

Open

Insight

ISSN: 2395-8936

Volumen X • Número 19 • Mayo–Agosto 2019

❖ EDITORIAL

❖ COLOQUIO

Rubén Sánchez Muñoz

La fenomenología de Marc Richir: Diálogo con Sacha Carlson

❖ ESTUDIOS

Vicente de Haro Romo

La aclaración kantiana de la anfibología de los conceptos morales

Rosemary Rizo-Patrón

The Ideal of Humanity versus Worldly Powers:

Kant, Fichte, and Husserl

José María Llovet A.

El origen psicológico de los conceptos empíricos en la

Crítica de la razón pura

Juan Antonio González de Requena

Proyecciones del Arte de prudencia de Gracián

en el homo politicus moderno

Diego Martínez Zarazúa

La libertad como esencia de la verdad:

la relación Heidegger-Rorty

Héctor Zagal Arreguín

La música en Aristóteles

❖ RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS



Open Insight

VOLUMEN X • NÚMERO 19 • MAYO-AGOSTO 2019



Algunos derechos reservados. Centro de Investigación Social Avanzada, AC, 2019.

Open Insight, vol. X, no. 19, mayo-agosto de 2019, es una publicación de investigación científica evaluada por pares, de acceso abierto, editada y publicada en formato electrónico, con periodicidad cuatrimestral, por el Centro de Investigación Social Avanzada, AC, con domicilio en Av. Fray Luis de León 1000, Centro Sur. CP: 76090, Querétaro, Querétaro. Teléfono: +52 (442) 245 2214. Página de Internet: www.cisav.mx. Correo-e: info@cisav.org. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo del Nombre: 04-2016-120919313600-102. ISSN: 2395-8936. Ambos, otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Editor responsable: Ramón Díaz Olguín. Para su composición y maquetación, se utilizaron el software InDesign y los tipos Perpetua y Myriad. Responsable informático: eScire. Fecha de última modificación: 15 de mayo de 2019. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de cada autor y no necesariamente representa la postura del editor de la publicación.

La revista de filosofía *Open Insight* es una publicación de acceso abierto que se adhiere a la Declaración Conjunta LATINDEX–REDALYC–CLACSO–IBICT y todo su contenido está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional. Se autoriza cualquier reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación, incluyendo el almacenamiento electrónico, siempre y cuando sea sin fines de lucro, citando invariablemente la fuente sin alteración del contenido y reconociendo los créditos autorales.



Open Insight no cobra aportaciones a sus autores para publicarlos y es producida gracias al financiamiento que recibe del Centro de Investigación Social Avanzada y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México. El costo de cada ejemplar es de \$200.00 pesos en México y de \$20 USD en el extranjero, más gastos de envío. Suscripciones, donativos y ventas a través de la página de Internet: <http://www.openinsight.mx> o del correo-e: info@cisav.org y al teléfono +52 (442) 245 2214.

La revista de filosofía *Open Insight* está incluida en el Sistema de Clasificación de Revistas Científicas y Tecnológicas del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) y todo su contenido es registrado y recogido sistemáticamente por las bases de datos, redes y sistemas de información científica siguientes: Académica (<http://www.academica.mx>), Dialnet (<http://dialnet.unirioja.es>), Latindex (<http://www.latindex.org>), Redalyc (<http://www.redalyc.org>), Redib (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico), SciELO Citation Index (Web of Science) (<http://www.scielo.org.mx>), Scimago Journal & Country Rank (SJR) (<https://www.scimagojr.com>) y Scopus (<http://www.scopus.com>).

