impersonalmente en los intereses ajenos, no se ve de dónde resulta la necesidad de realizar la acción comunicativa que confirma, en todos los casos, el carácter justificado de las normas morales.

Desde la perspectiva de Tugendhat, que una norma moral sea imparcial, es decir, que esté igualmente justificada para todos significa lo siguiente:¹²

1. Que la norma se entienda como una forma de limitar la libertad de quienes toman parte en una praxis intersubjetiva.

2. Que quienes toman parte en esa praxis intersubjetiva tengan un motivo para hacerlo. Esto es, que dados los motivos, ellos quieran participar en la praxis intersubjetiva.

Las condiciones 1 y 2 dejan ver que los motivos que se ofrecen a alguien para tomar parte en una praxis regida por normas morales son motivos que se ofrecen a la voluntad, libre y sometida al mismo tiempo. En principio, esta voluntad puede ser entendida como la voluntad de ser alguien con quien los demás pueden contar, como la voluntad de no ser objeto de la sanción moral que se expresa en el resentimiento y la indignación de los otros.

3. Que una norma moral esté justificada para todos, significa también que ese alguien de quien se habla en 1 y en 2 puede ser cualquiera. "Buena para todos" es una norma que satisface, con motivos, los intereses de todos, no sólo los de algunos, es decir, cuando está justificada igualmente para todos. Este es el lugar donde parece pertinente, para Tugendhat, preguntarse si en todos los casos en los que es necesario reconocer los intereses de todos, es preciso también acceder al nivel del discurso.

En general, el principio U, que según Habermas está a la base del procedimiento de justificación de las normas, limita los factores de poder que podrían distorsionar los argumentos de los participantes en el discurso. Estas restricciones suponen que los afectados por las normas a justificar se encuentran en una situación de igualdad en relación con los demás. Lo anterior explica en qué medida se puede hablar de D, es decir, del acuerdo universal sobre la norma. "El principio de universalidad es reconocido implícitamente", dice Habermas.¹³ Ahora bien, si U

12. Ernst Tugendhat, *Dialog in Leticia*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997, pp. 27-57.

13. Jürgen Habermas, "Ética del discurso: Notas sobre un programa de fundamentación", p. 116.

se reconoce implícitamente, no se ve por qué sea necesario convertirlo en una condición del discurso. Si U se reconoce implícitamente, entonces la igualdad en la participación discursiva también está implícita. ¿Cómo puede ser necesario justificar algo que de antemano se presupone? En palabras de Tugendhat, "se está presuponiendo una moral como condición de justificación de una moral".¹⁴ El argumento de Tugendhat en contra de esta suposición consiste en mostrar que en el encuentro conflictivo entre dos posiciones morales enfrentadas lo primero que sale a relucir no es la imparcialidad de las posiciones y que la disposición moral no se concreta en la disposición de entrar en el discurso.

El examen que hace Tugendhat de la ética discursiva intenta ver en qué medida la justificación de las normas morales tiene un carácter esencialmente comunicativo. Esta cuestión es parte de una investigación más amplia que busca determinar si el uso que hacemos del lenguaje es esencialmente comunicativo, esto es, si emplear el lenguaje quiere decir lo mismo que dar a entender lo que pensamos a una o a varias personas.¹⁵ Si la respuesta a esta pregunta es positiva, quedarían por fuera del uso del lenguaje las acciones lingüísticas que no dan a entender algo a alguien. Esto es, las acciones lingüísticas que tienen lugar cuando alguien, por ejemplo, imagina un diálogo. En este nivel individual del uso del lenguaje no tiene por qué perderse la distinción entre hablante y oyente. El que no se pierda esta distinción no quiere decir que el lenguaje tenga una dimensión esencialmente comunicativa. Reducir la dimensión lingüística al aspecto comunicativo implica que la comprensión de las normas morales es también esencialmente comunicativa. Es por esto que para Habermas una norma está justificada moralmente sólo cuando todos y cada uno de los afectados por ella comunican a los otros sus opiniones sobre la norma y cuando la norma es finalmente aceptada. Para aclarar su crítica, Tugendhat utiliza el siguiente ejemplo. "En una clínica se encuentran cinco pacientes que necesitan todos con urgencia un trasplante de órganos para poder seguir viviendo. Además hay un paciente que viene a una revisión médica y que posee todos los órganos que se requieren y al médico le resulta imposible conseguir los órganos en otro lugar. ¿Debería discutirse con los seis afectados si la persona sana debería sacrificarse a los otros cin-

14. Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, p. 158.

15. Cf. Ernst Tugendhat, *Problemas de la ética*, pp. 122-146.

co?".¹⁶ Hay ocasiones en las que las decisiones morales que incluyen a los afectados en el proceso deliberativo pueden ser muy problemáticas. En estas ocasiones no parece necesario consultar con los interesados algo que puede saberse de antemano. No es difícil, por lo tanto, imaginar las necesidades y los deseos del paciente que llega incauto a una consulta y que no sabe que su vida puede ser puesta en juego para salvar la vida de otras cinco personas. El médico, en este caso, podría reconocer la injusticia inherente en la idea del sacrificio del incauto, sin tener que consultarlo con nadie.

Según Tugendhat, que una norma moral esté justificada quiere decir que la norma es buena para todos. En ese sentido justificar una norma moral es lo mismo que verificar que el predicado "bueno para todos" aplique a una norma. Esta verificación es algo que puede hacer cada uno sin tener que contrastar su opinión con las opiniones de los otros; la puede hacer desde su conciencia moral, desde su capacidad de indignarse en los casos en los que él no se vea directamente afectado; lo puede hacer de manera impersonal. En ciertas ocasiones, sin embargo, es importante someter las propias opiniones morales a discusiones con los demás. En esas ocasiones una persona hace caer en cuenta a otra acerca de un error que antes no había reconocido. El error revela un desconocimiento de los intereses y necesidades de los otros. Pero no siempre nuestros juicios morales son equívocos, no siempre alguien tiene que hacernos caer en cuenta de algo que no habíamos tenido en cuenta. De ahí que no siempre las decisiones morales precisen de la verificación en un discurso donde participen todos los afectados.

5. El alcance de los motivos

La consideración por parte de Tugendhat de los motivos, como criterio para justificar una norma moral, remite en estricto sentido a lo que él llama "intereses bien entendidos". Según esto, lo que se espera de una norma es que favorezca el interés fundamental que cada uno tiene en ser reconocido como persona. Sin embargo, para Habermas, si las razones para actuar moralmente se limitan a esto lo que ocurre es que el proceso de justificación se reduce a la perspectiva subjetiva y no puede

16. Ernst. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, pp. 171-172.

dar cuenta de la necesidad objetiva de las normas morales.¹⁷ La necesidad objetiva de las normas morales implica un sentido categórico de compromiso moral, pues no se actúa en favor de una norma con base en motivos, sino sobre la base del respeto a la norma. ¿Cómo respetar una norma en la que sólo puedo reconocer motivos parciales? ¿Cómo reconocer la justicia de la norma cuando lo que motiva a seguirla no es otra cosa que evitar la sanción interna que resulta de no acogerse a ella? Habermas piensa que Tugendhat limita las herramientas de justificación a un uso premoral de la razón práctica, según el cual la justificación sólo responde a las preguntas: "¿Qué tipo de persona quiero ser?" "¿Qué es lo bueno para mí?" La respuesta a estas preguntas no es suficiente para argumentar en favor de una norma que se considere moral. Según Habermas, el problema de entender la justificación de las normas morales a partir de motivos es que el compromiso con esas normas se hace relativo a los otros, esto es, a la validez categórica que los otros han otorgado a la norma y que alguien puede llegar a reconocer. La validez de las normas no debe limitarse a que las normas existentes sean reconocidas por todos como buenas, antes bien, ellas son el resultado de un proceso de deliberación en el que todos toman parte. El ámbito individual de la reflexión moral no conduce, según Habermas, a una justificación moral de las normas. Contar con motivos prácticos para decir "sí" a una norma ya existente no da cuenta del predicado de "justificada". El reconocimiento del carácter justificado de una norma implica una instancia de autoridad superior a la de los intereses bien entendidos.

De la lectura de Tugendhat se puede concluir, según Habermas, que la justicia de una norma radica en que el contenido que se expresa en ella es igualmente bueno para todos. En esa medida, el predicado "bueno para todos" es lo que condicionaría al predicado "justo". Habermas piensa, al contrario, que una norma no debe ser considerada justa por ser "buena para todos"; una norma es buena para todos porque puede ser considerada justa. La justicia no debe ser entendida como un valor que ocupa el mismo lugar al lado de otros valores. Si no se concede prioridad a lo justo sobre lo bueno, no ve Habermas cómo sea posible encontrar un concepto de justicia que sea neutral. Habermas insiste,

17. Jürgen. Habermas, "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", pp. 28-44.

además, en negar que, partiendo de intereses bien entendidos, alguien pueda dar razón de lo justo. ¿Cómo determinar lo que es bueno para todos sobre la base de lo que es bueno para mí? La única manera de poner a prueba la imparcialidad de una norma, la única manera de justificarla, es accediendo al discurso real. Lo anterior supone que una norma es puesta realmente a prueba sólo bajo las condiciones que se cumplen en un discurso racional en el que participen todos los afectados. Es más, el monólogo de la actitud reflexiva de una persona no logra considerar las razones de todos los afectados; las razones de todos los afectados deben ser expuestas en el proceso discursivo y no basta con que sean imaginadas.

6. Conclusiones

De las objeciones de Habermas a Tugendhat se concluye que un proceso de justificación, que culmine en la voluntad individual motivada por intereses bien entendidos es insuficiente para acceder a la dimensión propiamente moral de la acción intersubjetiva. Faltan aún las razones que hacen que la norma pueda, en efecto, coordinar las acciones intersubjetivas. A falta de razones imparciales, la norma pierde su fuerza moral y no se ve cómo los intereses subjetivos puedan ser traducibles a intereses objetivos y universales. La base empírica sobre la que se sostiene la propuesta de Tugendhat impide la inclusión efectiva de los intereses de los otros en los propios intereses. Es imposible dar cuenta de la validez universal de una moral que parte de los intereses individuales. La voluntad monológica no sustituye a la actitud moral propiamente dicha. Habermas no concibe una actitud moral aislada de las características de la comunicación racional, pues la dimensión comunicativa es siempre más comprometedora que un diálogo imaginado y bien intencionado.

Del desarrollo de los argumentos de Tugendhat en favor de una justificación basada en los motivos que se le ofrecen a una voluntad individual, se puede replicar a Habermas lo siguiente: el contenido de la moral que propone Tugendhat no remite a un conjunto específico de normas que den cuenta de una forma de vida particular. Es decir, el contenido de la moral que propone Tugendhat no corresponde a ningún interés personal condicionado por contextos particulares, según el cual se pueda afirmar algo como "yo me atengo a este conjunto de normas porque ellas satisfacen mis intereses de saberme a mí mismo un

buen alemán o un buen colombiano". Si acaso se puede hablar de un contenido para la moral en Tugendhat, éste no puede ser otro que el propiamente moderno y universal, según el cual los otros no son medios para mis intereses egoístas, sino fines en sí mismos. Los otros son objeto de un reconocimiento que yo les debo como personas. Resulta difícil poner en duda que cualquiera pueda tener un interés en ser reconocido como persona. Pues bien, este interés es un interés moral. El interés por el reconocimiento tiene que ser fomentado y la manera de hacerlo es siendo moral, atendiendo al interés que tienen los otros en lo mismo. Si bien Tugendhat tiene que remitirse a los intereses individuales para encontrar un argumento sólido en favor de la justificación moral de una norma, ello no quiere decir que ese tipo de intereses "bien entendidos" no se pueda compartir con cualquiera que tenga una voluntad. Está claro que no todas las expresiones de la voluntad particular son morales, que no todas coinciden en la norma del respeto a los otros como fines en sí mismos. Si la voluntad de una persona no puede ser motivada hacia lo moral recurriendo a intereses que tengan que ver con su deseo de no estar solo, de ser reconocido y de respetarse a sí mismo, no se ve cómo más se pueda motivar a una voluntad para que se atenga a una norma moral. Es más, si razones como éstas no son suficientes, mucho menos lo son las razones que remiten a la posibilidad de que en algún momento todos vayan a estar de acuerdo.

De las objeciones de Tugendhat a Habermas se puede concluir lo siguiente. El discurso, es, según Habermas, la única herramienta válida para convertir una norma en una norma moral. Imaginemos la situación: un grupo de personas tiene que ponerse de acuerdo sobre la validez de una norma. Cada uno, antes de entrar en el discurso, tiene que cumplir con las condiciones que impone el principio de universalidad: tiene que saber que lo que los otros participantes van a decir, interesa como un dato nuevo que serviría para ampliar las posibilidades de lograr consenso. Además de esto, cada uno tiene que saber que las razones que se propone ofrecer deben ser razones que podrían ser aceptadas por todos. Entre esto y decir que los participantes en la deliberación asumen una posición imparcial no hay mucha diferencia. Esto hace que el discurso (D) no sea necesario en todos los casos y que la argumentación de Habermas se vuelva circular, pues las reglas implican una exigencia de moralidad que sólo se justifica en Habermas a partir de las mismas reglas, esta vez puestas en términos de condiciones del discurso. Habermas replica precisamente a esta objeción:

Contra la frecuente objeción de la circularidad, nótese que el contenido de las condiciones de la argumentación no es de ninguna manera normativo en el sentido moral".¹⁸

Esto quiere decir que las reglas para entrar en el discurso no son todavía las normas que requieren de justificación moral, pues las normas que requieren de justificación son las que los participantes proponen como ocasión de la discusión. Sin embargo ¿cómo entender las condiciones de imparcialidad impuestas para que el discurso se lleve a cabo sino en términos de una forma de compromiso que es ya moral? Si antes de entrar en un discurso se me exige que sea imparcial, de alguna manera lo que se me exige es que acepte una normas con contenido moral.

¿No significa todo esto, contra Habermas, que los participantes antes de entrar en el discurso tienen ya la voluntad de ser imparciales? De nuevo, Habermas diría: la voluntad de ser imparcial no es lo mismo que ser imparcial y la imparcialidad sólo se consigue al final del proceso, cuando todos conocen las razones de todos y se llega a un acuerdo. Si bien Habermas no ha presupuesto la imparcialidad de la voluntad, por lo menos sí ha presupuesto la voluntad de imparcialidad de los participantes. ¿Cómo se justifica la voluntad de imparcialidad de los participantes en el discurso?

Si lo dicho hasta aquí tiene sentido, se puede concluir, no sólo que Habermas no responde satisfactoriamente a la objeción de la circularidad, sino que hay un vacío en su argumentación. En situaciones donde hay un conflicto moral, lo primero y más evidente es que las convicciones de las partes están parcializadas; de ahí el conflicto. Una circunstancia propia de los procesos para resolver conflictos morales es la voluntad de ser imparciales de modo que lo que se busca conseguir al final del proceso es el acuerdo. Las razones que los participantes se ofrecen unos a otros en una situación de conflicto no son sólo las de la última instancia del conflicto, es decir, el acuerdo entre todos. El objeto sobre el cual recaen las razones no es el acuerdo, las razones están dirigidas a una voluntad. Es más, la voluntad, no es objeto de razones, la voluntad

18. "Gegen den oft erhobenen Zirkelwand, sei darauf hingewiesen, daß der Gehalt der allgemeinen Argumentationsvoraussetzungen noch keineswegs im moralischen Sinne normativ ist". Habermas, "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral", 62. La traducción es mía.

es objeto de motivos. Sin motivos, el agente parcializado no puede acceder al principio de universalidad (U) y mucho menos al discurso (D). La voluntad es una instancia concreta, una instancia que permanentemente nos recuerda que no se accede a lo moral, "porque todos podrían llegar a estar de acuerdo". Se accede a lo moral porque lo moral satisface unos intereses bien entendidos. Si esta instancia concreta se presupone como condición tanto de la universalidad¹⁹ como del principio discursivo, no se ve para qué sea necesario el principio discursivo en todos los casos en los que haya un conflicto moral. Retomando el ejemplo de Tugendhat, el conflicto del que se trató allí es un conflicto sólo para el médico. Él se ve en la situación de sacrificar a una persona para salvar la vida de otras cinco, o permitir que esas cinco personas mueran. La norma universal más obvia a la que remite este conflicto es: "está prohibido matar". Suponiendo que el médico conozca esa norma, entonces, por sí mismo y sin necesidad de polemizar la validez de la norma para el caso concreto, él puede reconocer, primero, que lo que está en juego a la hora de decidirse por una de las alternativas, no es su habilidad de ser médico (que consiste en salvar al mayor número de personas posible). Lo que está en juego es la posibilidad de ser alguien que es reconocido por él y por todos los posibles afectados como alguien en quien los otros puedan tener fe como persona, es decir, como alguien de quien los otros puedan decir: "Sé que él puede reconocer en cualquier situación que prefiero seguir viviendo a que me maten". D no es necesario en todos los casos, entre otras razones, porque cualquiera que pueda participar con su indignación en los agravios de los que son objetos las otras personas, imaginando sus necesidades y sus intereses, puede ser, al mismo tiempo, un representante imparcial de una norma que considera esos intereses y esas necesidades.

*Facultad de Humanidades de la Universidad de los Andes
Facultad de filosofía de la Universidad del Rosario
Bogotá - Colombia*

19. Vale la pena anotar que Tugendhat considera la posibilidad de contar con una identidad universal. Según esto, hace parte de la comunidad moral universal a cualquiera que, con buenos motivos, pueda acceder al punto de vista imparcial. Para ampliar este tema ver: "Identidad personal, nacional y universal", pp. 3-18.

BIBLIOGRAFÍA

HABERMAS, Jürgen, "Notas para un proyecto de fundamentación de la moral". En *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1985. 59-134.

HABERMAS, Jürgen, "Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica", *Revista de filosofía de la Universidad de Mérida*, 1, (1990): 7-24.

HABERMAS, Jürgen, "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral". En *Die Einbeziehung des Anderen, Studien zur Politischen Theorie*, Frankfurt a M: Suhrkamp, 1997. 11-64.

STRAWSON, P. F., "Freedom and Resentment". En *Freedom and Resentment and Other Essays*. London: Methuen & Co. 1974: 1-26.

TUGENDHAT, Ernst, *Problemas de la ética*. Barcelona: Crítica, 1988.

TUGENDHAT, Ernst, "El papel de la identidad en la contrucción de la moralidad". *Ideas y Valores* 83-84 (1990): 3-14.

TUGENDHAT, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M: Suhrkamp, 1993.

TUGENDHAT, Ernst, "Identidad personal, nacional y universal" *Ideas y Valores* 100 (1996): 3-18.

TUGENDHAT, Ernst, *Dialog in Leticia*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.

ABSTRACT

This article tries to show the problems that emerge when in the process of justifying the moral point of view, a marginal place is given to the sentiments of indignation, shame and resentment. That is to say, they are only considered as one of the arguments to sustain the possibility of a rational justification of a moral norm. I will defend Ernst Tugendhat's position, which accepts that the central place granted by Strawson to the moral sentiments is a satisfactory reason to agree about the universal validity of a moral norm. Then, I will try to show that the discourse principle is not necessary in all cases in which the universal validity of a norm is to be judged.

SIGNIFICADO Y VERDAD EN
LA NARRACIÓN HISTÓRICA

UNA RE-VISIÓN DE LA OBJETIVIDAD HISTORIOGRÁFICA

Daniel Brauer

Asistimos actualmente a una situación paradójica con respecto al conocimiento histórico. Por un lado se hace manifiesto un interés inusitado por el pasado por parte de un público cada vez más amplio, tal como se muestra por la oferta de libros y revistas historiográficas sobre los más diversos temas, el auge de la novela histórica, la visita masiva al museo o a exposiciones retrospectivas, del mismo modo que en el film documental o, en el intento cinematográfico de reconstrucción de una "época".

Pero, por otro lado, domina un escepticismo generalizado respecto a la posibilidad de que los historiadores puedan ofrecernos alguna vez una imagen confiable de los hechos tal como tuvieron lugar. Ya sea que se piense que la historia la escriben siempre los vencedores, ya sea que se considere que toda historia implica necesariamente una selección y que, de acuerdo con esto, en el mejor de los casos lo que se nos ofrece es una versión unilateral o parcial.

Esta situación ambigua reaparece en el interior de la disciplina histórica misma. Si bien el historiador no puede renunciar al proyecto de obtener un conocimiento objetivo acerca de los hechos o, dicho de otro modo, a la premisa de que las cosas sucedieron de una manera determinada que —a menos que se carezca de datos— es posible en principio establecer, el modo en que debe pensarse la relación entre el relato histórico y el pasado mismo es materia controvertida. La forma en que los historiadores entienden su propio oficio se encuentra en un proceso de revisión y es objeto de opiniones divergentes. No obstante también aquí la incertidumbre que afecta a la teoría, corre paralela con una expansión sin precedentes de la práctica, tanto por la diversidad de los temas abordados como por los diferentes enfoques no convencionales con que es tratado un mismo período.

Si bien es cierto que el problema acerca del tipo de verdad que ofrece un texto historiográfico ha estado en el centro de la discusión de la filosofía de la historia desde sus comienzos, y que el esfuerzo por fundamentar el conocimiento histórico ha corrido paralelamente siempre con alguna variante de escepticismo, en los últimos años la dificultad se ha complejizado en forma dramática hasta poner en cuestión los principios mismos que condujeron a la formulación del proyecto de una historia con pretensión de cientificidad.

Pueden distinguirse en forma muy somera dos etapas en la filosofía contemporánea de la historia. En ambas las preocupaciones epistemológicas han estado en el foco de la atención.¹

En un primer período la polémica giró en torno al método propio de la historia, desencadenada por la publicación en los 40 del artículo de Carl Hempel² acerca de la aplicación del modelo nomológico-deductivo a la historiografía. El frente de batalla de los adversarios quedó definido por la contraposición categorial excluyente entre "*explicación*" versus "*comprensión*". A esto siguió un período en el que la historiografía fue analizada principalmente como *una forma particular de discurso*. A su vez aquí se pueden diferenciar dos enfoques divergentes, al comienzo sucesivos pero luego coexistentes, que pueden caracterizarse como "hermenéutico"³ versus "narrativista". En este último caso, el carácter "relativo" de la exposición histórica es puesto en relación con la construcción del "relato" que lleva a cabo el historiador. Se trata de una serie de dispositivos retóricos y poéticos que la historia tiene en común, como es sabido al menos desde Aristóteles, con la ficción literaria y que ahora pasan nuevamente a un primer plano.

1. Esto no significa, por supuesto, que no haya habido también reflexiones en torno al sentido de la historia global o preocupaciones sobre la situación del hombre contemporáneo que no sean relevantes, pero si uno consulta por ej. los números de los últimos años de la revista *History and Theory*, que continúa siendo el órgano principal de la disciplina, podrá comprobar que la mayor parte de los trabajos tienen que ver con los temas que indico a continuación.

2. Hempel, Carl G., *The Function of General Laws in History* <1942>, en: Gardiner, Patrick, *Theories of History*, Nueva York 1959, p. 344-356.

3. Esta distinción esta pensada para un ámbito más vasto que el de la filosofía de las ciencias sociales anglosajona en la cual por cierto el punto de vista hermenéutico de raigambre alemana ha tenido poca influencia.

Si bien los temas son diferentes y ambas concepciones no conducen necesariamente a posiciones contradictorias, resulta claro que la cuestión decisiva en el primer período consistía en definir el *status* científico de la disciplina, mientras que en el último, el terreno asignado a la historia, en conformidad con una larga tradición, es ubicado en proximidad al del arte y por lo tanto al de la ficción. En este último caso, la paradoja consiste en que nos enfrentamos a una epistemología que no sólo investiga metateóricamente los métodos y las condiciones de posibilidad de un campo del saber, sino que en sus versiones narrativistas extremas llega a negarlo como tal - una posición que coincide por otra parte, aunque por razones diferentes, con un científicismo extremo del primer período que solo acepta como válida una explicación por medio de leyes generales.

Ahora bien, en el fondo de la polémica entre un enfoque puramente epistemológico y uno narrativista, cuyos límites por cierto no son fáciles de trazar, se encuentra la necesidad de dar cuenta de una serie de fenómenos que hacen pensar a la historia como una disciplina *sui generis*.

En primer lugar (1) porque la historia no sólo trata del tiempo en su dimensión de pasado, ella misma se encuentra sometida a la transformación de perspectivas propia de un horizonte presente que se va modificando: A pesar de que se admite que el pasado no cambia, cada generación altera la imagen de lo que sucedió, en algunos casos hasta tal punto que los hechos mismos parecen redefinirse.

En segundo lugar (2), dado que el relato histórico implica necesariamente una selección de determinados acontecimientos que son considerados relevantes -y por lo tanto la exclusión de otros. Pero, ¿es posible legitimar esa selección o, por el contrario, ella depende de los intereses dominantes de la época, o queda librada incluso al arbitrio del historiador? ¿Constituye la historia de la clase obrera, por ejemplo, una perspectiva privilegiada para entender la evolución de la sociedad contemporánea? ¿Es la historia de las naciones más relevante que la de las mujeres?

En tercer lugar (3), porque versiones historiográficas diferentes e incompatibles parecen poder coexistir a falta de una piedra de toque determinante para la refutación de alguna de ellas. Sin duda un relato histórico debe ser rechazado en el caso de contener datos probadamente falsos, pero aquí me refiero más bien al fenómeno más complejo de que los hechos en cuestión puedan ser interpretados de diversas maneras y abarcados por paradigmas conceptuales distintos.

A esto se añade en cuarto lugar (4) que, a diferencia de otras ciencias la historia se enfrenta a un doble problema: no se trata solamente de investigar un objeto dado y encontrar su explicación; antes de ello es necesario establecer los hechos mismos. Previa a la averiguación sobre cómo y porqué sucedieron las cosas, hay que saber qué sucedió. Ahora bien, ambas tareas están íntimamente relacionadas y son difíciles de deslindar. Es sabido que toda descripción contiene elementos categoriales y valorativos, y que un mismo hecho puede ser descrito de maneras diferentes, hasta el punto que adquiera un sentido también distinto o, en otras palabras, aparezca ya teñido de una interpretación - "el tirano prófugo" o "el general en el exilio", ¿fue la Revolución Norteamericana realmente una "revolución"?

Además, ¿de qué manera podemos validar lo adecuado de una categoría histórica? El hecho de que en la época llamada renacentista, por ejemplo, se continuasen creando obras de arte de acuerdo a modelos medievales, ¿refuta la vigencia de la noción misma de "renacimiento"?

El problema se complica aún más, cuando la narración histórica nos confronta a visiones completamente diferentes de los mismos hechos: ¿Existió el "Holocausto", o se trata de una construcción historiográfica en el marco de una puesta en escena narrativamente "configurada"?⁴ ¿Puede leerse la historia del comunismo moderno, tomando como hilo conductor la noción de "genocidio"?⁵

Preguntas de este tipo conciernen, como se ve, en los casos mencionados, no solamente a la historia académica o a asuntos puramente metodológicos, su respuesta es decisiva para la forma en que entendemos los acontecimientos del tiempo contemporáneo y a nosotros mismos en relación con ellos.

Pero, para plantearlo de un modo general: ¿En qué sentido un relato histórico puede ser verdadero y objetivo?⁶

4. Véase la discusión en torno al artículo de Hayden White, *Historical Emplotment and the Problem of Truth*, en el volumen colectivo: *Probing the Limits of Representation. Nazism and the 'Final Solution'*, editado por Saul Friedländer, Londres 1992, p. 37-53.

5. Véase el volumen colectivo editado por Stephan Courtois, *Le livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*, Robert Laffont, Paris 1997.

6. La discusión sobre la posible "objetividad" de los textos históricos viene de la mano de la polémica acerca de los valores que sirven de hilo conductor

I

Puesto que un texto de historia pretende ser la exposición de una secuencia de acontecimientos significativos del pasado humano como resultado de una investigación empírica, la respuesta a la pregunta acerca de la verdad en historia tiene que ver con el *status* epistemológico que se le asigna a la narración. El debate puede ser descrito en forma algo simplista del modo siguiente.⁷

Para una concepción realista lo que hace el historiador es una reconstrucción de sucesos que tuvieron lugar efectivamente y cuya existencia es independiente del hecho de haber podido ser registrados o reproducidos.

Por el contrario para un punto de vista constructivista la tarea del historiador es crear un modelo teórico que no copia o refleja una realidad tal cual es, sino que le da forma.

En general -aunque no necesariamente- el realismo se atiene a alguna versión *correspondentista* de la verdad y *externalista* con respecto a su justificación epistémica. En efecto, si la historia es una ciencia empírica además de inferencial, en el sentido de que se basa en datos extra-mentales, que es necesario descubrir y asegurar en base a pruebas documentales, y si además los hechos del pasado tienen, o mejor dicho han tenido, una forma de existencia objetiva indiferente a su ser establecidos por un observador, es natural pensar que el historiador debería ser un narrador neutral, que trata en todo caso de orientarse por los hechos mismos a la hora de configurar su relato.

para la construcción del relato, este es un aspecto que será tratado aquí sólo marginalmente y hacia el final.

7. Para una posición intermedia, pero también para echar un vistazo a la controversia puede consultarse por ej. el artículo de P. H. Nowell-Smith: "The Constructionist Theory of History", en: *History and Theory*, Beiheft 16, vol. 16, n° 4, 1977, pp. 2-28 y la respuesta de Leon J. Goldstein: "History and the Primacy of Knowing", en el mismo volumen, pp. 29-52. Para un examen más exhaustivo de las teorías de la verdad en conexión con el conocimiento histórico puede consultarse el cap. III: "The Sentence and the Narratio" del libro de F. R. Ankersmit, *Narrative Logic. A Semantic Analysis of the Historian's Language*, La Haya 1983, pp. 58-78. Pero las conclusiones de Ankersmit acerca del carácter no-referencial de los relatos históricos (p. e. p.170) se oponen diametralmente a las de este trabajo.

La posición constructivista por el contrario, en sus diversas variantes, está más cercana a una concepción *coherentista* de la verdad, dado que aquí el argumento decisivo es que no podemos salirnos de la teoría y observar los hechos tal como se presentarían sin ella. El historiador se enfrenta a distintas y divergentes representaciones (*internalismo*) de los acontecimientos siempre mediadas por una carga teórica. La tarea consiste para esta posición más bien en argumentar en forma consistente y plausible a favor de determinadas hipótesis, a fin de dar sentido a lo que se presenta como una serie de meros datos.

Pero ambas concepciones resultan igualmente insatisfactorias y unilaterales, si bien es cierto que dan cuenta de aspectos esenciales de la narración histórica. La primera, porque presupone la realidad del pasado tal como es narrado, haciendo abstracción del sofisticado aparato conceptual mediante el cual el historiador trata de "armar" el acontecimiento. Se podría decir que se trata de una versión *prekantiana* del conocimiento histórico, que resulta poco plausible desde la epistemología actual.

En efecto, la imagen de lo que sucedió que presenta el "film" que establece la narración histórica no está simplemente ahí, sino que es el producto de una serie de inferencias, el establecimiento de conexiones causales con otros hechos anteriores, simultáneos y posteriores, un entramado motivacional y dramático, etc. La película presupone a la cámara y al camarógrafo detrás de ella, con su punto de vista y enfoque selectivo en el marco de un metraje regido por la trama.

El "cuadro" que traza el historiador de los acontecimientos del pasado tiene un referente que resulta problemático concebir como "correspondiendo" con él, si se lo entiende como su mera duplicación o copia ontológica. *La película no está ahí para ser filmada*. Más que como una re-producción de los hechos, allí donde no se puede diferenciar entre su descripción y su realidad, ésta parece más bien estar concebida como resultado de una proyección en el plano ontológico de una puesta en escena regida por la teoría y no abstraída de la realidad misma.

Por otra parte, las distintas versiones del constructivismo no dan suficientemente cuenta de la base empírica que produce la necesidad, no solo de la formación de una imagen coherente de los hechos, sino también en algunos casos, de una reconfiguración del marco teórico. La constatación de una coherencia interna de nuestras representaciones soslaya el origen y el carácter extramental del referente de las mismas en el proceso de la investigación historiográfica.

Sin duda que la oposición de ambos puntos de vista, vinculados en la tradición al realismo y al idealismo respectivamente, son presentados y contrastados aquí en la forma simplificada y pasa por alto además concepciones intermedias o aquellas que combinan ambas. El debate sobre teorías de la verdad ha cobrado auge en los últimos años y no se agota en modo alguno en esta dicotomía consagrada,⁸ pero creo que esta contraposición resulta útil para mostrar a grandes rasgos las dificultades de propuestas clásicas extremas para dar cuenta del relato histórico.

Lo que resulta insatisfactorio en ambas es, además, la concepción de la verdad que postula una doble exclusión, en primer lugar, entre fenómenos concebidos como heterogéneos: enunciados, creencias o ideas por un lado y sus referentes por el otro, en segundo lugar entre lo verdadero y lo falso. Lo primero porque las metáforas con que suele pensarse la relación, "correspondencia", "coherencia", "adecuación" no la aclaran suficientemente, dado que en todo caso ellas mismas deben ser elucidadas, lo segundo porque la relación entre verdad y falsedad es pensada como una dicotomía excluyente que no admite grados, aproximaciones o matices. Pero por más que los conceptos vigentes de verdad estén en crisis y la teoría no pueda entenderse a sí misma como alguna forma de "espejo de la naturaleza"⁹ tampoco la historia puede renunciar a la búsqueda de objetividad que es immanente al proyecto de la disciplina misma. *Lo que al historiador no puede dejar de interesarle,*

8. Véase: Puntel, Bruno Lorenz: *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978 y más recientemente Kirkham, Richard L.: *Theories of Truth*, Cambridge (Massachusetts)- Londres 1995. El conocido artículo de Donald Davidson: "Verdad y conocimiento: una teoría de la coherencia", contenido en su libro: *Mente, mundo y acción*, trad. esp. de Carlos Moya, Madrid 1992, pp. 73-97, es un buen ejemplo de un intento de hacer justicia a ambas posiciones (a pesar del título), pero también de lo abierta en que se encuentra aún la discusión. Sobre la concepción de Davidson y los problemas centrales de la controversia véase: Richard Rorty, "Pragmatismo, Davidson y la verdad", en su libro: *Objetividad, relativismo y verdad*, trad. esp. de Jorge Vigil Rubio, Barcelona 1996, pp. 173-205.

9. Con esto aludo al título del influyente libro de Richard Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. al esp. de J. Fernández Zulaica, Madrid 1989, esp. caps. IV-VI, p. 157 y sigs., en el que se encuentra una visión escéptica acerca de las pretensiones de verdad de la epistemología contemporánea.

por encima de las complejas teorías filosóficas sobre la naturaleza de la verdad es el establecimiento claro de los criterios de verdad del discurso historiográfico.

Por lo pronto la palabra verdad es utilizada en nuestro lenguaje natural del mismo modo que en la tradición filosófica, no sólo para referirnos, a ideas, creencias y enunciados, sino también a unidades del discurso más amplias como a teorías o, como en el caso que nos ocupa, a la narración histórica. Aquí nos enfrentamos a una estructura intrincada que resulta difícil asimilar al modelo simplista de una relación de correlación biunívoca entre los enunciados y los hechos, dado que la falsedad (y en muchos casos simplemente la inexactitud) de algunos de los datos presentados no invalidan necesariamente el todo. Si por ejemplo el número de bajas establecido por un historiador para una determinada batalla no coincide con el que consta en los documentos encontrados posteriormente, si Cesar cruzó el Rubicón por un puente hasta ahora desconocido, o pudo rodearlo y no cruzarlo, no por eso el relato de los hechos debe ser considerado falso en su conjunto. Estos datos pueden ser eventualmente integrados¹⁰ y de hecho las historias no suelen ser tanto refutadas como sucesivamente corregidas. La historiografía progresa por re-visión.

Lo que la mayoría de las diversas y controvertidas teorías de la verdad parecen tener en común es que han sido diseñadas para caracterizar una propiedad o una relación que concierne a *creencias, enunciados, o proposiciones* (o, en versiones históricas anteriores, a *ideas y representaciones*), que son tomadas en forma aislada y puestas en conexión con un término distinto, ya sea externo o interno.¹¹ También acerca de un

10. Esto por supuesto es una cuestión de grados: cuando la mayoría de los datos en que se basa un relato, conocidos hasta ese momento, son revelados como falsos, cae la narración como tal, pero esto no suele ser el caso típico que es el que nos concierne aquí. Podría hablarse de un "salto de la cantidad a la cualidad", en el sentido en que la modificación de gran parte de los elementos de que se compone un "cuadro", de los acontecimientos trae consigo también un cambio en la imagen global, en la visión de los hechos.

11. Aún una epistemología holista como la de Quine <véase: *La búsqueda de la verdad*, trad. esp. de Javier Rodríguez Alcázar, Barcelona 1992, p. 33 y sigs.>, que considera que la verdad de una teoría compleja, depende de la de sus partes, coloca a cada hipótesis, enunciado observacional y por lo tanto creencia en una relación término a término con su referente. No diferencia el significado

relato histórico tiene sentido preguntarse si es verdadero y utilizar el predicado "verdad" para calificar no sólo a las oraciones particulares que lo componen sino a la narración en su totalidad, incluso cuando algunos de sus componentes puedan considerarse falsos. *La verdad de la narración histórica no depende, de la verdad de cada una de las proposiciones que la integran, pero tampoco la totalidad determina la verdad de sus partes, es necesario hablar más bien de una relativa autonomía entre ambas y de sentidos que corresponden a distintos estratos.*

Es que la relación entre el todo y las partes de una narración histórica no debe concebirse ni como la de una suma ni como la de un organismo: el texto historiográfico está integrado por componentes heterogéneos que pertenecen a niveles diferentes.

El punto de vista que quiero defender aquí, es que *el pasado solamente existe en la imagen que el historiador nos ofrece de él y que sin embargo no se trata de una construcción arbitraria: es cierto, la película no está allí para ser filmada. Pero basarse en hechos reales no significa reproducir lo que aconteció sino producir una forma de su conocimiento.* La historia nos dice cómo fueron los hechos, pero el referente del texto historiográfico no es un duplicado ontológico de su representación. *Los llamados hechos se establecen en y por el relato en el que los datos (extramentales aunque siempre ya cognitivamente pre categorizados) van encajando como piezas de un todo más o menos consistente.*

Dado que la historia tiene como tema la exposición de una secuencia de acontecimientos del pasado y éste no es, por definición accesible en forma directa, ella se enfrenta a una triple tarea. Por un lado (1) establecer los hechos, o sea qué sucedió, en segundo lugar (2) ofrecer una

que tiene un enunciado en forma aislada de un significado distinto, que se superpone al primero y que adquiere al integrar un discurso complejo. Pero al mismo tiempo reconoce la autonomía del todo respecto de sus partes en la medida en que éste puede ser enmendado descartando un falso enunciado. Pero también es pensable el caso en que la verdad de los componentes no sea suficiente para establecer la verdad del todo, como cuando nos enfrentamos a una versión histórica unilateral que omite datos relevantes y de este modo tergiversa los hechos. El punto de vista que defiende aquí también puede caracterizarse como holístico, sólo que el todo en cuestión - el relato histórico - está constituido al menos por tres estratos de una complejidad heterogénea que responden a criterios de verdad diferentes.

explicación plausible de los mismos y en tercer lugar (3) proponer una interpretación global de los acontecimientos de modo que su heterogeneidad quede integrada en un todo conceptual consistente.

Estos objetivos están, por cierto, indisolublemente vinculados, dado que toda descripción hace uso ya de categorías generales que de alguna manera preconditionan el tipo de explicación causal a la que se recurrirá. No obstante, el plano de la *descripción* de lo acontecido y el de su *explicación* pueden y deben ser analíticamente diferenciados. Así, en un proceso penal por ejemplo, se puede llegar a la conclusión de que hay pruebas suficientes para considerar que la muerte de determinado individuo tuvo lugar por un asesinato intencional, y que sin embargo, no se dispone de la evidencia para explicarla fehacientemente o para encontrar al culpable. El hecho primario es el deceso súbito de una persona, establecer que se trató de un crimen ya preanuncia el tipo de explicación al que es necesario recurrir, en caso de que se disponga de los datos requeridos. Por último, la narración de lo acontecido provee un marco contextual más amplio, en el que los hechos son *interpretados* como partes del todo coherente que llamamos una historia.

Es a mi juicio, la no-diferenciación de estos tres estratos de los que se compone la narración histórica, lo que conduce en la discusión epistemológica sobre la objetividad de la historiografía a una serie de malentendidos.

II

Cuando se cuestiona la objetividad de un relato histórico la crítica puede obedecer a motivos heterogéneos que condicionan la naturaleza de la discusión.

Tomemos a título de ejemplo el siguiente párrafo de un texto del historiador Georges Lefebvre que puede considerarse representativo del género:

"El 20 de junio, el Tercer estado encontró la cámara cerrada y se le anunció que Luis XVI vendría a presidir una sesión real. La reacción fue la misma que en el Parlamento de 1787. El tercero mostró la resolución de considerar nulo el golpe de autoridad que se avecinaba. Reunido en el salón del Juego de Pelota, bajo la presidencia de Bailly y por proposición de Mounier, pres-
tó juramento de no separarse antes de haber establecido una constitución.

El 23, Luis XVI anuló las resoluciones tomadas por el Tercer estado, prescribió a los tres órdenes continuar sus deliberaciones separadamente, quedando la reunión como facultativa, y finalmente les notificó el programa de reformas que acababa de sancionar. Nos hallamos aquí en el punto crucial de la Revolución."¹²

(...) "La crisis económica, sin embargo, contribuyó poderosamente a poner las masas en movimiento. La crisis se ha atribuido a la competencia inglesa desencadenada por el tratado de 1786. En realidad la industria había comenzado a decaer antes que éste estuviera en vigor, y cuanto mucho constituyó una causa coadyuvante. Como se ha visto el mal provenía ante todo de las calamidades agrícolas, y especialmente de la baratura del vino."¹³

¿En qué sentido podría cuestionarse la objetividad de un relato de este tipo? Si bien en este caso los hechos pueden considerarse establecidos, no me ocupo en este contexto del contenido material de la descripción sino de las características formales de las objeciones que se le pueden formular.

En primer lugar lo que puede ponerse en duda es la veracidad de los datos de que se sirve el historiador. Aquí la piedra de toque la constituyen los testimonios y documentos, que deben ser verificados tanto como la omisión de determinados hechos que se consideran relevantes y que pueden convertir en unilateral y hasta arbitraria la exposición. El lenguaje utilizado es el de las acciones e intenciones en el marco de situaciones determinadas, cuya comprensión no requiere de un saber especializado por parte del lector.¹⁴

Aquí lo narrado se comprende en analogía con el mundo de la interacción en que está inmerso el lector - en todo caso cuando los motivos de la acción se hacen ininteligibles, como por ejemplo debido a un cambio de creencias, el historiador se ve forzado a introducir algún tipo de aclaración.

El narrador ordena cronológicamente una serie de acontecimientos que considera probados, pero ya esta puesta en orden se lleva a cabo desde un punto de vista teleológico en función de la presentación del

12. Georges Lefebvre, *La Revolución Francesa y el Imperio*, <ed. orig. de 1950>, trad. de María. Teresa Silva de Salazar, F.C. E. México 1966, p.49.

13. idem, p. 52.

14. Esto corresponde en líneas generales a lo que Paul Ricoeur llama "mímesis I", véase: *Temps et récit*, tomo I, Paris 1983, p. 108 y sigs..

escenario en que hacen su aparición los antecedentes causales del acontecimiento que se quiere explicar: "Nos hallamos aquí en el punto crucial de la Revolución".

En este plano, la cuestión de la verdad concierne a la comprobación fehaciente de los datos que sirven de base para la construcción de los acontecimientos y puede decidirse mediante métodos empíricos. En esto la historia no se diferencia de otras ciencias fácticas más que por la específica dificultad que la define, de no tener un acceso directo a los objetos de que se ocupa, ya que éstos se encuentran en el pasado - una dificultad compartida por otra parte con la teoría de la evolución biológica o la cosmogonía científica.

Pero cuando de lo que se trata es de cuestionar un texto, como el de la cita siguiente al texto anterior, lo que está en juego no es sólo la autenticidad de los datos y su "correspondencia" con los hechos, sino lo adecuado o no de los modelos explicativos de que se sirve el historiador. *Es la verdad de la explicación misma, no la de lo explicado lo que es puesto en duda*, ya sea que ella no se juzgue adecuada para este caso, ya sea que el tipo de explicación sea considerado inaceptable para el contexto en cuestión.

Suele diferenciarse a la historiografía de la mera cronología, precisamente por la pretensión de la primera de dar cuenta de la génesis causal de los hechos narrados.

Cabe preguntarse entonces acerca de la naturaleza de la explicación histórica, o incluso acerca de si hay algo así como una explicación específicamente histórica. A mi juicio el carácter *sui generis* de la historiografía no reside en su esquema explicativo. *Más aún, la misión de la historia no consiste en establecer por sí modelos causales, aunque si puede servir para recusarlos*, ya que lo que interesa aquí es el esclarecimiento de una secuencia causal acotada y no el aspecto universal de la validez de la ley.

A fin de establecer porqué se produjeron los hechos, el historiador recurre a los paradigmas explicativos vigentes en su época, y esto tanto en lo que se refiere al modo en que solemos explicar las acciones e interacciones de nuestros contemporáneos, como a las conexiones causales establecidas en las más diversas disciplinas desde la medicina hasta la sociología.

Lo que aquí se cuestiona como falso es, *no tanto los datos que pueden ser correctos, sino la atribución causal que lleva a cabo el historiador o, en determinados relatos y de modo más radical, la vigencia misma de un modelo de explicación.*

Ahora bien, así como en el primer caso el problema de la comprobación de los hechos era una característica compartida de la historia con otras ciencias empíricas, y puede ser resuelto mediante procedimientos de verificación establecidos, el problema de la adecuación o "verdad" de los esquemas explicativos de índole nomológica o intencional es algo más complejo. Si bien aquí también intervienen los mecanismos usuales de convalidación, refutación y predicción¹⁵ de hipótesis, la historia se encuentra frente a esta dificultad en una posición ambigua, ya que ella toma prestado de las más diversas ciencias modelos explicativos que da por establecidos, a la vez que constituye un campo de prueba de múltiples hipótesis causales elaboradas en otros ámbitos.

Cuando lo que se critica es la elección de un esquema explicativo que no se considera adecuado para la secuencia de acontecimientos analizados, lo que se está criticando es el modelo explicativo puesto en juego por el historiador o el criterio de relevancia para el caso dado, - independientemente de si la descripción, en términos de una teoría de la verdad coincide con lo fáctico.

III

Un tercer estrato del que se constituye el tejido de la narración histórica viene dado por la propuesta *interpretación* global de los acontecimientos. Nos enfrentamos ahora a lo que representa a mi juicio lo específico de la historia como disciplina científica, al mismo tiempo que su mayor dificultad teórica. Me refiero a la formación de un tipo de conceptos, que han sido diseñados para dar cuenta de un significado general en el que se enmarcaran una serie de eventos. La multiplicidad y las peripecias de lo acontecido son llevadas a una unidad sintética que les confiere sentido y que conforma el tema central, anunciado en cada caso en el título de un tratado de historia -categorías tales como Renacimiento, Revolución Francesa, Reforma, Cristianismo primitivo, Generación del 80, Guerra del Peloponeso, Democracia ateniense, la Perestroika, etc.

Se trata de una interpretación del sentido general de los acontecimientos que suele caracterizarse desde Walsh como "coligación"¹⁶ y

15. O en todo caso "retroacción", véase sobre esta noción: W. H. Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, trad. esp. de Florentino M. Torner, México 1968, p. 43.

16. Véase Walsh, W. H.: *Introducción a la Filosofía de la Historia*, op. cit., p. 66

que en la terminología de la sociología histórica de Max Weber es entendido como construcciones "típico-ideales". Lo que hace que estas formaciones cognitivas sean particularmente aptas para la historiografía, es que su *status* epistemológico no es el de los conceptos generales, pero tampoco se agota en la particularidad de lo que describen.

La polémica en torno a la "verdad" de categorías historiográficas de esta naturaleza —muchas de las cuales ya han quedado consagradas y a disposición del arsenal cognitivo de que se sirve el historiador— no tiene que ver directamente con los datos empíricos, ya que éstos pueden ser integrados a *configuraciones conceptuales* interpretativas diferentes, ni tampoco con su poder explicativo, *puesto que se aplican a constelaciones de acontecimientos que se pretenden explicar no tanto en su génesis singular sino en su contribución a un sentido general en el que se inscriben*.

Cuando se cuestiona si una interpretación histórica es correcta, lo que se está criticando es la capacidad del modelo conceptual propuesto para arrojar luz, para "armar" cognitivamente el rompecabezas sobre la base de una multiplicidad de acontecimientos cuyo sentido no parece desprenderse fácilmente de los hechos mismos.

Las interpretaciones globales de los avatares históricos suelen presentarse en un marco controversial y su corrección no puede ser decidida por medios puramente empíricos. Por el contrario, partiendo de la conformidad con los datos, se hace necesario aquí una defensa argumentativa que haga plausible la propuesta, en función de la capacidad del paradigma conceptual conjeturado para iluminar y "armar" una imagen unitaria a partir de la pluralidad y fragmentación de lo acontecido.

Es en función de estas categorías que el relato ordena prospectiva y retrospectivamente el material y el entrecruzamiento de las cadenas causales. Se trata de un foco cognitivo que integra en un nivel nuevo la multiplicidad de los avatares históricos en un significado unitario.

Cuando se pone en duda la "verdad" de una "versión" de los acontecimientos, lo que está en cuestión no es (sólo) la presunta correspondencia o el "reflejo" de los hechos tal como están ahí, puesto que éstos pueden ser incorporados a interpretaciones diferentes, ni la no-adequa-

ción de una explicación causal de lo sucedido, puesto que es necesario establecer primero el sentido general de los hechos mismos para intentar recién entonces la búsqueda de cadenas causales que convergen en el gran acontecimiento. Lo que está en discusión en este caso, es la capacidad de una teoría para establecer a partir de datos más o menos aislados —documentos, testimonios y relatos previos— un todo coherente y plausible en el que esos mismos datos comienzan a adquirir un sentido diferente en la medida en que pasan a formar parte de una "tendencia", de un proceso abarcador cuya imagen escapa necesariamente a la mirada de los contemporáneos y sólo puede ser armada o ensamblada retrospectivamente —"al atardecer"—¹⁷ en el taller del historiador, a partir de una singular mezcla de necesidad y contingencia, de protagonismo, circunstancias y oportunidades.

Mientras que en el trabajo de la comprobación de los datos el sentido de los mismos está establecido previo a su constatación, puesto que es necesario saber qué es lo que se busca constatar, mientras que en la búsqueda de explicación se trata de aplicar a los hechos probados esquemas nomológicos o pautas de acción racional, *la tarea de la interpretación histórica consiste ante todo en configurar el significado global de los acontecimientos, y es en todo caso a partir de éste que recién se sabe lo que debe ser explicado*.

Debido a la complejidad de la estructura de la narración histórica la verdad del todo no depende por completo de la de las partes ni a la inversa, dado que estas son heterogéneas y pueden pertenecer a niveles diferentes. Un hueco en la descripción de los acontecimientos que puede llegar a ser cubierto con el descubrimiento de nueva evidencia o, más aún, determinados segmentos del relato que pueden revelarse con el tiempo como falsos, no invalidan necesariamente la perspectiva historiográfica sino que pueden incluso confirmarla, integrándose a un todo que puede ser modificado en algunos aspectos pero no por eso cambiar el argumento de los acontecimientos principales.

Es lícito preguntarse entonces cuáles son los criterios para determinar cuándo nos encontramos ante una interpretación histórica que

y sigs.. Ankersmit redefine a este tipo de conceptos como "sustancia narrativa" a fin de adaptarlos a su tesis no-realista sobre el referente historiográfico, véase: Ankersmit, F. R., *A Semantic Analysis of the Historian's language*, op. cit. p. 100 y sigs.

17. El *dictum* de Hegel acerca de la lechuza de Minerva que levanta su vuelo con el ocaso, encaja mejor para el trabajo del historiador, para el que la perspectiva de la retrospectiva resulta ineludible, que para el del filósofo. Me ocupo de este tema en el artículo: *La fragilidad del pasado*, en el volumen colectivo

pueda ser aceptada en líneas generales como veraz. En otras palabras: ¿De qué modo anclar la verdad de un concepto "coligatorio" que define el sentido de una narración histórica?

Lo que está en juego es la capacidad de un concepto historiográfico de componer, en el "cuadro" de una época o período investigado, una imagen emblemática, un significado común que determine el entorno y el contorno de las partes o, para pasar de esta metáfora espacial-pictórica a la dimensión temporal aquí en cuestión, un marco conceptual que prescriba *el orden de lo que es integrado y resignificado como episodio de una historia*. Es en función de que los datos disponibles y los resultados de la investigación "encajen" como en un todo coherente —y aquí podría hablarse de una coherencia externa, es decir no tanto o subsidiariamente de nuestras representaciones entre sí, sino de la que tiene lugar entre los fragmentos de la evidencia— que se impone la plausibilidad de un relato histórico.

Por un lado, es el modo en que el concepto historiográfico logra articular, una vez fehacientemente establecido el acontecer disperso, en una unidad que le otorga sentido, y por lo tanto inteligibilidad, que la versión ofrecida de los hechos nos resulta creíble, pero por el otro, esto se da siempre en un marco controversial de interpretaciones que, aún canonizadas, deben ser siempre revisadas y puestas a prueba por la discusión racional.

¿Pero, si esto es así, qué es entonces aquello que nos permite decidir entre propuestas interpretativas diferentes cuando ambas o varias logran dar cuenta a su manera de los hechos— ya que la piedra de toque no puede obtenerse sólo por los datos mismos?

La respuesta no puede ser unitaria dada la heterogeneidad de los conceptos coligatorios mismos. Éstos están en general diseñados tanto para caracterizar períodos ("Cristianismo primitivo", "Edad Media", etc.) como acontecimientos decisivos o quiebres en la continuidad histórica ("Holocausto", Revolución Francesa", "Crisis de los años 20", etc.), o a ambos ("modernidad", "la era del imperialismo", etc.).

Sin duda, un elemento de juicio fundamental a la hora de analizar hasta qué punto la narración da cuenta de lo acontecido resulta la *inclusión documentada del punto de vista de los agentes históricos acerca del senti-*

do de sus actos. Así la discutida noción de "renacimiento"¹⁸ puede ser anclada en la forma en que autores como Petrarca, Boccaccio, Filarete, Alberti, Durero, etc., etc., que forjaron o contribuyeron a forjar el concepto, concebían, con una mirada dirigida al pasado, los cambios históricos de los que eran contemporáneos. Algo parecido puede aducirse para las tesis polémicas de autores como Ernst Nolte y Andreas Hillgruber acerca del Tercer Reich y la llamada "solución final".¹⁹ Aquí el problema se complica porque no se trata solamente de revisar críticamente la reconstrucción de la perspectiva de determinados agentes históricos, sino de establecer cuál es el punto de vista decisivo (¿el de los soldados del ejército alemán?, ¿el de las víctimas? ¿el de Hitler?) o, mejor dicho, de qué manera combinar las perspectivas heterogéneas y en parte incompatibles, con los datos históricos documentados y el conocimiento de los acontecimientos, como para "armar" una historia objetiva. Por último, hay múltiples conceptos historiográficos para los que la inclusión del punto de vista de los sujetos, no resulta tan relevante, ya sea por su carácter francamente anacrónico ("Edad Media", "Revolución Neolítica"), ya sea porque pretenden describir fenómenos en los que la conciencia de los protagonistas no desempeña el papel central ("Revolución industrial").

Aquí lo decisivo pasa por la capacidad de estos conceptos por articular una multiplicidad en un todo unitario y a la vez heterogéneo, o al menos tan incoherente como la realidad misma, que permita comprender la multiplicidad de los hechos organizándose alrededor de un foco de sentido. Si pasamos por alto ahora el hecho de que versiones dife-

18. Véase sobre esto el cap. 1: "Renacimiento" *¿Autodefinición o autoengaño?* del libro de Erwin Panofsky: *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, versión esp. de María Luisa Balseiro, Madrid, 1979, p. 31 y sigs..

19. Para una visión de conjunto de la discusión desde un punto de vista epistemológico véase el artículo de Chris Lorenz: "Historical Knowledge and Historical Reality: A Plea for 'internal Realism'", en: *History and Theory*, 33, 3, 1994, p. 297 y sigs. Nolte, Ernst, "Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blickwinkel des Jahres 1980" y "Vergangenheit, die nicht vergehen will", en 'Historikerstreit'. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Munich 1987, p. 13-36 y 39-48. A. Hillgruber, *Zweiter Untergang: Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin 1986.

rentes de los acontecimientos no necesariamente se contradicen, ya sea porque en parte se complementan, ya sea porque los datos son afrontados desde perspectivas distintas, o porque no se trata exactamente de los mismos datos, queda por aclarar el criterio de demarcación que permite establecer²⁰ los límites para la aceptabilidad de un tratado de historia.

La verdad de una narración histórica no puede, como vimos, juzgarse únicamente por la veracidad de los datos de que parte, ni tampoco sólo por lo adecuado de las explicaciones nomológicas e intencionales que utiliza, sino en el marco de una discusión y argumentación sobre los principios de composición del relato y los criterios de relevancia de los conceptos que lo organizan.

Aquí intervienen tanto criterios de verificación de las evidencias, como de relevancia de las mismas para un esquema narrativo. Así, si se tiene en cuenta por ej. el relativamente reciente debate entre los historiadores alemanes, resulta claro que la polémica no giró en torno a los datos aportados por los participantes sino a estrategias de recontextualización²¹ y reevaluación de los mismos datos. El hecho de considerar el "holocausto" como un fenómeno, sino único al menos de una singularidad emblemática, o colocarlo al mismo nivel que una serie de matanzas recurrentes en la historia europea, o como reacción a una posible imaginaria venganza, o como emulación de técnicas de poder stalinistas, le otorga un nuevo significado sin que sea necesario por ello modificar la evidencia disponible acerca de los acontecimientos mismos. ¿Significa esto entonces, que todas estas versiones deban ser tenidas como igualmente válidas y que el historiador no pueda argumentar a favor o en contra, o invocar eventos que puedan conducir a una refutación?

Creo que esto no es así. En primer lugar porque en la polémica entra en consideración, tal como mencioné más arriba, necesariamente un

20. Aún admitiendo la posible "infradeterminación empírica" de teorías rivales, véase sobre esto Quine, op. cit. p. 144 y sigs..

21. La bibliografía sobre el "Historikerstreit" es ya muy amplia (véase la nota anterior) y tiene su continuación en la polémica que desató el libro de Daniel Goldhagen, véase sobre esto la antología de trabajos editada por Federico Finchelstein: *Los alemanes, el holocausto y la culpa colectiva*, EUDEBA, Buenos Aires, 1999.

conocimiento de las representaciones de los protagonistas históricos mismos y sus motivaciones que debería ser empíricamente verificado. En segundo lugar, argumentos sobre la pertinencia o no, de una determinada contextualización de los acontecimientos, y esto tiene que ver tanto con criterios de relevancia como con la posible contribución de estos contextos para la explicación de los hechos. En tercer lugar, porque la polémica historiográfica es ella misma un instrumento fundamental de la dinámica que conduce a un mejor conocimiento y evaluación de lo acontecido.

Como sostuve más arriba, la historia progresa por "re-visión" y ésta debe entenderse en diversos sentidos. Por un lado, la "revisión" permanente de los datos que tiene lugar durante el proceso de constante reescritura de las narraciones. Por otro lado mediante un proceso de extrapolación de esquemas nomológicos o conceptuales tomados de otras áreas que "hacen ver" los hechos desde otra perspectiva cognitiva —piénsese por ej. en la contribución de las ciencias sociales o incluso del psicoanálisis para el desarrollo de la historiografía contemporánea. A esto debe añadirse la resignificación retrospectiva de los hechos al modo de reconfiguraciones gestálticas basadas en nuevos intentos de conceptualización así como en experiencias históricas posteriores.²²

La narración histórica constituye un discurso complejo formado por estratos heterogéneos, en el que intervienen nombres propios, términos teóricos, estadísticas, modelos nomológicos, patrones de conducta racional, cronologías, nociones del sentido común, descripciones de procesos anónimos y sujetos agentes, etc. Con todo, tiene sentido sostener que un texto de historia puede ofrecernos un "cuadro" "verdadero" de una secuencia significativa de acontecimientos humanos en la medida en que nos hace posible un conocimiento de los hechos²³ que, a

22. El libro de Alice Gérard: *La révolution française, mythes et interprétations (1789-1970)*, París 1970, ofrece una útil visión de conjunto sobre las principales interpretaciones de la Revolución Francesa. Resulta interesante notar que los cambios de interpretación, algunos de ellos radicales, no se deben a modificaciones en la base de datos.

23. Para el narrativismo idealista de un Ankersmit, conceptos tales como "renacimiento", "manierismo" o "Revolución Francesa" carecen, a diferencia de los enunciados singulares, de un referente real (véase op. cit. caps. IV, V y VI). A pesar de la sofisticada argumentación que ofrece el texto no veo una di-

pesar de su carácter provisorio, falible y aproximativo constituye el único modo de acceso a un fragmento del pasado humano en el que reconocemos experiencias de vida que podrían ser las nuestras y que más allá de sus diferencias o por ellas, nos permiten comprender mejor la circunstancia humana.

*Universidad de Buenos Aires
Conicet*

ABSTRACT

In this paper I consider historical narrative like a complex discourse. Despite its thematic and literary unity, historical narrative is integrated by heterogeneous parts. I distinguish three strata in historical story, which stand in a close interdependence but in a relative autonomy too. I refer to the level of description, that of explanation and that of global interpretation of events. They respond to cognitive schemas, conceptual tools and different criteria of truth, in historiographical practice and theory.

ferencia sustancial de estos conceptos – en lo que hace a su carácter referencial – con nociones tales como “electrón”, “agujero negro” o “código genético” en la medida en que estos conceptos hacen inteligibles datos de la experiencia que no pueden describirse como su mera copia.

LA IDEA DE VERDAD EN KUHN

Susana Lucero

La concepción de la ciencia del positivismo/empirismo lógico reservó, sin lugar a dudas, un papel preponderante al concepto de verdad. La razón más importante que tuvo para ello es que concibió las teorías científicas como sistemas de proposiciones a aceptar si son verdaderas o a rechazar si son falsas. Por esta razón puso énfasis en los procedimientos metodológicos para la validación de las hipótesis. De hecho, conceptos como verificación, confirmación, corroboración, mayor o menor probabilidad con respecto a la evidencia disponible, se constituyeron sobre la base de esta idea y, de una manera u otra, la suponían.

Carnap por ejemplo se preocupó por el problema de establecer las diferencias entre “verdad” y “confirmación”, especificando que el significado del predicado “verdadero” no se puede identificar con el de “confirmado”, pues la verdad es una propiedad que les corresponde a los enunciados con independencia del tiempo en que se formulan.¹ Por el contrario, el concepto pragmático de confirmación, según el cual afirmamos que “tal y tal enunciado está confirmado en un alto grado por las observaciones”, necesita ser referido a coordenadas temporales. En cuanto al concepto semántico o grado de confirmación atribuido a un enunciado “con respecto a otros enunciados que formulan la evidencia” es otra vez independiente del aspecto temporal, pues comprende una relación lógica entre sentencias. Aun así, la cuestión de la verdad debe ser claramente distinguida del criterio de confirmación. De acuerdo con Carnap, el grado de confirmación de un enunciado (una hipótesis científica, por ejemplo) está asociado a procedimientos de contrastación empírica e involucra dos operaciones: la confrontación de un enunciado con un hecho y la confrontación de un enunciado con otros previamente aceptados (la evidencia).

Por su parte, Popper formuló parecidas consideraciones en la *Lógica*

1. CARNAP, R. [1949].

de la investigación científica (abreviadamente LIC), donde distingue también entre "verdad" y "corroboración":² "La corroboración no es un "valor veritativo"; o sea, no puede equiparársela a los conceptos de "verdadero" y "falso", que están libres de subíndices temporales..." (Popper 1980, sección 84, p. 257). En esa obra, prefirió usar términos de corte metodológico como "corroboración" y "refutación" que se hallan ligados a coordenadas de tiempo. Mas a poco de publicar LIC, Popper declaraba que le bastó tomar conocimiento de la teoría semántica de Tarski para adoptar la doctrina de la verdad en el sentido de una correspondencia entre las oraciones y sus referentes translingüísticos. En la concepción popperiana de la ciencia, la idea de verdad posee todavía un valor agregado: es la meta final hacia la cual tienden a aproximarse las hipótesis en diversos grados por lo que éstas son más o menos verosímiles. La introducción de la tesis de la verosimilitud confiere a la verdad el rol de idea reguladora y confirma simultáneamente la adhesión popperiana al realismo científico.

En contraste, la idea de verdad no aparece con igual protagonismo en la obra de Kuhn hasta los últimos escritos. Hacia el final de la *Estructura de las revoluciones científicas* (de aquí en más *Estructura*) hay, por primera vez, una referencia a la verdad en conexión con la idea de progreso, pero tal referencia es negativa; allí se afirma que podemos prescindir de la verdad como meta de la investigación científica:

"Las etapas sucesivas en ese proceso de desarrollo [se refiere al progreso científico] se caracterizan por un aumento en la articulación y la especialización. Y todo el proceso pudo tener lugar, como suponemos actualmente que ocurrió la evolución biológica, sin el beneficio de una meta establecida, de una verdad científica fija y permanente" (*Estructura*, pp. 265/266).

Llamativamente, en los últimos ensayos, Kuhn se ocupa del problema de la verdad; las conclusiones a que arriba en estos trabajos finales no son esencialmente diferentes de los esbozados en *Estructura*, pero reciben un desarrollo y una fundamentación más amplias y más acordes

2. Es indudable que Popper no debe ser incluido en la concepción de la ciencia del positivismo/empirismo lógico, aunque la distinción entre "verdad", por una parte, y "corroboración" y "refutación" por otra, sigue en general los mismos lineamientos que en Carnap, ya que estos últimos conceptos se hallan ligados a procedimientos metodológicos de contrastación de las hipótesis.

con la visión de la ciencia que elaboró en la última etapa de su pensamiento. Estas ideas pueden ser resumidas en las tres siguientes tesis:

- (1) Rechazo de la idea de verdad como una correspondencia entre las creencias y una realidad independiente de la mente.
- (2) Incorporación de una teoría redundante sobre la verdad.³
- (3) Rechazo de la doctrina según la cual el desarrollo de la ciencia tiene como meta la aproximación a la verdad.

El propósito de este trabajo es elucidar el concepto de verdad en Kuhn examinando los supuestos que subyacen a las tesis anteriores. En algunos casos se ha intentado identificar las teorías que pudieron haber influido en la formulación de las tesis.

* * *

El análisis de la primera tesis requiere que se la ponga en relación con el concepto de mundo, más precisamente con el de constitución del mundo cuyas primeras referencias pueden encontrarse en *Estructura*. Algunos críticos ven prefigurada en este libro la interpretación kantiana que Kuhn reconocerá explícitamente en trabajos más tardíos.⁴ En efecto, Hoyningen-Huene ha sostenido que en *Estructura*, Kuhn hace un uso ambiguo del término "mundo" cuando establece afirmaciones inconsistentes como las siguientes: "Aunque el mundo no cambia con un cambio de paradigma, los científicos después trabajan en un mundo diferente" y "Cuando cambian los paradigmas el mundo mismo cambia con ellos". El crítico se pregunta qué sentido debe otorgarse al término "mundo" en estos enunciados manifiestamente incompatibles. ¿Se ha usado la palabra en sentido literal o meramente metafórico?

3. La teoría redundante sobre la verdad sostiene que el predicado "verdadero" atribuido a un enunciado p no agrega ninguna información adicional a p, vale decir, "es verdadero" es vacío, no afirma nada en absoluto. Por ejemplo, "'César fue asesinado' es verdadero" dice exactamente lo mismo que "César fue asesinado". El predicado "es verdadero" es redundante o gratuito porque todo lo que se puede decir con este predicado se puede decir también sin él. Véase Kirkham, R. [1992], pp. 312/321.

4. KUHN, Th. [1990] y [1992]

Si entendemos por "mundo" la realidad objetiva independiente de la mente entonces ¿cómo se afirma que el mundo puede cambiar por obra y gracia de un cambio de paradigma? Tal vez lo que Kuhn pretende insinuar es que lo que cambia es la *interpretación* del mundo ofrecida por el nuevo paradigma y no la realidad en sí. Al parecer, Kuhn mismo fue víctima de esta ambigüedad. Con el objeto de resolverla, la reconstrucción de Hoyningen-Huene distingue dos acepciones de la palabra "mundo" en el discurso de Kuhn. Un primer sentido es el resultante de imponer nuestras categorías perceptuales y conceptuales a una realidad previamente dada, en analogía con el mundo de las apariencias de Kant aunque no en coincidencia con el punto de vista kantiano, pues la estructura impuesta por nuestro aparato cognoscitivo está sujeta a los vaivenes de la historia y de la cultura.

El segundo sentido de "mundo" es el que corresponde a lo que resta después de sustraer las estructuraciones que hemos impuesto a la experiencia. Para nuestro mejor entendimiento, llamaré respectivamente "realidad constituida" y "realidad en sí" a estas dos acepciones del término "mundo" en el contexto del discurso de Kuhn.

Al igual que para Kant, Kuhn admite que sólo tenemos acceso a la realidad constituida. Alcanzamos este conocimiento por medio de un aprendizaje de las relaciones de similitud que se hacen patentes en las cosas que llamamos con el mismo nombre. Este aprendizaje se lleva a cabo por ostensión –y no por definición– de los ejemplares que pertenecen a una misma clase. Así es como un niño aprende a reconocer y diferenciar, por ejemplo, los patos, los cisnes y los gansos, como clases naturales.

Las relaciones de similitud son constitutivas de la percepción, de los conceptos y de las regiones ontológicas que contiene el mundo fenoménico; con este aprendizaje se adquiere simultáneamente una forma de percibir, el significado de una palabra y el tipo de entidades que pueblan el universo. Esta es la forma como debe entenderse que un paradigma *constituye* la realidad. Ahora sí resultan más inteligibles aquellas afirmaciones sorprendentes de *Estructura*: lo que cambia después de una revolución científica es la realidad constituida.

Sobre la base de estos supuestos, que algunos autores no vacilarían en definir como rasgos de una concepción antirrealista científica, no era de esperar que Kuhn adoptase la doctrina correspondentista de la verdad; ya que ¿a qué mundo se adecuarían nuestras creencias? La realidad en sí no podría ser el polo objetivo de la adecuación porque al igual

que el *noumeno* kantiano, para Kuhn aquella es "inefable, indescriptible e inescrutable". Por otra parte, parece poco plausible establecer la adecuación con los objetos de la realidad constituida, no porque tal correspondencia sea impensable, pues de hecho algunos teóricos de la verdad sostienen que no hay ningún impedimento en que convivan una concepción realista muy debilitada o francamente antirrealista, como la que se acaba de atribuir a Kuhn, con la idea de verdad como correspondencia. Richard Kirkham proporciona ejemplos históricos de este tipo:

"Contra la opinión de Vision, Forbes y Davidson, las teorías de la correspondencia no son intrínsecamente realistas... Es perfectamente posible defender que la verdad consiste en una correspondencia con los hechos y al mismo tiempo afirmar que los hechos son dependientes de la mente. Esta es precisamente la posición de los idealistas de comienzos del siglo XX como J.M. Mc Taggart..." (Kirkham, R. 1992, pp. 133/134).

Pero a pesar de que esta situación no entraña incompatibilidad, el caso de Kuhn no podría encuadrarse en ella; otros rasgos muy relevantes de su teoría de la ciencia avalan el rechazo de la versión correspondentista e incluso parecen constituir razones suficientes para dar cuenta de la posibilidad de prescindir no ya de la doctrina tradicional sino del concepto mismo de verdad, como intentaré demostrar.

Si se toman en cuenta dos de sus últimos ensayos "The Road since Structure" y "The Trouble with the Historical Philosophy of Science" en seguida se advierte que Kuhn ha montado una nueva red conceptual en comparación con la que había presentado en las páginas de *Estructura*. En el nuevo diseño algunos conceptos antiguos se redefinen, es el caso de revolución científica, otros se abandonan como la noción de paradigma, mientras que la tesis de la inconmensurabilidad, en su formulación lingüística y localizada, se mantiene como idea rectora de esta versión kuhniana más tardía; en cambio pasan a primer plano ciertas cuestiones relativas al realismo y al evolucionismo.

La reconstrucción de los componentes que integran esta nueva versión exhibe tres círculos de ideas que convergen: (a) una visión desarrollista o evolucionista del conocimiento, (b) un concepto de mundo (del que se ha brindado ya una elucidación) y (c) el relativismo en cuanto a lo que va a ser aceptado como "candidatos a verdadero-falso", los que

aparecen condicionados por los respectivos marcos conceptuales en vigencia. La conjunción de estos elementos tiene consecuencias importantes para la idea de verdad.

La visión desarrollista enfatiza el paralelo entre la marcha del conocimiento y la evolución de las especies biológicas en la naturaleza; los episodios de revolución científica son equiparados ahora a fenómenos de especiación y el clásico concepto de revolución se redefine. La perspectiva adoptada para sostener el paralelo en esta etapa consiste en un corte *sincrónico* a través de las ciencias y no en un corte *diacrónico*: "el paralelo biológico del cambio revolucionario no es la mutación, como creí durante muchos años, sino la especiación" (Kuhn, Th. 1990, p. 7). Ahora se piensa que el resultado de una revolución no es un cambio de mundo sino el surgimiento de nuevas especialidades científicas, cada una con sus propios problemas, sus métodos, publicaciones, sociedades científicas, laboratorios y estamentos universitarios. Lo más característico de los grupos que practican una especialidad es que sus miembros comparten un léxico que no puede superponerse significativamente de manera completa con la estructura lexical de otras especialidades; ello genera una ruptura, al menos parcial, en la comunicación y un cierto grado de aislamiento que caracteriza cada especialidad particular. Continuando con el paralelo de la evolución biológica, las nuevas especialidades "constituyen" su mundo de la misma manera que los miembros de una especie interactúan con sus nichos biológicos y evolucionan conjuntamente con ellos.

La visión desarrollista repercute en los juicios evaluativos sobre la actividad científica, Kuhn destaca que el objetivo de la evaluación metacientífica tiene que ser desplazado desde las creencias hacia los cambios que produjeron un incremento o modificación en el cuerpo de creencias en un momento dado:

"[...]el problema del historiador es comprender no por qué la gente sostuvo las creencias que sostuvo sino por qué decidieron cambiarlas, por qué tuvo lugar el cambio. E igualmente para la perspectiva del filósofo: "Cuando las cuestiones acerca de la racionalidad, la objetividad o la evidencia surgen en este contexto (desarrollista) están dirigidas no a las creencias aceptadas antes o después del cambio sino simplemente al cambio mismo". (Kuhn, Th., 1992, p. 11).

Lo más significativo de este enfoque, al menos en relación con el tema que nos ocupa, es el carácter de los juicios de evaluación: ellos no

apuntan a determinar qué conjunto de creencias son verdaderas ni tampoco cuáles son más verdaderas que otras. En otras palabras, la verdad no es la propiedad que se busca asignar a los cambios operados en las creencias científicas del pasado. Intentaré rastrear las razones que pudo tener Kuhn para excluir la verdad en estos análisis.

Una primera razón es de carácter metodológico: proviene de una crítica a la concepción de la ciencia de la filosofía tradicional. Kuhn tiene en mente ciertos rasgos distintivos que caracterizan la filosofía del Positivismo/Empirismo Lógico y, en general, cualquier forma de empirismo que adopte el fundacionalismo. Esta tradición propuso una metodología de evaluación que no tuvo éxito. Estableció como piedra de toque para las contrastaciones ciertos enunciados privilegiados –los enunciados de observación– a los que consideró una base sólida e indubitable, una especie de "plataforma arquimedea" del conocimiento. Sin embargo, tales enunciados de los que se suponía que describían hechos firmes resultaron ser poco sólidos, mostraron estar contaminados con teorías –inclusivo con las mismas teorías que pretendían justificar– y originaron amplios desacuerdos de interpretación. En esta visión, las teorías fueron evaluadas como verdaderas o como probables en el supuesto de que la verdad debía entenderse en sentido correspondentista. Esta concepción consideró que los hechos son anteriores e independientes de las teorías, que son objetivos en un sentido en el que las teorías nunca podrían llegar a serlo y que constituyen una base sólida desde la cual se atribuye la verdad o la probabilidad a las hipótesis que están llamadas a controlar.

De acuerdo con Kuhn, la llamada "Filosofía Histórica de la Ciencia", entre cuyos representantes corresponde mencionar además a M. Hesse, Lakatos, Toulmin, Hanson y otros contribuyó más que ninguna otra al derrocamiento del fundacionalismo; su fracaso arrastró consigo el fracaso del concepto de verdad como correspondencia asociado a aquél y planteó la necesidad de una rectificación y un reemplazo:

"[...]lo que se encuentra fundamentalmente en juego es más bien la teoría de la verdad por correspondencia, la noción de que el objetivo, cuando se evalúan leyes o teorías científicas, es determinar si ellas corresponden o no a un mundo externo independiente de la mente. Estoy persuadido de que esta noción, ya sea en la forma absoluta o probabilística, debe desaparecer junto con el fundacionalismo". (Kuhn, Th., 1990, p. 6).

Justo es aclarar, a propósito de esta cita, que Kuhn revela escasa profundización en el tratamiento del programa del Empirismo Lógico, cu-

yas sutilezas analíticas parecen habersele escapado. Si tomamos como referente a Carnap, por ejemplo, comprobamos que este filósofo mantuvo una actitud crítica respecto de la presunta adecuación de las creencias científicas con la realidad. Aun cuando Carnap propiciaba una "confrontación" entre los enunciados y los hechos, dentro de un contexto metodológico de contrastación y confirmación de las hipótesis, no postuló sin más la independencia del mundo respecto de la mente en un sentido absoluto; antes bien, adoptó una posición crítica no muy alejada de los posteriores planteos kuhnianos. En "Truth and Confirmation", Carnap afirma:

"[...]la formulación en términos de "comparación" hablando de "hechos" y "realidad" lo tienta a uno fácilmente a prestar acuerdo a una visión absolutista según la cual se dice que investigamos la realidad absoluta cuya naturaleza es asumida como fija, independientemente del lenguaje elegido para su descripción. Sin embargo, *la respuesta concerniente a la cuestión de la realidad no depende solamente de esa "realidad" o de los "hechos" sino también de la estructura (y del conjunto de conceptos) del lenguaje usado para la descripción*". (Carnap 1949, p. 126, las itálicas me pertenecen).

Por otra parte, Kuhn da por sentado que existe una asociación rigurosa entre fundacionalismo y correspondentismo, de modo que el fracaso de uno arrastra el fracaso del otro. Sin embargo, en la filosofía tradicional, el fundacionalismo fue cuestionado; también sobre este punto el caso de Carnap es ilustrativo, pues en los años que siguieron inmediatamente al Aufbau, Carnap evolucionó hacia una posición más liberal. En efecto, los aspectos de la teoría de la ciencia carnapiana que dan cuenta de los elementos no fundacionalistas pueden detectarse en su particular concepción de la distinción teórico/observacional y en los componentes pragmático - convencionalistas de su epistemología, que adoptó en los primeros años de la década del 30.

Con respecto a la primera cuestión, Carnap destacó que no hay una frontera natural entre lo observable y lo no observable sino más bien una demarcación convencional que trazamos con fines pragmáticos. Así, los filósofos y los físicos utilizan de manera muy diferente los términos "observable" y "no observable"; para el filósofo, "observable" tiene un sentido más estrecho, se aplica a propiedades que se perciben directamente a través de los sentidos, en cambio para un físico, la palabra tiene un significado más amplio: comprende ciertas magnitudes físicas que se captan por medio de procedimientos simples y directos, co-

mo el peso o la temperatura de una sustancia, propiedades que un filósofo consideraría no observables:

"Aquí no se trata de quién utiliza el término "observable" de la manera correcta o adecuada. Hay un continuo que comienza con observaciones sensoriales directas y pasa a métodos de observación enormemente complejos e indirectos. Obviamente, no puede trazarse una línea divisoria tajante en este continuo: es una cuestión de grado [...] en ambos casos la línea de separación entre lo observable y lo no observable es muy arbitraria." (Carnap 1985, p. 194).

Estas consideraciones sugieren precisamente que Carnap relativizó la demarcación a un contexto metodológico. Respecto de la segunda cuestión, en "On Protocol Sentences", un ensayo de 1932 traducido al inglés por R. Creath (1987) –y como respuesta a un artículo crítico de Neurath–, Carnap respondió al problema de la justificación de los enunciados de observación optando por el criterio convencionalista popperiano que el filósofo vienés le había expuesto, por esa época, de manera verbal (1932). De acuerdo con la perspectiva ahora adoptada, la determinación de cuáles serán las sentencias protocolares respecto de una teoría es una cuestión de postulación y no de aserción; las consideraciones para elegir entre formas alternativas de lenguajes que ofrecen diferentes criterios son guiadas por razones prácticas sin que tales razones impliquen que un lenguaje es más verdadero que otro. Es interesante notar que en este tema, como en el caso de la verdad, Carnap abogó por la eliminación de criterios absolutistas, al punto de concluir que no hay sentencias definitivas que puedan servir como cimientos sólidos para el edificio del conocimiento:

"Neurath ha sido el primero en volverse de manera decisiva contra este absolutismo al rechazar la incorregibilidad de las sentencias protocolares. Desde otra perspectiva, Popper tuvo éxito en dar un paso más: en sus procedimientos de contrastación no hay sentencias últimas, su sistema describe, por lo tanto, la más radical eliminación del absolutismo. [...] Me parece que ese absolutismo puede ser eliminado no solamente de la segunda forma de lenguaje [la de Neurath y de Popper] sino también de la primera de las dos formas, sobre las que se ha estado tratando aquí". (Carnap 1987, p. 469).⁵

5. Si tomamos en cuenta el carácter gradual y convencional de la divisoria

Como lo ha señalado Creath, la influencia de Carnap sobre estos problemas ha sido muy significativa, a pesar de que algunos escritores contemporáneos no parecen haber tomado conciencia de que precisamente en aquellos escritos se encuentran los orígenes de las visiones que hoy defienden. Éste parece ser concretamente el caso de Kuhn.

Un segundo tipo de razones que respaldan el rechazo de la doctrina de la verdad como correspondencia, para Kuhn, reside en que la relación de adecuación entre las creencias por un lado y el mundo real por el otro no puede mantenerse, pues ninguno de los dos polos de la relación sostiene la adecuación. Comencemos por las creencias; si se toma la perspectiva desarrollista para evaluar el conocimiento, como sugiere Kuhn, los juicios evaluativos acerca de los cambios de creencias no son atemporales; al igual que las creencias que aquéllos evalúan, están situados históricamente, lo cual trae consecuencias interesantes para la asignación de valores de verdad. Kuhn afirma:

"Lo que la evaluación tiende a seleccionar no son creencias que se corresponden con el mundo externo llamado real, sino simplemente el mejor cuerpo de creencias realmente presentes ante los evaluadores en el tiempo o momento en que sepronuncian esos juicios". Y en otro lugar agrega: "Desde entonces me he dado cuenta gradualmente (la reformulación está todavía en proceso) de que puedo defender mejor algunas de mis tesis centrales, si no hago referencia a las afirmaciones como siendo ellas mismas verdaderas o falsas" (1990, p. 9).

Las anteriores afirmaciones demuestran que Kuhn hace algo más importante que negar la relación de correspondencia, se pronuncia por el rechazo del concepto de verdad como una propiedad que les corres-

entre lo observable y lo no observable, y el papel que otorga a las decisiones en la aceptación de las sentencias protocolares, podemos concluir con algún fundamento que Carnap estaría dispuesto a admitir la tesis de la carga teórica de la observación. Esta conclusión se ve reforzada por el hecho de que acuerda, siguiendo a Neurath, en que en caso de producirse una inconsistencia, tenemos la posibilidad de rechazar ya sean las leyes universales de la teoría, ya sean las propias sentencias protocolares, pues no existe un lenguaje que sea completamente neutral. Esta última afirmación está contenida en los aspectos holistas de la semántica de Carnap, elaborada por el filósofo en otros escritos. Véase Carnap, R. [1963b] y [1989].

ponde a las afirmaciones con independencia del momento en que son afirmadas. La razón por la que Kuhn elimina la idea de verdad debe buscarse, según él mismo sugiere, en la influencia de Hacking y su doctrina relativista de los "estilos de razonamiento".

En efecto, en la perspectiva de Hacking,⁶ un estilo de razonamiento es un modo de pensar que determina la posibilidad de que surjan, en un lenguaje dado, candidatos a verdadero/falso. Un modo de razonamiento no formula asignaciones de valores de verdad sino que suministra sus condiciones de posibilidad. Así, el hecho de que en un lenguaje una proposición *p* sea candidata a verdadera o falsa, depende del estilo de razonamiento a través del cual *p* tiene sentido y aspira a un valor de verdad. Siguiendo una tipología diseñada por Crombie, Hacking enumera algunos estilos de razonamiento ya constituidos: los sistemas axiomáticos, el papel de la observación y la experimentación en la evaluación de hipótesis, la construcción hipotética de modelos analógicos, etc. Un estilo de razonamiento no se identifica con la lógica, es más bien el supuesto sobre el que la lógica se constituye. Así, un estilo de razonamiento que incluya la inducción y la deducción da por sentado que éstas son formas de inferencia que preservan la verdad pero no la establecen; son los recursos disponibles que nos permiten "saltar" de una verdad a otra. En cambio, la clase de sentencias que pueden ser verdaderas o falsas (los candidatos a la verdad o falsedad) no dependen en lo más mínimo de la lógica formal sino que están dados con anterioridad por el estilo de pensamiento correspondiente:

"Cuando empleamos la mecánica del modelo teórico de los lógicos, no nos interesa qué es la verdad. La máquina del lógico funciona bien en la medida en que se hace el supuesto de que la clase de sentencias que tienen un valor de verdad ya está dada". (Hacking, I. 1986, p. 57)

La existencia de un estilo de razonamiento es un evento histórico; a través del tiempo han ocurrido una serie de ellos; algunos convivieron en una misma época, varios desaparecieron ya, al parecer definitivamente, como la alquimia, la medicina de Paracelso o la magia; mientras que otros persisten como nuestra tradición intelectual que dio lugar a la ciencia natural y al concepto particular de verdad y de racionalidad que

6. HACKING, I. [1986].

sostenemos. Dados dos estilos de razonamiento, éstos no son ni enteramente intraducibles (contra Quine) ni inconmensurables. Quienes están en posesión de un estilo de razonamiento pueden acceder a un estilo alternativo: les basta con aprender un modo diferente de pensar. Una vez logrado este cometido, la traducibilidad y la conmensurabilidad son perfectamente posibles.