Directorio

Centro de Investigación Social Avanzada

Pablo Castellanos López
Concejo de Gobierno

Fidencio Aguilar Viquez
Director Académico

Jimena Hernández López
Directora Ejecutiva

José Miguel Ángeles de León
Coordinador de la División de Filosofía

Areli Gómez González
Directora Administrativa

Revista de Filosofía Open Insight

Ramón Díaz Olguín
Director / Editor responsable

José Miguel Ángeles de León
Editor Asociado

David Carranza Navarrete
Editor Asociado

Lourdes Gállego Martín del Campo
Secretaria de Redacción

Sagrario Chávez Arreola
Secretaria de Redacción

Juan Antonio García Trejo
Diseño y formación

DGTIC, UNAM
Sistemas y Diseño Web

Comité de Dirección

Eduardo González Di Pierro, *Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo*, México
Marilú Martínez Fisher, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Pablo Castellanos López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Rodrigo Guerra López, *Centro de Investigación Social Avanzada*, México
Juan Carlos Moreno Romo, *Universidad Autónoma de Querétaro*, México
Stefano Santasilva, *Universidad Autónoma de San Luis Potosí*, México
Alessandro Ballabio, *Universidad Pedagógica Nacional*, Colombia

Consejo Editorial

Alejandro Vigo, *Universidad de Navarra*, España
Angela Ales Bello, *Pontificia Università Lateranense*, Italia
Aníbal Fornari, *Universidad Católica de Santa Fe*, Argentina
Antonio Calcagno, *The University of Western Ontario*, Canadá
Diana E. Ibarra Soto, *Instituto Nacional de las Mujeres*, México
Carlos Pereda, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México
Jorge Navarro, *Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla*, México
Juan Carlos Mansur, *Instituto Tecnológico Autónomo de México*, México
Juan Manuel Burgos, *Universidad CEU – San Pablo*, España
Mariano Crespo, *Universidad de Navarra*, España
Miguel García-Baró, *Universidad Pontificia de Comillas*, España
Ricardo Gibu, *Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México
Rogelio Rovira, *Universidad Complutense de Madrid*, España
Valeria López, *Centro de Investigación y Docencia Económicas*, México

■ Contenido

EDITORIAL	3
COLOQUIO	
Rubén Sánchez Muñoz <i>La fenomenología de Marc Richir: Diálogo con Sacha Carlson</i> <i>The Phenomenology of Marc Richir: Conversation with Sacha Carlson</i>	11
ESTUDIOS	
Vicente de Haro Romo <i>La aclaración kantiana de la anfibología de los conceptos morales</i> <i>Kant's Clarification of the Amphiboly of Moral Concepts</i>	41
Rosemary Rizo-Patrón <i>The Ideal of Humanity versus Worldly Powers: Kant, Fichte, and Husserl</i> <i>El ideal de humanidad contra los poderes mundanos: Kant, Fichte and Husserl</i>	61
José María Llovet A. <i>El origen psicológico de los conceptos empíricos en la Crítica de la razón pura</i> <i>The Psychological Origin of Empirical Concepts in the Critique of Pure Reason</i>	81
Juan Antonio González de Requena <i>Proyecciones del Arte de prudencia de Gracián en el Homo Politicus moderno</i> <i>Projections of Gracián's Art of Prudence in Modern Homo Politicus</i>	99
Diego Martínez Zarazúa <i>La libertad como esencia de la verdad: la relación Heidegger-Rorty</i> <i>Freedom as the Essence of Truth: the Heidegger-Rorty Relationship</i>	129
Héctor Zagal Arreguín <i>La música en Aristóteles</i> <i>Music in Aristotle</i>	149
RESEÑAS	
Reseña de <i>Comunidad y pedagogía. La filosofía platónica de la educación</i> , de Claudio César Calabrese por Federico Nassim Bravo Jordán	167
Reseña de <i>La Soledad</i> , de Enrique Anrubia por Marcelo López Cambroner	173
Reseña de <i>Blas Pascal. Filosofía y religión, tragedia y esperanza</i> , de Mauricio Beuchot por José Miguel Ángeles de León	179