Hacking es explícito en cuanto al hecho de que al comprometerse con la existencia de estilos de razonamientos se adopta una posición relativista, pero relativismo no es lo mismo que subjetivismo. El subjetivismo hace depender de nuestros pensamientos –individuales o colectivos– el valor de verdad de una creencia. “Los subjetivistas afirman que con las diferentes costumbres se toman correctamente como verdaderas ciertas proposiciones que en otro momento se pueden tomar como falsas”. El relativista, en cambio, admite que puede haber varias categorizaciones para lo verdadero y lo falso. Al respecto, recomienda poner en práctica el principio de tolerancia hacia aquellos estilos de razonamiento que difieren de los nuestros:

“No podemos razonar como si los sistemas de razonamiento alternativos fuesen mejores o peores que los nuestros, porque las proposiciones sobre las cuales razonamos toman su sentido a partir del método de razonamiento empleado. Las proposiciones no tienen existencia independiente de las formas de razonar sobre ellas” (ibídem, p. 65).

De acuerdo con la interpretación que se defiende en este trabajo, Kuhn habría incorporado en su nueva formulación teórica de la ciencia algo parecido a los estilos de pensamiento de Hacking. Lo que comparten los miembros de una comunidad científica es una estructura lexical que refleja un estilo de pensamiento. Dentro de ella, lo que se asume como verdadero o falso depende de los estándares vigentes. Así entonces, si los candidatos a verdadero o falso son dependientes de los juegos del lenguaje, esquemas conceptuales, paradigmas, etc., y si por otra parte, tales esquemas conceptuales son eventos históricos, entonces no existe la verdad como una propiedad objetiva y atemporal que trascienda los marcos nocionales que puedan entrar en juego. Kuhn pudo haber considerado que, puesto que la verdad no puede atribuirse de manera absoluta a las oraciones, la adscripción del predicado “verdadero” a una sentencia resulta innecesaria. Todo lo que puede decirse con ayuda de tal predicado, puede decirse también sin él. Esta es la idea que subyace

a su recomendación de abandonar la teoría correspondentista y reemplazarla por algo similar a la doctrina redundante: “Dije antes que debemos aprender a seguir adelante sin contar en absoluto con algo semejante a la teoría correspondentista de la verdad. Pero algo así como la teoría redundante de la verdad es requerida con urgencia para reemplazar aquélla” (1992). Kuhn agrega que deben preservarse las reglas elementales de la lógica como el principio de no contradicción, probablemente en el intento de asegurar un piso mínimo de racionalidad en el discurso científico:

“Una sentencia puede ser candidata a verdadera o falsa en un léxico sin tener ese estatus en otro. Y aun cuando lo tuviera, las dos sentencias no serían lo mismo, pues aunque fraseadas de manera idéntica, lo que sería una evidencia fuerte para una no necesita ser evidencia para la otra”. (Kuhn, Th. 1990, p. 9).

Esta reformulación teórica tiene consecuencias sobre la tesis de la inconmensurabilidad. En efecto, de acuerdo con los nuevos planteos kuhnianos puede inferirse que la inconmensurabilidad no abarca sólo el área de los significados de algunos términos de clase sino también lo que es posible admitir o no admitir como candidato a verdadero o falso. El alcance de la tesis no es entonces solamente de índole lingüística sino también lógica. No ha de pensarse, por otra parte, que esta profundización de la inconmensurabilidad conspira contra el progreso de la ciencia; por el contrario la extensión de la tesis en el sentido apuntado es un prerequisite para que el conocimiento se desarrolle, pues a mayor disparidad y diferenciación entre especialidades, mayor progreso. La adopción de una teoría deflacionaria de la verdad queda, pues, justificada en virtud de los supuestos que se acaban de mencionar.

* * *

Pasemos ahora a considerar la tercera tesis de Kuhn relativa a que la ciencia no tiene como meta la aproximación a la verdad. Ya en la época de *Estructura*, Kuhn había sostenido la idea de que la marcha de la ciencia “es un proceso de evolución desde los comienzos primitivos, ... un proceso que se caracteriza por una comprensión cada vez más detallada y refinada de la naturaleza. Pero nada de lo que hemos dicho o de lo que digamos hará que sea un proceso hacia algo” (p. 263). Kuhn se dis-

tancia de este modo de la tesis de la verosimilitud, una tesis ligada al realismo; sin embargo y de acuerdo con lo argumentado aquí, Kuhn no es un realista científico, apenas puede considerarse que defiende una forma muy debilitada de realismo metafísico porque admite la existencia de un universo independiente de la mente, pero esa realidad en sí no desempeña ningún papel en nuestro conocimiento, nuestro acceso cognoscitivo al mundo está limitado a la realidad constituida. El objetivo de la investigación científica no es pues aproximarse a la verdad del universo sino que, en analogía con la evolución biológica, la marcha de la ciencia debe verse como un proceso de diferenciación y especialización crecientes. Toda finalidad ulterior debe descartarse porque postularla implica: primero, concebir la verdad como una correspondencia entre las creencias y la realidad independiente; segundo, disponer de una base fija, inamovible y segura con referencia a la cual sea posible medir el grado de aproximación o lejanía que un incremento en el conjunto de creencias puede lograr en relación a la meta.

Con respecto a la segunda cuestión, se ha demostrado que no contamos con una base sólida. Nuestros juicios evaluativos provienen de una "plataforma arquimedea móvil, situada históricamente".

En cuanto al rechazo de la verdad como correspondencia, ya ha sido fundamentado. Kuhn lo refuerza con un argumento ontológico explícito: no hay tal mundo independiente de la mente en el sentido del realismo tradicional:

"No estoy sugiriendo —permítaseme enfatizarlo— que existe una realidad que la ciencia fracasa en alcanzar. Mi punto de vista es más bien que no se puede dar ningún sentido a la noción de realidad tal como ha funcionado ordinariamente en filosofía de la ciencia... a diferencia del así llamado mundo externo, ellos [los nichos habitados por sus respectivos pobladores] no son independientes de la mente ni de la cultura" (Kuhn, Th. 1992 p. 20).

En sus escritos finales, la idea acerca del mundo como realidad constituida es motivo de nuevos desarrollos y fundamentación. El realismo tradicional y la noción de verdad han desaparecido conjuntamente; en su lugar, los juicios comparativos que evalúan cambios de creencias deben ir a la caza de otras virtudes epistémicas más acordes con el internalismo adoptado y con la versión deflacionaria de la verdad; ellos son: precisión, simplicidad, amplitud de las aplicaciones prácticas, coherencia:

"Un nuevo cuerpo de teorías puede ser más preciso, más consistente, más amplio en su dominio de aplicabilidad e incluso más simple sin que por esas razones deba ser más verdadero". (Kuhn, Th. 1992, pp. 13/14).

Debe concluirse, pues, que en el programa de Kuhn la verdad desempeña escaso papel, pero ¿cómo podría ser de otra manera? En el entramado general de su doctrina, la verdad no es ni una propiedad ni un valor. Si bien ambas cosas están relacionadas, no deben confundirse. Como advierte acertadamente Kirkham, de la definición de una cosa no se sigue que ella deba ser valiosa, pero si estimamos que algo es valioso, estamos dando por sentada su existencia, pues no tiene ningún sentido postular el valor epistemológico de una propiedad que no existe. Más allá de las objeciones que puedan formularse a los diversos aspectos de la doctrina de Kuhn —apenas esbozados en este trabajo— sus ideas sobre la verdad resultan consistentes en el marco general de su filosofía de la ciencia.

Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFÍA

- CARNAP, R. [1936] "Testability and Meaning", *Phil. Sci.*, vol. 3, pp. 419/471.
- CARNAP, R. [1949] "Truth and Confirmation", *Readings in Philosophical Analysis* en Feigl, H. y Sellars, W., Appleton Century Crofts, pp. 119/127.
- CARNAP, R. [1963a] "Intellectual Autobiography" en Schilpp, P.A. (ed.) *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle, Open Court; hay trad. castellana *Autobiografía intelectual*, Barcelona, Paidós ICE.- UAB, 1992.
- CARNAP, R. [1963b] "Replies and Systematic Expositions", en Schilpp, P. A. (ed.), op. cit.
- CARNAP, R. [1985] *Fundamentación lógica de la física*, Madrid, Hyspamérica, trad. castellana por N. Miguens (1966).
- CARNAP, R. [1987] "On Protocol Sentences", *NOÛS*, n° 21, pp. 457/470 (1932).
- CARNAP, R. [1989] "The Methodological Character of Theoretical Con-

- cepts", en Feigl, H. y Scriven, M. (eds), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol.1, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 38/76; trad. castellana. Olivé, L. y Pérez Ransanz, A. (comps.), (1956).
- CREATH, R. [1987] "Some Remarks on "Protocol Sentences"", *NOÛS*, n° 21, pp. 471/475.
- HACKING, I. [1986] "Language, Truth and Reason" en *Rationality and Relativism*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- HORWICH, P. [1990] *Truth*, Oxford, Basil Blackwell.
- HOYNINGEN-HUENE, P. [1990] "Kuhn's Conception of Incommensurability", *Stud. Hist. Phil. Sci.*, vol. 21, N° 3, pp. 481/492.
- KIRKHAM, R. [1992] *Theories of Truth*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press.
- KUHN, Th. [1980] *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México, FCE, trad. castellana por A. Contini, *The Structure of Scientific Revolution*, University of Chicago, 1962.
- KUHN, Th. [1990] "The Road since Structure", *PSA*, vol. 2, pp. 3/13.
- KUHN, Th. [1992] "The Trouble with the Historical Philosophy of Science" (conferencia pronunciada en la Universidad de Harvard el 19 de noviembre de 1991), Cambridge, Massachusetts, Department of the History of Science, Harvard University.
- POPPER, K. [1980] *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, trad. castellana de la 1ª versión inglesa por V. Sánchez de Zavala, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson and Co. Ltd., 1962. (1935).
- POPPER, K. [1994] *Búsqueda sin término*, Madrid, Tecnos, trad. castellana por C. García Trevijano, *Unended Quest. An Intellectual Autobiography*, The Library of Living Philosophy, 1974.
- SUPPE, F. [1979] *La estructura de las teorías científicas*, Madrid, Editora Nacional, trad. castellana por Pilar Castrillo y Eloy Rada, *The Structure of Scientific Theories*, University of Illinois Press, 1974.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to elucidate the idea of truth in Kuhn by tracing the evolution of this problem from *The Structure of Scientific Revolutions* to his last articles in the '90s. Three theses are hereby established: 1) Kuhn gives up the idea of truth as a correspondence between sentences and reality that is independent of mind. 2) He posits something like a redundancy theory of truth. 3) In his conception, the aim of knowledge development is not the attainment of truth. Regarding the first thesis, this paper proves that the world which scientific theories attempt to describe, explain and predict is a constituted reality and not the world per se. Consequently, Kuhn is defined as an anti-realistic thinker. The second thesis explores his reasons for giving up the correspondence theory which originate in Kuhn's rejection of Foundationalism, particularly in his postulation of a historical and evolutionary approach to scientific knowledge. The paper evaluates the influence of Hacking's doctrine of "styles of reasoning" on Kuhn's relativism and on his adoption of a redundancy theory. Lastly, it concludes that according to Kuhn, the idea of truth does not represent a value to be pursued (an epistemological virtue): his vision follows of his denial of the existence of truth as an absolute property of sentences.

ANALOGÍA

Revista de Filosofía.

ANALOGÍA es una revista de investigación y difusión filosóficas del Centro de Estudios de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores (Dominicos). ANALOGÍA publica artículos de calidad sobre las distintas áreas de la filosofía.

Director: Mauricio Beuchot. Consejo editorial: Ignacio Angelelli, Tomás Calvo, Roque Carrión, Gabriel Chico, Marcelo Dascal, Gabriel Ferrer, Jesús García, Jorge J. E. Gracia, Klaus Hedwig, Angel Muñoz García, Lorenzo Peña, Livio Rosetti, Philibert Secretan, Enrique Villanueva, Luis Flores H.

Colaboraciones (artículos, notas, reseñas)
y pagos enviarse a:

Gabriel Chico. O.P.
Apartado 23-161,
Xochimilco
16000 México, D.F.
MEXICO

Suscripción anual (2 números):
– México: \$200.00, M.N.
– Otros países: US \$ 35.00

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVI N° 1 (Otoño 2000)

LA IDEA DE ANIMUS EN LAS PRIMERAS OBRAS DE GIAMBATTISTA VICO

Alberto Mario Damiani

I

Giambattista Vico (1688-1744) dedica los últimos veinticinco años de su vida a formular y reformular una *Scienza Nuova* sobre la naturaleza común de las naciones. Dicha *scienza* pretende conocer el mundo civil partiendo de principios. Estos principios habrían permitido a los seres humanos establecer las instituciones. Por ello, los principios del mundo civil se encontrarían en la mente humana y la *scienza* podría conocer su objeto partiendo de ellos. Las instituciones que conforman la vida en las distintas naciones depende de las voluntades humanas que las establecen, conservan y transforman. La tesis que considera al ser humano como autor del mundo civil supone, por tanto, que las instituciones no son el resultado de un determinismo metafísico, ni del azar, ni de una mente distinta a la humana. La atribución de libre albedrío al ser humano permite considerarlo autor del mundo civil.

Entre los presupuestos antropológicos de la *Scienza viquiana*, la idea de una voluntad libre de determinación ocupa un primer lugar. La compleja articulación de esta idea con la de sentido común y la de Providencia divina constituye, en las últimas obras de nuestro autor, uno de los pilares metafísicos sobre los que se asienta su proyecto científico. Sin embargo, la idea de libertad humana no recibe en la *Scienza Nuova* un tratamiento pormenorizado. En las obras anteriores a la *Scienza Nuova*, Vico identifica al *animus* como la capacidad humana portadora del libre arbitrio. Por ello, la consideración de la noción de *animus* en los primeros escritos del filósofo napolitano permite aclarar la idea del hombre como creador del mundo civil, defendida en la *Scienza Nuova*. El objetivo del presente trabajo consiste en presentar las tesis viquianas respecto de la noción de *animus*, formuladas en las obras anteriores a la primera edición de la *Scienza Nuova* (1725). Para cumplir con este objetivo el trabajo se articula del siguiente modo. En el segundo apartado se

reconstruye el significado de la noción de *animus*, analizando su empleo en las siete *Oraciones Inaugurales* que Vico pronunció en la Universidad de Nápoles entre 1699 y 1708. Ello permite presentar una primera versión pedagógico-humanística de la noción estudiada. En el tercer apartado se analizan las tesis sostenidas por Vico en *De antiquissima italarum sapientia* (1710) y en las *Risposte* (1711-1712). Estos textos permiten reconstruir una versión metafísica de la noción de ánimo. En el cuarto apartado se presenta la noción estudiada en el contexto de las obras jurídicas reunidas bajo el título de *Il Diritto Universale* (1720-1722). Por último, en el quinto apartado se extraen algunas conclusiones respecto de la conexión entre las distintas acepciones de la noción de *animus* analizadas en los apartados anteriores y la concepción del ser humano como creador del mundo civil, sostenida por nuestro autor en la *Scienza Nuova* (1725-1730-1744).

II

Entre 1699 y 1708 Vico pronuncia siete oraciones para inaugurar el ciclo lectivo de la Universidad de Nápoles.¹ En principio, se trata de textos orientados a exaltar la sabiduría y alentar a los estudiantes para alcanzarla. Estas oraciones, formuladas en un contexto pedagógico, anteceden a los escritos propiamente filosóficos de Vico.² En todas ellas, sin embargo, puede registrarse un tópico antropológico central: *sapientia corruptae naturae emendatrix*. La naturaleza humana, a diferencia de la de las demás cosas, necesita ser corregida y el conocimiento de las ciencias, las artes y la prudencia se concibe como el medio para corregir la naturaleza humana. En las oraciones inaugurales del período 1699-1708, el ánimo aparece como uno de los aspectos de la naturaleza corrupta del ser humano, que debe ser rectificada mediante la sabiduría.

1. Para las primeras seis Oraciones utilizamos la edición de Paolo Cristofolini que se encuentra en Giambattista Vico, *Opere Filosofiche*, Florencia, Sansoni, 1972. Citamos las traducciones publicadas en *Cuadernos sobre Vico*, 2, 1992, pp. 253-259: "Oración primera"; 3, 1993, pp. 211-218: "Oración segunda"; 4, 1994, pp. 191-208: "Oraciones tercera y cuarta"; 5/6, 1995/1996, pp. 427-446: "Oraciones quinta y sexta". En adelante: OI, seguido del número de Oración, el número de página del original y el de la traducción separados por una barra.

2. Véase Giuseppe Totaro, *Le idee pedagogiche nella filosofia di G. B. Vico*, Roma, Gnomes, 1981, pp. 33-77.

La primera oración inaugural (1699) se propone mostrar que el conocimiento de sí mismo incita a recorrer todo el círculo del saber. Esta oración se centra en la explicación del precepto "conócete a ti mismo". Dado que el cuerpo sería sólo un recipiente del alma, Vico sostiene, siguiendo a Cicerón, que este precepto significa "conoce tu ánimo". La autognosis no podría darse, sin embargo, mediante la intuición intelectual; porque la inteligencia se debilita al intentar captarse a sí misma. Por ello, este precepto, ordenado por la divinidad (Apolo), apunta al reconocimiento de lo divino en el propio ánimo o a entender al ánimo como una clara imagen de la divinidad. En la primera oración inaugural, el ánimo es caracterizado como portador de una instancia trascendente y objeto de la autognosis.

El ánimo sólo puede ser explicado mediante una semejanza con la divinidad. Conociendo esta semejanza se conoce la naturaleza del ánimo y se cumple el precepto apolíneo. Vico presenta las siguientes semejanzas entre el ánimo humano y Dios: (1) Dios está en el mundo como el ánimo en el cuerpo. La actividad libre, de Dios en el mundo y del ánimo en el cuerpo, se realiza sin mezclarse con lo corporal. "Igual que Dios en el mundo, el ánimo está presente en todas las partes del cuerpo, y no está atrapado en alguna en concreto".³ (2) Dios abarca y dirige todas las cosas (naturales); "el ánimo es el rector del género humano, él mismo hace y dirige todas las cosas y no es poseído por ninguna".⁴ (3) Tanto Dios como el ánimo humano se encuentran en una actividad perpetua. (4) Así como el mundo depende de Dios sin que Dios dependa del mundo, el cuerpo depende del ánimo (para percibir) sin que el ánimo dependa del cuerpo. Por ello, así como se admite que Dios existe aunque el mundo perezca, se admite que el ánimo es inmortal. (5) Dios es el artífice de la naturaleza y el ánimo es el dios de las artes. El conocimiento de sí mismo consistiría, para Vico, en el reconocimiento de estas cinco analogías entre Dios y el ánimo humano.

A causa de esta semejanza entre el ánimo humano y la divinidad, los paganos habrían atribuido a los dioses todas las cosas que trajeron utilidad, admiración y placer a los hombres. El conocimiento del propio

3. OI, I, 711/255: "Et Deus in mundo, et in corpore animus ubique adest, nec usquam comprehenditur".

4. loc. cit.: "rector humani generis, ipse agit atque habet cuncta, neque ipse habetur".

ánimo permitiría descubrir su naturaleza divina. La primera oración inaugural presenta al ánimo como una fuerza capaz de llevar al ser humano de la ignorancia a la sabiduría "ya que el que seamos sabios depende sobre todo de la voluntad".⁵ El proceso mediante el cual la sabiduría recupera a la naturaleza humana de su corrupción comienza con un movimiento del ánimo.

La segunda oración inaugural (1700) pretende demostrar la siguiente tesis: nadie es un enemigo más hostil y devastador para con su enemigo que el necio para consigo mismo. El argumento presenta la figura del necio mediante una metáfora bélica: el ánimo del necio es invadido y vencido por las pasiones. Las hostilidades interiores al ánimo del necio presuponen una peculiar concepción de la naturaleza humana. Vico presenta dicha concepción contraponiendo la naturaleza de las cosas naturales a la naturaleza del ser humano.

Las cosas naturales parecen regidas por la regularidad de leyes eternas; se mueven de manera uniforme y constante. Por ello se dice que las cosas naturales son adecuadas a su naturaleza o que siguen su propia naturaleza. Los seres humanos, en cambio, parecen padecer una naturaleza absurda e inadecuada. El ánimo de cada uno anhela todo lo extraño a la propia naturaleza: los amantes de la verdad se hunden en el error, dotados de razón son proclives al placer, admiran la virtud y se sumergen en los vicios; esto es: la vacilación del ánimo hace a los seres humanos distintos de sí mismos. Esta diferencia entre las cosas naturales y el hombre podría conducir a pensar que la naturaleza humana es producto del azar y de la fortuna. Sin embargo, sostiene Vico, la ley eterna por la que Dios fundó el mundo dice "que las demás criaturas sigan la propia naturaleza de cada una y que el hombre, en cambio, siga como guía la sabiduría".⁶

La regularidad que rige el movimiento de las cosas naturales se realiza inmediatamente, porque éstas la contienen como su propia naturaleza. La naturaleza humana, en cambio, carece de una regularidad inmediata y fija que rijan su conducta. Por ello, el ánimo de cada ser humano decide a cada momento entre cursos de acción alternativos. La sabiduría es la guía de que dispone el ser humano para conducirse de

5. OI, I, 717/258: "quando, ut sapientes simus, id voluntate maxime constat".

6. OI, II, 721/212: "reliqua creata suam cuiusque naturam, homo vero sapientiam sequatur ducem".

acuerdo a su naturaleza. Quienes apartan su ánimo de la sabiduría, terminan teniendo una naturaleza contradictoria o, en términos de Vico, se vuelven enemigos de sí mismos. Del ánimo humano depende que la naturaleza humana tenga un carácter contradictorio o adecuado a sí misma. La naturaleza humana resulta incoherente cuando el ánimo se ve invadido por las pasiones y desconoce la guía ofrecida por la sabiduría. El ánimo es presentado como la facultad que le permite al ser humano determinar libremente su propia naturaleza.⁷

En la tercera oración inaugural, Vico vuelve sobre la mencionada distinción entre la naturaleza de las cosas naturales y la naturaleza humana. Cada cosa natural se encontraría determinada por su propia naturaleza y el libre albedrío determinaría a la naturaleza humana. Vico presenta dos argumentos opuestos respecto de la libertad del ánimo humano: uno positivo, el otro negativo. Según el primer argumento, el libre albedrío sería el don más espléndido y magnífico concedido por Dios al ser humano. Gracias al libre albedrío, el ser humano sería capaz de dominar su propia naturaleza. Las cosas naturales, en cambio, sirven

7. Dentro de la herencia que Vico recibe del pensamiento renacentista italiano debe contarse la idea del ser humano como dueño de su propia determinación, formulada por Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis* (1452); Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate* (1496) y Charles de Bouelles, *De sapiente* (1509). Sobre esta idea véase Ernst Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del rinascimento*, trad. F. Federici, Firenze, La nuova Italia, 1935, esp. cap. III: "Libertà e necessità nella filosofia della rinascenza"; Giovanni Gentile, *Il pensiero italiano del rinascimento*, Firenze, Sansoni, (4ª ed.), 1968, esp. I.III: "Il concetto dell'uomo nel Rinascimento"; Rodolfo Mondolfo, *Ensayos sobre el renacimiento italiano*, Tucumán, Instituto de Filosofía (UNT), 1950.

Respecto de los alcances de la compleja relación de Vico con el pensamiento renacentista véase: Giovanni Gentile, *Studi vichiani*, en: *Opere*, vol. XVI, Mesina, G. Principato, 1915; Eugenio Garín, "Vico e l'eredità del pensiero del Rinascimento" en: A. Battistini, *Vico Oggi*, Roma, Armando Armando, 1979, pp. 69-93; Antonio Corsano, *Umanesimo e religione di G. B. Vico*, Bari, Laterza, 1935, pp. 35-59; Antonio Corsano, "Vico e la tradizione ermetica", en: AAVV, *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 7-24; Paolo Rossi, "Vico e il mito dell'Egitto", op. cit., pp. 25-36; Linda Gardiner Janik, "A Renaissance Quarrel: The Origin of Vico's Anti-Cartesianism", *New Vico Studies*, núm. 1, 1983, pp. 39-50; "G. B. Vico and the *Artes Historicae* of the Italian Renaissance", en G. Tagliacozzo (ed.), *Vico: Past and Present*, Atlantic Highlands NJ, Humanities Press, 1981, pp. 89-98.

esclavizadas a su propia naturaleza. "Tan sólo el hombre es lo que quiere; se torna lo que le agrada; hace lo que le place".⁸

El segundo argumento, en cambio, presenta al libre albedrío como una desventaja de la naturaleza humana frente a la naturaleza determinada de las cosas naturales. "Más ¡ojalá Dios inmortal hubiese creado a la humana naturaleza esclava de sí del mismo modo que a las restantes!".⁹ Carente de libre albedrío, el ser humano se conduciría regularmente de acuerdo al recto uso de su razón y nunca se despojaría de su índole humana. El libre albedrío sería, en este sentido, "la materia que forja todo mal". Vico presenta ambos argumentos como compatibles. La diferencia específica del ser humano puede elevarlo por encima de las demás cosas o degradarlo por debajo de ellas. El uso del libre albedrío (de acuerdo con o contra la sabiduría) convierte a la naturaleza humana en superior o inferior a la naturaleza de las cosas naturales. Según Vico, el ánimo humano determinaría a la naturaleza humana, tanto en sí misma (como absurda o coherente) como con referencia a la naturaleza (como ontológicamente inferior o superior al resto de las cosas creadas).

En la quinta oración inaugural, al tratar la cuestión de la relación entre la guerra y las letras, Vico presenta una primera definición del ser humano: "El hombre es mente y ánimo: la mente, sin embargo, está sepultada por los errores y el ánimo depravado por las pasiones. La sabiduría remedia ambos males, y forma la mente con la verdad y el ánimo con la virtud".¹⁰ El ánimo sería la parte de la naturaleza humana corrompida por las pasiones; que podría ser enmendada por una parte de la sabiduría. La presentación de la naturaleza humana corrupta y de la sabiduría como la vía para enmendarla se completa en la sexta oración inaugural. En ella Vico sostiene que "el conocimiento de la corrupta naturaleza de los hombres invita a completar el orbe entero de las artes liberales y de las ciencias, y expone el recto, hacedero y perpetuo orden para su aprendizaje".¹¹ Así, el conocimiento de sí mismo, interpretado

8. OI, III; 735/191: "Unus homo est quod vult; fit quod lubet; agit quod placet".

9. loc. cit.: "At utinam Deus fecisset immortalis naturam humanam sibi itidem ut reliquae mancipatam!".

10. OI, V, 761/430: "Nam mens et animus homo: mens autem erroribus obrupta, animus cupiditatibus depravatus. Sapientia utrique medetur malo, et mentem veritate, animum virtute format".

11. OI, VI, 771/439: "Corruptae hominum naturae cognitio ad universum in-

en la primera oración inaugural como conocimiento de la semejanza del ánimo humano con Dios, es tomado aquí como reconocimiento de los diversos tipos de corrupciones que afectan a la naturaleza humana y de los correspondientes remedios ofrecidos por la sabiduría.

En la sexta *Oratio*, Vico modifica su definición de naturaleza humana. Esta consistiría en mente, ánimo y lenguaje (*sermo*).¹² El cuerpo y las otras cosas caerían fuera de la naturaleza humana porque son propias de los animales o comunes con ellos. Como resultado del pecado original, las tres partes de la naturaleza humana se encontrarían corrompidas: la mente por las opiniones, el ánimo por los vicios y el lenguaje por infacundia. Por ello, las tres penas con que Dios castiga el pecado de Adán consistirían en la diversidad de opiniones, cada una semejante a la verdad, la percepción de los vicios ajenos pero no de los propios y la introducción de diversas clases de lenguas, cada una cambiante.

Los mismos males sufre el conjunto del género humano en cada una de las partes de su naturaleza. En primer lugar, la lengua no ayuda a la mente para explicarse, la engaña con palabras inapropiadas e inadecuadas y la traiciona con palabras ambiguas. En segundo lugar, falsas imágenes de las cosas se adueñan de la mente y se burlan de ella; precipitándola en juicios temerarios y seduciéndola con sofismas. Por último, el ánimo sufre por las pasiones que llevan a aprobar lo que se reprochó y a arrepentirse de sí mismo.

Y todos estos funestos azotes y tormentos los ejerce como un verdugo su amor a sí mismo; trocada en él la humanidad por el pecado original, las agrupaciones de hombres muestran la apariencia de sociedades, mas, en realidad, grande es la soledad de los ánimos en medio de la abundancia de cuerpos; a no ser que más bien, se trate de la vecindad de los calabozos, donde los ánimos, en la parte que a cada uno le haya sido atribuida como propia, expían las penas que arriba hemos mencionado.¹³

genuarum artium scientiarumque orben absolvendum invitat, ac rectum, facilem ac perpetuum in iis addiscendis ordinem exponit".

12. Sobre las raíces humanistas de esta tesis viquiana véase: Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, 1980; Michael Mooney, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1985; Ernesto Grassi, *La filosofía del Humanismo. Preeminencia de la palabra*, trad. M. Canet, Barcelona, Anthropos, 1993.

13. OI, VI, 775/441: "Atque has omnes malas pestes malosque cruciatus car-

Sin la ayuda de la sabiduría (conocimiento, virtud y elocuencia), las partes que componen la naturaleza humana (mente, ánimo y lenguaje) se encuentran encerradas en los cuerpos. La sociedad depende de las tres partes de la naturaleza humana: el conocimiento proporcionado por la mente, la virtud por el ánimo y la elocuencia por la lengua. Un uso incorrecto de estas tres partes hunde a la naturaleza humana en los cuerpos de los individuos, es decir, encierra al ánimo de cada individuo dentro de su propio cuerpo. Sin la ayuda de la sabiduría, la sociedad se transforma en "la vecindad de los calabozos".¹⁴

De esta manera, el ánimo es puesto en conexión, por un lado, con las otras dos partes de la naturaleza humana (mente y lenguaje) y, por el otro, con las opciones que integran o disgregan la sociedad (virtudes y pasiones). La primera conexión presenta al ánimo como una parte de la naturaleza humana dependiente de las otras dos. Si la mente conoce la verdad y la lengua es elocuente, el ánimo se dejaría guiar por la virtud. Por el contrario, si la mente se hunde en la ignorancia y la lengua en la infancia, las pasiones invadirían al ánimo. La segunda conexión presenta al ánimo como instancia en la que se determina la naturaleza humana y la sociedad. El ánimo de los seres humanos decidiría tanto el carácter de la naturaleza humana como el de las instituciones establecidas.

Esta ubicación del *animus* como una capacidad ligada a la mente y al lenguaje vuelve a aparecer en la séptima oración inaugural: *De nostri*

nifex suus ipsius amor exercet; in quem humanitate per vicium originis commutata, hominum coetus in speciem societates videntur, re autem ipsa in corporum frequentia summa est solitudo animorum; nisi potius ergastulorum vicinia sit, ubi animi, in suo cuique attributo, quas supra memoravimus, poenas luunt".

14. En la *Scienza Nuova*, Vico caracteriza con una imagen semejante a la "barbarie de la reflexión": "nella loro maggiore celebrità o folla de' corpi, vissero come bestie immani in una somma solitudine d'animi e di voleri, non potendovi appena due convenire, seguendo orgiun de' due il suo proprio piacere o capriccio". Giambattista Vico, *Principi di una Scienza Nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), ed. Fausto Nicolini, *Opere*, Napoli, Ricciardi, 1953, § 1006. En adelante: SN, 1006. Para Vico, el egoísmo, la soledad, la falta de confianza y de sinceridad, la necesidad de esconder las intenciones propias y la dificultad para adivinar las ajenas atentan contra la naturaleza social del ser humano y transforman las ciudades en selvas. Véase; Alain Pons, "Vico and the «Barbarism of Reflection", *New Vico Studies*, 16, 1998, pp. 1-24.

temporis studiorum ratione. Vico considera aquí a la persuasión como un componente esencial de la vida civil. Esta última es posible en la medida en que los miembros de una comunidad conduzcan su ánimo hacia la virtud. Esta tarea, sostiene Vico, no se presenta de la misma manera a todos los seres humanos. Mientras que "el sabio" conduce sus acciones voluntariamente de acuerdo al deber comprendido racionalmente, "el vulgo" es arrastrado por el apetito y las pasiones corporales. Dado que no puede esperarse del vulgo una acción virtuosa derivada del puro entendimiento del deber, el ánimo de la mayoría debe ser conducido por el orador.

Las acciones de la mayoría de los miembros de una comunidad son movidas por pasiones y éstas provienen todas del apetito.

El apetito, empero, es tumultuoso y turbulento; en vista de que es una enfermedad del ánimo contraída por contagio del cuerpo y que sigue la naturaleza del cuerpo, sólo puede ser puesto en movimiento por el cuerpo. Por consiguiente, debe ser seducido mediante imágenes corpóreas para que ame; pues una vez que ama, es fácil enseñarle a creer; y cuando cree y ama, debe ser encendido para que quiera con su habitual desenfreno.¹⁵

Vico asigna al orador la función de persuadir al vulgo para que conduzca sus acciones de acuerdo al bien común. Las creencias suscitadas mediante el discurso incitarían al ánimo a asentir a las propuestas del buen orador. La palabra es, para Vico, el medio privilegiado para lograr el consenso indispensable en todo orden institucional. Sólo un discurso persuasivo puede lograr la convergencia de voluntades necesaria en toda acción política. Para ello el orador adecua su lenguaje a la imaginación del auditorio. Si lo logra, puede esperar que el ánimo del auditorio se conduzca de acuerdo con su discurso.¹⁶

15. "Appetitus autem est tumultuosus et turbulentus; Cum enim sit animi labes, corporis contagione contracta, corporis naturam sequens, non movetur nisi per corpora. Itaque per corporeas imagines est alliciendus ut amet; nam ubi semel amat, facile docetur, ut credat; et ubi credit et amat, est inflammandus, ut sua solita impotentia velit". Giambattista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, Lateinisch-Deutsche Ausgabe, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, pp. 66-68.

16. En sus lecciones universitarias de retórica, Vico enseña "Imprimis finis

III

En 1710 Vico publica *De antiquissima italorum sapientia ex linguae originibus eruenda*.¹⁷ El propósito del mismo es indagar la sabiduría primitiva de los primeros italianos mediante un análisis de algunas expresiones latinas. Dicho análisis conduce a conjeturar que gran cantidad de palabras no provienen del uso vulgar sino de una compleja elaboración filosófica. De los tres libros anunciados en el Prólogo (metafísico, físico y moral) Vico publica sólo el *Liber metaphysicus*; en el que se propone indagar "las expresiones que permiten conjeturar qué opiniones tenían los sabios de la Italia primitiva sobre la verdad primera, la divinidad suprema y el alma humana".¹⁸ La realización de dicho objetivo comprende una concepción metafísica del hombre, de su relación con el mundo y con Dios. Esta temprana antropología viquiana contiene un tratamiento estrictamente filosófico de la noción de *animus*.

La metafísica formulada en *De antiquissima italorum sapientia ex linguae originibus eruenda* define la naturaleza humana mediante un conjunto de propiedades que la distinguen de la de Dios, por un lado, y de la de los animales, por el otro. La diferencia específica del ser humano tiene, para Vico, una dimensión cognitiva (*ratio*) y una dimensión volitiva (*animus*). Respecto de la razón, Vico distingue la actividad de la razón humana (*cogitare*) de la de la razón divina (*intelligere*). La mente de Dios, creador de todo lo finito, contiene los principios de todas las cosas. Ello la habilita para entender (*intelligere*) la naturaleza a partir de los elementos que la conforman. La mente humana, en cambio, no crea la naturaleza a partir de la nada, sino que la encuentra ya creada frente

oratoris (...) est flectere animos dictione". Giambattista Vico, *Institutiones Oratoriae*, § 3, ed. Giuliano Crifò, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, 1989, p. 14.

17. Giambattista Vico, *Liber Metaphysicus. Risposte*, Lateinisch-Deutsche Ausgabe, München, Wilhelm Fink Verlag, 1979, pp. 22-151. Salvo indicación expresa, citamos a pie de página la traducción de Jacinto Cuccaro: *Sabiduría primitiva de los italianos*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1939. En adelante: LM, seguido del número de página del original y el de la traducción separados por una barra.

18. LM, 30/25: "et principio eas locutiones, quae coniecturae locum faciunt, quas prisci Italiae sapientes de primo vero ac summo Numine animoque humano opiniones haberent".

a sí misma. Carente de los principios constitutivos de la naturaleza, la mente humana es incapaz de entenderla (como lo hace la mente divina) y se ve limitada necesariamente a tener que pensarla (*cogitare*), esto es a ir reuniendo (*andar raccogliendo*) los datos que le permitan formarse una idea tentativa y aproximada de la naturaleza.¹⁹

El carácter limitado de la razón humana la distingue de la razón divina. La razón humana estaría limitada por tener todas las cosas fuera de sí misma o en ser exterior a todas las cosas. En ello consiste el "defecto" (*vitium*) de la mente humana. La mente perfecta de Dios no encuentra las cosas frente a sí, sino que las crea a partir de la nada y por ello las contiene "eminenter", al punto que —"ut theologi christiani loquuntur"— Dios es el único ser verdadero y todas las demás cosas se reducen a atributos de ese ser infinito y perfecto. La mente imperfecta del hombre se ve limitada a pensar las cosas que encuentra fuera de sí misma (cf. LM, 40/31).

La imperfección de la mente humana consiste en encontrarse limitada por las cosas naturales, en mantener necesariamente una relación de mera exterioridad con ellas, la misma exterioridad que mantienen los cosas naturales entre sí. Las cosas naturales (extensas y corporales) son exteriores unas a otras. El cuerpo humano se encuentra entre las cosas naturales como una más. La mente del hombre, al hallarse encarnada en un cuerpo extenso conserva la limitación propia de todas las cosas extensas: la de ser exterior a las demás.

Sin embargo, la limitación propia de la mente humana no convierte

19. Sobre esta distinción entre *intelligere* divino y *cogitare* humano, Vico asienta su crítica a la *mathesis universalis* cartesiana y su defensa de la física experimental. Por ello, resulta plausible la conexión Vico-Galileo fijada por Michele F. Sciacca en "Nota sobre Galileo y Vico", en: *Cuadernos de Filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Año IX, n° 11, 1969, pp. 65-73. Galileo establece una distinción, análoga a la que luego propondrá Vico, entre el intelecto divino que entiende *extensive* la multiplicidad infinita de las cosas inteligibles, mediante la intuición, y el entendimiento humano que entiende *intensive* sólo las proposiciones geométricas y aritméticas, mediante la deducción. Cf. Galileo Galilei, *Dialogo dei massimi sistemi*, Jornada primera, ed. F. Flora, en: *Opere*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1953, pp. 461-462. Un desarrollo detallado de esta cuestión aparecerá en: Alberto M. Damiani, *Giambattista Vico. La ciencia anti-cartesiana*, Buenos Aires, Almagedo, en prensa, cap. I: "La ciencia geométrica".

al hombre en una cosa entre las cosas, en un cuerpo entre los cuerpos. Aunque limitada, la mente humana puede pensar las cosas y esta actividad eleva al ser humano por encima de los cuerpos.

Pero cuerpo es lo que no piensa; yo, al contrario pienso porque estoy formado de cuerpo y espíritu, de tal modo que el cuerpo y el espíritu unidos son la causa del pensar, pues si yo sólo fuera cuerpo no pensaría, y si sólo fuera espíritu entendería.²⁰

El pensamiento es un signo de la naturaleza dual del ser humano. El pensamiento, propio de una mente limitada por condiciones corporales, es la forma imperfecta y limitada de la razón; mientras que la inteligencia es la razón perfecta e infinita. Vico caracteriza la inteligencia y el pensamiento como dos tipos de racionalidad. La inteligencia, en cuanto conocimiento perfecto de todas las cosas a partir de sus principios, se identifica con "toda la razón"; mientras que el pensamiento se reduce a "una porción" de la razón, la parte propia del hombre.²¹ Por ello, según Vico, los antiguos filósofos italianos definieron al ser humano como animal *rationis participem*. La razón, al identificarse con la inteligencia, es propia de Dios. El hombre no es dueño de la razón sino sólo partícipe. Esta participación limitada de la razón es la diferencia específica del ser humano, aquello que lo distingue del resto de los animales —los que no participan en absoluto de la razón— y de Dios —quien es dueño de toda la razón y no mero partícipe.

En la antropología del *Liber metaphysicus*, la dimensión cognitiva de la naturaleza humana se caracteriza por su limitación. El ser humano es incapaz de conocer de manera perfecta el mundo creado por Dios. Ello se debe a que no es dueño de la razón, sino sólo partícipe y a que su mente es exterior a todas las cosas naturales. Estas propiedades cogniti-

20. LM, 52/39: "Atqui sunt corpora, quae non cogitant. Quin, quia corpore et mente consto, ea propter cogito; ita ut corpus et mens unita sint cogitationis causa: nam, si ego solum corpus essem, non cogitarem; si sola mens, intelligerem".

21. En su primera respuesta al *Giornale de' letterati d' Italia* (1711), Vico presenta la cuestión en los siguientes términos: "E questa cognizione di Dio è tutta la ragione, della quale l'uomo ne ha una porzione per la sua parte (onde fu detto da' latini animal partecipe di ragione.": Risp. I, 162.

vas, sin embargo, no son las únicas que definen al ser humano. Vico completa la definición del ser humano con una dimensión volitiva.²²

Considerada desde una perspectiva volitiva, la naturaleza humana se distinguiría de la de los animales gracias a su capacidad de actuar. Vico sostiene que los antiguos italianos habrían denominado "brutos" a los animales. En latín "*brutum*" significa inmóvil, pero los animales son seres capaces de locomoción. De ello Vico conjetura que los antiguos filósofos italianos opinaron que los animales reaccionan mecánicamente ante la presencia de objetos percibidos (cf. LM, 106/73). El ser humano se distingue de los brutos por tener un principio interno de movimiento que le permite moverse libremente, llamado "*animus*".

En el *Liber metaphysicus*, Vico define al *animus* como el principio interno de los movimientos que parten de nuestro libre albedrío. El mismo debe distinguirse del *anima* que es el principio vital de los movimientos involuntarios del cuerpo. Según Vico, los antiguos filósofos italianos parecen haber identificado a estos dos principios del movimiento con el aire. El *anima* sería el aire inspirado que permite el movimiento del corazón y la circulación de la sangre, condición de todas las funciones vitales del cuerpo humano. El *animus*, en cambio, se transmite a través de los nervios y permite los movimientos voluntarios.

Los antiguos italianos habrían atribuido inmortalidad a los ánimos pero no a las almas. Ello podría deberse, conjetura Vico, a que los movimientos de las almas (o en terminología escolástica "*spiritus vitales*") dependen del mecanismo del cuerpo corruptible; mientras que los movimientos de los ánimos (o espíritus animales) dependen de nuestro libre arbitrio. "Y como el ánimo se mueve libremente desea el infinito y por eso la inmortalidad".²³

Por lo tanto, según la primera metafísica viquiana, el ser humano se distingue de los animales tanto por la limitada participación de su mente en la razón divina, como por la libertad de su albedrío que permite

22. Giuseppe Semerari parece reducir la primera antropología viquiana a la determinación de "*rationis participem*", sin atender a los demás elementos que componen la naturaleza humana. Cf. Giuseppe Semerari, "Intorno all' anticatanesimo di Vico", en: AAVV., *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 193-232.

23. LM, 104 /72: "Et, quia libere animus movetur, infinitum desiderat, ac proinde immortalitatem".

los movimientos voluntarios del ánimo. A diferencia de las demás cosas creadas, que parecen ser movidas por mecanismos más o menos complejos, el ser humano cuenta con un principio interno de movimiento. El apetito mueve a los animales a reaccionar ante la presencia de las cosas externas que perciben. Los animales no se mueven (y por ello se los llama "*bruta*"), sino que son movidos. A diferencia del apetito animal, el ánimo no se encuentra limitado por las cosas presentes a la percepción, sino que "*infinitum desiderat*"; esto es: trasciende toda limitación impuesta por las cosas corporales presentes a la percepción.

La antropología contenida en la primera metafísica viquiana parece, por tanto, concebir a la naturaleza humana como una tensión esencial entre la limitación de la mente, exterior a todas las cosas, y el deseo de infinito del ánimo, que trasciende todas las cosas. En ambos lados de la tensión está presente Dios. La mente humana es partícipe de la razón divina y el ánimo es "*suus cuique Deus*" que nos permite desear cada cosa libremente (cf. LM, 114/ 79).²⁴

El tratamiento del *animus* en el *Liber metaphysicus* no se limita, sin embargo, a una consideración antropológica (como aspecto de la naturaleza humana en tensión con la mente y como principio interno del movimiento humano). En realidad, Vico concibe al *animus* como el modo específicamente humano en que se presenta un principio universal del movimiento. El ánimo, como aspecto de la naturaleza humana que permite el movimiento voluntario del cuerpo, se encuentra asociado a un principio metafísico general, operante también en el resto del universo. Vico denomina "*conatus*" a este principio metafísico general.

Entre la naturaleza inextensa e inmóvil de Dios y la naturaleza móvil de los cuerpos extensos, Vico postula la existencia de entes no extensos llamados "*puntos metafísicos*" caracterizados por su potencia de extensión y su *conatus* o potencia de movimiento. Vico sostiene que el conato o potencia de movimiento es una propiedad exclusiva de las mentes, ausente en los cuerpos extensos (Vid, LM, IV.III, 89-90/62-64). Dado que el ser humano, a diferencia de los *bruta*, se mueve libremente gracias a su principio interno de movimiento, podría entenderse que el ánimo es la forma peculiar en la que la potencia de movimiento o *cona-*

24. Caponigri hace de esta tensión una clave para interpretar la obra madura de Vico. Vid: Robert Caponigri, *Time and Idea: The theory of History in Giambattista Vico*, Notre Dame-London, University of Notre dame Press, 1953.

tus —propio de la naturaleza en general— se presenta en la naturaleza humana.²⁵

La primera metafísica viquiana distingue, por un lado, partes de la naturaleza humana (*mens, animo, anima, corpus*) y, por el otro, facultades (*sensu, memoria, phantasia, ingenio, intellectus*).²⁶ En el *Liber Metaphysicus*, el término "*facultas*" es sometido a la perspectiva etimológica para definir su significado. "Se dijo *facultas*, facultad como si fuera *faculitas*, de donde más tarde *facilitas*, como si significase habilidad pronta y dispuesta para hacer algo".²⁷ "Facultad" significa por tanto, disposición, capacidad, posibilidad de hacer el objeto captado por el espíritu. Éste forma sus objetos mediante las facultades, que no son más que la capacidad de producirlos.

Sentido, fantasía, memoria, ingenio, e intelecto son las facultades anímicas por las que el ser humano transforma las potencias contenidas en su espíritu en actos. Todas las facultades son definidas como la capacidad de hacer el objeto respectivo: los sentidos hacen colores, la fantasía y la memoria hacen imágenes, el ingenio hace conceptos y el entendimiento hace verdades. Las facultades parecen encontrarse asociadas a distintas partes del ser humano: en primer lugar al cuerpo, en cuanto toda representación, recuerdo y concepto depende de los sentidos corporales; en segundo lugar a la mente, en cuanto producen conocimiento y en tercer lugar al ánimo en cuanto dicho conocimiento tiende a trascender el carácter limitado de la mente, exterior a todas las cosas.²⁸

25. En la *Scienza Nuova*, la idea de *conato* pierde el carácter de principio metafísico general que tenía en el *Liber metaphysicus* y se refiere exclusivamente a la naturaleza humana. Cf. SN, 340, 388, 504, 689 y 1098. Véase el reciente trabajo de Paolo Rossi, "Dimenticare Zenone?", en: Franco Ratto (Comp.), *All'ombra di Vico*, Ripatransone, Edizioni Sestante, 1998, pp. 327-334.

26. La distinción en "partes" de la naturaleza humana y distintas facultades resulta imprescindible para una antropología que asume la necesaria limitación de la mente humana. "Itaque scientia humana naturae operum anatome quaedam videtur". LM, 38.

27. LM, 118/ 83: "*Facultas dicta quasi faculitas, unde postea facilitas, quasi sit expedita, seu exprompta faciendi solertia*". Vico entiende que la escolástica ha utilizado correctamente el término *facultas* para denominar a la sensibilidad, la fantasía, la memoria y el intelecto. Impugna, sin embargo, el tratamiento escolástico de las propiedades sensibles como existentes en las cosas. Cf. Nicola Badaloni, *Introduzione a Vico*, Bari, Laterza, 1988, p. 14.

28. José Manuel Sevilla postula una conexión unívoca entre partes antropoló-

Según Vico, las partes que componen la naturaleza humana se encuentran dispuestas en una especie de orden concéntrico, tal que el cuerpo se encuentra entre otros cuerpos, el alma en el cuerpo, el ánimo en el alma y la mente en el ánimo. Dios, por último, preside en la mente, en cuanto ésta es sólo partícipe de la razón divina (cf. LM, 148-150/102).

IV

La concepción metafísica del *animus* formulada en la obra de 1710 puede completarse y aclararse mediante algunas tesis presentes en las obras jurídicas, publicadas entre 1720 y 1722.²⁹ El tratamiento metafísico de la noción de ánimo como el principio volitivo-activo propio del ser humano se encuentra conectado en las obras jurídicas de nuestro autor con los principios universales del derecho sobre los que se asientan las instituciones humanas.

En el prólogo del *De Uno*, Vico considera necesaria la fundamentación metafísica del derecho y de la jurisprudencia. Observa, sin embargo, que quienes han intentado deducir los principios jurídicos directa-

gicas (*anima, animo, mens*) y facultades gnoseológicas (*sensus, phantasia ratio*); atribuye a esta correspondencia una herencia agustiniana (tríada antropológica: *corpus-anima-animus* conectada a la tríada gnoseológica: *sensus-intelligentia-ratio*) y la distingue del dualismo tomista *anima-corpus, intellectus-sensus*. Cf. José Manuel Sevilla, "Esbozo de una metafísica de la *mens* en las primeras obras de Giambattista Vico", en: *Bolletino del Centro di Studi Vichiani*, XIV-XV, 1984-1985, pp. 271-284, esp. p. 280, n. 39. La hipótesis de Sevilla resulta objetable, al menos, por dos razones: (1) las partes de la naturaleza humana distinguidas por Vico en el *Liber metaphysicus* no son tres sino cuatro: *corpus, anima, animo, mens*; (2) todas las facultades (a) dependen del ánimo en cuanto capacidades, posibilidades o potencias; (b) forman parte de la mente en cuanto brindan conocimiento y (c) se ordenan jerárquicamente desde el cuerpo hasta la mente en cuanto elaboran los datos sensoriales (sentidos, memoria, fantasía, ingenio, entendimiento).

29. Las obras jurídicas de Vico, agrupadas en el *Diritto Universale* son *Sinopsi del Diritto Universale* (1720), *De universi iuris uno principio et fine uno liber unus* (1720) (en adelante: DU, número de capítulo), *De constantia iurisprudentialis liber alter* (1721) dividida en *De constantia philosophiae* y *De constantia philologiae*, *Notae in duos libros* (1722). Utilizamos la siguiente edición: Giambattista Vico, *Il Diritto Universale*, a cura di Fausto Nicolini, 3 vols., Bari, Laterza, 1936.

mente de los dogmas de las escuelas filosóficas han llegado "a conclusiones del todo incoherentes y deformes". Las razones aducidas por las distintas escuelas filosóficas para fundamentar la doctrina jurídica se contradicen unas a otras. Por ello, Vico propone fundamentar los principios del derecho sin reconocer como autoridad a los filósofos anteriores.

Concluí finalmente que no de los escritos o de los dichos de los filósofos paganos se deben deducir los principios de la jurisprudencia, sino de la verdadera y directa intelección de la naturaleza humana, la cual es generada por el verdadero Dios.³⁰

El conocimiento metafísico de la naturaleza humana garantizaría, según Vico, el descubrimiento de los principios de la jurisprudencia, porque Dios habría inscripto dichos principios en la naturaleza del ser humano. La antropología esbozada en el *De Uno* caracteriza a la naturaleza humana como un compuesto. La naturaleza humana estaría constituida, según Vico, por los dos géneros de cosas existentes: substancia corpórea y substancia inteligente. Estos dos tipos de substancias conformarían respectivamente el aspecto "exterior" y el aspecto "interior" del ser humano, también llamado por Vico "hombre interior".

Los esbozos antropológicos que aparecen en el *Diritto Universale* no constituyen una unidad sistemática, sino que son más bien indicios a partir de los cuales puede reconstruirse una idea más o menos coherente sobre la naturaleza humana. Por ello, para exponer el significado de la noción de *animus* en los textos analizados deben presentarse, en primer lugar, las distintas definiciones de la noción de "hombre interior"; para luego proponer una conexión de estas definiciones con el resto de la antropología viquiana.

Así como el ser humano es un compuesto de dos substancias (pen-

30. DU, *proloquium*, 24: "Igitur confeci ad extremum, non ex ethnicorum scriptis dictisve, sed in vera humanae naturae cognitione, quae ex vero Deo orta sit, iurisprudentiae principia deducenda". Trad. de Rais Busom en: Vico, *Antología*, Barcelona, Península, 1989, p. 136. Sobre la necesidad de una justificación metafísica del derecho vid. N. Petruzzellis, "Vis veri e societas veri nel pensiero di G. B. Vico", en: AAVV; *Giambattista Vico nel terzo centenario della nascita*, Napoli, Edizione Scientifiche Italiane, 1968, pp. 37-51, esp. p. 39.

sante y extensa), la substancia pensante u "hombre interior" también es un compuesto de distintos elementos. Vico formula en sus escritos jurídicos —al menos— dos divisiones del "hombre interior". La primera lo presenta como un compuesto de mente (*mens*) y ánimo (*animus*). Vico piensa que este compuesto tiene la posibilidad de perfeccionarse, superando las limitaciones propias de sus partes. En este proceso, cada una de las partes del "hombre interior" influiría en el desarrollo de la otra.

Por un lado, la mente —al perfeccionarse mediante el conocimiento de la verdad— iluminaría al ánimo, permitiéndole perfeccionarse mediante la virtud (cf. *DU, Prosloquium*, 3). Por el otro, el ánimo podría ejercer cierto poder sobre la mente y sobre el cuerpo. Cuando el ánimo gobierna la mente, ésta —conducida por la curiosidad— se dirige hacia la investigación de la verdad. Cuando el ánimo gobierna el cuerpo, éste —conducido por el pudor— domina los impulsos animales y —conducido por la industriosisidad— procura al género humano todas las comodidades de la vida (*De Constantia philologiae*, III, 11). La primera división del "hombre interior" considera al ánimo como una capacidad que mantiene una acción recíproca con la mente.

En la segunda definición del "hombre interior", no aparece explícitamente la noción de *animus*. A pesar de ello, su análisis resulta decisivo para encontrar el resultado de la elaboración viquiana de dicha noción. La segunda división del "hombre interior", formulada en el *Diritto Universale*, postula la existencia de tres partes: entendimiento, voluntad y potencia.³¹ Para explicar esta segunda división, Vico vuelve a recurrir a la semejanza entre Dios y el ser humano; tal como lo hizo en las *Oraziones Inaugurales* y en el *Libro metafísico*. Entendimiento, voluntad y potencia son tres facultades que se hallarían realizadas de modo infinito en la naturaleza divina (como omnisciencia, bondad suma y omnipo-

31. Al establecer esta división del hombre interior, Vico refiere a la definición agustiniana de Dios: *posse, nosse, velle infinitum*. Cf. *De Uno*, II. Esta referencia explícita del autor no parece resultar suficiente para impedir las conjeturas de los comentaristas. Giovanni Gentile, por ejemplo, asocia esta división a Campanella (Cf. *Studi Vichiani*, en: *Opere*, cit., p. 175, n. 1). Elio Gianturco, por su parte, encuentra en esta división del "hombre interior" un componente escolástico del pensamiento de Vico. Cf. Elio Gianturco, "The Scholastic Substructure of Vico's Thought", *New Scholasticism*, XIII, 1938, pp. 284-291.

tencia). Por analogía, la naturaleza del hombre puede definirse como "entendimiento, voluntad y potencia finitas que tienden al infinito".³²

En el *Diritto Universale* reaparece la tensión entre finito e infinito que encontramos en la concepción antropológica del *Liber metaphisicus*. Sin embargo, en los textos jurídicos, Vico no atribuye simplemente finitud a la mente (exterior y participante) y deseo de infinito al ánimo; sino que aquí se califica de finitas a las tres partes del "hombre interior"; a la vez que se le atribuye una tendencia al infinito a estas mismas tres partes. Por ello, la tensión entre finitud y tendencia al infinito propia de la naturaleza humana podría registrarse en cada una de sus partes.

Según Vico, la tendencia al infinito de las capacidades finitas de la naturaleza humana se actualiza cuando cada una es regulada por una virtud respectiva: el entendimiento por la prudencia, la voluntad o arbitrio por la temperancia y la potencia por la fortaleza. Buscando fundamentar los principios del derecho en esta concepción de la naturaleza humana, Vico deriva de estas tres virtudes los tres derechos naturales inmutables dependientes de la razón eterna: de la prudencia o libre elección de las utilidades deriva el dominio, de la temperancia o moderado arbitrio de sí y de las propias cosas deriva la libertad y de la fortaleza o fuerza mesurada deriva la tutela.

Dominio, libertad y tutela son para Vico tres tipos de derecho cuya validez depende directamente de las tres partes del "hombre interior". Siendo deducidos de la estructura de la naturaleza humana, dichos derechos deberían ser considerados derechos naturales. La doctrina del derecho natural sostenida por Vico en los escritos del período 1720-1722 se basa en la división del "hombre interior" en tres partes: entendimiento, voluntad y potencia. Con esta división Vico pretende demostrar que de la naturaleza humana se sigue la necesidad de una sociedad basada en lo justo verdadero, en la que todos los hombres convienen siempre.³³

32. *Sinopsis*, 3/115: "nosse, velle, posse finitum, quod tendat ad infinitum". Caponigri sostiene que esta definición abstracta de la naturaleza humana, formulada en las obras jurídicas, contiene el principio básico para la síntesis radical de tiempo e idea, formulada en la *Scienza Nuova*. Vid. Robert Caponigri; *Time and Idea: The theory of History in Giambattista Vico*, cit., pp. 75-79.

33. En la *Scienza Nuova* (1725-1730-1744), Vico reformula su teoría del Derecho Natural.

La noción de *animus* aparece como uno de los dos aspectos del "hombre interior" en la primera definición de la naturaleza humana. En la segunda definición, esta noción aparece asociada a dos partes de la naturaleza humana. La división de la naturaleza humana en tres partes (*nosse, velle, posse*) parece distinguir dos aspectos en lo que en la primera división aparece como el ánimo. Un aspecto del ánimo consistiría en el libre arbitrio, en la posibilidad de optar entre cursos de acción alternativos. Otro aspecto del ánimo consistiría en la fuerza anímica necesaria para llevar a cabo el propósito elegido, sobreponiéndose a las pasiones corporales. Este segundo aspecto del ánimo, llamado "potencia" o "fuerza", permitiría al ser humano no sólo querer, sino también actuar libremente.

El ser humano es por naturaleza finito. En cuanto substancia extensa su cuerpo tiene límites espaciales precisos. En cuanto substancia pensante los límites de su entendimiento, su voluntad y su poder se encuentran en tensión recíproca con la tendencia del "hombre interior" a lo infinito.³⁴ El entendimiento, la voluntad y el poder humanos son limitados, pero tienden por naturaleza a trascender permanentemente sus propios límites. En los escritos jurídicos, la diferencia específica de la naturaleza humana es presentada como la tendencia a extenderse más allá de sus propios límites, sin poder desprenderse de ellos nunca por completo. Vico llama a esta tendencia "la fuerza de la verdad" (*vis veri*) (cf. DU, XXIV-XXXVIII).³⁵

La fuerza de la verdad es "el único principio y el único fin del derecho universal" (DU, XLIII), que permite al hombre sobrepasar los límites de su ignorancia, de sus pasiones y de su debilidad anímica. La finitud propia de la "naturaleza humana íntegra" (o adámica) se ve agravada por el carácter caído de la condición humana (cf. DU, X-XVIII). Así, en la "naturaleza humana corrupta" los límites se presentan como tendencias provenientes de la substancia extensa y la superación de los límites provienen de la substancia pensante (Cf. DU, XXI-XXXII). Como consecuencia del pecado original, el ser humano vive la tensión

34. Sobre esta tensión constitutiva de la antropología viquiana vid. Dino Pasetti, *Diritto, società e stato in Vico*, Napoli, Jovene, 1982, p. 221 y ss.

35. N. Petruzzellis entiende a la *vis veri* como el principio articulador de la concepción viquiana del mundo civil. Vid. N. Petruzzellis, "*Vis veri e societas veri* nel pensiero di G. B. Vico", cit.

entre las pasiones corporales y la fuerza de la verdad propia del "hombre interior". La tendencia al infinito se realiza como expansión del "hombre interior" (mente y ánimo) y represión del cuerpo, en cuanto fuente de perturbaciones anímicas.

La definición del hombre como un ser finito que tiende al infinito se corresponde con la que lo considera un compuesto de dos substancias (extensa y pensante). Por un lado, la substancia pensante se encuentra —en el hombre— ligada a un cuerpo con límites espaciales y temporales precisos; por el otro, tiende a liberarse de los límites impuestos por su cuerpo gracias a un uso virtuoso de sus tres partes: entendimiento, voluntad y poder.

V

Las obras de Vico consideradas en el presente trabajo no exponen una doctrina antropológica unitaria, sino que presentan el desarrollo de una concepción filosófica que se halla implícita en las *Oraciones inaugurales* (1699-1708), encuentra su formulación metafísica explícita en el *Liber metaphysicus* (1710) y culmina como fundamento iusfilosófico en el *Diritto Universale* (1720-1722). Dentro de este desarrollo puede registrarse el tratamiento viquiano de la noción de *animus* como un componente esencial de la naturaleza humana.

En las obras analizadas, la noción de *animus* designa capacidades volitivo-prácticas y aparece siempre ligada a la dimensión cognitiva de la naturaleza humana. Tomadas de manera aislada, algunas afirmaciones de las *Oraciones inaugurales* y del *Liber metaphysicus* parecen postular una identificación del *animus* con la naturaleza humana. Sin embargo, consideradas en el contexto de las argumentaciones correspondientes, dichas afirmaciones no pretenden reducir la esencia del ser humano a la voluntad ni independizar la noción de *animus* de las nociones de *mens*, *cognitio* y *ratio*. Esto puede verificarse en las obras de los tres períodos analizados. En las *Oraciones Inaugurales*, la definición de *sapientia* formulada presupone la acción recíproca de *mens* y *animus*. En el *Liber metaphysicus* la división metodológica de la naturaleza humana en partes es justificada como único recurso del limitado conocimiento humano. En el *Diritto Universale*, las distintas divisiones del "hombre interior" postulan la presencia de la *mens*.

Por otra parte, la noción de *animus* se encuentra asociada tanto a la libertad de la voluntad humana (libre arbitrio), como a una fuerza ins-

cripta en la naturaleza del ser humano, que lo lleva siempre más allá de los límites propios de su naturaleza corrupta. Aunque Vico no denomine en todos los casos "*animus*" a esta fuerza y no sea del todo reductible a la noción que nos ocupa, debe tenerse presente que en todos los casos la libertad de optar entre cursos de acción alternativos presupone la fuerza de sobreponerse a las pasiones.

El análisis que antecede permite distinguir tres momentos en la elaboración viquiana de la noción de *animus*. El primer momento puede identificarse con la consideración pedagógico-humanística del término *animus* formulada en las *Oraciones Inaugurales*. En este primer momento, el ánimo es caracterizado como objeto de la autognosis. La misma consistiría en el conocimiento de la semejanza entre el ánimo humano y la divinidad: el carácter creador y la libertad respecto de las condiciones corporales. Al carecer la naturaleza humana de una regularidad análoga a las demás cosas creadas, el ánimo cumpliría la función de acercar o alejar al ser humano de la sabiduría. Esta última contendría tres partes (conocimiento, elocuencia y virtud) correspondientes a las tres partes de la naturaleza humana (mente, lenguaje y ánimo) y sería imprescindible para la vida de las instituciones civiles.

El segundo momento en la elaboración viquiana de la noción de *animus* consiste en el tratamiento metafísico que aparece en *De antiquissima*. En este segundo momento, el ánimo es considerado como un principio interno de movimiento libre que distingue al ser humano de los *bruta*. Dicho principio es la forma en que la potencia cósmica de movimiento (*conatus*) se presenta en la naturaleza humana. Las limitaciones de la *mens* humana (exterior a todas las cosas y mera partícipe de la *ratio*) tienen como contrapartida antropológica el deseo de infinito propio del ánimo.

Por último, la concepción antropológica que sustenta la doctrina viquiana del derecho natural puede identificarse como el tercer momento en la elaboración de la noción de *animus* en los escritos viquianos anteriores a la *Scienza Nuova*. En dicha concepción, el *animus* aparece como uno de los componentes del "hombre interior" que es finito y tiende al infinito gracias a la fuerza de la verdad (*vis veri*). El ánimo contendría tanto la posibilidad de optar entre cursos de acción alternativos (*velle*) como la fuerza capaz de llevar a cabo un propósito sobreponiéndose a las pasiones (*posse*).

Las tres acepciones de la noción de ánimo sucesivamente formuladas por Vico en sus primeros escritos pueden conectarse con la concep-

ción del ser humano como creador del mundo civil, sostenida por nuestro autor en la *Scienza Nuova*. De la acepción pedagógico-humanística se conservan los siguientes elementos en la *Scienza Nuova*.

(1) La conexión de las partes de la naturaleza humana con la sabiduría se conserva en la *Scienza Nuova* tanto en la definición de la sabiduría en general (Cf. SN, 364), como en el descubrimiento viquiano de una *sapienza poetica*. Gracias a esta *sapienza*, las imágenes que forman parte del mundo de las mentes humanas inducirían a los ánimos a establecer, conservar y transformar las instituciones del mundo civil o "mundo de los ánimos humanos" (cf. SN, 331).

(2) La identificación de la autognosis con el conocimiento del ánimo encuentra su formulación madura en el intento de descubrir los principios del mundo civil dentro de las modificaciones de nuestra mente humana (cf. SN, 331). Además, Vico considera a la máxima "*Nosce te ipsum*" como el punto de partida de todos los ordenes y todas las leyes que forman la república democrática (cf. SN, 416, 424, 1043).

(3) Las analogías entre el ánimo humano y la naturaleza divina se presentan en la obra madura de nuestro autor tanto en la identificación de dos autores (Dios y el ser humano) y de dos creaciones respectivas (el mundo natural y el mundo civil), como en el análisis del pensamiento mítico, que atribuye a la divinidad las obras del ánimo.

(4) El ánimo es considerado en la *Scienza Nuova* como un componente originario de la naturaleza humana. La descripción viquiana de los *bestioni* en el estado salvaje pretende demostrar que un ánimo completamente hundido en las pasiones deja de ser propiamente humano (Cf. SN, 388).

(5) La identificación de la naturaleza humana con *mens*, *sermo* y *animus* se conserva en la *Scienza Nuova* (§ 1045), donde se le atribuye al habla una función mediadora entre la mente y el ánimo. Dicha mediación permite la correspondencia entre ideas e instituciones a lo largo del curso histórico que recorren las naciones.

De la acepción metafísica de la noción de *animus* formulada entre 1710 y 1712 se conserva los siguientes elementos en la *Scienza Nuova*.

(6) El ánimo es un principio interior de movimiento del que carecen los animales. En el contexto de la *Scienza Nuova*, el ánimo surge de los desmesurados cuerpos de los gigantes tan pronto como éstos logran gobernar sus propios movimientos y los independizan de la regularidad física que mueve a los cuerpos naturales. Vico denomina *conato* al esfuerzo anímico para gobernar las pasiones corporales (cf. SN, 340).

(7) El deseo de inmortalidad debido a la autonomía del ánimo es asumido en la *Scienza Nuova* como una de las tres certezas que componen el sentido común del género humano. Vico cree haber descubierto que la creencia en la inmortalidad del ánimo es un principio del mundo civil, compartido por todas las naciones, sobre el que se asientan las instituciones de la sepultura de los muertos, el dominio de las tierras y su herencia (Cf. SN, 337).

(8) Vico atribuye la libertad del ánimo a los autores del mundo civil desde el comienzo del curso histórico que recorren las naciones. La mente, en cambio, permanece limitada de diversas formas a pesar de adquirir nuevas modificaciones (sentido-fantasía-razón). Aún cuando se encuentra toda desplegada, conserva la limitación ontológica (de ser "exterior" a todas las cosas naturales) que le impide conocer la naturaleza.

Por último, la concepción del ánimo formulada en los escritos jurídicos contiene los siguientes elementos asumidos por la *Scienza Nuova*.

(9) El aspecto del ánimo denominado potencia o fortaleza (*posse*) es para Vico un elemento constitutivo de toda forma de gobierno económica o civil. La fuerza del ánimo impide la disolución de las instituciones.

(10) La noción de la fuerza de la verdad (*vis veri*) que permite al "hombre interior" sobreponerse a sus limitaciones y tender al infinito puede asociarse a la idea de un despliegue gradual de la mente desde el pensamiento mítico al abstracto y del ánimo desde las formas de gobierno bárbaras a las ilustradas.

La *Scienza* viquiana presupone una concepción antropológica que Vico elabora desde sus primeros escritos. Dentro de dicha concepción, la noción de ánimo es analizada desde tres perspectivas distintas (pedagógico-humanista, metafísica y iusfilosófica). Cada una de estas perspectivas permite aclarar la idea de ser humano creador del mundo civil, postulada por nuestro autor como "primera verdad incuestionable" de su nueva ciencia (cf. SN, 349, 1108).

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

In his *New Science* (1725-1730-1744) Giambattista Vico asserted that the man is the author of the civil world. This assertion presupposes the notion of "free will". However, in the *New Science* Vico does not give any detailed and systematic study of this notion. On the other hand, in his early writings Vico clearly connected free will with the human faculty called by the name of "*animus*". This paper attempts to explore Vico's early thesis about *animus* and it aims to connect these thesis with Vico's late conception of human being as the author of the civil world.

Desarrollo Económico

Revista de Ciencias Sociales

COMITÉ EDITORIAL: Juan Carlos Torre (Director), Carlos Acuña, Luis Beccaria, Roberto Bouzas, Mario Damill, Juan Carlos Korol, Edith Obschatko, Juan Carlos Portantiero, Getulio E. Steinbach (Secretario de Redacción)

Vol. 39

Enero - marzo 2000

ISSN 0046-001X

Nº 156

AXEL LEIJONHUFVUD: Mr. Keynes y los modernos.

GUILLERMO O'DONNELL: Teoría democrática y política comparada.

ANA MARÍA MUSTAPIC: "Oficialistas y diputados": las relaciones Ejecutivo-Legislativo en la Argentina.

FABIÁN REPETTO: Gestión pública, actores e institucionalidad: las políticas frente a la pobreza en los '90.

MARCELA CERRUTTI: Determinantes de la participación intermitente de las mujeres en el mercado de trabajo del Área Metropolitana de Buenos Aires.

CRÍTICA DE LIBROS

– IVÁN RODRIGO SILVA ESPINOSA: Chile: desnudando al rey.

– JOSÉ OMAR ACHA: Aun el socialismo.

– Suplemento del Índice Cronológico y de Autores, volumen 39, Nº 153 a 156.

INFORMACION INSTITUCIONAL

INFORMACION DE BIBLIOTECA

Desarrollo Económico es indexada, con inclusión de resúmenes, en las siguientes publicaciones: *Current Contents* (SSCI, Institute for Scientific Information); *Journal of Economic Literature* (AEA); *Sociological Abstract* (Cambridge Scientific Abstracts); *International Bibliography of the Social Science* (British Library of Political and Economic Science y UNESCO). También en varias otras ediciones periódicas y en volúmenes especiales nacionales e internacionales, así como en diversos índices en versión electrónica.

DESARROLLO ECONOMICO – *Revista de Ciencias Sociales* es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$ 60,00; Países limítrofes, U\$S 68; Resto de América, U\$S 74; Europa, U\$S 76; Asia, África y Oceanía, U\$S 80. Ejemplar simple: U\$S 15 (recargos según destino y por envíos vía aérea). Más información disponible en la Web site: www.clacso.edu.ar/~ides. Pedidos, correspondencia, etcétera, a:



Instituto de Desarrollo Económico y Social
Aráoz 2838 ♦ 1425 Buenos Aires ♦ Argentina
Teléfono: 4804-4949 ♦ Fax: (54 11) 4804-5856
Correo electrónico: ides@clacso.edu.ar

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVI Nº 1 (Otoño 2000)

BENJAMIN CRÍTICO DE HEIDEGGER: HERMENEÚTICA MESIÁNICA E HISTORICIDAD

Ricardo Ibarlucía

I

En las "Primeras notas" de *Pariser Passagen*, redactadas entre junio de 1927 y diciembre de 1929, puede leerse una breve consideración sobre Martin Heidegger que, ligeramente corregida, reaparece en el "Convoluto S" de *Passagen-Werk*, el gran proyecto inconcluso que absorbió, de manera creciente, la atención de Walter Benjamin durante su exilio en Francia a partir de la década de 1930. Estableciendo una contraposición tan asombrosa como inquietante entre *Ser y tiempo* y los escritos de los surrealistas, movimiento liderado por André Breton, cuya evolución por esos años examinaría, con mayor detenimiento, en su ensayo de 1929 "El surrealismo: la última instantánea de la inteligencia europea", Benjamin describe, en los siguientes términos, el dilema ante el que se encontraría el "nuevo pensamiento de la historia":

Es de un interés vital saber discernir una encrucijada en un momento dado de la evolución. Allí se encuentra ubicado el nuevo pensamiento de la historia, que se caracteriza, de manera general y en detalle, por un sentido agudo de lo concreto, por el rescate de los períodos de decadencia, por la revisión de los cortes entre los períodos. Su explotación, en un sentido reaccionario o en un sentido revolucionario, se decide ahora. Lo que se anuncia en los escritos de los surrealistas y el nuevo libro de Heidegger es una misma crisis, con dos soluciones posibles. (1982: p. 676 y 1026)¹

¿En qué medida cabe decir que Heidegger y los surrealistas expresan, como sostiene Benjamin, "una misma crisis, con dos soluciones

1. Heidegger publicó *Ser y tiempo* como separata del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* (vol. VIII) que dirigía Edmund Husserl. Benjamin alude aquí a la edición aparecida en Halle en 1927.

posibles"? ¿Por qué es de "vital importancia" discernir esta cuestión? ¿Cuál es, en rigor, la "encrucijada" del nuevo pensamiento de la historia, ante la cual *Ser y tiempo* constituiría una respuesta "en un sentido reaccionario" y los escritos de los surrealistas, otra "en un sentido revolucionario"? La hipótesis del presente estudio es que, por debajo de esta comparación a primera vista desconcertante, pueden entreverse las profundas diferencias que desde su juventud apartaron a Benjamin de Heidegger. Aunque éstas se remontan a 1916, cuando Benjamin aún bosqueja *El origen del drama barroco alemán*, su alcance es delimitado en una carta a Gershom Scholem, fechada el 20 de enero de 1930 y escrita directamente en francés. Luego de anunciarle la publicación en *Die literarische Welt* de su ensayo sobre el surrealismo, al que define como "un biombo opaco delante de la obra de los pasajes", Benjamin comenta:

Lo que para mí hoy parece algo obvio es que para este libro, tanto como para el del *Trauerspiel*, no podré prescindir de una introducción que trate de teoría del conocimiento –y, esta vez sobre todo, de teoría del conocimiento histórico–. Es allí donde encontraré a Heidegger en mi camino y espero algún destello del choque entre [*l'entre-choc*] nuestras dos maneras, muy diferentes, de encarar la historia. (1966: p. 506)

Una confrontación entre el pensamiento histórico de Benjamin y Heidegger no puede dejar de lado las experiencias biográficas que abonaron sus evaluaciones, diametralmente opuestas, de los procesos políticos, sociales y culturales de Alemania a lo largo de las décadas de 1920 y 1930. Mientras Heidegger, estudiante católico de teología convertido a la fenomenología de Husserl, dio expresamente su apoyo a Hitler y se desempeñó como rector de la Universidad de Friburgo bajo el Tercer Reich, Benjamin se destacó como militante de la *Jugendbewegung*, fracasó en su intento por lograr un puesto académico, adhirió a la praxis comunista y fue una de las innumerables víctimas del antisemitismo nazi. Las profundas diferencias que separan a uno y otro tienen, sin embargo, un suelo en común: por un lado, ambos sintieron, durante sus años de estudio, la influencia del neokantismo; por el otro, se formaron en una atmósfera cultural signada por el *Zarathustra* de Nietzsche y la veneración de la figura de Stefan George, cuyo círculo literario era concebido por las jóvenes generaciones "como un objeto ideal prototípico" (Groppe, 1997: p. 14).²

2. En su vasta reconstrucción de la época, Carola Groppe consigna el índice

Tanto Benjamin como Heidegger participaron del pesimismo cultural de los años previos a la Gran Guerra y sus respectivas filosofías de la historia no pueden comprenderse plenamente sin tomar en consideración el anticapitalismo romántico, a menudo de carácter reaccionario, predominante en los medios intelectuales no académicos de la época bismarkiana. Gran parte de la *intelligentsia* alemana veía por entonces en la sociedad de masas y los desarrollos de la técnica una amenaza de destrucción de las tradiciones y buscaba, no sin desesperación, desarrollar un nuevo concepto de cultura. "Filósofos del malestar", según la justa expresión acuñada por Carlos Thibaut (1999: p. 31-52), Heidegger y Benjamin fueron por igual hostiles a la idea liberal de progreso, pero tuvieron concepciones radicalmente opuestas de la temporalidad histórica, punto que suelen pasar por alto las reinterpretaciones postestructuralistas de ambos pensadores. Ya en una carta a Scholem, fechada en Munich el 11 de noviembre de 1916, Benjamin se refería de manera poco favorable a "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft" [El concepto del tiempo en la ciencia histórica], la disertación leída por Heidegger el 27 de julio de 1915, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Friburgo, para obtener su *venia legendi*:

Un trabajo espantoso, al que tal vez debería usted echarle un vistazo, aunque más no sea para confirmar mi sospecha de que la mayor parte de lo que el autor dice sobre el tiempo histórico no tiene sentido (lo que estoy en posición de juzgar), pero también para confirmar que lo que dice sobre el tiempo mecánico es igualmente erróneo. (1966: p. 129-130)³

A principios de diciembre de 1920, luego de leer *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus* [La doctrina de las categorías y de la

de la "biblioteca de un joven alemán" hacia 1919; en la categoría de los filósofos alemanes se encuentran Nietzsche (*Así habló Zaratustra* y *El nacimiento de la tragedia*), Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*), Herder y Meister Eckhart, mientras que entre los poetas "imprescindibles", junto a Shakespeare, Sófocles y Esquilo, figuran –conformando una tríada decisiva– los nombres de Goethe, Hölderlin y George (p. 482-497).

3. Benjamin leyó la exposición de Heidegger en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, vol. 161, Leipzig, 1916: pp. 173-188.

significación de Duns Scoto], la tesis con la que Heidegger había logrado su habilitación en Friburgo, Benjamin no ocultaría su indignación en una nueva carta a Scholem: "Es increíble que alguien pueda habilitarse con un trabajo así, al que no se le exige *nada más* que aplicación y dominio del latín escolástico y que con todo no pasa de ser un buen trabajo de traducción" (p. 246). Censurando la "adulación de Rickert y Husserl" y contraponiendo las conclusiones de Heidegger a un curso dictado por Helmuth Plessner en la Kantgesellschaft de Berlín, Benjamin subrayaba que la filosofía del lenguaje de Scoto no estaba suficientemente tratada en la tesis, aspecto sobre el que insistiría un mes después, reconociendo no sin ironía que, en relación con el problema abordado en su propio trabajo sobre el *Trauerspiel*, "el escrito de Heidegger me ha restituido tal vez lo más esencial del pensamiento escolástico" (p. 252).⁴ Benjamin aún se referiría otras tres veces a Heidegger a lo largo de su correspondencia. En una carta del 25 de abril de 1930, confesó a Scholem su plan de crear con Brecht "un grupo de lecturas críticas para demoler a Heidegger" (p. 514). El 7 de marzo de 1931, al comentar a Max Rychner sus investigaciones sobre filosofía de la historia, llegó incluso a decir que prefería los "análisis brutales y groseros de Franz Mehring a las descripciones profundas del reino de las ideas, como las lleva hoy a cabo la escuela de Heidegger" (p. 524). Finalmente, el 20 de julio de 1938 expresó a Gretel Adorno su desagrado al descubrir, hojeando las páginas de la revista editada por el Partido Comunista Alemán (KPD) en Moscú, que con motivo de su ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe era considerado paradójicamente como "un acólito de Heidegger" (p. 771).⁵

4. La tesis de habilitación de Heidegger fue publicada por J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1916. Aparece con el número 725 en la lista de lecturas de Benjamin, entre *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche (nº 722), dos libros de Georges Sorel, *Les illusions du progrès* (nº 726) y *Réflexions sur la violence* (nº 734), *Politik und Metaphysik* de Erich Unger (nº 735), *Briefe aus dem Gefängnis* de Rosa Luxemburgo (nº 728) y *Aufruf zum Sozialismus* de Gustav Landauer (nº 736). Benjamin comenta algunos de estos libros en su carta (1982b, p. 447).

5. Se trata del periódico *Internationale Literatur*, publicado entre 1930 y 1935 en Moscú, bajo la dirección de Johannes R. Becher.

II

En un admirable trabajo sobre los paralelismos entre las obras de Benjamin y Heidegger, Howard Caygill (1993: p. 3-4) sostiene que Benjamin habría concentrado sus críticas a estos dos tempranos escritos de Heidegger –"El concepto de tiempo en la ciencia histórica" y *La doctrina de las categorías y la significación en Duns Scoto*– en la serie de cinco textos mencionados en una carta a Herbert Bellimore de fines de 1916: "Das Glück des Antiken Menschen" [La felicidad de los antiguos], "Sócrates", "Drama y tragedia", "El significado del lenguaje en el drama y en la tragedia" y "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres".⁶ La muy productiva tesis de Caygill –discutida también por Willem van Reijen en lo que constituye el primer estudio monográfico sobre el tema que se publica en alemán– tiene el gran mérito de lanzar la pregunta por la manera en que Benjamin lee a Heidegger, pero exige algunos reparos y precisiones de orden filológico.⁷ En primer lugar, aunque sin duda los escritos propuestos evidencian una preocupación en común, es poco plausible que en conjunto puedan ser interpretados, de manera directa o indirecta, como "críticas a Heidegger"; en lo que concierne a estos trabajos de juventud, la confrontación indicada por Caygill debe limitarse a "El concepto de tiempo en la ciencia histórica", sin extenderse a *La doctrina de las categorías y la significación en Duns Scoto*. El propio Benjamin, en una carta a Scholem del 13 de febrero de 1920, confiesa que hasta entonces "no sabía nada del libro de Heidegger" y que, contrariamente, conocía "una monografía (creo que de von Frey) sobre la filosofía del lenguaje de Duns Scoto" publicada en Viena (1966: p. 235). En segundo lugar, únicamente un par de los textos indicados por Caygill permiten pensar, aunque sólo de manera hipotética, en una forma mediatizada de interlocución:

6. Caygill añade "Über das Mittelalter" [Sobre la edad media], breve trabajo sobre las diferencias entre la magia y el mito a la luz del racionalismo escolástico y el arte gótico, no mencionado por Benjamin en su carta a Bellimore, pese a formar parte efectivamente de la misma serie; cf. Benjamin (1966: p. 132) y (1975: p. 126-157).

7. Cf. el comentario de Thomas Schwarz Wentzer (1999: p. 19-22) sobre el libro de Willem van Reijen, *Der Schwarzwald und Paris. Heidegger und Benjamin*, Munich, W. Fink, 1998.

"Drama y tragedia", escrito entre mayo y junio de 1916, y "El significado del lenguaje en el drama y en la tragedia", que debe considerarse como una derivación del anterior. De acuerdo con la documentación disponible, "Sócrates" y "La felicidad de los antiguos" no guardan vinculación alguna con Heidegger, así como tampoco –por más que el tema ciertamente los aproxime– "Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los hombres", que no constituye sino una reflexión sobre el primer capítulo del Génesis, inspirada en la lectura de Johann Georg Hamann.⁸

Los dos textos de Benjamin que admiten una confrontación matizada con los argumentos de Heidegger en "El concepto de tiempo en la ciencia histórica" tienen el interés suplementario de formar parte, junto con los tres restantes, de los borradores de *El origen del drama barroco alemán*, trabajo con el que a partir de 1923 Benjamin intentaría en vano obtener su propia tesis de habilitación en la Universidad de Francfort del Meno. "Drama y tragedia", el primero de ellos, se abre con una afirmación sobre la tragedia como forma histórica, continúa con una disquisición en torno de la temporalidad de la historia y concluye con un comentario acerca de la representación de la muerte en la tragedia y el *Trauerspiel*, basado en la experiencia del tiempo propia de cada uno de estos géneros. Las diferencias con Heidegger se manifiestan desde el principio; en lugar de partir –siguiendo a Rickert– de la "ciencia histórica como un *factum*" para estudiar la "función *real* del concepto" que opera en ella y determinar "su estructura lógica" (1978: p. 417-418), Benjamin adopta otro punto de vista: lo trágico, lejos de limitarse a ser una forma estética, es también una categoría histórica. Así como es "muy probable que la captación de lo trágico tenga que partir menos del arte que de la historia", la determinación de la temporalidad histórica quizá deba realizarse, no desde la historia como disciplina, sino desde "su concreción artística en la tragedia" (1977: p. 133). El héroe trágico, parece sugerir Benjamin coincidiendo con Franz Rosenzweig, cuya obra *La estrella de la redención* cita profusamente en su libro sobre el *Trauerspiel*, se identifica con el "hombre metaético" [*metaethischen Menschen*], aquel que "rompe los puentes que lo unen a dios y al mundo y abandona el terreno de la personalidad [...] para elevarse hasta la

8. Sobre la elaboración de estos tres textos, cf. Benjamin (1975, p. 931-935) y Scholem (1975: p. 42-43 y 48).

soledad glacial del yo" (1974: p. 286-287).⁹ La historia, concebida como la esfera vital en la que entran en conflicto las "potencias sustanciales" del mundo heroico descrito por Hegel en sus *Lecciones sobre estética* (1964: p. 528-529), transformaría "algunas coyunturas muy específicas y sobresalientes de su desarrollo en un tiempo trágico: y esto sobre todo en las acciones de los grandes individuos" (1977: p. 134).