■ Editorial

Es ya lugar común que quienes detentan el poder público quieran legitimarse apelando a la historia, a su curso y proceso, y busquen en éstos un lugar en primera línea para sí mismos y para lo que representan. Los líderes de los últimos cien años —Hitler, Mussolini, Stalin, por mencionar a algunos— han pretendido encarnar esos designios de la historia en un movimiento político, social y cultural que ellos mismos conducen. En México, la llamada *Cuarta transformación* no es la excepción y, a través de su representante, el presidente López Obrador, ha proclamado que la historia mexicana la ha elegido para continuar el proceso emancipador del pueblo iniciado por la Independencia, continuado —según esta lectura— por la Reforma y luego por la Revolución mexicana, pero interrumpido por el periodo neoliberal que abarca desde el sexenio de Miguel de la Madrid hasta el de Enrique Peña Nieto (incluyendo los sexenios panistas de Vicente Fox y Felipe Calderón). La *Cuarta transformación* —bajo esa perspectiva— sería la continuación del proceso liberador de pueblo de México y una cierta culminación donde, al fin, nuestro país entre al concierto de las naciones del mundo moderno, progresista, del siglo XXI.

La historia, sin embargo, no tiene esa dinámica ni justifica a quienes alcanzan el poder. Es verdad que puede verse el curso histórico como el origen, desarrollo y decadencia de los imperios, es decir, como el proceso de las luchas por el poder que, cuando se muestran en su cruda realidad, se manifiestan de forma violenta. Pero también es verdad que dentro de la historia se dan acontecimientos no violentos, o mejor dicho, movimientos encabezados por hombres y mujeres no violentos que tienen repercusiones históricas de *verdadera humanización*. Tales procesos de humanización han generado a lo largo del tiempo y hasta nuestros días, por ejemplo, mayor conciencia de la dignidad humana, del valor del otro, de las personas distintas, vulnerables, necesitadas. En suma, mejor sensibilidad respecto a los derechos humanos fundamentales. En tal sentido, han sido las personas que no detentan el poder público, las que han generado

verdaderos movimientos históricos que transformaron el rostro de la humanidad. Baste mencionar, también, a dos figuras dentro de los últimos cien años que repercutieron en sus países y en el globo: Gandhi y Luther King (incluso en su momento Mandela).

La humanización no significa que hayan desaparecido los problemas; hoy mismo padecemos en muchos lugares del mundo violencias que, en los tiempos modernos, en el mundo occidental, quizá ni se pensaba que pudieran existir: persecución religiosa, falta de libertades, opresiones, pobreza, desigual, intolerancia, muerte. En nuestras comunidades mismas, esas amenazas se muestran con sus visos violentos también: corrupción, impunidad, marginación, desigualdad, inseguridad, falta de oportunidades y un largo etcétera.

La modernidad, si algo ha mostrado, es que no era posible una idea de progreso secular, que la razón —ensalzada hasta el máximo a partir del siglo XVIII— se instrumentalizó precisamente al servicio del poder y que su servicio humanizador no se logró por esas vías. La razón logró abrir caminos de humanización en la medida de su concordancia con la conciencia ética de respeto a la dignidad humana, en especial de las personas más vulnerables, como ya se ha mencionado. De hecho la confección de una carta o declaración acerca de los derechos fundamentales tuvo que ver con la reconsideración y la vuelta a la persona misma, al personalismo fundamental del vínculo entre el *yo* y el *tú* fundantes de una nueva comunidad: la de la fraternidad.

La historia, si bien muestra la violencia y las luchas por el poder, en su seno va haciendo crecer horizontes de no violencia, de elementos humildes, discretos, pero también eficaces para conformar mejores horizontes de dignidad humana, más vinculados a la fraternidad que al poder. En el fondo ese es el verdadero reto para quienes, habiendo llegado al poder público por mandato del pueblo mediante su voto libre, tienen la tarea de construir bienes públicos a partir de la responsabilidad política. La *Cuarta transformación* en México haría bien en reconsiderar su responsabilidad histórica y estar a la altura de los tiempos, antes que apropiarse de los designios de la historia como si ésta fuera un ente personal que designa a un líder carismático para representarla.