Contra lo que sostiene Caygill, (1984: p. 9), Benjamin rechaza explícitamente la distinción entre un tiempo físico "cuantitativo" y un tiempo histórico "cualitativo" que Heidegger recoge en su disertación (1978: p. 423-424). Para Benjamin, el tiempo histórico es "infinito [*unendlich*] en todas las direcciones e incumplido [*unerfüllt*] en cada instante" (1977: p. 134);¹⁰ en otras palabras, respecto de los acontecimientos históricos, es siempre "una forma no colmada". La forma temporal de la historia escapa al tiempo mundano de la cronología –a los relojes y los calendarios– y "es mucho más que una magnitud con la que medir la duración de cualquier alteración mecánica". El fin de la

9. Benjamin cita, sobre todo, la primera parte de *Der Stern der Erlösung* (Francfort del Meno, 1921: p. 98-104) titulada "Die elemente oder die immerwährende Vorwelt" ["Los elementos o el permanente mundo primitivo"]. En una carta fechada en diciembre de 1921, Benjamin escribe a Scholem que ha vuelto sobre el libro de Rosenzweig, pero que todavía no ha podido "avanzar en su lectura" (1966: p. 281). Un año más tarde, Benjamin hace referencia a una visita a Rosenzweig en Francfort y comenta: "La conversación fue muy difícil, desde el momento en que yo tenía que llevar la iniciativa sin conocer suficientemente el libro" (p. 295). Poco después de la muerte de Rosenzweig en enero de 1930, el *Frankfurter Zeitung* invitó a Benjamin a escribir sobre su obra, pero éste rechazó el ofrecimiento –según explicó a Scholem– porque el tema se encontraba ya "muy lejos de su campo de interés" (p. 281); cf. Stéphane Moses, "Walter Benjamin and Franz Rosenzweig" (Smith: 1989: p. 228-246). Fabrizio Desideri recuerda que en un breve escrito de 1929, "Vertauschte Fronten", comentando el debate entre Heidegger y Ernst Cassirer, Rosenzweig había definido a Heidegger como el verdadero continuador del último pensamiento de Hermann Cohen (1983: p. 200 nota 27). El escrito de Rosenzweig es mencionado por Karl Löwith en la introducción a "M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nachtrag zu *Sein und Zeit*" (1984: p. 73-74).

10. Traducimos aquí *unerfüllt* como "incumplido", en el sentido de "no consumado" e "ircompleto", aunque para Benjamin tiene también el sentido de "irredento".

historia –esto es, la forma constituyente de la temporalidad histórica– no puede determinarse, ni cuantitativa ni cualitativamente, en términos de acontecimientos empíricos: “Un acontecimiento perfecto en el sentido histórico es, desde todo punto de vista, empíricamente indeterminable, es decir, una idea.” Concebida como origen [*Ursprung*], esta idea se manifiesta en la Biblia, de modo paradigmático, bajo la forma de “tiempo lleno” [*erfüllten Zeit*]. El carácter metahistórico de dicha idea, que cambia por completo el sentido de la “consumación” [*Erfülltheit*], es lo que distingue al tiempo trágico del tiempo mesiánico: el tiempo trágico se opone al tiempo mesiánico, “del mismo modo que un tiempo cumplido individualmente a un tiempo cumplido divinamente”.

Caygill nota, con agudeza, que tragedia y *Trauerspiel* se distinguen en virtud de su relación con el tiempo mesiánico, entendido “claramente en términos de la ortodoxia kantiana como trascendental: condición de posibilidad del acontecer histórico” (1984: p. 9). El tiempo de la tragedia, colmado mundanamente de modo finito, conlleva una *anagnórisis* que compromete al sujeto de la acción –ya sea un individuo, una generación o un pueblo– en el reconocimiento de lo ya acontecido originariamente como pre-destinación de su obrar; por el contrario, el tiempo del *Trauerspiel* –categoría que comprende, para Benjamin, también los dramas de Shakespeare– aparece signado por la irresolución y la falta de desenlace, por la catástrofe que la historia exhibe desde la perspectiva de la redención mesiánica: el héroe no se halla confrontado aquí al inapelable cumplimiento del destino, sino a su propia inacción, a la postergación indefinida del acto, en el sentido de la *procastination* hamletiana. Para decirlo con palabras de Cohen, cuya *Ästhetik des reinen Gefühls* [Estética del sentimiento puro], publicada en Marburgo hacia 1912, Benjamin consultó para su trabajo sobre el *Trauerspiel*, “así como el drama antiguo quiere ser la interpretación de la instancia última del destino, la tragedia moderna es la exposición del orden moral del mundo” (1982: p. 88). Si la tragedia antigua es –según la concepción de Nietzsche– la justificación del mundo “como fenómeno estético” (1980: p. 17), el *Trauerspiel* constituye “la elaboración estética de la idea histórica de repetición” (1977: p. 136).¹¹ La repetición es, para Benjamin, la

11. Si bien en la base del texto de Benjamin se encuentran también las reflexiones de Goethe en “Shakespeare und kein Ende”, el ensayo “Mein Wort über

ley de “una vida más alta en el espacio limitado de una existencia terrenal donde todos juegan hasta que la muerte pone término a la representación para repetirla más adelante en otra vida” (1977: p. 136). La “necesidad de redención” constituye “lo propiamente representable de esta forma estética” (p. 139), en contraposición a la inexorabilidad del destino trágico. El tiempo del *Trauerspiel* es “un tiempo incompleto y, sin embargo, finito, un tiempo no individual, pero carente a la vez de universalidad histórica” (p. 136); constituye una forma intermedia entre la temporalidad mesiánica y la trágica: “La universalidad de su tiempo no es mítica, sino espectral.” Los acontecimientos son aquí “esquemas”, “imágenes alegóricas”, figuras fúnebres que reflejan un mundo donde *ni siquiera* la muerte es término de nada; en el *Trauerspiel*, “los muertos se convierten en fantasmas”.

III

Aun cuando Caygill cree poder encontrar ya en “El concepto de tiempo en la ciencia histórica” una prefiguración de la temporalidad trágica discutida por Benjamin (1994: p. 10), dicha forma temporal se identifica en rigor con la noción de “historicidad” [*Geschichtlichkeit*] de *Ser y Tiempo* que, de acuerdo con Heidegger, viene justamente a salvar las deficiencias de aquel primer enfoque (1957 a: p. 418 nota). Por lo demás, la exégesis benjaminiana del tiempo trágico, en esta etapa de su elaboración, parece estar dirigida menos a polemizar con Heidegger que con Hegel, como surge de la lectura del ensayo “Destino y carácter”, redactado hacia mediados de septiembre de 1919.¹² Regresando sobre el esquema del tiempo trágico, Benjamin reexamina aquí, bajo una nueva luz, un problema abordado previamente en uno de los men-

das Drama!” de Friedrich Hebbel y, en general, ciertas ideas de Friedrich Schlegel, cabe subrayar a propósito de sus afirmaciones sobre la tragedia la particular importancia que Benjamin concedía a Nietzsche durante este período, como se desprende de su caracterización de Sócrates. “Según Benjamin, Nietzsche era el único hombre que en el siglo XIX, cuando sólo se ‘experimentaba’ la naturaleza, había atisbado la experiencia histórica” (Scholten: 1975, p. 71).

12. Benjamin remite a este ensayo, publicado hacia 1921 en la revista *Die Argonauten*, en la segunda parte de *El origen del drama barroco alemán* (1978: p. 247 nota 20).

cionados esbozos de *Trauerspiel*. En "La felicidad de los antiguos", Benjamin había partido de la distinción de Friedrich Schiller entre lo "ingenuo" y lo "sentimental" para criticar la noción moderna de felicidad [Gluck] y definir, por contraste, la felicidad de los antiguos como "victoria y fiesta, mérito e inocencia" (1977: p. 128); en este escrito, en cambio, el punto de vista tiende a invertirse. Como ha observado Wienfried Menninghaus, Benjamin se aproxima y toma distancia a la vez de la teoría hegeliana de la tragedia de Hegel: por un lado, acepta "la famosa doctrina de que 'el honor del héroe es ser culpable' ante la mirada de los dioses; por el otro, rechaza abiertamente que su muerte pueda interpretarse como 'el restablecimiento de una 'racionalidad absoluta' y la 'armonía' del orden moral quebrantado'" (1986: p. 81-82).¹³

Enfatizando sobre este segundo aspecto, Ernani Chaves ha notado que Benjamin subvierte en "Destino y Carácter" el modelo explicativo clásico y, en contraposición, "entiende la tragedia como una interrupción del flujo inexorable del destino, sin que esto venga a significar una especie de retorno a la naturaleza del hombre, una liberación de la culpa y de la expiación o aun una reconciliación con Dios" (1994: p. 19). Lo cual explicaría la siguiente afirmación contra la reaprehensión hegeliana del cumplimiento del destino trágico como restitución del "orden moral del mundo": "La felicidad no es una categoría constitutiva del destino [Schicksal]. No en vano Hölderlin llama 'sin destino' [Schicksallos] a los dioses bienaventurados. Felicidad y bienaventuranza conducen justamente, al igual que la inocencia, fuera de la esfera del destino" (1977: p. 174). En la configuración clásica de la tragedia, el destino no es concebido como la "confirmación de la conducta de una vida inocente", sino como la "tentación para una culpa más grave, la *hybris*". Por el contrario, la felicidad y la inocencia pertenecen, para Benjamin, al orden de la redención [Erlösung] cuya exposición alegórica hallamos en el *Trauerspiel*: "Más que nada es la felicidad la que desvincula [herauslöst] al hombre feliz del encadenamiento de los destinos y de la red de lo propio." Dicho de otra manera, la felicidad se diferencia esencialmente del destino, en igual medida que la santidad —característica del

13. Cf. Hegel (1964: p. 552 y 553-54), donde también se dice: "Pues lo último no es la desdicha y el sufrimiento, sino la satisfacción del espíritu, ya que sólo con este fin la necesidad de lo que acontece al individuo puede aparecer como racionalidad absoluta y el ánimo se apacigua de manera verdaderamente ética."

mártir en el drama moderno— lo hace de la antigua culpa trágica o, para decirlo en términos histórico-temporales, del mismo modo en que el origen, en cuanto categoría del tiempo mesiánico, se distingue del concepto histórico de tradición.¹⁴

La distinción benjaminiana entre "origen" [Ursprung] y "tradición" [Tradition, Überlieferung] resulta fundamental frente a la filosofía de la historia de Heidegger, que ya en la "Segunda sección" de *Ser y tiempo* abandona la tentativa de deducir la estructura lógica de la historiografía [Historie] y procura la exégesis del concepto mismo de "historia" [Geschichte] a partir de la temporalidad del *Dasein* como horizonte para la "comprensión del ser" [Seinsverständnis].¹⁵ Radicalizando las tesis de Wilhelm Dilthey con el fin de poner de manifiesto la "diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico" señalada por el conde Paul York Wartenburg (p. 399 y 403), la *hermenéutica de la facticidad* desarrollada por Heidegger rechaza tanto el punto de vista de las "ciencias del espíritu" como el del hegelianismo y señala que la "historicidad" [Geschichtlichkeit] del *Dasein* y su intratemporalidad se fundamentan originariamente en la temporalidad auténtica (p. 377). Sin embargo, precisamente por su procedencia común con el tiempo mundano, la historicidad se aproxima también a la temporalidad inauténtica, exhibiendo así una ambigüedad esencial: por un lado, la historicidad, en cuanto configuración encubridora, amenaza con sumir al *Dasein* en el olvido de sí entendido como "caída en el ente"; por el otro, en cuanto fundación originaria, se abre a la posibilidades fácticas que se anuncian en la decisión anticipadora de la *Entschlossenheit* como "ser-para-la muerte".

La *Entschlossenheit* en la que "el *Dasein* elige para sí su héroe" (p.

14. Al caracterizar el *Trauerspiel* como una forma de "tragedia hagiográfica, Benjamin se hace eco de las siguientes afirmaciones de Rosenzweig en *La estrella de la redención* (1921: p. 268-269): "La tragedia de santos es el secreto anhelo del autor de tragedias... Lo mismo da si... esta meta se encuentra o no todavía al alcance del poeta trágico; en todo caso, aun cuando resulte inalcanzable para la tragedia en cuanto obra de arte, para la conciencia moderna resulta exactamente el equivalente de lo que el héroe era para la de los antiguos" (1974: p. 291-292). Los puntos suspensivos son de Benjamin.

15. Conviene recordar que parte del contenido de la "Segunda Sección" de *Ser y tiempo*, como el mismo Heidegger apunta en el "Capítulo segundo", fue expuesto en una conferencia dictada en la Marburger Theologenschaft en julio de 1924, con el título *Der Begriff der Zeit* (1957 a: p. 268)

385), considerada como presente "propio", no es un "ahora" [Jetzt], un intervalo temporal en el que algo surge, pasa o es "ante los ojos", sino un "instante de visión" [Augenblick]: una "mirada" extática análoga a la postulada por Søren Kierkegaard (p. 385 y 338), un atisbo en virtud del cual el *Dasein*, "convirtiendo en tradición" el legado transmitido que asume sobre sí, hace posible su propio destino como "repetición" (p. 385). La repetición no significa, para Heidegger, "una resurrección del pasado, ni una vinculación retroactiva del 'presente' con lo que 'se ha ido para no volver'"; en todo caso implica una "apropiación", esto es, una "revocación de lo que hoy sigue actuando en cuanto pasado" (p. 386) y a la vez un reconocimiento –en el sentido de la *anagnórisis* trágica– que hace posible "un destino, es decir, una historicidad propia" (p. 385). Mientras la existencia impropriamente histórica, cargando con el pasado que le ha quedado a la zaga, se pierde en la "avidez de novedades" y tiende expectante "hacia lo moderno", la historicidad propia se comprende como una "despresentación del hoy y una deshabitación de las usualidades del Uno" (p. 391). El "hacerse tradición", por consiguiente, implica tanto la destrucción del pasado y el presente como la reconfiguración de éstos en el "mundo" abierto por la *Entschlossenheit*. Entendida como "retorno" de lo posible, la temporalidad auténtica del *Dasein*, "no tiene su centro de gravedad en el pasado, ni en el presente y su conexión con el pasado, sino en el gestarse histórico propio de la existencia que brota del futuro del *Dasein*" (p. 386).¹⁶

En la introducción a *El origen del drama barroco alemán* (1928), que Benjamin vincula –como se ha visto– con las reflexiones sobre teoría del conocimiento histórico que deberían abrir también *Passagen-Werk*, se advierte un importante distanciamiento respecto de la hermenéutica de Heidegger, que anticipa algunos de los contenidos de sus tesis "Sobre el concepto de historia". Para Benjamin, la noción de *Ursprung* no indica un gestarse histórico, ni se asocia con el advenir de la temporalidad auténtica del *Dasein* como unidad extático-horizontal: "Por 'origen' no se entiende el advenir de lo que ha surgido, sino lo que está surgiendo del advenir y del pasar" (1974: p. 226). Como observa Fabrizio Desideri, a la interpretación heideggeriana según la cual la tempo-

ralidad se revela como "*ekstatikón* por antonomasia" (1957a, p. 329), Benjamin "opone una unidad catastrófica del tiempo histórico: un *katastrofikón* puro y simple" (1983: p. 203). La idea de la historia en cuanto *Ursprung* se precipita en el tiempo como un "torbellino" [*Strudel*], una interrupción en el curso de los acontecimientos, un *discontinuum* que devora en cada presente los materiales de la génesis. El origen "no se da nunca a conocer en el modo de existencia bruto y manifiesto de lo fáctico" y se revela con una ambigüedad distinta de la que introduce Heidegger a través de su noción de historicidad: lo que aparece, desde la visión trágica, bajo la forma de una apropiación de la tradición constituye siempre, a la luz del tiempo mesiánico, "algo imperfecto y no concluido".

"El origen no se pone de relieve en la evidencia fáctica sino que concierne a su pre- y posthistoria [*Vor-und Nachgeschichte*]", escribe Benjamin en la introducción a su libro sobre el *Trauerspiel* (1974: p. 226). Ningún acontecimiento histórico, por fundacional que se pretenda, puede ser asumido sin más como "constitutivo de esencia" y toda alegación de un origen "debe estar preparada a responder de la autenticidad de lo que lleva en ella." La redención, que es llamada aquí "salvación platónica", se sitúa fuera del curso de los acontecimientos empíricos, en un más allá del tiempo histórico (p. 227). "El origen –comentará Benjamin años más tarde, al estudiar la exposición del concepto de verdad de Goethe realizada por Georg Simmel– "es el concepto fenómeno originario [*Urphänomen*] sacado del contexto pagano de la naturaleza para ser trasladado al contexto judío de la historia [...] es el fenómeno originario en sentido teológico" (1974: p. 954).¹⁷ Ya hacia 1921, en su "Fragmento teológico-político", escrito bajo el impacto de *El espíritu de la utopía* de Ernst Bloch, Benjamin había señalado el camino de su "*hermenéutica mesiánica*", como la llama Thomas Schwarz Wentzer (1999: p. 19):

17. La definición se encuentra en unas hojas sueltas tituladas "Nachträge zum Trauerspielbuch" (1974: p. 952-955); posteriormente, Benjamin la reprodujo en el "Convolut N" de *Passagen-Werk* (1982: p. 577), sin dejar de mencionar el Goethe de George Simmel (Leipzig, 191, p. 56-57 y 60-61), de quien también había leído *Das Problem der historischen Zeit* (Berlín, 1916), consignado bajo el número 496 en su lista de lecturas (1989: p. 438). Heidegger cita a pie de página este último trabajo de Simmel en el parágrafo 80 de la "Segunda Sección" de *Ser y tiempo* (1957 a: p. 418).

16. Cf. el tratamiento de este mismo punto en Heidegger (1989: p. 14-23) y (1988: p. 29-34). Sobre las cuestiones expuestas sumariamente en este párrafo, cf. Beda Allemann (1965, p. 88-105) y Otto Pöggeler (1983, p. 71-139).

Sólo el Mesías mismo consuma todo acontecer histórico, y por cierto en el sentido de que sólo él redime, consuma, crea esta relación con lo mesiánico mismo. Por eso nada histórico puede pretender relacionarse de por sí con lo mesiánico. Por eso el Reino de Dios no es el *telos* de la *dynamis* histórica; no puede ser puesto como meta. Históricamente visto no es meta [Ziel], sino fin [Ende]. (1977: p. 203)

La historia mesiánicamente interpretada se determina no por su carácter teleológico, sino disruptivo: no es unidad extática sino catastrófica, en el sentido que se presenta ante la mirada del *Angelus Novus* en las tesis "Sobre el concepto de historia". El fin trascendente de la historia en cuanto *Ursprung* –no su inscripción en lo fáctico como "acontecimiento fundamental" [Grundgeschehnis]– se hace presente a través de "una imagen relampagueante del pasado" que se manifiesta en el instante de su cognoscibilidad (1974: p. 695). El "tiempo lleno" de la redención se da a la experiencia únicamente como "tiempo ahora" [Jetztzeit], esto es, como actualidad y presencia instantánea de una constelación temporal. La salvación del pasado significa retener el tiempo [Zeit] en el ahora [Jetzt], capturar aquella imagen del pasado "que amenaza con desaparecer con cada presente que no se reconozca aludido por ella" (p. 701).¹⁸ Al discutir en el "Convolutio N" de *Passagen-Werk* el parágrafo 74 de la "Sección segunda" de *Ser y tiempo*, Benjamin explica que lo que diferencia a este tipo de imágenes de las "esencias de la fenomenología" es precisamente su "signatura histórica": mientras con estas últimas "Heidegger pretende salvar abstractamente la historia para la fenomenología por medio de la historicidad", las primeras exponen de manera concreta un determinado estado de cosas histórico "en el campo de fuerzas en el que se juega la confrontación entre su pre- y posthistoria", (1982: p. 577 y 587), esto es, en todo cuanto la historia tiene de irreconciliado, de doloroso, de caído:

El índice histórico de las imágenes no dice solamente que ellas pertenecen a una época determinada; dice solamente que no advienen más que a la legibilidad de una época determinada. Y el hecho de advenir "a la legibilidad" representa ciertamente un punto crítico determinado en el movimiento que

las anima. Cada presente está determinado por imágenes que son sincrónicas con él; cada ahora es el ahora de una cognoscibilidad determinada. En él la verdad está cargada de tiempo hasta explotar. (Esta explosión, y ninguna otra, es la muerte de la *intentio*, que coincide con el nacimiento del verdadero tiempo histórico, del tiempo de la verdad.) No es tanto el pasado que echa su luz sobre el presente, ni el presente que echa su luz sobre el pasado; la imagen, contrariamente, es aquello en lo cual lo sido se encuentra con el ahora, a la manera de un relámpago, formando entre ambos una constelación. En otras palabras: la imagen es la dialéctica en suspenso [Dialektik im Stillstand]. Pues, mientras la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo sido con el ahora es dialéctica: no de naturaleza temporal sino del orden de la imagen [bildlich]. Sólo las imágenes dialécticas son genuinamente históricas, es decir, no arcaicas. La imagen leída, vale decir la imagen en el ahora de la cognoscibilidad, lleva en su grado más alto el sello del momento crítico, peligroso, que está en el fundamento de todo leer. (1982: p. 577-578)

IV

El problema ontológico de la historicidad es nuevamente abordado por Heidegger en dos importantes reflexiones sobre la esencia del arte, que datan aproximadamente de la misma fecha: una es "El origen de la obra de arte", conferencia pronunciada el 13 de noviembre de 1935 en la Kunstwissenschaftliche Gesellschaft de Friburgo, posteriormente recopilada con modificaciones en *Caminos de bosque* hacia 1949; la otra es el excursus sobre el primer coro de *Antígona* de Sófocles que figura en la tercera sección del capítulo IV de *Introducción a la metafísica*, obra que recoge el curso dictado con el mismo título durante el semestre de verano de aquel año en la Universidad de Friburgo. En este último trabajo, Heidegger argumenta que el desarrollo de la técnica ha provocado un "oscurecimiento mundial", cuyos "acontecimientos esenciales" serían los siguientes: "la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre y el predominio de lo que se ajusta al término medio" (1958, p. 34). Interpretando este oscurecimiento como "el debilitamiento del espíritu", advierte sobre la "atroz ceguera" de Europa, "a punto de apuñalarse a sí misma" bajo la gran "tenaza" de Rusia y América, que "metafísicamente vistas" representan lo mismo, esto es, "la furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal":

18. Cf. sobre este punto, el estudio Pablo Oyarzún Robles (1996: p. 30-31) publicado a manera de prólogo junto con su traducción de los trabajos de Benjamin sobre filosofía de la historia.

Estamos dentro de la tenaza. Nuestro pueblo se experimenta como estando en el centro del atenazamiento más cortante: el pueblo con más vecinos y, de este modo, el pueblo más amenazado y, por encima de todo, el pueblo metafísico. Pero, a partir de esta predeterminación, de la que estamos conscientes, este pueblo sólo alcanzará su destino cuando *en sí mismo* llegue primero a crearse un eco, una posibilidad de eco para tal predeterminación y asuma su tradición [*Überlieferung*] de modo creativo. Todo esto supone que este pueblo, en tanto histórico, se haga cargo de sí mismo y con ello de la historia de Occidente a partir del centro de su acontecer futuro en el reino originario de las potencias del ser. Justamente, si la gran decisión acerca de Europa no debe recaer sobre el camino de la aniquilación, sólo podrá recaer en el despliegue de las nuevas fuerzas histórico-*espirituales* provenientes de su centro. (p. 29)

Asumir de modo creativo la tradición significa, para Heidegger, “*repetir el origen de nuestra existencia histórico-espiritual, con el fin de transmutarlo en otro comienzo*”. El origen, en tanto acontecimiento fundamental, no se repite al evocarlo como si fuese algo del pasado, algo ya sabido y que simplemente se debe imitar, sino al recrearlo, al releer aquello que en él está inscripto “*originariamente, con todo lo que un verdadero comienzo tiene de extraño, de oscuro e inestable*” (p. 29-30). Heidegger encuentra un ejemplo de esta concepción en el primer coro de la *Antígona* de Sófocles, donde el hombre es llamado lo *deinón*, “lo ominoso” [*das Unheimliche*] de acuerdo con su propia traducción (p. 112). Al igual que Freud, Heidegger entiende lo ominoso como “aquello que nos arranca de lo familiar [*Heimilichen*], esto es, de lo doméstico, habitual, corriente, inofensivo”, pero toma distancia de toda interpretación psicologista al no concebirlo “como una impresión sobre nuestros estados emocionales” (p. 115-116). Para Heidegger, el hombre es lo más ominoso “porque, como aquel que hace violencia, transgrede los límites de lo familiar y sigue justamente la dirección de lo ominoso en el sentido de lo que subyuga” (p. 116). La acción violenta por excelencia se da por medio del lenguaje entendido como “poesía originaria” [*Ur-Poesie*]: el ser de los entes se revela al hombre en cuanto éste nombra originariamente lo que son. Habitando el mundo como poeta, el hombre es el autor de esta violencia definida como *téchne*, vocablo griego que, según Heidegger, “no significa arte, habilidad ni ciertamente técnica en el sentido moderno” y que debe traducirse por “saber” (p. 122).

La exégesis ontológica del arte como *téchne* no significa, para Hei-

degger, que la actividad del artista se comprenda como artesanía; por el contrario, si el arte es *téchne*, lo es porque esencialmente es un saber. Lo que caracteriza el saber propio de la *téchne* es “el poder-poner-en-obra” el ser. “La obra de arte en primer lugar no sólo es obra, en tanto es producida o hecha, sino porque efectúa el ser en un ente.” El verbo “efectuar” [*Erwirken*] tiene, para Heidegger, el significado de “hacer aparecer el ser en la obra como ente”, de patentizar “el brotar imperante: la *phýsis*”. Aquello que se opone a la *téchne* es la *díke*, término que Heidegger no traduce como “justicia” [*Gerechtlichkeit*], sino como “orden” [*Fug*], en el sentido tanto de “unión” [*Fuge*] y “juntura” [*Gefuge*] como en el de “ensamble” [*Fügung*] e “inserción” [*Einfügung*]: la *téchne*, como actividad violenta, irrumpe contra la *díke* desgarrando el ser en el ente para hacer brotar “la *phýsis* que, entendida como imperar, es totalidad originaria y reunida: *lógos*” (p. 123). Lo *deinón* como actividad violenta (*téchne*), se enfrenta a lo *deinón* como salvaguarda del orden (*téchne*), del mismo modo que lo *Unheimliche* a lo *Heimliche*: evadiéndose en lo no dicho, irrumpiendo en lo impensado, el autor de esta violencia no se resigna a permanecer dentro de lo familiar y se arriesga a los embates de lo “no-ente” [*Unseiende*], a lo desmembrado y a lo desordenado, al punto de merecer el repudio de los partidarios del orden, que ven en él una amenaza.

La oposición entre *téchne* y *díke* encuentra su correlato en las páginas de “El origen de la obra de arte”, donde Heidegger introduce dos vocablos radicalmente nuevos para la estética filosófica: el término “mundo” [*Welt*], que recupera en su más plena significación de las páginas de *Ser y tiempo*, y el término “tierra” [*Erde*], con el que busca designar aquel aspecto material –piedra, color, sonido, palabra– que en la determinación de la obra se sustrae a toda objetivación y aprehensión conceptual (1957b: p. 31).¹⁹ El mundo que se proyecta en la obra de arte es, para Heidegger, “la apertura que se abre en los vastos caminos de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico”; la tierra, en cambio, es “el advenir de lo siempre autoocultante

19. Más allá de la justificación hermenéutica dada por Hans-Georg Gadamer (1960: p. 252), la resonancia política de la palabra *Erde* en el contexto de la discursividad nazi ha sido subrayada por Diane P. Michelfelder (1996: p. 453), quien haciéndose eco de los señalamientos de Victor Farías, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-François Lyotard observa que dicho término aparece vincula-

que no empuja hacia nada y que de tal modo pone a salvaguarda" (p. 37). El mundo y la tierra son antagónicos entre sí y, sin embargo, nunca se dan por separado:

El mundo se funda en la tierra y la tierra irrumpe en el mundo. Sólo que la relación entre el mundo y la tierra no se deshace en la unidad vacía de lo opuesto que nada afecta. El mundo intenta, al descansar sobre la tierra, sublimar a ésta. Como es lo que abre, no admite nada cerrado. Pero la tierra, como lo que salvaguarda, tiende siempre a incluir y retener en sí al mundo.

El ser-obra de la obra de arte surge de la "pugna" [Streit] entre ambos opuestos: "exponiendo [aufstellend] un mundo y componiendo [herstellend] la tierra", la obra instiga al combate en cuya unidad culminante "reposa" la verdad, entendida en el sentido de la palabra griega *alétheia* como "la desocultación del ente" (p. 39). Para ilustrar la experiencia de esta lucha, Heidegger se sirve del ejemplo del cuadro de los zapatos de labriego de Van Gogh. La dialéctica de alumbramiento y desocultación —presencia y ausencia, cercanía y lejanía— desplegada en la oposición de tierra y mundo define la esencia del arte como "ponerse en obra de la verdad" [das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit] (p. 50). La verdad, como el advenimiento del ser ente que surge de esta pugna, acontece en tanto poetizar: si la esencia del arte es la poesía [Dichtung], la esencia de la poesía es "la instauración de la verdad" (p. 62). Aunque esta instauración "es real sólo en la contemplación", su acontecer "impulsa lo extra-ordinario" [Un-geheure] y expulsa lo ordinario [Geheure] y lo que se tiene por tal". La verdad que se manifiesta en la obra de arte "nunca se deduce ni se comprueba por lo hasta ahora ocurrido"; más bien se proyecta como una "ofrenda" [Geschenk] hacia los que la contemplarán en el futuro, esto es, hacia un grupo humano histórico que de modo resolutivo la asume sobre sí en cuanto "destino" [Geschick] para la fundación de un "comienzo auténtico" (p. 63). Considerado como instauración de la verdad, en el triple sentido de ofrenda, fundación y comienzo, el arte da origen a la "historia" [Geschichte] de un pueblo.

do en Heidegger a la idea de un "pueblo" [Volk] cuya "vocación" histórica es abierta por la obra de arte.

V

La filosofía del arte de Heidegger contrasta fuertemente con las ideas expuestas por Benjamin en "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica", ensayo concebido entre octubre y diciembre de 1935, prácticamente al mismo tiempo que "El origen de la obra de arte" y las lecciones que componen *Introducción a la metafísica*. En una carta a Max Horkheimer fechada el 16 de octubre, Benjamin explica las derivaciones del *Exposé* que debería servir de introducción a *Passagen-Werk*: "Si el tema del libro es el destino del arte en el siglo XIX, este destino tiene algo para decirnos porque está guardado en el tic-tac de un reloj cuya hora ha sonado por primera vez a nuestros oídos. Con esto quiero decir que la hora fatal del arte ha sonado para nosotros y que he fijado su signatura en una serie de reflexiones pasajeras que llevan el título: "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (1966: p. 690). En otra carta de fines de octubre, Benjamin comenta a Scholem que "estas reflexiones anclan la historia del arte en el siglo XIX en el conocimiento que nuestra experiencia nos ha dado de su situación" (p. 695). Por los mismos días, unas líneas enviadas a Werner Kraft señalan el alcance que concede a la filosofía de la historia en la que se inscribe su teoría estética: "En lo que a mí concierne, me esfuero en dirigir mi telescopio, por encima de la bruma ensangrentada, hacia un espejismo del siglo XIX, cuyos trazos intento describir tal como se mostrarían en un mundo futuro liberado de la magia" (p. 698).

Esta última observación resulta de gran importancia para comprender el *entre-choc* de Benjamin y Heidegger, el punto de encuentro y de rechazo entre sus concepciones de la historia. En "El origen de la obra de arte", al cabo de su famoso análisis del cuadro de Van Gogh, Heidegger escribe: "El cuadro habló. En la cercanía de la obra pasamos de súbito a estar donde habitualmente no estábamos" (p. 24). Como señala muy acertadamente Caygill, este poder que "transporta mágicamente al observador a través de la contemplación no es sino aquello que Benjamin define con el nombre de "aura" [Aura] en "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (1984: p. 24). Esta noción, entendida como "la manifestación irrepetible de una lejanía por cercana que pueda estar", no representa para Benjamin sino "la formulación del valor de culto [Kultwert] de la obra de arte en categorías de percepción espacio-temporal." (p. 480 nota 7). El modo de existencia aurático de la obra —el elemento mítico que reviste su autonomía— se inscribe

históricamente en el contexto de una tradición formando parte de un ritual, aun cuando dicha función haya sido secularizada en la modernidad por el esteticismo como "servicio profano de la belleza" (p. 480).

Lo contrario del aura es la "huella" [*Spur*], que Benjamin define en *Passagen Werk* como "la manifestación de una cercanía por lejos que esté lo que la abandona" (1982: p. 560). Concebida como lo que se opone al "valor de culto", la huella es la formulación del "valor de exhibición" [*Austellungswert*] de la obra de arte en categorías espacio-temporales. Si el aura se asocia con la consolidación de las "bellas artes" como esfera autónoma, la huella se vincula históricamente con el advenimiento de la fotografía y el cine. El "desmoronamiento del aura" —el fin del arte en cuanto bella apariencia— no es sino la consecuencia inevitable de la reproductibilidad técnica, que ha hecho retroceder el "valor de culto" de la obra ante el "valor de exhibición". La preponderancia absoluta de este último —tal como se pone de manifiesto, por ejemplo, en las producciones de vanguardia— ha terminado por generar "una configuración de funciones totalmente nuevas, entre las cuales la artística, la que nos es consciente, se destaca como aquella que tal vez un día sea reconocida como accesorio" (1974: p. 484). En este punto, la diferencia entre Benjamin y Heidegger no podría ser mayor: mientras Heidegger interpreta en términos de nihilismo el proceso por el cual en la modernidad —la "época de la imagen del mundo"— el arte ha ingresado en el "horizonte de la estética" (1957b: p. 69), Benjamin ve justamente en este hecho "una ganancia extraordinaria para el espacio de juego [*Spiel-Raum*]" y el desarrollo de una nueva "inteligencia práctica" (1982b: p. 368-369).

La técnica ha modificado, por lo demás, la relación de las masas respecto del arte: "De retrógrada frente a un Picasso, llega a ser progresiva, por ejemplo, de cara a un Chaplin" (p. 496). El cine ha arrancado al público de la condición de experto; otro tanto ha ocurrido con el artista, cuya imagen ya no es equiparada a la de un mago, un profeta o un vidente, sino a la de un "productor", como señala Benjamin a propósito de Brecht (1991: p. 683-701). El goce estético, en tanto experiencia de recogimiento, ha cedido el paso a una forma de recepción en la que "coinciden la actitud crítica y la frutiva" (1974: p. 497). La "recepción en la dispersión" (p. 504), que ha encontrado en el cine su propedéutica, se opone al goce estético como la recepción táctil a la óptica, o más precisamente: como la actitud práctica a la contemplativa. El cine corresponde a un modo táctil de recepción por su efecto de *shock* y su influencia se ha

hecho sentir sobre el dadaísmo y el surrealismo; tratando de emular su eficacia sobre las masas, este último ha descubierto que la "realidad política y objetiva" de la *phýsis* que organiza la técnica se prefigura, ya no en la lejanía que se abre a la percepción aurática de la bella apariencia, sino en la proximidad que define el ámbito corporal de las imágenes (1972: p. 310).

En el contexto del debate de las vanguardias anterior a 1930, Benjamin asocia la "política poética" del surrealismo con la superación de la cultura exigida en el *Manifiesto comunista* (p. 308). Sin embargo, al destacar el potencial utópico del movimiento, subraya menos el carácter heterodoxo de su modelo de praxis política —la cual identifica, siguiendo a Pierre Naville, con la "organización del pesimismo"—²⁰ que el descubrimiento, más bien azaroso, de "las energías revolucionarias que se manifiestan en lo anticuado" [*im Verhalteten*] (p. 299). Con el poderoso impacto de la técnica, al que corresponde el debilitamiento de la tradición, la "prehistoria" [*Urgeschichte*] de una época sale a luz cada vez con más rapidez, haciéndose visible para la época que inmediatamente la sigue. En la captación del "verdadero rostro surrealista" (1991: p. 578) de la historia reside la principal crítica de Benjamin a Marx, que en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* escribe: "La poesía de la revolución social del siglo XIX no puede sacar sus energías del pasado sino del porvenir" (1969: p. 120).²¹ Para Benjamin, "superar la noción de 'progreso' y la noción de 'decadencia' son las dos caras de una sola y misma cosa" (1991: p. 575). Una representación de la historia, "liberada del esquema de la progresión en un tiempo vacío y homogéneo" (1974: p. 1240), debería recuperar finalmente para el materialismo histórico las energías disruptivas del pasado reprimidas durante largo tiempo:

20. Sobre el alcance de esta formulación de cara al posicionamiento del movimiento surrealista respecto del marxismo, cf. Pierre Naville, "Mieux et moins" (1927: p. 116-117.).

21. A propósito de este punto, cf. los trabajos de Rolf Tiedemann, "Historical materialism or political messianism? An interpretation of the theses 'On the Concept of History'" (Smith, 1989: p. 175-209) y Richard Wolin, "Experience and Materialism in Benjamin's *Passagen-Werk*" (p. 210-227). Cf. también la discusión planteada al respecto en Margaret Cohen (1993: p. 186-192).

El materialismo histórico debe renunciar al elemento épico de la historia. Ésta será para él objeto de una construcción cuyo lugar está constituido no por el tiempo vacío, sino por una determinada época, una determinada vida, una determinada obra. Hará que la época salte fuera de la "continuidad histórica" cosificada, que la vida salte fuera de la época, la obra de la obra de una vida. Sin embargo, el alcance de esta construcción consiste en que *en* la obra quede conservada y superada la obra de una vida, *en* la obra de una vida la época y *en* la época el decurso de la historia.

El historicismo expone la imagen eterna del pasado; el materialismo, en cambio, una experiencia única con él. La eliminación del momento épico a cargo del constructivo se comprueba como condición de esa experiencia. En ella se liberan las fuerzas poderosas que en el "había-una-vez" del historicismo permanecen atadas. La tarea del materialismo histórico es poner en acción esa experiencia con la historia que es originaria para cualquier presente. El materialismo se vuelve a una conciencia del presente que hace saltar el *continuum* de la historia. (1977: p. 468).

VI

El contenido del seminario *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [La lógica como pregunta por la esencia del lenguaje], dictado en el semestre de verano de 1934, otorga sustento a la famosa declaración de Heidegger a Karl Löwith, según la cual "su concepto de la 'historicidad' era el fundamento para su 'compromiso' político" (1986: p. 57-58).²² Reclamando para sí la interpretación del proceso político iniciado en Alemania con el ascenso de Hitler al poder, Heidegger vincula la pregunta por la esencia del lenguaje con la pregunta por la existencia histórica de un pueblo. En cada época, la historicidad de un pueblo es un permanente y renovado decidirse entre el "ser sí mismo" [*Selbst*] y el "no-ser" [*Unwesen*], entre la historia y la "no-historia" [*Ungeschichte*], entre la temporalidad auténtica y la temporalidad inauténtica (1998: p. 116-117). La tradición [*Überlieferung*], considerada como "lo sido anteriormente que se determina desde el futuro", proporciona "el carácter más íntimo de nuestra historicidad" (p. 117). La historia verdadera no es una sucesión continua de hechos, pero tampoco lo contra-

22. Cf. el interesante comentario, aunque a menudo tendencioso, ofrecido por Farías en su estudio introductorio a este seminario de Heidegger (1991: p. XI-XLIV).

rio; pasado y futuro no son diferentes espacios temporales, uno dejado atrás para siempre y otro lanzado ciegamente hacia adelante: "lo ya sido es *como* futuro nuestro ser auténtico" (p. 118). "El acontecer es en sí mismo tradición" (p. 120); asumirlo, originando la historicidad auténtica, conlleva un "hacerse responsable" que Heidegger concibe bajo la forma de una "determinación" [*Bestimmung*], cuya triple significación se articula a través de los conceptos de "cometido" [*Auftrag*], "trabajo" [*Arbeit*] y "estado de ánimo" [*Stimmung*] (p. 126-130).

Es a partir de la conceptualidad misma de la *Bestimmung* que en las páginas finales de *Introducción a la metafísica* Heidegger pone sus esperanzas en una recreación de la tradición, entendida a través de la radicalización del pensamiento de Nietzsche como "verdadera superación del nihilismo" (1956: p. 155). Frente a la vulgata del nacional-socialismo difundida en términos de "valores" y "totalidades" por autores tales como Alfred Rosenberg y Ernst Krieck, Heidegger llega a sostener que "la verdad interior y la grandeza de este movimiento" residen en "la confrontación entre la técnica planetariamente determinada y el hombre moderno" (1956: p. 152). En las antípodas de este planteo, Benjamin ve en el impacto de la técnica "una conmoción de la tradición que es el reverso de la crisis presente y de la renovación de la humanidad" (1974: p. 477-478). El proceso que en el terreno del arte se pone de manifiesto a través del "desmoronamiento del aura" tiene su síntoma político más evidente en la emergencia del proletariado revolucionario. La destrucción de la tradición comportaría un "aspecto catártico", en el sentido aristotélico del término, según el cual la conciencia mitificada y alienada del espectador se ve puesta en suspenso y purgada por el espectáculo: lejos de señalar la posibilidad para la fundación de un "comienzo auténtico", la técnica posee para Benjamin únicamente un carácter *negativo*, en tanto disipación de las apariencias y erosión de los fundamentos de toda clase de orden social, político o religioso.

La perspectiva desde la que Benjamin se ve confrontado al pensamiento de Heidegger puede detectarse en la reseña que hacia 1939 escribió a propósito de *El alma romántica y el sueño* de Albert Béguin. En las conclusiones de este breve trabajo, Benjamin vincula casi al pasar la "filosofía de la existencia" [*Existenzphilosophie*] –por contraposición a los escritos surrealistas– con el romanticismo alemán, al que caracteriza como un "movimiento de restauración" que vino a reaccionar contra "un desarrollo social e industrial que cuestionaba una experiencia mística que había perdido su lugar sagrado" y cuya comprensión sa-

cralizada de la poesía "mostraba menos el camino de regreso desde el alma hacia la tierra madre que los obstáculos que lo impedían" (1972: p. 559). La articulación de Benjamin no se queda en un señalamiento crítico; la tentativa heideggeriana de fundar en el lenguaje originario de los poetas el destino histórico de un pueblo no puede a sus ojos sino desembocar en la "estetización de la vida política", culto que en la Alemania de las primeras décadas del siglo xx se desarrolló alrededor de la figura de Stefan George, a cuyo círculo tanto Heidegger como Benjamin debieron el redescubrimiento de la poesía de Friedrich Hölderlin.²³

El esteticismo de George, del que Benjamin se apartó en la primavera de 1914, al ver coincidir "aciagamente en el horizonte" (1975: p. 623) la publicación de *Der Stern des Bundes* [La estrella de la alianza] y las nóminas de los primeros muertos en el frente de batalla, no podía acabar sino en la exaltación de una belleza feroz: "Todos los esfuerzos a favor de una estetización de la política desembocan en un solo punto. Dicho punto es la guerra" (1974: p. 506).²⁴ Una de las caras de este fundamentalismo estético es *El trabajador* de Ernst Jünger, cuyo tratamiento de "la cuestión de la técnica" fue tan importante para Heidegger (1976: p. 385-426); otra es el futurismo, que en la Italia todavía sensible a la retórica simbolista de Gabriele D'Annunzio, como observa Benjamin, "declara *fiat ars, pereat mundus* y espera de la guerra, tal y como lo confiesa Marinetti, la satisfacción artística de la percepción sensorial modificada por la técnica" (1974: p. 508). Intentando hablar el mismo lenguaje de los motores, el futurismo constituye la última etapa de la doctrina de *l'art-pour-l'art*: el momento en que el esteticismo se transmuta en acción

23. Como se sabe, fue Norbert von Hellingrath, filólogo vinculado al círculo de George, quien poco antes del estallido de la Primera Guerra Mundial descubrió, mientras preparaba en la Universidad de Munich su tesis doctoral sobre las traducciones de Píndaro realizadas por Hölderlin, los manuscritos de los grandes himnos de la última época del poeta. Sobre las relaciones de Benjamin con el grupo de George, cf. Groppe (1997: p. 352-368) y Scholem (1983: p. 91-97).

24. La cruz gamada que exhibían en su portada los volúmenes de *Blätter für die Kunst*, publicados por el grupo, presagiaba de manera ominosa –incluso a pesar del propio George y muchos de sus amigos, afectados igualmente por las leyes raciales de Nüremberg– el modo en el que la doctrina del "arte por el arte" encontraría una objetivación en la esfera política.

política.²⁵ A todo ello Benjamin opone la "politización del arte", que identifica esquemáticamente con la praxis comunista, posición de la que se alejará según Scholem hacia el final de su vida, ante la decepción provocada por el pacto Stalin-Hitler, cuyo golpe a traición contra la esperanza revolucionaria motivará sus tesis "Sobre el concepto de historia" (1983: p. 64).

Las afirmaciones relampagueantes de este escrito póstumo –que deben ser leídas formando una constelación junto con los "Paralipomena" y las reflexiones sobre teoría del conocimiento histórico diseminadas en *Passagen-Werk*– dan cuenta del esperado *entre-choc* entre la ontología fundamental de Heidegger y la hermenéutica mesiánica de Benjamin. La crítica del concepto de progreso que Benjamin despliega como una oposición entre *tiempo lleno/tiempo vacío* tiene su contrapartida en la antinomia *temporalidad auténtica/inauténtica* con la que Heidegger aborda el problema ontológico de la historicidad; lo que cambia esencialmente, de Benjamin a Heidegger, es el modo en que se define la relación entre una y otra forma de temporalidad sobre la base de sus respectivas interpretaciones del concepto de origen.²⁶ Para Heidegger, la oposición *continuum/discontinuum* se resuelve en términos de fundación histórica: la historia como *continuum* se corresponde con la historicidad impropia, mientras que el *discontinuum* de la historicidad propia se comprende como "retorno [*Wiederkehr*] de lo posible" y advenir de lo ya sido (1957 a, p. 392). Desde la perspectiva de Benjamin, la doctrina nietzscheana del "eterno retorno", de la que vendría a nutrirse el concepto heideggeriano de historicidad, constituye "la forma *fundamental* de la conciencia prehistórica y mítica" (1982: p. 177). "La esencia del acontecimiento mítico" –escribe en *Passagen-Werk*– es el retorno",

25. Ejemplos claros de ello –que Benjamin no pudo consignar, pero que sí llegó prefigurar en su ensayo sobre la obra de arte– son películas como *El triunfo de la voluntad* (1934) y *Olympia* (1936) de Leni Riefensthal, epítomes de la fusión entre los procedimientos de las vanguardias y la cultura de masas del Tercer Reich, donde "la masa se mira la cara en los grandes desfiles festivos, las asambleas monstruos, las enormes celebraciones deportivas, y en la guerra", fenómenos culturales en los que la técnica empleada de modo regresivo, "invita a los hombres a gozar del espectáculo de su propia destrucción" (p. 506 nota y 508).

26. En este punto coincidiríamos con van Reijen (Wentzer, 1999: p.20).

bajo cuyo imperio la vida "procura una existencia que no abandona el elemento aurático" (p. 177-178): al retomar esta idea, Heidegger abogaría por una forma heroica de existencia que encuentra en la edad de la técnica el cumplimiento de la fatalidad mítica. La creencia en el progreso y la representación del eterno retorno son, para Benjamin, complementarias: producto de los *Gründerjahre*, el período de apogeo que se inaugura con la victoria alemana de 1871, la idea del eterno retorno "hace surgir mágicamente la fantasmagoría de la felicidad" de la miseria de los años de expansión del capitalismo: "aparece cuando la burguesía ya no se atreve a mirar de frente el desarrollo inminente del sistema de producción que ella misma ha puesto en marcha" (p. 175). "Esta existencia en adelante sin significación ni punto fijo y este mundo abstracto e inasible —dice Löwith en una cita de Benjamin— se conjuga en la voluntad del eterno retorno de lo mismo, como la tentativa de repetir en el símbolo, en el ápice de la modernidad, la vida griega en el cosmos viviente del mundo visible" (p. 174).²⁷

A diferencia de lo que ocurre en Heidegger, el *discontinuum* de la "dialéctica en suspenso" de Benjamin no se comprende como una refundación histórica, sino en términos metahistóricos, como una interrupción mesiánica, una explosión o un torbellino que destruye el orden temporal que genera toda apariencia de continuidad en la historia (1982: p. 609).²⁸ En los "Paralipomena" de sus tesis "Sobre el concepto de historia", la "aporía fundamental" de la tradición es planteada por Benjamin como "el *discontinuum* de la historia de los oprimidos por oposición a la historia como el *continuum* de los vencedores" (1974: p. 1236). Benjamin responde a la *Entschlossenheit* de Heidegger, que "abre las posibilidades fácticas del existir *partiendo de la herencia* que toma sobre sí" (1957a: p. 383), mediante la postulación del "estado de excep-

27. Benjamin cita, en esta entrada de *Passagen Werk*, el libro de Löwith *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* (Berlín, 1935: p. 83).

28. Caygill, al respecto, escribe: "Benjamin también enfatiza la discontinuidad trascendental del tiempo histórico, pero a diferencia de Heidegger no lo hace sobre la base de un contraste entre un tiempo continuo, substancial, y un tiempo discontinuo, fundado sobre la interrupción. En su lugar, introduce otro factor en la ecuación: el tiempo redimido para él no es una sustancia que corre por debajo del pasado, el presente y el futuro, sino la interrupción mesiánica del orden temporal mismo" (1984: p. 10).

ción" [*Ausnahmezustand*], concepto teológico-político tomado de Carl Schmitt que, en la compenetración [*Einfühlung*] con el punto de vista de los oprimidos, se convierte en norma de toda acción revolucionaria tendiente a romper "la corteza de una mecánica petrificada en la repetición" (Schmitt, 1996: p. 14).²⁹ "La catástrofe es el progreso, el progreso es la catástrofe", precisa Benjamin en uno de sus apuntes (1974: p. 1244). Todo intento de reescribir la tradición, como pretende hacerlo "el bastión más fuerte del historicismo", se identifica con el punto de vista de los vencedores, en cuyo poder "la tradición adquiere el carácter de una fantasmagoría en la que la prehistoria sale a escena equipada con lo más moderno" (1974: p. 121; 1982: p. 174):

La identificación con el vencedor viene pues a favorecer siempre a quienes detentan el poder actual [...] Sea quien fuere el que haya conducido la victoria hasta este día participa del cortejo triunfal en el que los dominadores de hoy pasan sobre aquellos que yacen en tierra. La presa, como ha sido siempre costumbre, es arrastrada en el triunfo. Se la llama patrimonio cultural. (1974: p. 696)³⁰

En la crítica del historicismo, la aporía fundamental de la tradición alcanza de este modo su formulación más extrema: la frase de Benjamin, según la cual "no existe documento de cultura que no sea a la vez documento de barbarie", no es inmune al proceso que denuncia y socava las premisas del "historiador materialista" que se propone "pasar por la historia el cepillo a contrapelo" (1974: p. 696-697 y 1241). El mismo "ángel de la historia" no puede echar una mirada sobre lo que constituye el patrimonio cultural sin estremecerse de horror: "En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies" (p. 697). La idea de historia universal, en consecuen-

29. Sobre la reelaboración benjaminiana del concepto de *Aufnahmefall* de Carl Schmitt, cf. Susanne Heil, 1996: p. 156-161. En una carta fechada en diciembre de 1930, Benjamin reconoció al propio Schmitt su influencia (1974: p. 887); Schmitt, por su parte, dedicó a las consideraciones de Benjamin sobre el *Trauerspiel* el Excurso II de *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel* (Düsseldorf/Colonia, 1956, p. 62-67).

30. En la versión francesa, Benjamin tradujo *Kulturgüter* como "herencia cultural de la humanidad" (1974: p. 1263).

cia, no puede ser sino un "concepto mesiánico" (1974: p. 1238 y 1982: p. 608); si quiere considerarse la historia como un texto, es preciso tener en cuenta que "sólo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos" (1974: p. 694). En otras palabras, únicamente a ella le corresponde por completo su interpretación. "El método histórico es un método filológico que tiene como base el libro de la vida" (p. 1238): leer lo que en él está escrito originariamente como un *factum* es el objeto de la hermenéutica en el sentido en que la concibe Heidegger; Benjamin, citando a Hugo von Hoffmannsthal, pretende en cambio: "Leer lo que nunca se escribió".

Universidad de Buenos Aires
Universidad Nacional de La Plata

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEMANN, Beda, *Hölderlin y Heidegger*. Traducción y notas de Eduardo García Belsunce, Buenos Aires: Libros del Mirasol, 1965.
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften I*. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1974.
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften II*. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1977.
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften III*. Edición de Hella Tiedemann-Bartels. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1972.
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften V*. Edición de Rolf Tiedemann. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1982.
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften VII*. Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser con la colaboración de Christoph Gödde, Henri Lonitz y Gary Smith. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1982b.
- BENJAMIN, Walter, *Briefe*. Edición e introducción de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1966.
- CAYGILL, Howard, "Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition". En Benjamin, Andrew y Osborne, Peter (comps.), *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, Routledge, Londres-Nueva York, 1994.
- CHAVES, Ernani, "Mito e política: notas sobre o conceito de destino no "jovem" Benjamin". En *Trans/form/ação*, San Pablo, v. 17, 1994, p. 15-30.

- COHEN, Hermann, *Ästhetik des reinen Gefühls*. En Cohen, Hermann, *Werke 9*. Edición del Hermann Cohen-Archiv am Philosophischen Seminar der Universität Zürich. Hildesheim/Nueva York: Georg Olms, 1982, vol 2.
- COHEN, Margaret *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of the Surrealist Revolution*, Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1993.
- DESIDERI, Fabrizio, "Catastrofe e redenzione. Benjamin tra Heidegger e Rosenzweig". En A.A.V.V., Walter Benjamin. *Tempo, storia, linguaggio*, Roma: Editori Riuniti, 1983.
- GADAMER, Hans-Georg, "Die Wahrheit des Kunstwerks". En Gadamer, H.-G, *Neue Philosophie I, Gesammelte Werke 3*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck): Tübinga, 1987, p. 249-261.
- GROPPE, Carola, *Die Macht der Bildung. Das deutsche Bürgertum und der George-Kreis 1890-1933*, Colonia/Weimar/Viena: Böhlau, 1997.
- HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik*. En Hegel, G. W. F., *Sämtliche Werke 14*. Jubiläumsausgabe im zwanzig Bänden, Stuttgart: F. Fromman, 1964, vol. 3.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Tübinga: Max Niemeyer, 1957 a.
- HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*. Tübinga: Max Niemeyer, 1958.
- HEIDEGGER, Martin, "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft". En Heidegger, M. *Frühe Schriften. Gesamtausgabe*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, *Holzwege*. Edición ampliada y corregida. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann 1957 b.
- HEIDEGGER, Martin, "Zur Seinsfrage". En Heidegger, M., *Wegmarken. Gesamtausgabe 9*, Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Heidegger, M., *Gesamtausgabe 63*, Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, *Der Begriff der Zeit*, Max Niemeyer: Tübinga, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss*. Edición bilingüe. Introducción y traducción de Víctor Farías. Barcelona: Anthropos, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache. Gesamtausgabe 38*, Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1998.
- HEIL, Susanne, "Gefährliche Beziehungen". *Walter Benjamin und Carl Schmitt*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 1996.

- LÖWITH, Karl, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht.* Con un prólogo de Reinhart Koselleck y un postafacio de Ada Löwith. Stuttgart: J. B. Metzler, 1986.
- LÖWITH, Karl, *Heidegger — Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert.* En Löwith, K., *Sämtliche Schriften 8*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1984.
- MARX, Karl, *Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte.* En Engels, Friedrich y Marx, K., *Werke 8.* Institut für Marxismus-Leninismus, Berlín: Dietz, 1969.
- MENNINGHAUS, Wierfried, *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1986.
- MICHELFELDER, Diane P., "Gadamer on Heidegger on Art". En Hahn, L. E. (comp.), *The philosophy of Hans-Georg Gadamer. The Library of Living Philosophers*, vol. XXIII. Chicago-Lasalle: Open Court, 1996, págs. 437-456.
- NAVILLE, Pierre, *La révolution et les intellectuels*, París: Gallimard, 1975.
- NIETZSCHE Friedrich, *Die Geburt der Tragödie.* En Nietzsche, F., *Sämtliche Werke 1.* Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, dtv/Walter de Gruyter, Berlín, 1980.
- OYARZÚN ROBLES, Pablo, "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad". En Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia.* Trad., introducción y notas de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile: ARCIS-LOM, 1996, p. 5-44.
- PÖGGELER, Otto, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie.* Friburgo/Munich: Karl Alber GmbH, 1983.
- SCHMITT, Carl, *Politische Theologie - Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlín: Dunker & Humblot, 1996.
- SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft.* Francfort del Meno: Suhrkamp, 1975.
- SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin und sein Engel.* Edición de Rolf Tiedemann. Francfort del Meno, 1983.
- SCHWARZ WENTZER, Thomas, "Hat das Sein einen Namen? Der philosophiegeschichtliche Ort Walter Benjamin". En *Philosophische Rundschau*, vol. 46, t. 1, marzo 1999, p. 1-22.
- SMITH, Gary (comp.), *Benjamin. Philosophy, Aesthetics, History.* Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1989.
- THIBAUT, Carlos, *La responsabilidad ante el futuro y el futuro de las humanidades.* Valencia: Colección Eutopías, vol. 219/220, 1999, p. 31-52.

ABSTRACT

This paper exposes Walter Benjamin's critical reception of Martin Heidegger's work and the main dilemma of historical thought pointed out in *Passagen-Werk*. By reconsidering their early approaches to temporality, which were focused on by Howard Caygill, it discusses the essential opposition between time for tragedy and time for *Trauerspiel* and confronts both forms of temporality with Benjamin's own idea of messianic time. In the other hand, it compares Heidegger's reflections on the essence of art as foundation of a new historical beginning and Benjamin's thesis on technical reproduction as destruction of tradition and it makes some remarks on the political implications of *avant-garde* and aestheticism during the first three decades of the last century. Finally, it opposes Heidegger's notion of "historicity" and Benjamin's messianic hermeneutic in order to explain the differences between their respective conceptions of origin and historical temporality.

crítica

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Vol. XXXI / No. 92 / México, agosto de 1999

Artículos

FERNANDO BRONCANO, Epistemología social y consenso en la ciencia.

SAMIR OKASHA, Epistemic Justification and Deductive Closure.

SVEN OVEN HANSSON, Preferences and Alternatives.

Notas bibliográficas

WENCESLAO J. GONZÁLEZ (comp.), *El pensamiento de L. Laudan. Relaciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia* [J. Francisco Álvarez]

JUAN ANTONIO NICOLÁS Y MARÍA JOSÉ FRÁPOLLI (comps.), *Teorías de la verdad en el siglo XX* [Alejandro Tomasini Bassols]

CRITICA. Revista Hispanoamericana de Filosofía is published in April, August and December. All correspondence should be addressed to *CRITICA*, Apartado 70-447, Coyoacán, 04510-México, D.F. México. e-mail: critica@filosoficas.unam.mx

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVI N° 1 (Otoño 2000)

EL PROBLEMA DEL SUJETO EN THEODOR W. ADORNO. DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN A LA TEORÍA ESTÉTICA.*

Silvia Schwarzböck

Introducción

Cuando se ocupan del problema del sujeto, algunos intérpretes de Adorno ignoran (o minimizan) la cuestión de la felicidad. Los casos de A. Thyen,¹ R. Wiggershaus² y A. Wellmer³ son paradigmáticos, porque realizan lecturas divergentes, pero ninguna de las tres vincula la teoría adorniana del sujeto con el problema de la felicidad. Por eso, en el punto I refutaré estas tres interpretaciones, para poder mostrar en el II que la concepción adorniana de la felicidad es la clave para comprender la cuestión del sujeto. Para Adorno, el sujeto es producto del mismo proceso de cosificación que le ha permitido dominar la naturaleza. La cosificación –que es condición necesaria para el dominio– es tanto externa como interna: el hombre cosifica a la naturaleza en el mismo grado en que se cosifica a sí mismo. Por lo tanto, ejerce tanto control sobre lo que hay en él de naturaleza como sobre lo que hay fuera de él. De ahí que el modelo de felicidad que construye esté asociado a la fase presubjetiva, en la que no estaba sujeto a los rigores de la autoconservación, aunque –por eso mismo– vivía sometido a una naturaleza ciega (de la que no se

*Este trabajo resume mi tesis de licenciatura: "El problema del sujeto en T. W. Adorno. De la *Dialéctica de la ilustración* a la *Teoría estética*", dirigida por el Dr. Osvaldo Guariglia, presentada y aprobada en la Facultad de Filosofía y Letras de la U.B.A. en 1997

1. Anke Thyen, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989.

2. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München, DTV, 1986.

3. Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985.

diferenciaba concibiéndose a sí mismo como "yo"). Más allá del terror a la muerte que lo acechaba constantemente en la fase presubjetiva (porque Adorno no la presenta de manera muy distinta del estado de naturaleza hobbesiano), el sujeto tratará inútilmente de regresar a ella a través de intentos siempre fallidos de disolución de la subjetividad, porque la subjetividad está asociada a la autoconservación y al sufrimiento. Los continuos fracasos se deben a que esta promesa de felicidad (que se alimenta del recuerdo de la prehistoria) sólo se cumple paradójicamente, porque lo que parece llevar a la emancipación del yo es en realidad lo que aumenta su cosificación.

Esta es, básicamente, la interpretación que defenderé aquí como refutadora de las tres presentadas en el punto I, por ser la única que permite ligar indisolublemente el problema del sujeto con el de la felicidad. Como contribución a una relectura de este aspecto del pensamiento adorniano, introduciré el concepto de *felicidad paradójica*, que da cuenta del nuevo sentido que adquiere el problema del sujeto, una vez replanteado de acuerdo con esta propuesta. Este concepto, por una parte, entrelaza la cuestión de la felicidad con la paradoja en la que queda encerrado el sujeto por su propia constitución: como ha olvidado que el precio por cosificar la naturaleza para poder dominarla era cosificarse él mismo y autodominarse, no puede sino desear una felicidad que aumente su cosificación mientras promete liberarlo de la tiranía de la identidad. Por otra, el concepto de felicidad paradójica sintetiza la tesis de este trabajo y redefine el problema del sujeto a través de la siguiente paradoja: la felicidad se encuentra en la autodestrucción (esto es, en la disolución de la subjetividad como intento fallido de regresar a la fase presubjetiva, donde el goce no estaba subordinado a la autoconservación), pero la constitución subjetiva cosificada demanda un tipo de felicidad que —a pesar de tomar como modelo a la felicidad de la prehistoria— resulta paradójica en lugar de autodestructiva, porque aumenta la cosificación del yo en lugar de disolverlo.

Por último, siguiendo la trayectoria que trazan la *Dialéctica de la ilustración* [DA], coescrita con M. Horkheimer (1944/47), la *Dialéctica negativa* [ND] (1966) y la *Teoría estética* [ÄT] (1970, publicada póstumamente),⁴

4. Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften* (en adelante, GS), ed. de Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997.

en el punto III revisaré la teoría adorniana del sujeto defendiendo la siguiente tesis: que todas las formas de felicidad que puede ansiar y/o encontrar el sujeto tal como se ha constituido son paradójicas y no sólo aquellas que el autor condena expresamente, como la industria cultural o la ontología.

I

a) Empiezo por exponer la interpretación del problema del sujeto que hace A. Thyen, que es —de las tres posturas mencionadas— la diametralmente opuesta a la mía. En su planteo directamente no aparece la cuestión de la felicidad. Esta ausencia se justifica sosteniendo que la DA —la obra en la que Adorno plantea por primera vez el problema—⁵ ha dejado de lado el aspecto práctico de la constitución del sujeto, con lo cual la protohistoria de la subjetividad expuesta allí sería en realidad la protohistoria del pensamiento.

Para Thyen, el tema de la DA es la razón subjetiva, una forma de racionalidad que se ha constituido en el proceso de ilustración, pero que Horkheimer y Adorno la extienden a la historia de la especie humana en su totalidad. El concepto de razón subjetiva, entonces, no sería diferente del de subjetividad moderna, salvo por el hecho de que incluye en su extensión a su propia génesis: la protohistoria del sujeto significa la proyección "hacia atrás" de la racionalidad de autoconservación del sujeto moderno, como si el dominio sobre la naturaleza fuera una necesidad intrínseca e invariable de la especie humana.

Thyen desconoce la constitución del sujeto como sujeto práctico porque identifica este proceso con la génesis de la razón instrumental subjetiva, entendiéndola como una disposición estrictamente teórica del su-

5. En el Excurso I: "Odiseo o mito e ilustración" (T. W. Adorno, GS 3, pp. 61-99). Este ensayo, junto con el que se titula "La industria cultural. La ilustración como engaño de masas" (GS 3, pp. 141-191) fueron concebidos y escritos por Adorno, así como los restantes pertenecen a Horkheimer. Esta tesis sobre la autoría dentro de la DA la confirman Wiggershaus y Habermas, basándose en cartas de los mismos autores y en el testimonio de Gretel Adorno. Ver: R. Wiggershaus, op. cit., pp. 361-362 y J. Habermas, "Max Horkheimer: Zur Entwicklungsgeschichte seines Werkes", en: *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. Suhrkamp, 1991, p. 101.

jeto moderno. Es por eso que nunca diferencia entre sujeto y razón subjetiva, lo cual le permite ignorar que la búsqueda de la felicidad es un aspecto constitutivo de la subjetividad y que está vinculada no tanto al pensamiento como a la vida y a la acción. Thyen lee la *DA* como la historia de la renuncia del sujeto a la naturaleza que hay en él para lograr la dominación de la naturaleza exterior. Y aunque reconoce que lo vivido en la prehistoria ha sido olvidado completamente, no interpreta ese olvido como la base de la idealización de ese estadio. Es cierto que es imposible determinar qué sea la naturaleza fuera (o antes) de las condiciones de su desencantamiento y dominación por parte del sujeto. La naturaleza queda integrada dentro de esta historia de la renuncia como el tributo a la formación de la razón subjetiva. Pero a este problema de la incognoscibilidad de la prehistoria del sujeto Thyen le da un status exclusivamente epistémico, restándole todo el peso que tiene sobre la constitución del sujeto práctico. Según la autora, el dominio de la naturaleza se restringe a una equiparación de todos sus elementos, a una reducción de todo lo diferente al principio de identidad, de modo tal que todas las cosas se vuelvan comparables entre sí y, por lo tanto, medibles.

La ilustración, entonces, responde a la creciente capacidad humana para las operaciones de abstracción. La posibilidad de calcular los procesos naturales implica de por sí una pretensión de dominio que pertenece a ciertos conceptos –como el de “ser”– desde el punto de vista de una lógica de la subsunción. En ellos, la razón que se autoconserva, esto es, la razón que domina a la naturaleza, alcanza su forma consecuente y adecuada. La regresión a lo mítico tiene lugar en el instante en que aquella lógica se vuelve autónoma y renuncia al “sentido”, sustituyendo el fetiche de la magia y las representaciones del mito por el fetiche de los conceptos universales. La pérdida de sentido dentro de las ciencias naturales –ligada a su intención última de *calcular* los procesos de la naturaleza– se debe a la formalización de su saber: para calcular hacen falta fórmulas vacías. En la abstracción, entonces, estaría el germen de todos los excesos en la aplicación de la ciencia.

Pero la reflexión que se alcanza con la emancipación del conocimiento científico respecto de la comprensión mítica del mundo no encuentra aplicación alguna en la ilustración misma. La constitución inmanente de la conciencia ilustrada –en tanto responde al paradigma de la instrumentalidad– impide la autorreflexión.

Dentro de esta interpretación (en la que el desencantamiento y la dominación de la naturaleza tienen un sentido exclusivamente cogniti-

vo, y según la cual la verdadera regresión de la ilustración a lo mítico tiene por eso lugar en la conciencia), Thyen concibe a la represión de la naturaleza interna sólo como condición de posibilidad para la dominación de la naturaleza externa que llevarán a cabo las ciencias naturales, sin reparar en lo que esta renuncia implica para el sujeto práctico, que convertirá a la fase presubjetiva en un modelo de felicidad.

De acuerdo con el planteo thyeniano, en el excursus sobre Odiseo la conexión social entre dominio de la naturaleza y razón instrumental corresponde a una formación de la conciencia en la que la historia de la civilización aparece como la historia de la introversión del sacrificio. A la dialéctica entre mito e ilustración, entonces, le corresponde una dialéctica entre sacrificio y astucia: con esta segunda dialéctica, Thyen completa su tesis de que la protohistoria del sujeto es la protohistoria del pensamiento (o, lo que es lo mismo, que la constitución del sujeto es la constitución del sujeto teórico). El sacrificio representa la instancia de confrontación entre el pensamiento mítico y el ilustrado. A través de la reflexión –sostiene Thyen– se trasciende la comprensión mítica del mundo y se desenmascara como apariencia la unidad simbólica del cosmos mítico. Su disolución abre la perspectiva de la razón instrumental subjetiva. Al situar la categoría del intercambio (*Tausch*) en el centro de su análisis del sacrificio, Horkheimer y Adorno habrían reconstruido su supuesto sistemático –el dominio de la naturaleza– como un momento del pensamiento.

En el sacrificio se contraponen el pensamiento mítico y el ilustrado. La intervención que domina la naturaleza es interpretada dentro de la razón instrumental subjetiva como un momento cognitivo. Esto le permite a Thyen sostener la tesis de que la *DA* desarrolla la dialéctica del proceso de racionalización desde las formas de la conciencia. Siempre que se tematizan las acciones –como trabajo, sacrificio, dominio de la naturaleza en general, intercambio– esto ocurre bajo el aspecto de estructuras cognitivas, que sirven a la formación de una razón que se autoconserva. La elaboración de esta racionalidad de autoconservación a partir de estructuras cognitivas primarias es para Thyen el verdadero motor de la protohistoria de la subjetividad.

Thyen había dicho que en la *DA* la protohistoria de la subjetividad estaba presentada como una protohistoria del pensamiento y que, por eso, casi no se tomaban en cuenta las formas concretas del ser práctico. Pero, con el lugar central que se le da en el excursus sobre Odiseo al momento paradójico de la astucia, queda claro que el aspecto práctico es determinante en el pasaje de la racionalidad bárbara a la de autoconser-

vación, que es donde se constituye el sujeto. Antes que una disposición teórica, la astucia es un modo de comportamiento que consiste en comprender el sacrificio como engaño y ponerlo al servicio de los propios intereses. De ahí que rompa el carácter natural de coacción del sacrificio y sirva para manipular la sujeción bajo el poder de los símbolos míticos al mismo tiempo que la reconoce.

La astucia de Odiseo es la misma de la razón burguesa: adecuarse a toda irracionalidad que se le oponga como fuerza aun superior, "desactivar" el poder al que se enfrenta adaptándose a sus normas. Así, este poder no puede ratificar su derecho a la fuerza ejerciendo el castigo, aunque el precio sea la *adaptación*, entendida en su doble sentido: *la objetivación del sujeto* (el sujeto se cosifica y se encuentra reflejado en una naturaleza que también ha sido cosificada, una tesis de la *DA*) y *la subjetivación del objeto* (a partir de la cosificación, el sujeto sólo encuentra fuera de sí aquello que él mismo ha puesto de antemano como concepto, una tesis que se terminará de plantear en la *ND*).

Pero el engaño que significa la astucia estaba ya implícito en el sacrificio mismo: el solo hecho de que sea la muerte de *otro* y no la propia la que sirve para restaurar el orden natural y la paz con los dioses indica que todos los que se excluyen esa vez del sacrificio están engañando a la víctima propiciatoria sobre la necesidad de consumarlo.

Y aquí sí, contra la tesis de Thyen de que el paradigma sociológico de la intersubjetividad apenas si está considerado sistemáticamente en la *DA*, aparece una instancia intersubjetiva legitimando el sacrificio, e implícitamente, la astucia. La figura de la astucia presenta a Odiseo como el antecedente mítico del burgués capitalista, que al excluirse de la producción y limitarse a recoger la plusvalía del trabajo ajeno, engaña a todos aquellos que deben trabajar, ponderando la necesidad colectiva del trabajo y la inevitabilidad del sacrificio –ahora en el sentido de esfuerzo personal– para no morir de hambre. Así, tanto el capitalista como Odiseo comprenden el sacrificio como engaño y lo ponen al servicio de sus propios intereses. No hay diferencia entre la astucia de uno y la de otro. Cuando Adorno señala que "...la astucia surge en el culto..."⁶ y que, por lo tanto, no nace de su contrario, del sacrificio secularizado como intercambio, está diciendo que el fin del sacrificio es siempre el engaño socialmente legitimado.

6. T. W. Adorno, *GS* 3, p. 68.

La astucia de Odiseo, entonces, confirma la continuidad entre la *DA* y la *ND* sostenida por este trabajo, y revela el sentido práctico de la protohistoria del sujeto que Thyen no registra: el paso hacia adelante que significa la astucia para la constitución definitiva del sujeto ilustrado deja como huella el recuerdo de una felicidad lejana y antigua, que reaparecerá todo el tiempo como la tentación de abandonar la producción y regresar al estadio preproductivo de la recolección de frutos.

Hasta aquí he presentado la tesis de Thyen acerca del problema del sujeto en Adorno. Contra ella, afirmo que la coherencia interna del pensamiento adorniano depende en gran parte de su preocupación casi obsesiva por la posibilidad de que el sujeto se emancipe de la constitución que él mismo se ha dado, y que las razones por las cuales esta emancipación se encuentra obturada son incomprensibles sin introducir en el análisis la problemática a la que alude mi categoría de *felicidad paradójica*. De este punto de partida divergente en la interpretación global del pensamiento adorniano, surgen dos diferencias centrales de mi enfoque con respecto al de Thyen: la primera es que, desde el punto de vista elegido, es imposible compartir su tesis de la discontinuidad entre la *DA* y la *ND* –basada en el argumento de que la última vendría a resolver las aporías de la primera y, por lo tanto, la suplantaría–. La segunda tiene que ver con la ignorancia del problema de la industria cultural, así como con la exclusión de la *ÁT* de su horizonte de análisis.

Por una parte, al dejar de lado la industria cultural, Thyen pone en evidencia que su planteo no llega al concepto de felicidad paradójica porque no comprende siquiera cuál es el papel que cumple en la génesis del sujeto la construcción de un modelo de felicidad. Por otra, al marginar la obra póstuma de Adorno, no reconoce la posibilidad de emancipación del sujeto que tiene lugar en la obra de arte moderna, aun cuando quede acotada a su lenguaje negativo. La reducción de la racionalidad de lo no-idéntico a términos estrictamente gnoseológicos –entendiéndola exclusivamente como la "utopía del conocimiento" que en la *ND* está ligada a la prioridad del objeto– hace imposible que la autora pueda dejar penetrar en su análisis el tema de la utopía vinculado a la promesa de felicidad del arte.

b) A diferencia de Thyen, Wiggershaus por lo menos menciona el tema de la felicidad en relación con la constitución del sujeto, aun cuando su análisis sea incompatible con el mío. Es que este autor sólo reconoce una cara de la relación felicidad-autodestrucción, la que tiene que ver

con la incapacidad del sujeto de entregarse a una felicidad que le recuerde a aquella otra que ha perdido para siempre. La unilateralidad de este punto de vista lo lleva a un error de interpretación, porque le hace creer que el precio del sacrificio supremo se presenta bajo la forma de un castigo supremo, es decir, como el recuerdo imborrable de una etapa totalmente feliz a la que no se puede regresar y contra la cual se hace necesario luchar para vencer su seducción permanente. Pero no es así como quedan definidas las condiciones para la relación entre felicidad y autodestrucción. Tal como mostraré en el punto II, el precio de la renuncia es el olvido de esa felicidad primigenia, y el castigo al que condena su pérdida es más bien la búsqueda de una felicidad que termina siendo paradójica en el intento de recuperar el sentido de aquella. Así y todo, esta interpretación también resulta incompleta, si no se agrega que el olvido de la felicidad total, universal e indivisa es una y la misma cosa que el olvido de la prehistoria del sujeto donde esa felicidad habría tenido lugar. En ese estadio presubjetivo la felicidad de poder ejercer el derecho a todo no podía disociarse del terror a perder en cualquier momento la propia vida. Pero como el olvido involucra tanto lo bueno como lo malo de la prehistoria, el sujeto va a construirse un modelo de felicidad pervirtiendo el sentido original (olvidado) de esa etapa, de manera tal que *toda* ella aparezca ante sus ojos como positiva. Es por eso que el resultado predecible de esta operación –la idealización– va a hacer que el sujeto busque una felicidad de intensidad equivalente a la presubjetiva, pero que no pueda evitar la carga autodestructiva (disolutoria de la subjetividad) que ésta acarrea. Así es como la naturaleza –negada como naturaleza interior en aras de la constitución del yo– ejecuta sobre el sujeto su ejemplar venganza. Se trata de la típica venganza del oprimido sobre el opresor, que se puede materializar justamente porque el que ejerce la dominación cree ingenuamente que la está ejerciendo gratis, sin haber renunciado a nada mientras el otro ha renunciado a todo.

Al ver sólo una cara de la relación entre felicidad y autodestrucción (la que corresponde a la incapacidad de entregarse a la felicidad), Wiggershaus ha pasado por alto el fenómeno de la regresión (imposible) al mito que presupone la búsqueda de una felicidad que no puede ser sino paradójica. Lo que queda fuera de su planteo es el hecho de que el sujeto se siente irremediabilmente atraído (como Odiseo al escuchar el canto de las sirenas) por un tipo de felicidad al que equipara con la racionalidad bárbara. Ahora bien –adelantando mi tesis– la búsqueda de

esa felicidad no puede ser sino paradójica, porque como no puede regresar al pasado, lo que el sujeto confunde con ella es la felicidad en la propia alienación.

Una cosa es darse cuenta –como hace Wiggershaus– de que el sujeto no se permite una felicidad que le recuerde a la que ha perdido, y otra muy distinta es llegar al concepto de *felicidad paradójica*, que significa ya una interpretación de cómo hace el sujeto para perpetuarse en la identidad, creyendo que se libera de ella, es decir, cómo se da a sí mismo una felicidad que resulta cosificante, en la misma medida en que se presenta como emancipatoria. La insuficiencia del punto de vista de Wiggershaus podría resumirse diciendo que sólo ve que el sujeto no goza tanto como podría –de acuerdo a las condiciones materiales mismas que le aseguran la autoconservación–, sin añadir que existe una forma perversa de goce que le permite aumentar su alienación y alejarse de la verdadera emancipación. De ahí que ignore tanto como Thyen la forma en que la industria cultural y la ontología satisfacen la tendencia autodestructiva que prescribe la constitución misma de la identidad.

Al abordar la ND para defender su tesis de la continuidad entre esta obra y la DA, Wiggershaus deja de lado la Primera Parte, referida a la ontología, con lo cual pone en evidencia que no comprende que la felicidad paradójica encuentra una sofisticadísima forma de existencia dentro de un tipo de pensamiento arcaizante y reaccionario, que promueve la vuelta a la racionalidad mítica, y que Adorno lo ve plasmado en la filosofía de Heidegger. Para él, la continuidad entre las dos obras está dada por la Introducción y la Segunda Parte, que son las que giran alrededor de la figura intelectual de una ilustración reflexiva, es decir, de un concepto positivo de ilustración tal como había sido ya presentado en la DA. En este sentido, es poco coherente que un intérprete que le reclama a Adorno teoría social en lugar de filosofía hegeliana de izquierda se ocupe del tema de la libertad y ni siquiera mencione la crítica a Heidegger, que es justamente donde se expone cómo una manera de hacer filosofía no sólo lleva implícita el aniquilamiento del poder negador del pensamiento –sin el cual no se puede pensar la utopía como negación de lo real–, sino que, con la apertura al ser, la asunción del ser como destino, y la incorporación de la historicidad como un existencial, está fomentando el sometimiento gozoso al poder de turno.

De acuerdo con la presentación de Wiggershaus, Adorno es un autor que pasa de una utopía débil –la que según él corresponde a la libertad en la participación social: una participación activa y sin miedo

en una sociedad que dejaría de esclerotizar institucionalmente la participación— al reconocimiento de que la única forma de felicidad posible para la condición humana —tal como ha quedado moldeada por la sociedad— es el abandono al impulso del pre-yo. El problema está en Wiggershaus (y no tanto en Adorno) por querer ver más donde hay menos. Por una parte, resulta exagerado hablar de utopía en relación con las reflexiones filosófico-morales de Adorno. En tal caso, la presunta “utopía débil” conduciría a la misma paradoja que la “utopía fuerte” de la *ÄT*: sólo en una sociedad emancipada sería posible actuar moralmente, pero una sociedad emancipada no necesitaría de la moral; del mismo modo, la felicidad que promete el arte sólo sería posible para un sujeto emancipado, pero un sujeto emancipado no desearía la felicidad que promete el arte. Otro problema —porque ya no es simplemente Wiggershaus, sino Adorno el que no lo ve— es que de esa promesa quebrada (que presenta la posibilidad de la imposibilidad como imposible) derive una forma de felicidad paradójica, tal como mostraré en el punto III.

Por otra parte, también es errado hablar de “confianza en el impulso somático”, como si Adorno no viera en él una promesa de felicidad que siempre se cumple paradójicamente, porque lo que parece llevar a la liberación de la identidad, finalmente aumenta la cosificación del yo. De esta relación paradójica entre felicidad y autodestrucción —desconocida tanto por Thyen como por Wiggershaus— es de lo que intenta dar cuenta este trabajo.

c) En el caso de Wellmer, la deficiencia de su interpretación proviene de simplificar la idea de felicidad que el sujeto asocia a las fases pre-subjetivas, restringiéndola a su sentido positivo, es decir, a aquel que la asocia exclusivamente con la emancipación y la utopía. Es más, Wellmer identifica los conceptos de felicidad y emancipación. Por eso no advierte que el sujeto se autoengaña cuando confunde felicidad con emancipación y convierte a la primera en parámetro de la segunda. El hecho mismo de que el sujeto se crea emancipado cuando se siente feliz (porque no tiene que soportar el peso de la identidad) no es otra cosa que lo que aquí llamo *felicidad paradójica*: una liberación momentánea de la tutoría del yo. Wellmer olvida que el deseo de emancipación, si bien se alimenta inconcientemente del recuerdo de un impulso arcaico, pre-subjetivo, está asociado concientemente a la autoafirmación del yo que la represión de ese impulso preyoico hace posible, con lo cual la voluntad necesita dialécticamente de sus enemigos mortales —los impulsos

somáticos presubjetivos— para reprimirlos y poder sentirse liberada de ellos (aunque vuelva a necesitarlos para sentirse feliz).

Al interpretar de manera unilateral qué es lo que Adorno entiende por felicidad, el análisis de Wellmer tampoco llega a concebir su carácter paradójico, pero por razones diferentes a las de Wiggershaus. Si bien se ocupa de la *ÄT* en conexión con la *DA* y la *ND*, Wellmer identifica el concepto de felicidad con aquello que está implícito en la promesa de felicidad del arte, que a su vez estaría asimilado al concepto schopenhaueriano de felicidad. Al no tener una idea de felicidad paradójica, no necesita distinguir entre sí los conceptos de felicidad, emancipación y utopía. Es más, lo que discute es solamente la utopía, de la cual el arte moderno estaría destinado a priori —por la dialéctica de la apariencia estética— a dar cuenta. Pero la utopía no equivale al cumplimiento de una promesa de felicidad, ya que esa felicidad que Wellmer confunde con el éxtasis, de ser posible, resultaría paradójica y anularía el sentido emancipatorio de la experiencia estética. La felicidad que el arte promete no se cumple en el instante de la experiencia estética: “...al negarse irremisiblemente a la felicidad del niño, el arte es alegoría de una felicidad presente aunque sin apariencia, marcada por la cláusula mortal de lo quimérico: tal felicidad no existe...”⁷ Lo que hace que la utopía se proyecte al futuro como posibilidad no realizada de lo real no es el programa de la realidad que encierra, sino el hecho de que la realidad que niega (y que se convierte en su contenido de verdad) siempre es histórica.

El punto de partida del planteo de Wellmer es la fractura entre materialismo histórico y sensualismo utópico. La *ÄT* estaría más cerca de un schopenhauerismo escatológico y sensual que de un marxismo ilustrado por la teología. El elemento escatológico derivaría del hecho de que la luz de la redención bajo la cual el arte ve a la realidad (y que por verla desde la reconciliación como lo que no es, la muestra irreconciliable) no sólo no es de este mundo, sino que proviene —en términos schopenhauerianos— de un mundo que está al otro lado del espacio, del tiempo, de la causalidad y de la individuación. El elemento sensualista se vincularía directamente con el concepto de felicidad, entendida como la quintaesencia de la plenitud de los sentidos.

Del cruce del elemento escatológico con el sensualista resultaría una

7. T. W. Adorno, *GS* 7, p. 197.

perspectiva utópica en la cual la esperanza de reconciliación entre los hombres y la naturaleza se confundiría con la nostalgia del paraíso perdido. Por lo tanto, toda praxis emancipatoria se volvería inútil, porque la distancia entre la realidad histórica y la reconciliación sería a priori infranqueable. Esta situación crearía un abismo entre la praxis y la felicidad que ni el arte mismo sería capaz de cruzar.

Pero el problema de la interpretación de Wellmer es que pone a la felicidad lo suficientemente lejos de la cosificación y lo suficientemente cerca de la reconciliación como para no tener que preguntarse por qué la felicidad que promete el arte "no es de este mundo". Cuando habla de un concepto sensualista de felicidad como plenitud de los sentidos no queda claro en qué sentido Adorno puede esperarla del arte después de que ha advertido sobre los peligros del hedonismo estético. Hay un pasaje de la *ÄT* que refuta claramente a Wellmer: "...El placer subjetivo en la obra de arte se aproximaría entonces al estado de quien ha sido arrojado del ámbito de lo empírico como totalidad de interreferencias, pero no de lo empírico mismo. Podría haber sido Schopenhauer el primero en haberlo visto..."⁸ Hasta aquí parecería que el hedonismo estético es un efecto que se produce cuando la experiencia sensible se desvincula de los estándares espacio-temporales y categoriales propios del conocimiento empírico, mientras que lo que correspondería al concepto sensualista de felicidad –que, según Wellmer, es el elemento schopenhaueriano de la *ÄT*– sería la plena posesión de los sentidos tal como si el sujeto se hubiera reconciliado con la naturaleza de la que se ha escindido. Pero no es eso lo que dice Adorno a continuación, después de haber nombrado a Schopenhauer, sino lo siguiente: "...La felicidad en las obras de arte es una fuga precipitada, no forma parte de aquello de lo que el arte se escapa; es siempre accidental, inesencial para el arte como la felicidad misma de su conocimiento: el concepto del goce artístico como constitutivo del arte debe ser demolido. Si, de acuerdo con la idea de Hegel, en todo sentimiento del objeto estético hay algo aleatorio –generalmente una proyección psicológica–, esto exige del que lo tiene un conocimiento, un conocimiento de lo justo: hay que ser conciente de su verdad y de su falta de verdad. Al hedonismo estético habría que oponer ese pasaje de Kant en su doctrina sobre lo sublime en el que, de manera parcialista, lo exige del arte: la felicidad en las obras de arte sería en todo caso el senti-

8. *Ibid.*, p. 30.

miento de lo resistente transmitido por ellas. Esto vale más para la totalidad del ámbito estético que para cada obra singular..."⁹

No obstante haber señalado que la experiencia estética necesita de interpretación para superar su fugacidad, que es necesario que se la vuelque en conceptos para que no se disuelva en la pura inmediatez, Wellmer insiste en asimilar a Adorno con Schopenhauer en cuanto al hecho de que para ambos la felicidad que promete el arte no es de este mundo, con lo cual la experiencia estética sería una experiencia de éxtasis antes que real-utópica. La razón que da Wellmer para sostener esto es que no hay ningún concepto con el que se pueda *pensar* una situación de reconciliación cuyo ideal sólo aparece en el horizonte del arte y de la filosofía de manera negativa.

Ahora bien, si la felicidad que promete el arte es una experiencia digna de otra vida mejor –sea extática, como sostiene Wellmer, o no–, el arte se convierte en lo que Adorno nunca quiso que fuera: una forma de consolarse de la enajenación, un recurso para soportar estoicamente una vida indigna de ser vivida por el sólo hecho de que encierra momentos que evocan la posibilidad de otra vida distinta. Si en esto consiste la felicidad que promete el arte –esta tesis la discutiré en el punto III– estamos en presencia de una forma de felicidad tan paradójica como la que proveen la industria cultural o la ontología, y de la que ni Wellmer –ni el mismo Adorno– son concientes.

II

Para desarrollar mi tesis, empezaré por indicar por qué la constitución misma del sujeto encierra la paradoja de que la felicidad se identifica con la autodestrucción. Mi interpretación parte del Excurso I de la *DA*¹⁰ y proyecta el planteo que Adorno hace allí sobre la cuestión del sujeto al ensayo sobre la industria cultural, a la *ND*, y a la *ÄT*, comprendiendo su sentido a la luz del concepto de felicidad paradójica introducido por mí.

En las fases presubjetivas el hombre había conocido la felicidad "total, universal e indivisa":¹¹ un estado en el cual la reproducción de la

9. *Ibid.*, pp. 30-31.

10. Ver nota 5.

11. T. W. Adorno, *GS* 3, p. 76.

vida era independiente de la autoconservación conciente. Pero como el goce de sentirse con derecho a todo iba acompañado del terror a ser víctima de los sacrificios humanos, eligió abandonar la barbarie renunciando definitivamente a ser feliz de manera irrestricta. De este modo, el hombre deviene sujeto como resultado de la renuncia a la naturaleza ciega, a la que logra dominar al precio de autodominarse. Pero sin cosificación no hay control posible. La cosificación de la naturaleza es tanto externa como interna: el sujeto debe cosificarse tanto como lo que quiere cosificar. Así ejerce tanto control sobre lo que hay en él de naturaleza como sobre la que está fuera de él. Naturaleza interna y externa están igualmente cosificadas y controladas. A este sacrificio de la propia naturaleza Adorno lo llama "el sacrificio para la abolición del sacrificio".¹²

Aunque ningún sacrificio sea un acto gratuito, el caso del sacrificio supremo responde de una manera paradigmática al principio de la renuncia a cambio de algo: se renuncia al derecho de todos a todo para salir de una naturaleza ciega y terrible, que amenaza permanentemente con la muerte. Pero lo que el sujeto obtiene a través de este canje le parece inconmensurable con lo que ha entregado. La autoconservación obtenida con la renuncia a la naturaleza nunca va a ser disfrutada como un *verdadero* bien, en la medida en que lo que se ha cedido a cambio de ella involucra nada menos que las *razones pulsionales* para seguir viviendo: "...con la negación de la naturaleza en el hombre se vuelve oscuro e impenetrable no sólo el *telos* del dominio exterior sobre la naturaleza, sino también el de la vida misma. Desde el momento en que el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva con vida, el progreso social, la incrementación de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la sustitución de los fines por los medios —que en el capitalismo tardío adquiere rasgos de abierta locura— es ya perceptible en la protohistoria de la subjetividad..."¹³

El abandono de la barbarie implica un olvido que podría llamarse (como concepto correlativo del sacrificio supremo), el olvido supremo, porque el yo recién constituido se libera de la sumisión a la naturaleza ciega sin tomar en cuenta que la condición del dominio sobre ella (la co-

12. T. W. Adorno, GS 3, p. 74.

13. T. W. Adorno, GS 3, p. 73.

sificación) rige del mismo modo para él. Ese olvido es el que le permite idealizar su propia prehistoria, magnificando los rasgos positivos y minimizando los negativos. El dominio de sí que se gana con el pasaje de la racionalidad bárbara¹⁴ a la racionalidad de autoconservación consiste nada menos que en la posibilidad de convertirse en *narrador* de los sucesos vividos, tal como lo hace Odiseo cuando regresa al hogar junto a Penélope. Por eso, *La Odisea* es para Adorno la narración de la protohistoria de la subjetividad, en la cual el héroe se ha salvado (es decir, ha superado la tentación de volver a la barbarie triunfando sobre las potencias arcaicas que lo asechaban a lo largo de su viaje) y puede *contarlo*. La fría distancia de la narración, que expone incluso los hechos más atroces como si estuvieran destinados a entretener, hace surgir por primera vez como horror lo que en el canto épico se enmascaraba como destino. Este distanciamiento implica que el yo ya no está inmerso en la naturaleza, como ocurría en las fases míticas. La narración fría y minuciosa de Homero se confunde con la de la novela moderna. Utiliza la distancia como arma conciliadora: se asegura que el lector se quede con

14. La prehistoria del sujeto se caracteriza por la "racionalidad bárbara", no por la irracionalidad. Cuando esta racionalidad entra en crisis, porque el sacrificio aparece como innecesario y se vuelve entonces "irracional", se pasa a una nueva racionalidad, la racionalidad de autoconservación. Para describir la racionalidad bárbara, Adorno —al igual que Hobbes con el estado de naturaleza— mezcla su carácter de constructo teórico o de ficción con datos que le provee el conocimiento antropológico e histórico de la época. "...Se trata de un estado de insuficiencia arcaica, en el que los sacrificios humanos y el canibalismo apenas si pueden distinguirse. La colectividad, que ha crecido en número, a veces sólo puede conservar su vida alimentándose de carne humana; quizá el placer de ciertos grupos étnicos o sociales estaba ligado al canibalismo de una forma de la que hoy sólo da testimonio la repugnancia por la carne humana. Los usos de tiempos posteriores, como el del *ver sacrum*, en el que en períodos de hambruna toda una generación de jóvenes era obligada por las ceremonias rituales a emigrar, conservan con bastante claridad los rasgos de esta racionalidad bárbara y transfigurada. Mucho antes de la formación de las religiones populares míticas, esta [racionalidad] debe haberse revelado como ilusoria: como la caza sistemática proveía a la tribu de animales suficientes, como para volver innecesario el devorarse a sus miembros, los astutos cazadores y colocadores de trampas deben haber perdido confianza en el mandato de los hechiceros de que todos tenían que dejarse comer..." *Ibid.*, p. 70

la certeza de que "esto ocurrió hace mucho tiempo", de que todo lo atroz ha sido dejado atrás por obra del sacrificio supremo.

Pero el sujeto narrador no es un sujeto feliz. La felicidad aparece justamente con lo que no se puede contar. "...No hay felicidad más que cuando uno no es uno mismo...".¹⁵ La felicidad es el reverso de la subjetividad, porque la subjetividad se identifica con el sufrimiento. Su presencia muda o, más que nada, su ausencia y su necesidad, reaviva el recuerdo de la prehistoria. A pesar de lo que ha padecido en esa fase, y de que ha buscado escapar de ella, el sujeto no puede concebir una felicidad que no se alimente de esta imagen, donde la autoconservación no es lo que cuenta. En los términos de este trabajo, este modelo de felicidad no paradójica será justamente el que conduzca a la felicidad paradójica. Para entender la diferencia entre el *modelo* de la felicidad, que es la felicidad prehistórica (porque es la única que no revertiría en una mayor cosificación del sujeto, en la medida en que consiste en su efectiva disolución, en una vuelta a la fase presubjetiva) y la *felicidad paradójica* (la única felicidad posible para un sujeto que se ha constituido tal como lo ha hecho, y la única felicidad que se logra tratando –en vano– de alcanzar la que promete el modelo), es necesario entender el sentido que tienen para Adorno la industria cultural, primero, y la ontología, después.

En la *DA* la alienación aparece como un fenómeno paradójico, que permite que el sujeto encuentre en ella una felicidad perversa, como si el hecho de que "otro piense por uno" pudiera ser una vía de escape de la opresión que genera la identidad y una forma de restitución de la felicidad –salvaje e inenarrable pero completa– de las fases presubjetivas. De este modo, la paradoja que encierra la constitución del sujeto no es muy diferente de la que esconde Franz Biberkopf, el protagonista de *Berlin Alexanderplatz*,¹⁶ la novela de Alfred Döblin: su sufrimiento comienza cuando recupera la libertad (porque sale de la cárcel) y recién termina cuando se une a la masa ciega de hombrecitos que prefigura al

15. Adorno, T. W., GS 6, p. 277

16. *Berlin Alexanderplatz*. Die Geschichte vom Franz Biberkopf (1929) es mencionada en el ensayo sobre la industria cultural como una de las novelas alemanas más significativas del período prefascista. Con su ejemplo, Adorno muestra de qué modo perverso las víctimas participan gozosamente del poder que las somete. Ver: T. W. Adorno, GS 3, pp. 176-7

nazismo. De lo que el sujeto quiere liberarse aceptando más cosificación de la que tiene es justamente de aquello que conquistó con tanto esfuerzo: el dominio de sí, la marca indeleble de la subjetividad. El deseo de escapar de la cosificación que significa la subjetividad lo lleva a aumentar su cosificación. Este fenómeno es el que llamo *felicidad paradójica*.

La prehistoria de la subjetividad se convierte en el único modelo de felicidad que puede concebir un sujeto cosificado. Por lo tanto, las formas de felicidad que encuentre estarán calificadas de más o menos completas en función de ese patrón de medida que mantiene oculta su relación con el terror y la muerte. Felicidad y planificación quedarán definitivamente disociadas en el momento de comparar la realidad subjetiva con su modelo normativo. Pero la gran contribución de Adorno para establecer una relación entre felicidad y autodestrucción es haber planteado cómo es posible que este ideal de felicidad asociado a las fases presubjetivas pueda guiar una búsqueda individual que sólo se siente satisfecha con una felicidad paradójica y, por lo tanto, que implica una autodestrucción también paradójica.

Esta renuncia a la naturaleza interna que significa el sacrificio supremo hace que el sujeto se quede sin razones para autoconservarse. De este modo, el autodomínio se vuelve un fin en sí mismo y la vida debe ser vivida a pesar de haberse convertido en un sinsentido. En estas condiciones, el sujeto queda fácilmente subordinado a la objetividad. Es más, su alienación se vuelve una necesidad para poder huir del sufrimiento que representa la conciencia. Por eso, la objetivación del sujeto –que alcanza su forma más acabada con la industria cultural– parece una solución que aporta la historia para resolver este problema. La constitución paradójica misma del sujeto la requiere desde un comienzo.

Adorno describe minuciosamente cómo es posible que el sujeto no sólo no se rebele contra la forma en que la industria cultural lo cosifica, sino que se sienta feliz dentro de su nueva esclavitud y hasta reclame anticipadamente lo que ella ha planificado ofrecerle. Esta sumisión gozosa la explica concibiendo los mecanismos de control de la industria cultural como incorporados al sujeto a la manera de un *esquematismo* que tiene por finalidad hacer que éste vuelva al trabajo después de la diversión. Ahora bien, si es necesario garantizar la vuelta al trabajo después de la diversión, es porque el sujeto, al constituirse como *homo economicus* en el pasaje a la racionalidad de autoconservación, ha renunciado a la barbarie improductiva y el recuerdo de ese estadio arcaico

donde podía vivir de la recolección de frutos queda para él identificado con la felicidad total propia de la prehistoria. Por eso, para resistir a la tentación de abandonar la producción, es necesario que el tiempo libre esté planificado de la misma forma que el trabajo, pero sin que esa planificación llegue a notarse. Por el contrario, el sujeto debe *sentir* que la diversión es lo opuesto al trabajo. A su vez, este aspecto no puede disociarse de la ideología que encierra la industria cultural, cuya efectividad está garantizada por el hecho de que engaña acerca de su verdadero alcance. Ella misma se asegura de que los consumidores crean en su ineficacia para ser aun más eficaz. La intención de resguardar la propia subjetividad no es más que otro intento de adaptarse a la fórmula de éxito que ella propone. Proveyendo modelos de vida fabricados sintéticamente, la industria cultural hace el aporte más valioso y acabado a ese largo y duro camino que ha recorrido el sujeto para convertirse en objeto y perderse a sí mismo. Pero, al imponer la alienación, no hace sino cumplir una tarea para la cual la historia occidental se preparó durante siglos. Adorno se niega a concederle a la industria cultural el carácter de novedad capitalista. Así como su necesidad estaba determinada a priori por la constitución misma del sujeto, también su espíritu de banalidad y su banalización del espíritu responden a la misma lógica omnicosificadora que después desemboca en la mercantilización de los bienes culturales (y no al revés).

En la *DA* Adorno desenmascara la figura del individuo como una mera ficción. Los individuos no son más que simples entrecruzamientos de las tendencias de lo universal. Si no fuera así, no sería posible reabsorberlos integralmente en ellas. Pero no culpa a la cultura de masas de haber llevado al sujeto a vivir una existencia inauténtica; por el contrario, es la industria cultural la que revela que el principio de la individualidad ha sido contradicho desde el comienzo, que la verdadera individuación nunca ha existido.

Pero esa felicidad falsa y paradójica que recuerda a la felicidad arcaica –falsa, porque el hombre no puede volver sobre sus pasos, paradójica, porque aumenta la cosificación de la que promete liberar– no sólo se obtiene por la vía del goce enajenado que permiten los productos de la industria cultural. De acuerdo con la *ND*, existe una práctica intelectual muy prestigiosa, fuertemente institucionalizada, de la que parece imposible sospechar que sirva para que sus cultores se autoengañen y satisfagan por medio de ella una necesidad ilegítima. Se trata de la ontología, por la que Adorno entiende toda modalidad del pensamien-

to identificante¹⁷ que insista en fundarse a sí misma como *filosofía primera*.

Para Adorno, la crítica a la ontología como actitud filosófica general puede llevarse a cabo con la sola crítica a la ontología de Heidegger, porque en ella se pretende –aunque sin éxito– resolver su problema endémico (la prioridad del sujeto), a la vez que en el intento se agudizan todos sus males. La incorporación al *Dasein* del preguntar por el ser sirve para justificar en su necesidad a los proyectos ontológicos fracasados. Heidegger destruye demasiado respetuosamente la historia de la filosofía justamente para poder hacerla culminar en una ontología –la suya– que trata de remediar el *olvido del ser*.

Pero la reactivación de la ontología con intenciones objetivistas se debe a un motivo que ella misma no admitiría: la pérdida de sustancialidad por parte del sujeto frente al sistema de relaciones funcionales que lo constituyen. El ser, entonces, representa cierta sustancialidad que no podría ser reducida al sistema de relaciones funcionales, con lo cual también el sujeto se ve indirectamente fortalecido.

La nueva ontología es un sucedáneo de algo que al sujeto le es negado: se trata del mismo proceso por el cual la industria cultural reconforta a las masas con sus primitivas satisfacciones a falta de poder devolverles la felicidad completa a la que han renunciado, sólo que a los productos seriados de la cultura nadie se los toma en serio, mientras que la causa inútil de la filosofía primera toma prestada su presumida sublimidad de las preguntas no respondidas por la tradición filosófica. Este fenómeno de autoengaño compensatorio Adorno lo describe como un encandilamiento (*Verblendung*), una figura que aquí la reinterpreto

17. El pensamiento identificante es la forma en que la *ND* interpreta a la metafísica. Adorno sostiene que a la largo de toda su historia (desde Thales de Mileto hasta Heidegger) el pensamiento filosófico ha procedido de la misma manera que el idealismo (la corriente en la cual la primacía del sujeto que supone la operación de identificación se vuelve autoconciente): identifica la cosa con su concepto previamente supuesto. El resultado de esta operación circular es el encierro dentro del cual el pensamiento sólo se conoce a sí mismo. Por eso, en la *ND* Adorno piensa la emancipación del sujeto y la prioridad del objeto como un solo y mismo proceso dialéctico, del mismo modo en que es un solo y mismo proceso dialéctico aquello que viene a remediar: la objetivación del sujeto y la subjetivación del objeto.

como otra forma de felicidad paradójica. Frente a la voracidad de la industria cultural y al fracaso permanente de la novedad —que no puede sostenerse a sí misma como tal—, el encandilamiento reacciona agudizando la que aparece como la más urgente de las necesidades actuales: la de encontrar algo firme en que apoyarse. Frente al miedo de ser avasallado por el dinamismo histórico, lo que se busca es algo inamovible, que conserve a lo viejo y condenado.

Pero aunque una necesidad pueda ser considerada objetivamente como ideología, eso no permite negarla. En toda necesidad hay algo inasible, aun cuando haya sido adquirida en un mundo manipulado: el hecho de haberse generado en un sujeto cuya constitución misma prescribe la alienación. Por eso requiere atención a pesar de haber sido producida falsamente.

En el caso de la necesidad ontológica, Adorno le niega su pretensión desmesurada de justificarse a sí misma como parte constitutiva de la estructura fundamental de la subjetividad. Pero reconoce que lo que hay en ella de realidad está ligado a una situación en la que los hombres no pueden conocer el sentido de la necesidad que dirige sus comportamientos. De este modo, la necesidad ontológica es tan esencial a un sujeto alienado como la industria cultural. Al revés de lo que cree Heidegger, responde a lo más inauténtico de la existencia humana y forma parte del precio que el sujeto debió pagar para constituirse a sí mismo renunciando a lo auténticamente humano.

Por último, en la ND aparece un aspecto del problema de la felicidad que está relacionado con el de la libertad y es justamente el que obstruye la toma de conciencia de la necesidad de una verdadera emancipación. Adorno se pregunta cómo es posible una conciencia de la libertad más allá de la libertad efectiva que tiene cada sujeto. La respuesta lo lleva a plantear una dialéctica entre libertad y heteronomía, que convierte a la felicidad en paradójica.

La conciencia de la libertad se alimenta del recuerdo de un impulso arcaico, que no estaba dirigido todavía por ningún yo firme. A medida que se constituye el yo, el sujeto en ciernes va dominando ese impulso presubjetivo, y la libertad prehistórica que procede de él le va pareciendo cada vez más caótica, hasta que llega a sospechar de ella.

En la vinculación de la conciencia de la libertad con la fase presubjetiva, entonces, queda encerrada una paradoja: la libertad es lo que el sujeto pierde en función de la autoconservación, por lo tanto, sólo era libre cuando estaba sujeto a la naturaleza, esto es, cuando era pura

heteronomía. De este modo reaparece la paradoja de la felicidad, sólo que ahora vinculada al problema de la libertad. Así como el sujeto sólo es feliz cuando no es él mismo (esto es, cuando se autodestruye, cuando se desvincula de la racionalidad de autoconservación), también le ocurre lo mismo con la libertad: sólo se siente libre cuando recupera ese impulso presubjetivo, esto es, cuando se libera de la identidad y se entrega sin represiones a lo que queda en él de naturaleza. La libertad, entonces, parece consistir en entregarse al determinismo de la *naturaleza primera*, aquella a la que se ha renunciado para hacer posible la adquisición de la *segunda*.

El problema es que la felicidad paradójica funciona como ideología y el sujeto la confunde con lo opuesto al sufrimiento. Es ella la que aleja al sujeto de la praxis emancipatoria propuesta por Adorno como conciliación del componente materialista —proveniente del pensamiento en tanto actúa como vehículo del sufrimiento y se pone en marcha por él— con el componente crítico —vinculado a la necesidad de eliminar ese sufrimiento que el pensamiento hace sentir que no debe ser—. Solamente esa praxis permitiría una nueva organización social que encarnara la negación del sufrimiento y la reconciliación con la naturaleza tanto interna como externa.

III

Quedaría ahora por analizar —contra lo que sostiene Adorno— por qué también el arte y la filosofía están condenados a proveer formas de felicidad paradójica. El arte que expresa la utopía, al igual que el pensamiento que libera su potencial utópico, no puede evitar estar ocupando el lugar de la praxis emancipatoria a la que la realidad se resiste. Y esto es así, más allá de que la utopía del arte se exprese negativamente y presente su promesa de felicidad como imposible de cumplir. Al revelar que la felicidad total, universal e indivisa está irremediabilmente perdida y fuera del alcance humano, pero además, al mostrarla con el aspecto tenebroso del que el sujeto la ha despojado para poder idealizarla, el arte moderno termina abriendo el camino para aceptar la felicidad paradójica como el mal menor. Su propio mal presagio resulta ser la forma más sofisticada de felicidad paradójica, en la medida en que lleva implícita la posibilidad de aceptar la cosificación como un mal necesario. Pero Adorno no se dió cuenta de esto y por eso apostó a la dialéctica negativa y al arte moderno como dos vías legítimas de emanci-

pación, aunque siempre teniendo en cuenta que su potencial emancipatorio estaba condicionado por la postergación de la praxis que haría posible la verdadera emancipación humana.¹⁸

Y es en este punto donde aparece la mayor insuficiencia de la decisión adorniana por el pensamiento y por el arte como únicas formas legítimas de emancipación: el problema no es que se trate de una elección reaccionaria, sino que se vuelve ideológicamente miope, en la medida en que no se vea a sí misma como una compensación por el estado actual de la praxis emancipatoria. Adorno le atribuye tanto al pensamiento (por vía de la dialéctica negativa) como al arte moderno lo que a la sociedad le está negado (la posibilidad de expresar lo no-idéntico del objeto y del sujeto, es decir, lo no-cosificado), pero sin advertir que ambos devienen formas de felicidad paradójica justamente por el hecho de que sus posibilidades emancipatorias sólo existen en función de que la praxis no logra llevarlas a cabo con el éxito que alguna vez le auguró la teoría. Si el pensamiento o el arte pueden expresar "la posibilidad de lo imposible" (aunque sea negativamente y como imposibilidad) es porque la utopía les ha sido prestada.

Al anticipar lo tenebroso, la utopía del arte está expresando toda la verdad acerca de la prehistoria, una verdad de la que el mismo sujeto, en su búsqueda permanente de felicidad, no quiere saber: que la felicidad total, universal e indivisa que él localiza allí es inescindible de la muerte. Es por eso que la felicidad prometida por el arte es imposible: porque su cumplimiento resultaría tenebroso. De ser posible, significaría el regreso al terror originario que el sujeto —una vez constituido— ha olvidado para poder idealizar *de manera completa* esa fase donde la autoconservación —que tantos pesares le trajo— no contaba. El sujeto no quiere recordar lo que la utopía del arte —entendida como recuerdo comple-

18. Si bien Adorno no renuncia a la emancipación (entendida como la posibilidad del sujeto de expresar lo no-idéntico del objeto y de sí mismo, posibilidad que no puede realizarse sin una humanidad liberada de las condiciones objetivas actuales), se mantiene escéptico respecto de que la praxis emancipatoria realmente existente, en tanto se ha vuelto paradójica (porque atenta contra la emancipación misma que debe lograr), pueda cumplir con ese objetivo. Por lo tanto, sigue creyendo en la emancipación humana como un objetivo impostergradable, pero que, paradójicamente, debe ser postergado para no traicionarlo con una realización deformada.

to de la prehistoria— le recuerda: que el sacrificio supremo, ese por el cual se convirtió en esto que ahora deplora, fue la única forma de salir del terror absoluto a perder la propia vida. Si pagó un precio tan alto por pasar de la racionalidad bárbara a la de autoconservación es porque el terror a la muerte es más insoportable que la renuncia al derecho a todo. Aunque una vez producido el pasaje de una racionalidad a la otra, el valor de la renuncia se invierte y la felicidad total, universal e indivisa parezca justificar cualquier sacrificio —aun el de la propia vida— por alcanzarla. No por otra razón es que la felicidad y la autodestrucción van a volverse inseparables dentro de la lógica de la autoconservación: para un sujeto condenado de por vida al autodomínio no puede existir otro concepto de felicidad que el de la pérdida de sí mismo. La felicidad y la muerte —que representa la posibilidad extrema de olvidarse de sí mismo, de perder definitivamente la mismidad— terminan coincidiendo. Por eso es inevitable que todas las formas de felicidad alcanzables sean paradójicas. Sólo así el sujeto se afirma en su identidad cosificada y se aleja de la fascinación que le provoca la felicidad autodestructiva, en tanto tiende a algo que es verdadero, pero que por verdadero es tenebroso.

Conclusión

Dado que la felicidad total, universal e indivisa está asociada con una fase en la que no existía la autoconservación, el único modelo de felicidad posible de imaginar para un sujeto que se ha constituido tal como lo ha hecho es el de una felicidad autodestructiva. Pero el componente autodestructivo que encierra la búsqueda individual de felicidad revierte siempre paradójicamente en lo que quiere evitar: más cosificación o —como la llama el sujeto— más subjetividad. A pesar de que Adorno no se da cuenta, *todas* las formas de felicidad compatibles con la vida (y no sólo las que él critica) aumentan la cosificación. La felicidad paradójica, en todo caso, debe ser aceptada como un mal menor. Aun la felicidad que provocara el pensamiento por saberse capaz de liberar su potencial utópico o la que proviniera de poder sustraerse al hedonismo estético para descubrir el contenido de verdad del arte moderno son formas de felicidad paradójicas, porque cosifican al sujeto mientras le hacen creer que a través suyo puede alcanzar su emancipación a pesar de que no se ha logrado aun la emancipación humana.

Advirtiendo que la felicidad total, universal e indivisa es imposible

(por ser incompatible con la vida y llevar a la autodestrucción), la utopía del arte consuela al sujeto de su irremediable cosificación, que sí es compatible con la vida. Pero si el sujeto sigue manteniendo el modelo de la felicidad presubjetiva, es porque la autodestrucción que le prescribe también es compatible con la vida, porque la vida en que está pensando Adorno es la vida dañada, la que no debe ser, pero es. Si la cosificación es compatible con la vida dañada, sólo un sujeto cosificado puede buscar una felicidad que aumente su cosificación, pero, al mismo tiempo, sólo un sujeto cosificado puede autodestruirse buscando una felicidad que no sea índice de cosificación. Por estar dañada, la vida genera formas de felicidad compatibles con ella, pero que no satisfacen a un sujeto cosificado que sólo puede concebir la felicidad como una huida sin retorno de sí mismo. La vida dañada, entonces, genera indirectamente autodestrucción, y la autodestrucción se vuelve compatible con ella.

La felicidad paradójica es paradójica no sólo porque promete emancipar al sujeto de la cosificación, cuando en realidad lo que hace es cosificarlo más aun, sino también porque lo deja insatisfecho. La felicidad paradójica es compatible con la vida dañada, pero al mismo tiempo, se vuelve contra ella, porque genera en el sujeto cosificado el deseo de emancipación. Sólo un sujeto emancipado podría dejar de querer la emancipación de sí mismo. Y ese sujeto emancipado no existió nunca, por eso es imposible pensarlo bajo la categoría de sujeto, porque ésta implica de suyo escisión y dominio.

Universidad de Buenos Aires

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W., *Gesammelte Schriften (GS)*, ed. de Rolf Tiedemann con la colaboración de Gretel Adorno, Susan Buck-Morss y Klaus Schultz, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1997
- THYEN, Anke, *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1989
- WIGGERSHAUS, Rolf, *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, München, DTV, 1986
- WELLMER, Albrecht *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985.

ABSTRACT

This paper focus on the conception of the subjectivity in Theodor W. Adorno, that we are able to recognise in the works: *Dialektik der Aufklärung*, *Negative Dialektik*, and *Ästhetische Theorie*. In the first part, I discuss the interpretations of this topic of A. Thyen, R. Wiggershaus and A. Wellmer, in order to elaborate –in the second part– my thesis: the adornian conception of the subjectivity has to be explained through what I call “paradoxical happiness”. This concept tell us why in the dissolution of the self –in the culture industry as in the ontology– it is increased the reification of the subjectivity. In the third part, it is criticized Adorno’s position in order to sustain my thesis: all forms of happiness that subjectivity desires or finds, are paradoxical, beyond those that Adorno attacks.

ISEGORÍA

REVISTA DE FILOSOFÍA MORAL Y POLÍTICA

TÍTULOS APARECIDOS

- 1 La Teoría Crítica, hoy
- 2 Moralidad y Legitimidad
- 3 Derroteros de la Filosofía Postanalítica
- 4 Ética y filosofía de la historia
- 5 De la Fenomenología a la Hermenéutica
- 6 Feminismo y ética
- 7 Primeras Conferencias Aranguren
- 8 El nuevo pragmatismo
- 9 Los rostros del liberalismo
- 10 Ética y filosofía de la religión
- 11 Filosofía y literatura
- 12 La filosofía de la ciencia como filosofía práctica
- 13 Sociedad civil y Estado
- 14 Multiculturalismo: Justicia y Tolerancia
- 15 Adiós a Aranguren
- 16 *Ius Gentium*: ética, política y relaciones internacionales
- 17 Acción, ética y verdad
- 18 Ética y economía política

Correspondencia:

Secretaría de Redacción de *Isegoría*
Instituto de Filosofía (CSIC)
Pinar, 25. 28006 Madrid (España)
Tels.: (91) 411 70 05 / 411 70 60 Fax: (91) 564 52 52
E-mail: Isegoria@ifs.csic.es
<http://www.ifs.csic.es/ifs.htm>

Distribución, suscripciones y publicidad:

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC
Servicio de Publicaciones
Vitrubio, 8. 28006 Madrid (España)
Tel.: (91) 561 28 33 Fax: (91) 562 96 34
E-mail: publ@orgc.csic.es

Revista Latinoamericana de Filosofía, Vol. XXVI N° 1 (Otoño 2000)

ESTUDIO CRÍTICO

LA TRADICIÓN CONJUNTISTA Y SU HISTORIA

Alejandro Cassini

La teoría de conjuntos ha tenido indudablemente una profunda influencia en el desarrollo de la lógica y la matemática contemporáneas, así como en la filosofía de estas ciencias. Este nuevo libro de Roberto Torretti, que impresiona de entrada por su envergadura y amplio alcance, aborda la ambiciosa tarea de ofrecer una exposición histórica de la teoría de conjuntos y la lógica matemática asociada a la tradición conjuntista.¹ El período estudiado, que es muy extenso y rico en descubrimientos, va desde los primeros trabajos de Cantor en 1870 hasta las pruebas de consistencia de la aritmética terminadas por Gentzen en 1938. Hay algunas alusiones breves a descubrimientos posteriores, como la prueba de P. J. Cohen de la independencia del axioma de elección y la hipótesis del continuo, pero prácticamente toda la obra se concentra en la época anterior a la Segunda Guerra Mundial. Torretti no procura sostener una tesis o interpretación personal acerca del desarrollo de la tradición conjuntista. El tono de la obra es fundamentalmente expositivo. En el prefacio el autor señala que su libro "puede servir como introducción histórica al tema" (p. xii), pero esta descripción me parece demasiado modesta. En realidad, es una exposición detallada y casi enciclopédica del conjuntismo que puede servir incluso para un estudio en profundidad de muchos aspectos fundamentales de este tópico. Tiene un alcance comparable al de la célebre antología de J. Van Heijenoort,² aunque sus fuentes son aun más amplias y variadas. En este as-

1. Roberto Torretti, *El paraíso de Cantor. La tradición conjuntista en la filosofía matemática*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, Universidad Nacional Andrés Bello, 1998, xiv + 589 pp.

2. Van Heijenoort, J., *From Frege to Gödel. A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1967.

pecto el libro que comentamos es especialmente valioso por su erudición. A lo largo del texto hay numerosos pasajes traducidos de los diferentes autores que se comentan; de este modo, el lector puede tomar contacto con los originales, e incluso el especialista encontrará más de una cita de difícil acceso. No conozco otro libro, publicado en cualquier lengua, que tenga un contenido similar o comparable a este.³ Por esta razón, creo que el trabajo de Torretti representa un aporte significativo a la bibliografía sobre el tema. El autor anuncia, además, un futuro volumen dedicado a la historia de la teoría de modelos. En esta breve nota sólo puedo comentar, de una manera informal, algunos de los principales contenidos de una obra tan rica.

La primera parte del libro se denomina "Conjuntos" y expone el desarrollo de la teoría de conjuntos, desde Cantor hasta Zermelo. Comienza analizando los usos del término "conjunto" en la matemática actual y en el vocabulario de Cantor. Luego relata la génesis histórica de la teoría de conjuntos en los estudios de Cantor sobre la representación de funciones reales mediante series trigonométricas. Cantor descubre la existencia de conjuntos infinitos de puntos cuando trata de resolver un problema matemático, el de las series convergentes, que a simple vista no parece tener relación con lo que luego será la teoría de conjuntos. Seguidamente, Torretti expone el modo en que Cantor descubrió la existencia de conjuntos infinitos enumerables (el de los números racionales) y no enumerables (el de los números reales). Aquí aparece también la célebre hipótesis del continuo, según la cual ningún conjunto continuo (como el de los puntos de un segmento) posee un subconjunto propio que sea mayor que el de los números enteros y menor que el de los números reales. Enseguida, el autor presenta los principios generales de la aritmética ordinal y cardinal de los conjuntos infinitos, o transfinitos, siguiendo de cerca los textos de Cantor. Finalmente, aparece el teorema de Cantor, según el cual el conjunto de todos los subconjuntos de un conjunto dado es siempre mayor que el conjunto de partida. Este teorema desvela una jerarquía infinita de conjuntos infinitos, cada uno de los cuales es mayor que el precedente. Torretti señala las polémicas

3. Hay un libro de Mary Tiles, *The Philosophy of Set Theory. An Introduction to Cantor's Paradise*, Oxford-New York, B. Blackwell, 1989, que hasta tiene un título parcialmente semejante, pero es mucho más breve y de menor alcance. Este es uno de los pocos sobre el tema que Torretti no cita.

que suscitó este resultado y muestra con citas muy claras de Cantor que éste aceptó la existencia actual de todos estos conjuntos infinitos y defendió la libertad del matemático para investigar estos infinitos.

En las siguientes secciones se estudian los aportes de Zermelo, comenzando con su demostración del teorema del buen orden de 1904. El teorema dice que todo conjunto puede ser bien ordenado (un conjunto está bien ordenado cuando está ordenado de manera que todo subconjunto no vacío tenga un primer elemento). En la demostración de este teorema, que ya Cantor había intentado, Zermelo empleó como premisa el célebre axioma de elección, según el cual dado un conjunto de conjuntos no vacíos y disjuntos C , es posible construir un conjunto que contiene un solo elemento de cada elemento de C . Este axioma no resultó nada evidente para los matemáticos de la época y la demostración de Zermelo fue severamente cuestionada. Actualmente sabemos que el axioma de elección y el teorema del buen orden son equivalentes, de modo que la aceptación de uno de ellos como axioma permite deducir el otro. Así, la demostración de Zermelo trasladaba el problema a la aceptación del axioma de elección. Mientras tanto, Russell había difundido una contradicción que afectaba por igual a la teoría de conjuntos de Cantor y a la lógica general de Frege, que era de orden superior. En este contexto aparece la axiomatización de Zermelo de la teoría de conjuntos en 1908. Torretti traduce prolijamente cada uno de los siete axiomas del sistema original de Zermelo y los explica siguiendo los comentarios que el propio Zermelo incluyó en su formulación. Después, expone las adiciones que Fraenkel y Skolem hicieron al sistema de Zermelo, así como la segunda formulación axiomática de Zermelo en 1930, que condujeron a la creación del sistema llamado ZF (Zermelo-Frankel). Por último, presenta la formulación axiomática de Von Neumann, de 1925-28, originalmente presentada como una teoría axiomática de las funciones. Torretti adhiere a la interpretación tradicional que afirma que la teoría axiomática de conjuntos surgió como una respuesta a la paradoja de Russell y otras, es decir, como un intento de reconstruir la teoría de Cantor libre de contradicciones. Actualmente se ha difundido otra interpretación, según la cual el verdadero objetivo de Zermelo era justificar su demostración del teorema del buen orden y replicar a sus críticos.⁴ Torretti sostiene, a mi entender acertadamente, que las inten-

4. Un libro reciente, que Torretti no comenta, Shaughan Lavine, *Understan-*

ciones de Zermelo sólo pueden conocerse, si acaso, por sus cartas privadas, pero que es indudable que Zermelo presentó públicamente su trabajo como dirigido al fin de evitar las paradojas, específicamente la paradoja de Russell (pp. 79-80). Por lo demás, él mismo planteó en su trabajo de 1908 la necesidad de probar la consistencia de su sistema, reconociendo que no había podido hacerlo. Como se sabe, esta tarea sigue pendiente de realización, pero, por razones que enseguida comentaremos, resulta altamente improbable.

Torretti no prosigue la historia de las diferentes axiomáticas conjuntistas posteriores a la de Zermelo-Fraenkel (ZF) y Von Neumann, en particular, el desarrollo de la axiomática de Von Neumann, por Bernays en 1937 y por Gödel en 1940, hasta formar la teoría alternativa a ZF conocida como Von Neumann-Bernays-Gödel (VNBG). También en 1937 aparece el sistema *New Foundations* de Quine, más relacionado con las ideas de Russell que con las de Zermelo. Posteriormente se agregará el sistema Kelley-Morse, presentado por primera vez en 1955. La situación resultante es que no existe una única teoría de conjuntos, sino varias teorías diferentes que no son equivalentes entre sí. El concepto mismo de conjunto empleado en cada teoría como primitivo parece tener un significado intuitivo diferente según la teoría de que se trate. El partidario de ideas inconmensurabilistas podría encontrar aquí algunas evidencias de que el término "conjunto" ha cambiado de significado al pasar de una teoría a otra, y por ello, en algún sentido impreciso, estas diferentes teorías no hablan acerca de lo mismo. No hace falta decir que esta idea es vaga y ha resultado siempre difícil de precisar. Por otra parte, ¿tiene sentido preguntar cuál es la teoría de conjuntos verdadera? No se comprende qué pueda significar esto, más allá de la pregunta por la consistencia absoluta de cada teoría. Sobre este último punto no tenemos respuesta. Sólo disponemos de pruebas relativas de consistencia, por ejemplo, la prueba de que si el sistema ZF es consistente, entonces, también es consistente el sistema VNBG. Esta clase de pruebas pone a los dos sistemas en la misma situación, pues implica que ambos son

consistentes o inconsistentes, pero nada dice acerca de la consistencia de cada uno de ellos. Hasta el momento no se han encontrado contradicciones en ninguno de estos sistemas, pero no podemos asegurar que no se encontrarán en el futuro.

La segunda parte del libro se llama "Cálculos" y es mucho más extensa y compleja que la primera. Contiene una exposición precisa y muy apretada de la mayor parte de los resultados importantes de la metamatemática clásica, incluyendo la teoría de la demostración de Herbrand, los teoremas de completitud e incompletitud de Gödel, el teorema de Church, la teoría de la computabilidad de Turing y la prueba de consistencia de la aritmética de Gentzen. Un verdadero *tour de force*, incluso para el especialista. La exposición de Torretti es muy clara y, aunque demanda considerable esfuerzo dada la dificultad del tema, es accesible a cualquier lector que conozca la lógica de primer orden o tenga alguna experiencia con la matemática de nivel universitario. Entre los apéndices del libro hay una exposición de la lógica de primer orden, en la cual se presenta el sistema de deducción natural de Gentzen de 1936. Por mi parte, creo que el lector que no disponga previamente de ese conocimiento, o uno equivalente, difícilmente pueda transitar estas páginas.

Sólo puedo dar una idea general de la gran riqueza informativa de esta parte del libro de Torretti. Comienza explicando la escritura conceptual de Frege y luego revisa los intentos de fundamentación de la aritmética del propio Frege, de Peano y de Dedekind. Luego vuelve al problema de las paradojas en la lógica de clases y la teoría de conjuntos. El año 1908 es especialmente significativo para este tema porque, de manera independiente, se propusieron tres tentativas diferentes de superar las contradicciones en los fundamentos de la matemática. El primero es la ya comentada teoría axiomática de Zermelo, el segundo es la teoría de los tipos lógicos de Russell y el tercero es la lógica intuicionista de Brouwer. Torretti dedica un examen bastante detallado a la teoría de los tipos, pero excluye al intuicionismo de su relato. No obstante, incluye un breve apéndice sobre Brouwer en el cual traduce varias citas interesantes. En buena medida la exclusión del intuicionismo es justa, porque este no pertenece a la tradición conjuntista. Toda esta tradición se desarrolla en el marco de la lógica clásica (la de Frege), mientras que el intuicionismo introduce una lógica alternativa, cuya relación con la lógica clásica y la teoría de conjuntos todavía es objeto de debate. Por su parte, la teoría de los tipos de Russell (ya esbozada en 1903) propone una solución muy elegante a las paradojas mediante el recurso a la es-

ding the Infinite, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994, lleva esta línea interpretativa a su extremo sosteniendo, entre otras cosas, que nunca hubo en la teoría de Cantor paradojas como la que Russell propone, y a fortiori Zermelo no se propuso resolverlas. Las tesis de Lavine parecen, cuanto menos, discutibles.

tratificación de los conjuntos (conjuntos de individuos, conjuntos de conjuntos de individuos, etc) y la introducción de restricciones en la formación de conjuntos, de modo que un conjunto de nivel k sólo puede ser elemento de un conjunto de nivel $k + 1$. Sin embargo, la teoría de los tipos tiene varios inconvenientes muy serios. Multiplica al infinito las entidades matemáticas porque, por ejemplo, no permite definir un único número 1, 2, o 3, sino que introduce una infinidad de ellos, uno para cada tipo lógico o nivel de la jerarquía de conjuntos. Por otra parte, la matemática clásica está construida ignorando la jerarquía de los tipos lógicos y resulta extremadamente difícil, si no imposible, de reconstruir en el marco de la teoría de los tipos. Torretti muestra, además, que la teoría de los tipos no permite deducir las proposiciones de la matemática de un conjunto reducido de leyes lógicas. Contradice, por tanto, el fundamento mismo del programa logicista de Russell (pp. 201-202). Si bien tanto el intuicionismo como la teoría de los tipos tienen un considerable interés filosófico, no tienen utilidad práctica para resolver las paradojas de la matemática. Los matemáticos profesionales adoptaron desde temprano la estrategia de axiomatización de Zermelo, que es la solución más simple y menos costosa. Sin embargo, esta estrategia deja pendiente el problema de la consistencia de las axiomáticas conjuntistas y el de la matemática en general.

El llamado programa de Hilbert tenía como finalidad principal obtener demostraciones absolutas de consistencia de las teorías matemáticas fundamentales. Para garantizar la seguridad de estas demostraciones metateóricas las pruebas debían ser de carácter finitista. El problema es, entonces, determinar de una manera precisa cuáles son las condiciones necesarias y suficientes que debe satisfacer una prueba finitista. La primera condición necesaria es que ninguna prueba finitista debe emplear un número infinito de premisas. Más allá de esta condición general, la escuela de Hilbert no ofreció una definición unívoca y precisa de prueba finitista. Torretti dedica varios capítulos a este problema y sigue con detalle las ambigüedades de Hilbert y sus seguidores en la caracterización del finitismo. Primero discute los postulados generales del programa que incluyen la formalización de las teorías matemáticas en un lenguaje artificial canónico como el de Russell y Whitehead, y la obtención de pruebas finitistas de consistencia, y también de completitud, de tales sistemas formalizados. Luego el autor analiza varios ejemplos tempranos de pruebas metateóricas finitistas producidas por la escuela de Hilbert (Ackermann, Von Neumann y Herbrand) antes de la publicación

de los teoremas de Gödel. Entre ellas se encuentra la prueba de la consistencia de la lógica de primer orden, que desató el entusiasmo por la realización del programa hilbertiano. Esta sección contiene valiosa información histórica nada fácil de hallar en la bibliografía corriente.

Sigue en la obra un capítulo que expone el teorema de completitud de Gödel publicado en 1930. El célebre trabajo de Gödel demostraba que el cálculo predicativo de primer orden era semánticamente completo, es decir, que en él eran deducibles todas las verdades de la lógica de primer orden. Gödel tomó como objeto de investigación al sistema axiomático de *Principia Mathematica*, pero su conclusión es válida para cualquier otro sistema lógico equivalente a éste. La demostración de completitud era un resultado evidentemente alentador para los partidarios del programa de Hilbert. Por otra parte, el trabajo de Gödel tiene el mérito adicional de desarrollar los métodos semánticos de la lógica, que estaban ausentes en el enfoque formalista de Hilbert. Pero el siguiente teorema del genial Gödel revolucionará toda la situación.

Torretti incluye un capítulo en el que reexamina el programa de Hilbert y otro en el que ofrece la prueba del teorema de incompletitud de Gödel de 1931. Me parece que el orden lógico de los capítulos debería ser el inverso, ya que este teorema de Gödel afecta decisivamente a la formulación original del programa de Hilbert. Los discutiré en ese orden. Torretti incluye una exposición completa de la prueba de Gödel siguiendo el texto original, cosa que es inevitablemente ardua. En uno de los apéndices incluye, además, una demostración reciente y más abstracta debida al talento de R. Smullyan. El trabajo histórico de Gödel contiene dos resultados esenciales, que a veces se llaman primero y segundo teorema de Gödel. El primero es que todo sistema axiomático formalizado que sea lo suficientemente rico como para deducir en él la aritmética de los números naturales, si es consistente, entonces, es incompleto respecto de la negación. Esto es, hay alguna fórmula X del lenguaje del sistema, tal que ni X ni su negación $\neg X$ se pueden demostrar como teoremas del sistema. El segundo es que si un sistema axiomático de esta clase es consistente, su consistencia (o mejor, una fórmula que expresa la consistencia del sistema) no puede demostrarse dentro del propio sistema. En todos los casos, se presupone que los sistemas axiomáticos de los que se trata son efectivos, esto es, sistemas deductivos en los que las propiedades de ser un símbolo, ser una fórmula y ser una prueba del sistema son computables.

Las consecuencias de estos dos resultados sobre el programa de Hil-

bert son notables y todavía se discuten. Ante todo, muestran que el ideal de obtener sistemas axiomáticos que sean a la vez consistentes y completos es irrealizable en la mayoría de los casos. Ha sido alcanzado en la lógica de primer orden, pero no puede alcanzarse en ningún sistema que contenga a la aritmética elemental. Dado que ésta constituye una parte muy pequeña de la matemática, casi todas las teorías importantes, que son más potentes que la aritmética, como la teoría de conjuntos o la lógica de orden superior, caen bajo el alcance de la limitación de Gödel. Es obvio que el requisito que debe sacrificarse es el de la completitud de los sistemas, ya que la consistencia es indispensable. Sin embargo, el segundo resultado de Gödel limita drásticamente las posibilidades de obtener pruebas de consistencia. La idea central del programa Hilbert era, en mi opinión, obtener una prueba de consistencia de un sistema S mediante el empleo de recursos demostrativos que fueran más débiles que los de S mismo, de modo que la metateoría fuera lo más segura posible, o al menos más segura que el sistema en cuestión. El segundo teorema de Gödel implica, según creo, que esto es imposible. Dado que ningún sistema formal puede probar su consistencia mediante sus propios recursos, se deberá apelar necesariamente a otro sistema formal más potente. Pero la consistencia de tal sistema será todavía más dudosa que la del sistema que se ha probado, con lo que no se habrá ganado nada en el proceso de fundamentación. A su vez la consistencia del nuevo sistema sólo podrá probarse mediante los recursos de un tercer sistema aún más potente que el segundo. Y no hay manera de detener un regreso al infinito en la metateoría de los sistemas.

Torretti piensa que el objetivo específico de Hilbert era obtener una prueba de consistencia de la matemática conjuntista clásica, la de Cantor, cuestionada por las corrientes intuicionistas y constructivistas encabezadas por Brouwer, Weyl y otros. Para que esta prueba fuera incuestionable, no era suficiente emplear cualquier recurso demostrativo más débil que la matemática conjuntista. El ideal era obtener la prueba mediante un sistema deductivo en el que las pruebas se pudieran verificar de manera automática por medio de un computador. En caso de que este ideal no fuera realizable, se podrían emplear recursos demostrativos más fuertes, pero que no superaran a los de la lógica intuicionista. De hecho, los partidarios del programa de Hilbert llamaban "intuicionistas" a esta clase de pruebas finitistas.

Seguidamente, Torretti dedica un compacto capítulo a exponer los resultados metateóricos concernientes a la decidibilidad de los sistemas

formales y al consiguiente surgimiento de la teoría de las funciones recursivas. A este desarrollo, que transcurrió en el breve período comprendido entre 1934 y 1938, contribuyeron Gödel, Church, Kleene y Turing. Estas son las fuentes básicas de este capítulo, que también utiliza diversos esquemas e ideas de la obra de Boolos y Jeffrey.⁵ En general se dice que un sistema formal S es decidible cuando existe un algoritmo que permite determinar si una fórmula cualquiera del lenguaje del sistema es o no es un teorema de S . Un algoritmo es un procedimiento mecánico de decisión que permite arribar a la solución de un problema en un número finito de pasos sin emplear métodos aleatorios (de otro modo, cualquier problema se podría resolver revoleando una moneda o algo semejante). ¿Existen algoritmos generales para la lógica, la teoría de conjuntos y la matemática? El problema de la decisión ya había sido planteado tempranamente, por ejemplo en la escuela de Hilbert, y había sido resuelto favorablemente para teorías lógicas y matemáticas restringidas, como la lógica proposicional (Post en 1920), la lógica de predicados monádicos (Löwenheim en 1915) y teorías de números más débiles que la aritmética elemental con la noción general de número natural.

Torretti describe la teoría de las funciones recursivas generales y las máquinas de Turing, pero este tema es demasiado complejo como para comentarlo aquí. Además, expone y comenta detalladamente el teorema de Church. Este afirma que la lógica de primer orden es indecidible y tiene como corolarios que la aritmética elemental y las teorías axiomáticas de conjuntos también son indecidibles. La demostración de estos resultados presupone la aceptación de la llamada tesis de Church, según la cual toda función calculable es recursiva. "Calculable" debe entenderse aquí en un sentido informal o intuitivo (según el cual, por ejemplo, la suma de dos números naturales es siempre calculable), mientras que "recursiva" debe entenderse en el sentido técnico que le da la teoría de las funciones recursivas. Church no demuestra esta tesis, ni se conoce una demostración formal rigurosa de ella. Torretti se pregunta si se trata de una definición o convención lingüística o bien de una conjetura refutable, o bien de otra clase de enunciado (p. 360). Responde que debe verse como una decisión que se mantiene hasta que algún contraejemplo nos obligue a cambiarla (p. 376). Pero si es un enun-

5. Boolos, G. y R. Jeffrey, *Computability and Logic*, Third Edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 (1ª ed. 1974).

ciado que admite contraejemplos, me parece que debe considerarse como una hipótesis, aceptada provisoriamente como toda hipótesis. De hecho, hasta el momento no se ha encontrado contraejemplo alguno de ella, y dado el desarrollo de la teoría de la computación, parece improbable que se lo haga, aunque nada lo garantiza de modo indudable. El capítulo termina mostrando de qué manera el teorema de Church admite una demostración más rigurosa y natural en el marco de la teoría de la computabilidad de Turing.

El libro concluye con la demostración de Gentzen de la consistencia de la aritmética elemental, que éste construyó en 1935 y luego reelaboró en 1938. Torretti presenta primero el cálculo de secuentes de Gentzen que se emplea en la prueba (el cálculo elaborado en 1938) y después desarrolla la prueba de consistencia en su versión final de 1938. Esta prueba de consistencia parece a primera vista un gran triunfo para el programa de Hilbert, pero un examen más atento revela varios aspectos cuestionables. En primer lugar, no parece ser una prueba finitista en el sentido de Hilbert. La prueba de Gentzen emplea la inducción matemática transfinita hasta el número ordinal ϵ_0 . La metamatemática de Hilbert admitía las pruebas matemáticas por inducción corriente, que se hacen sobre conjuntos enumerables, pero esta forma de inducción parece exceder los requisitos finitistas. Si se aceptan como finitistas (en un sentido ampliado del término) a esta clase de pruebas, que implican conjuntos infinitos no enumerables, no se ve qué puede querer decir que una prueba es finitista o qué las diferencia de una no finitista. Ante esta situación, Torretti se pregunta no sin razón ¿por qué no instalarse sin reservas en el paraíso de los transfinitos de Cantor? (p. 319). En segundo lugar, a muchos matemáticos, como Tarski, no les pareció que la prueba de Gentzen hiciera más evidente la consistencia de la aritmética, al menos más evidente que lo que ya era por sí misma sin necesidad de prueba. Torretti dice al respecto que en realidad Gentzen no se propuso demostrar la consistencia de la aritmética, si por ello se entiende que Gentzen trata de probar que las relaciones entre números, fijadas por una determinada axiomática, son consistentes. El objetivo de Gentzen es probar la consistencia de la deducción lógica, esto es, probar que no es posible deducir contradicciones en la aritmética formalizada mediante el cálculo deductivo de Gentzen u otro sistema lógico equivalente o menos poderoso (p. 451).

Después de Gentzen se han ofrecido numerosas pruebas diferentes de la consistencia de la aritmética, pero todas ellas se valen de la induc-

ción transfinita y ninguna consigue emplear recursos más débiles que los de Gentzen. El propio Gentzen demostró en 1943 que la inducción transfinita hasta ϵ_0 no puede justificarse mediante los medios demostrativos de la aritmética finitista de Hilbert. Se sigue de allí que los recursos utilizados por Gentzen son los más débiles posibles, en el sentido de que otros recursos aún más débiles serían incompatibles con el segundo teorema de Gödel (el de la indemostrabilidad de la consistencia). Por consiguiente, el propio teorema de Gödel impide encontrar pruebas de consistencia de la aritmética que no empleen al menos la inducción transfinita hasta el ordinal ϵ_0 . ¿Se puede considerar demostrada la consistencia de la aritmética? Todo depende de la confianza que se tenga en este tipo de pruebas, que no parecen intuitivas, en algún sentido del término. Sobre este punto no hay consenso unánime entre los matemáticos profesionales, aunque ninguno sospecha que la aritmética pudiera ser inconsistente.

Sea cual fuere la situación de la aritmética elemental, es claro que no hay prueba de consistencia alguna para teorías más potentes como las de conjuntos. Dada la situación planteada por los teoremas de Gödel, se duda de la posibilidad de obtener alguna prueba razonable de consistencia. Este es un punto que el libro de Torretti casi no explora, pero es de esperar que lo aborde en el segundo volumen dedicado a la teoría de modelos. Es el famoso problema de los modelos de la teoría de conjuntos. Dado que un modelo es él mismo un conjunto, no parece claro cómo podría apelarse razonablemente a la estrategia de probar la consistencia absoluta de una teoría de conjuntos encontrando un modelo de esta teoría.

La obra se cierra con algunos comentarios breves sobre los resultados de Gödel y Paul J. Cohen sobre el axioma de elección y la hipótesis del continuo. Estos temas merecen un comentario más detallado, pero caen más allá del alcance de esta obra, ya de por sí muy amplio. Vale la pena decir algunas palabras sobre este punto. Sabemos que no hay pruebas absolutas de consistencia para ZF. Pero, suponiendo que ZF es consistente, Gödel logró probar, entre 1938 y 1940, que también es consistente el sistema que se obtiene agregando a ZF el axioma de elección y la hipótesis del continuo de Cantor (ZFE y ZFC, respectivamente). En su forma generalizada esta hipótesis afirma que, dado un conjunto infinito A, no existe un conjunto cuya cardinalidad sea mayor que la de A y menor que la del conjunto potencia de A ($P(A)$) o el conjunto de todos los subconjuntos de A). En 1963 Paul J. Cohen demostró, además, la indepen-

dencia de estos dos principios de los restantes axiomas de ZF; esto es, probó que si ZF es consistente, también es consistente el sistema $ZF-E$, que se obtiene agregando a ZF la negación del axioma de elección. Además, probó que si el sistema ZF es consistente, también lo es $ZF-C$, es decir ZF con la negación de la hipótesis del continuo. Así pues, la hipótesis generalizada del continuo es independiente de la teoría de conjuntos y no se deduce de ZF ni de ZFE (en cambio ZFE se deduce de ZFC, esto es, en ZF la hipótesis del continuo implica al axioma de elección).

Este resultado tiene una enorme importancia, comparable a la demostración de la independencia del axioma de las paralelas de los restantes axiomas de la geometría euclídea. La situación ha sido comparada a la del surgimiento de las geometrías no euclídeas.⁶ En efecto, tenemos ahora una teoría cantoriana de conjuntos (ZFC) y una teoría no cantoriana ($ZF-C$). En el caso de las geometrías no euclídeas puede sostenerse que, en principio, la elección de una geometría física es un asunto empírico, de modo que podríamos llegar a determinar si la estructura geométrica del espacio físico es euclídea o no euclídea. En cambio, en la teoría de conjuntos, si ZFC y $ZF-C$ fueran ambas consistentes, no se ve cómo podríamos decidir cuál es la teoría correcta, o incluso si tal pregunta sigue teniendo sentido en estas circunstancias. La nueva situación va más allá de las diferencias entre diversas teorías axiomáticas de conjuntos. Podríamos decir que las diferentes axiomáticas conjuntistas nos ofrecen distintas descripciones del universo de los conjuntos, el paraíso de Cantor. Pero ahora sabemos que no hay un único paraíso de Cantor, sino al menos dos. Por consiguiente, tendremos una matemática cantoriana y una no cantoriana, ambas igualmente legítimas, en caso de ser consistentes.

Torretti termina su libro con una pregunta muy pertinente que resume la situación: "¿de qué vale esta seguridad [saber que las teorías de conjuntos son consistentes] si el resultado obtenido por Cohen muestra que el de Cantor no es el único paraíso conjuntista disponible y no tenemos cómo saber en cuál estamos parados?" (p. 455).⁷

Conicet-Universidad de Buenos Aires

6. Por ejemplo, por P. Suppes, *Axiomatic Set Theory*, New York, Dover, 1972, pp. 252-253. (La primera edición, de 1960, no contiene estas páginas.

7. Agradezco a Roberto Torretti por sus comentarios a la primera versión de este trabajo, que me permitieron mejorarla significativamente.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Russell, Bertrand, *Análisis filosófico*. Introducción y traducción de Francisco Rodríguez Consuegra. Barcelona: Ediciones Paidós/I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999. 127 pp. (Colección "Pensamiento contemporáneo", N° 57).

Bertrand Russell comparte con Henri Bergson y Rudolf Eucken el honor de ser los únicos filósofos que han recibido el premio Nobel. También lo ganó Jean-Paul Sartre, pero no quiso aceptarlo. Hoy se los lee poco, pero Sartre fue leído ávidamente por mi generación, y Russell y Bergson por la de mis padres. Me parece muy justo, pues, que una colección que ha estirado el concepto de pensador contemporáneo hasta incluir a Edmund Husserl (1859-1938) dedique también un volumen a Russell (1872-1970). Acertadamente, su preparación le fue confiada a Francisco Rodríguez Consuegra, profesor de la Universidad de Valencia y uno de los mayores expertos mundiales en la obra de Russell.

El libro reúne cinco escritos de Russell, fruto de diversas fases de su larga vida, que hasta ahora no se habían traducido al castellano. El primero es el relato autobiográfico "Mi desarrollo mental", que Russell redactó para la compilación de artículos sobre su filosofía editada por Schilpp en 1944. Russell lo amplió más tarde en el libro *Mi desarrollo filosófico* (1959) y en los tres tomos de su *Autobiografía* (1968-1970); pero el ensayo de 1944, ágil y conciso, probablemente contiene todo lo que la gran mayoría de los lectores actuales querrá saber sobre su vida. Los escritos restantes datan, respectivamente, de 1911, 1913, 1935 y 1950. Cuatro características comunes a todos ellos justifican sobradamente su elección:

(1) Aunque no se trata de exposiciones elementales y cada uno cala hondo en los problemas que aborda, son comparativamente autosuficientes, y su lectura no demanda un conocimiento previo de la obra y el pensamiento de Russell (más allá de las oportunas indicaciones que Rodríguez Consuegra proporciona en la Introducción y en las notas).

(2) Corresponden a diversas etapas del desarrollo filosófico del autor y sostienen posiciones filosóficas sustantivas incompatibles entre sí.

(3) Sin embargo y por lo mismo, ilustran muy persuasivamente la tesis sobre la *unicidad* del método de Russell, que Rodríguez Consuegra explica y defiende en la Introducción.

(4) Los originales no son fácilmente accesibles.

El primero de los cuatro escritos, "El realismo analítico", recoge la ponencia en que Russell presentó sus ideas medulares a la Sociedad Francesa de Filosofía en marzo de 1911. Aunque algo dogmático en sus formulaciones, enuncia clara, concisa y, me parece, insuperablemente, lo que a mi modo de ver es la "idea platónica" del extravío filosófico. El realismo analítico "es una filosofía realista, pues sostiene que hay existentes no mentales y que las relaciones cognitivas son relaciones externas, que establecen un vínculo directo entre el sujeto y un objeto que puede ser no mental. Es analítica, pues sostiene que la existencia de lo complejo depende de la existencia de lo simple, no a la inversa, y que un constituyente de un complejo es, como constituyente, absolutamente idéntico a lo que él es en sí mismo cuando sus relaciones no se toman en consideración" (p. 65). Uno cree estar leyendo un texto dictado por el mismísimo *malin génie*.

El segundo escrito, "La comprensión de las proposiciones", es un capítulo de la inconclusa *Teoría del conocimiento* que Russell redactó en 1913 y permaneció inédita hasta 1984. Creo que, hoy por hoy, su interés es sobre todo histórico, en cuanto exhibe la posición filosófica de la que Wittgenstein buscaba precisamente separarse con la doctrina tractaria de la forma lógica que se automanifiesta pero no se describe, cuya percibida insuficiencia impulsará luego el trabajo filosófico originalísimo y fecundo de los últimos veinte años de su vida (cf. C. Cordua, *Wittgenstein: Reorientación de la filosofía*, Santiago de Chile: Dolmen, 1997). De todos modos, los aficionados a los espectáculos crueles gozarán viendo a Russell luchar como un insecto por salir de la botella en que se ha encerrado.

El tercer escrito, "Los límites del empirismo", apareció en los *Proceedings of the Aristotelean Society* correspondientes a 1935-36. En un despliegue espléndido de su infatigable vocación crítica, Russell ataca aquí en varios frentes la doctrina filosófica según la cual "todo conocimiento se deriva de la experiencia sensible". Doy una muestra:

Supóngase que veo un gato y digo "hay un gato"...No sé si algún empirista negará que conozco: (1) un hecho sensible expresado, quizás inadecuadamente, mediante las palabras "hay un gato" (2) que digo "hay un gato"; (3) que digo "hay un gato" porque un gato está ahí (o lo está una apariencia sensible que se parece a un gato). Si se pone en cuestión cualquiera de estos tres fragmentos de conocimiento es difícil ver cómo cualquier conocimiento verbal puede estar "derivado de la experiencia sensible" (p. 97).

Russell juzga que no hace falta "perder más tiempo" con (1) y (2) y concentra su atención en (3). Tras un breve análisis concluye:

Si digo: "dije 'gato' porque vi un gato", estoy diciendo más de lo que está garantizado. Deberíamos decir: "Quise decir 'gato' porque tuvo lugar un hecho que clasifiqué

como felino". De todas formas, este enunciado aísla el "porque" tanto como es posible. Lo que estoy sosteniendo es que podemos conocer ese enunciado del mismo modo que conocemos que tuvo lugar la apariencia felina, y que, si no pudiéramos, no habría conocimiento empírico verbal. Creo que el término "porque" en esta oración debe entenderse como expresando una relación más o menos causal, y que esta relación debe percibirse, y no meramente inferirse de concomitancias frecuentes. Según esto, "causa" debe significar algo distinto que "antecedente invariable" y la relación de causación, o alguna relación íntimamente conectada con ella, debe a veces poder percibirse (p. 98).

En suma, "las premisas verbales del conocimiento empírico son oraciones que percibimos como causadas por algo percibido", y si rechazamos "causa" en esta acepción, resulta imposible explicar el vínculo entre lo percibido y su descripción verbal. Como la ciencia no puede prescindir de esta última, "la posibilidad de ciencia empírica...depende de la posibilidad de percibir relaciones causales o cuasi-causales" (ibid.).

En este aspecto, obviamente, la crítica de Russell no redundará en una negación del empirismo, sino sólo de la insostenible noción (atomista) de *experiencia* que lo entraba y empobrece desde tiempos de Hume. No estoy seguro que lo mismo valga para el resto del ensayo, donde Russell primero polemiza eficazmente con el finitismo matemático -que restringe los medios de prueba admisibles al punto de que resulta imposible demostrar que "el mayor número entero finito que haya sido mencionado jamás no es el mayor entero finito" (p. 104)- y luego comenta y secunda un texto de Dirac sobre el carácter de la ciencia física que, como Russell dice, es "incompatible con el empiricismo cien por cien" (p. 108). Sea de ello lo que fuere, pienso que el ensayo "Los límites del empirismo", explicado por un profesor hábil, puede prestar grandes servicios en un curso de introducción a la filosofía o de teoría del conocimiento.

El último artículo del libro, "¿Es la matemática puramente lingüística?", data de 1950 y permaneció inédito hasta 1973. Al parecer, estaba destinado a una presentación oral. La pregunta recibe finalmente esta respuesta: "Todas las proposiciones de la matemática y la lógica son afirmaciones sobre el uso correcto de cierto número pequeño de palabras" (p. 127). Los análisis y argumentos en que Russell apoya este resultado no me convencer en absoluto. Con todo, merecen leerse, pues en un medio cultural en que corrientemente se oye repetir que la matemática es "solo un lenguaje" conviene mucho tomar conciencia de la debilidad de la doctrina resumida en este eslogan.

Precede a los ensayos de Russell una introducción por Rodríguez Consuegra, sumamente lúcida e instructiva, titulada "Russell y el análisis filosófico" (pp. 13-33). En sus tres secciones estudia la unicidad y evolución del método analítico de Russell, la continuidad de su filosofía a través de sus cambios, y la relación de Russell con el pensamiento actual. Siguen una bibliografía comentada, que puede servir de modelo a quienes editan obras de este género, y una

"Presentación de los textos" que describe su origen y contenido. La traducción del inglés es muy fluida y legible. Aunque no he podido compararla con los originales (cf. el n° 4 en mi lista de características comunes), me merece completa confianza, pues no me he topado en ella con tropezones conceptuales de esos que normalmente delatan al traductor deficiente.

Roberto Torretti
Universidad de Chile

Rabossi, Eduardo (comp.), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*. Barcelona, Editorial Paidós, 1995, pp. 443.

Esta complicación se ocupa de una temática compleja y variada pero sobre todo muy novedosa para el filósofo que no ha incursionado en ella. Por esa razón intentaré ubicarla dentro del ámbito de la filosofía. Para ello tendré que decir algo acerca de lo que ha dado en llamarse "filosofía de la mente". Dicha disciplina, resulta difícil de caracterizar. Si bien es indudable que casi todos los grandes filósofos desde Platón en adelante (Aristóteles, Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Mill, Husserl) presentaron "teorías de la mente", es recién a mediados de este siglo que la *filosofía de la mente* es reconocida como un área específica en el mundo académico. En cuanto a su origen, simplificando un poco, podría decirse que el conductismo lógico de Ryle, los argumentos antimentalistas del "segundo" Wittgenstein y de Quine, y las teorías materialistas de la identidad presentadas por Smart, Place y Armstrong, a través de la gran polémica que desataron, constituyeron su punto de partida. En cuanto a su caracterización, creo que una de las pocas maneras de hacerlo es enumerando algunos de sus problemas centrales, que podrían ser los siguientes:

- 1) La caracterización de lo mental y la clasificación de los fenómenos mentales.
- 2) El problema mente-cuerpo.
- 3) El problema de la causación mental.
- 4) El problema de la conciencia y de los qualia.
- 5) Los problemas en torno de la privacidad de lo mental, de las otras mentes y del lenguaje privado.
- 6) El problema de la identidad personal y de la unidad de la conciencia.
- 7) El problema de la intencionalidad y de las denominadas "actitudes proposicionales".

La compilación de Rabossi se ocupa casi exclusivamente de uno solo de los problemas mencionados, a saber, el de las "actitudes proposicionales". Pero resulta que la problemática en cuestión, al hallarse centrada en los aspectos cog-

nitivos, semánticos y representacionales de la mente, y recibir el aporte de la floreciente ciencia cognitiva y de la también floreciente filosofía del lenguaje, se ha desarrollado en forma explosiva. A tal punto que esta compilación se ve obligada a limitarse a una pequeña muestra de lo que se ha publicado en cada una de las subáreas en las que se divide. La antología, pues, se enfrenta con problemas de superabundancia más que de pobreza.

El volumen está convenientemente subdividido en seis secciones. La primera está constituida por una excelente e indispensable introducción del compilador que ayuda al lector a guiarse a través de la compleja y variada trama de problemas y argumentos.

En la segunda sección, Paul M. Churchland critica el realismo respecto de las actitudes proposicionales, que luego defiende Fodor. Ahora bien, dichas "actitudes" no son otra cosa que las *creencias* y los *deseos*, que constituyen los conceptos fundamentales de la "psicología de sentido común" ("folk psychology"). La discusión entre ambos autores acerca del estatuto ontológico de las actitudes se liga entonces a la discusión sobre el estatuto ontológico de la psicología del sentido común.

La sección III está dedicada a una discusión del denominado "funcionalismo" (un ejemplo de doctrina no tradicional respecto de la naturaleza y significado de los fenómenos mentales, que por razones de espacio no puedo caracterizar aquí). Contiene un excelente y ya clásico trabajo de Block que se ocupa de caracterizar la doctrina y sus variantes y en presentar objeciones, y otro de Lycan que defiende una versión (el "funcionalismo teleológico") del mismo. En esta sección los autores tratan no solo el "problema de las actitudes" sino también el problema de la conciencia y de los qualia.

La sección IV se ocupa nuevamente de las "actitudes", pero aquí el énfasis no está puesto solo en la cuestión de si debemos aceptar su existencia, sino en el problema más ambicioso de explicar cómo la mente se representa la realidad, o en proporcionar lo que podría llamarse una "teoría del pensamiento". El artículo de Fodor con su "teoría representacional de la mente" y su "hipótesis del lenguaje del pensamiento" pretende nada menos que eso. El trabajo de Stich lo critica y presenta como alternativa una "teoría sintáctica de la mente".

La sección V, que es la más larga y contiene cinco artículos, se ocupa del problema del *significado*, que en la filosofía de la mente se halla prácticamente identificado con el del *contenido* de las actitudes proposicionales. Gran parte de esta sección está dedicada a la discusión generada por el descubrimiento de Putnam y Burge de que no solo la *referencia* sino también el *significado* (en particular el correspondiente a los términos de clases naturales) depende en parte de lo que sucede en el mundo. Según Putnam "los significados no están en la cabeza" y dos personas cuyos cerebros y estados fenoménicos fuesen a lo largo de toda su vida indiscernibles, podrían poseer significados distintos. Este descubrimiento generó una gran controversia y dio lugar a la distinción entre el

"contenido estrecho" (que compartirían los sujetos cerebralmente indiscernibles) y el "contenido amplio" ("que no está en la cabeza" y no sería necesariamente compartido por sujetos cerebralmente indiscernibles).

La sección VI –y última– trata, como indica su título, de los modelos computacionales de la mente que se han desarrollado con el avance de la cibernética y de la llamada "ciencia cognitiva", y finaliza con un artículo de Searle en el cual critica, mediante un conocido experimento mental (el de "la habitación china"), ciertas doctrinas filosóficas en boga asociadas a los modelos computacionales de la mente.

La compilación es particularmente valiosa por varios motivos. Primero, por la criteriosa selección de artículos y temas y por su adecuada clasificación; segundo, por la introducción que contiene; tercero, por la excelente y cuidadosa traducción de los textos (algo poco común); finalmente, por ofrecer al lector de habla hispana una temática importante que es poco conocida en nuestro medio.

Juan Rodríguez Larreta

López-Pardina, Ma. Teresa, *Simone de Beauvoir: Una filósofa del siglo XX*, Málaga, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1998, pp. 390.

En ocasión de cumplirse el Cincuentenario de *El segundo sexo*, se han publicado numerosas obras recordando el acontecimiento. Como sucede en estos casos, muchas de ellas no pueden ocultar las marcas del apresuramiento. Precisamente porque el de López Pardinas es un libro meditado y madurado, y aún más, ha sido publicado en nuestra lengua, es que celebramos especialmente este volumen. Se trata de un libro extenso e intenso. Y extenso en un doble sentido: por un lado, su número de páginas da cuenta de un trabajo de envergadura; por otro, no se limita –como tantas obras– a *El segundo sexo* sino que examina en detalle la producción filosófica de Simone de Beauvoir y la literaria en lo que de filosófico tiene. Por tanto, desde *Para una moral de la ambigüedad* hasta *La vejez*, López Pardina encara la tarea de rastrear los aportes de Beauvoir con el fin de situar su existencialismo en el grado justo de su originalidad: ni un epígono de Sartre (como muchos estudios sugieren), ni la filósofa que se identifica a sí misma como tal, sino una filósofa lúcida que posee marcas propias pero que prefiere reconocerse en términos de su literatura. La intensidad del libro está puesta, pues, en mostrar la estrecha relación entre la intelectual francesa, sus convicciones, sus novelas y su filosofía. En esta compleja trama, los análisis diacrónicos son solo necesarios a fin de clarificar al lector, pero la obra de Beauvoir se resiste hasta cierto punto a una disección tan marcada, como bien lo pone de manifiesto López-Pardina.

Desde este campo de visión más amplio, Beauvoir es más que *El segundo sexo*, y su feminismo no es un hecho militante aislado de su filosofía y de su vida sino, por el contrario, se trata de un proceso reflexivo y autoreflexivo de sus experiencias como mujer y como intelectual. De este recorrido da cuenta plenamente el libro de López-Pardina cuando se ocupa de mostrar los rastros del método beauvoiriano regresivo-progresivo utilizados, más que teorizados, en la obra de la estudiosa. Método, por su parte, que más tarde sería teorizado por Sartre en *Cuestiones de método*, habitualmente publicado como introducción a la *Crítica de la razón dialéctica*.

Un apartado singularmente significativo está dedicado a la noción de "situación". En efecto, este concepto paradigmáticamente existencialista tiene en Beauvoir una modelización propia. Si bien su investigación filosófica en *El segundo sexo* tiene como punto de mira la moral existencialista y la noción de situación, no parte de definiciones estrictamente sartreanas. En efecto, la situación es algo más que la "otra cara de la libertad", la situación delimita la libertad. No se interpenetra con ella. Constituye, en muchos casos, una barrera infranqueable para el sujeto (p. 146). Ahora bien, la connotación de reciprocidad entre las conciencias como forma auténtica de reconocimiento falla en el caso de la relación varón/mujer debido a una asimetría de origen (documentada antropológicamente) que lleva a la objetivación de las mujeres como *lo Otro*, reduciéndolas a la inmanencia, a lo inesencial. Con todo, constituirse en *lo Otro* no implica para Beauvoir una categoría ontológica, sino cultural, y en consecuencia modificable. *Lo Otro* resulta un elemento esencial de la situación al igual que los condicionamientos biológicos, que en Beauvoir adquieren el reconocimiento de servicio a la especie. En este sentido, la atención que Beauvoir presta al cuerpo propio la acerca a los estudios de Merleau-Ponty, pero en clave femenina y feminista. Nuevamente destaca López-Pardina el carácter anticipatorio de muchos desarrollos que se llevaron a cabo durante la década de los '70.

Muy oportunamente también López-Pardina destaca las críticas que Beauvoir le formula tanto al marxismo como al psicoanálisis freudiano. En primer término, la autora señala que, para Beauvoir, la de "posesión" de las mujeres por parte de los varones no cobra sentido sino a partir de la noción de "existente". Es imposible deducir –como intenta Engels– la opresión de las mujeres de la noción de propiedad privada, puesto que en el marxismo también hay opresión de las mujeres. La raíz hay que buscarla en la pretensión original de la conciencia humana a la dominación del Otro (p.154). Esto permite a López-Pardina desarrollar un apartado muy interesante sobre las nociones de "opresión" en Beauvoir, que nuevamente la distancian de Sartre tan tempranamente como desde *Para una moral de la ambigüedad*.

El capítulo que López-Pardina dedica al psicoanálisis tiene resonancias propias y significativas. En efecto, Beauvoir aborda la no fácil tarea de confrontar con Freud. A la luz de desarrollos posteriores como los de Luce Irigaray, su ta-

rea parece incipiente, sin embargo incluye los aspectos más relevantes de la crítica posterior: la diferente resolución del complejo de Edipo en las niñas y en los niños, y el papel fundamental de la socialización en el proceso de conformación de la identidad sexual. Filósofos como J. Butler le conceden el mérito de haber acuñado *avant la lettre* la noción de género y, al mismo tiempo, de haberse quedado "corta" en su aplicación. López-Pardina examina este tipo de interpretaciones y, si bien concede que puede aceptarse que Beauvoir preanuncia la noción de género, disiente fundadamente del enfoque desde el que Butler aborda la cuestión. Beauvoir acepta el dimorfismo sexual, acepta que pueden elegirse legítimamente tanto a varones como a otras mujeres como objeto de deseo, pero no coincidiría con Butler en la propuesta paródica de los géneros. En esto, como en muchos otros aspectos de su obra —como bien pone de manifiesto López-Pardina—, Simone de Beauvoir es clara deudora de la modernidad.

En síntesis, se trata de una obra ordenada y clarificadora, que despeja un sinnúmero de desviaciones interpretativas. Tarea que permite que Beauvoir brille con una nueva luz, puesto que se la aparta del cono de sombra sartreano.

María Luisa Femenías
Universidad de Buenos Aires

Ricoeur, Paul, *Historia y Narratividad*. Introducción de Angel Gabilondo. Traducción de Gabriel Aranzueque. Barcelona, Paidós, 1999. 230 páginas

Los seis artículos que presenta el texto recorren gran parte del itinerario filosófico de Paul Ricoeur, desde su postura ante la lingüística estructural, su consiguiente propuesta para el debate entre "explicar" y "comprender"; hasta su conexión con la temporalidad propia del hombre y la narratividad, y su conclusión sobre los aportes que esta investigación brinda para el problema de la identidad.

Los artículos pueden ser leídos en forma independiente, mas su conexión está asegurada por el hilo temático y argumental. En efecto, más allá de los contenidos materiales, se puede ver en los artículos cuál es el "modo de pensar" ricœuriano esencialmente dialéctico.

Los primeros dos artículos (*Filosofía y Lenguaje* (1978); y *¿Qué es un texto?* (1970)) representan dos movimientos complementarios. En el primero, Ricoeur declara cuáles han sido los límites de la lingüística estructural, límites que deben ser salvados por el filósofo. La lingüística estructural, en su búsqueda de un objeto científico de estudio, puso su atención, exclusivamente, en el elemento sincrónico y sistemático de la lengua, colocando entre paréntesis el acontecimiento del habla, diacrónico, espontáneo e innovador. Esta separación provocó

una elisión del elemento referencial del lenguaje, distorsionando la finalidad última de éste. La responsabilidad de la filosofía es la de restituir la conexión entre el lenguaje y el mundo, pues el acto de hablar supone el "decir algo a alguien *sobre algo*". Hay que volver a abrir el lenguaje al ser, de lo contrario toda una dimensión constitutiva de aquél queda oculta, tergiversada.

¿Debemos, entonces, desechar el modelo estructural de análisis? Contra esta tentación actúa el segundo artículo. Centrado en el carácter de *fijación* de los textos, Ricoeur incorpora el análisis estructural como momento ineluctable de la interpretación, momento que debe ser completado con la "comprensión". El lenguaje, una vez escrito, ha quedado "allí", objetivado, cobrando una triple autonomía, pues se independiza del autor, de las condiciones socio-culturales en que se produjo el texto, y de los lectores originales hacia los cuales se dirigió el mismo. Esta objetivación obliga al momento metódico de la interpretación, signado por el modelo estructural. Así, la hermenéutica de Ricoeur, al conjugar los polos de explicación y comprensión dentro del mismo arco interpretativo, evita caer en los extremos del dogmatismo (una, y sólo una es la interpretación válida), y del escepticismo (todas las interpretaciones tienen el mismo valor, y por lo tanto no hay criterios para elegir entre algunas de ellas, ergo, suspendemos el juicio). La explicación nace de la "extrañeza" del texto, su natural distanciamiento. La comprensión, en cambio, debe provocar la "apropiación" y "aplicación" del texto a la propia situación del lector.

Los restantes cuatro artículos (*Para una teoría del discurso narrativo* (1978), *Relato histórico y relato de ficción* (1973), *La función narrativa y la experiencia humana del tiempo* (1979) y *La identidad narrativa* (1986)) intentan conectar la forma narrativa del discurso con la experiencia humana del tiempo (los artículos representan un compendio de *Tiempo y Narración*), y relacionan las conclusiones de la búsqueda con el problema de la identidad. Ricoeur pone a prueba dos hipótesis: La única forma de evitar las aporías en las que ha caído la historia del pensamiento, cuando ha intentado dar cuenta del tiempo humano, es utilizando el modo narrativo como "lugar" de comprensión. La segunda hipótesis, derivada de la primera, sostiene que, para evitar las aporías en las que han caído las filosofías del sujeto con respecto a la identidad, es menester relacionar ésta con la que se desprende de la narración. Lo que Ricoeur llama "*identidad narrativa*". La estrategia comprende la elaboración de una estructura formal común que aúne los dos tipos de relatos: El relato histórico y el relato de ficción. Dicha estructura se encuentra en la conjunción de las dos dimensiones constitutivas del relato: una secuencial, cronológica, y otra configurativa, atemporal. Por ello, la capacidad para contar o seguir un relato supone la capacidad de obtener una configuración de una sucesión. Todo relato incorpora la capacidad de realizar una síntesis de lo heterogéneo, análoga al juicio de reflexión kantiano. De esta forma, Ricoeur expone cuáles han sido los errores de las posturas "antinarrativistas" y estructurales: cada una acierta en lo que afirma, pero se equivoca en lo

que niega. El segundo paso de la estrategia consiste en indagar si la estructura formal de la narración cumple alguna funcionalidad. La respuesta estriba en la misma conexión entre tiempo y narratividad. La narración es el "juego del lenguaje" que expresa una "forma de ser": el tiempo. Aquí, Ricoeur incorpora la referencialidad del relato, su dirección hacia algo real extralingüístico. Dicha función consiste en lograr una mejor comprensión de nuestro ser-temporal, pues nuestra experiencia como seres temporales es tan opaca, que sólo se puede aclarar si es llevada al lenguaje. Y la forma del lenguaje que mejor revela este dato ontológico es la narración. La comprensión del relato culmina en una re-aprehensión de sí. Esta unión entre tiempo humano y narratividad es puesta a prueba siguiendo los análisis heideggerianos de la temporalidad. Cada uno de los grados de profundidad del tiempo (intratemporalidad, historicidad, y temporalidad) se corresponde con los análisis sobre la narratividad.

El último artículo se conecta temáticamente con los anteriores. Si el hombre es un ser temporal, su identidad debe relacionarse íntimamente con ésta. Y, si el tiempo es el modo de ser que puede ser comprendido por medio de la actividad de narrar o seguir una narración, entonces, identidad y narratividad deben también estar relacionadas. El término "identidad" tiene una doble significación: Identidad como "idem", que se corresponde con la noción de substrato, *hipokeimenon*, e identidad como "ipse", en donde el mantenimiento del sí no alude a ningún núcleo de inmutabilidad sustancial. Sin embargo, sigue siendo problemático explicar cuál es la regla que debemos aplicar a la hora de pensar la mezcla de permanencia y no-permanencia que implica la conexión de una vida. La respuesta estriba en la misma actividad narrativa, pues la identidad de la obra, como una concordancia discordante (síntesis de lo heterogéneo), sirve como modelo para la identidad de los personajes, quienes también articulan la unidad en la alteridad (dentro de la contingencia de las peripecias, la unidad del personaje es mantenida). Por último, Ricoeur insiste en la exigencia filosófica que mueve a toda su hermenéutica. La finalidad de la filosofía es esclarecer la existencia misma, por ello, el esfuerzo del hermeneuta debe estar dirigido a una mejor comprensión del ser y del sí mismo en tanto pertenezca al ser. De esta manera, el movimiento clarificador del problema de la identidad nos lleva desde el texto como historia contada hasta la identidad de sus personajes, y de éstos a la propia identidad personal.

Juan Ignacio Blanco Ilari
Universidad Nacional de La Plata

Impreso en Talleres Gráficos Leograf S.R.L.
 Rucci 408, Valentín Alsina
 Provincia de Buenos Aires
 República Argentina