Durante el siglo XIX algunos pensadores señalaron que la historia la escribían las razas y los héroes (J. A. Gobineau y T. Carlyle *dixerunt*), los grandes hombres y mujeres seleccionados por el poder. Pero ya E. Cassirer, en *El mito del Estado*, ha señalado los riesgos de la vida política y de la convivencia humana cuando la razón es depuesta y en su lugar se instala el mito, el rito y el lenguaje simbólico-mitológico. La vida política, en suma, no se construye *desde arriba*, porque la vida política se vive en la cotidianidad de los ciudadanos y de las personas que establecen circuitos de convivencia, ora en la familia, ora en el mundo de la educación, ora en el ámbito del trabajo y de la calle, y ora en el articulador de todos ellos, el del espacio público.

La historia tampoco se construye *desde arriba* ni de antemano establece los dictámenes de sus designios. La historia siempre pone a todos en su lugar, cuando el tiempo pasa lo suficiente para valorar las acciones de los hombres y de las mujeres, en especial de aquellos que, con su trabajo cotidiano, fueron construyendo espacios humanos que llamamos cultura y civilización. En tal sentido y bajo tal premisa, no sólo es inapropiado señalar que la *Cuarta transformación* signifique un hito histórico, no porque no pueda serlo dentro de unas décadas o dentro de un siglo, cuando ya el tiempo haya madurado y el dictamen de la historia sea independiente del poder, sino porque —de hecho— en este momento preciso, a unos meses de su inicio, en realidad no ha entregado gran cosa. Para ello basta ver los datos que, esos sí, como documentos que pueden plasmar la arqueología de la historia, muestran más bien los grandes problemas que tenemos los mexicanos en este momento y que no se solucionarán por decreto ni por los supuestos buenos deseos de quien, además, utiliza un lenguaje poco incluyente e intolerante.

Ante ello, y de una forma constructiva, los mexicanos, en especial aquellos que son conscientes de sus responsabilidades en la familia, en la escuela (o el espacio educativo), en el trabajo y en la política, que se construye desde el día a día, son los que irán resolviendo los graves problemas que nos aquejan, comenzando por un juicio sobre la situación actual que servirá como criterio esclarecedor para vivir y valorar el trabajo de todos los días como la fórmula,

esa sí histórica, de promover la libertad, la justicia, y el estado de derecho, a fin de que los derechos fundamentales de una sociedad plural y democrática sean cabalmente reconocidos, promovidos y vividos (libertad de conciencia, de pensamiento, de expresión, de reunión, de asociación, por mencionar algunos).

Pasando ahora al contenido de la revista, este número se abre, en la sección Coloquio, con una estupenda entrevista hecha por Sánchez Muñoz a Sacha Carlson, hoy por hoy, uno de los mejores conocedores del pensamiento de Marc Richir. Además de algunos interesantes recuerdos personales, la entrevista se introduce a las diferentes esferas de la reflexión de richiriana, como la afectividad, la política, la estética, pero sobre todo la fenomenología. Mención especial merecen los comentarios críticos, pero siempre positivos, de Richir sobre la filosofía de Descartes, Husserl y Heidegger.

La sección Estudios presenta, ante todo, dos interesantes trabajos sobre Immanuel Kant. En el primero, De Haro Romo trata de demostrar que en la ética kantiana los llamados deberes del hombre para con la naturaleza, los animales y con Dios son, en última instancia, deberes del hombre para consigo mismo. Para ello, se adentra en la anfibología de los conceptos morales, tal como fue expuesta por Kant «episódicamente» en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. En el segundo, Llovet Abascal se pregunta por el origen psicológico —no lógico— de los conceptos empíricos; esto tiene lugar a través de lo que él llama «esquematismo empírico», que opera de manera análoga al «esquematismo trascendental», sólo que aquí no se subsumen las intuiciones a las categorías, sino se aplican los conceptos empíricos a las intuiciones.

En otro orden de cosas, los hombres de pasadas épocas intentaron salir victoriosos de las adversidades del momento con la ayuda de ciertos «ideales de humanidad» que les permitieran recuperar los valores espirituales esenciales para transformar el mundo. Así ocurrió con Kant en el siglo de las luces y con Fichte en el siglo del idealismo. Rizo-Patrón expone en su artículo los esfuerzos de Husserl por aportar lo propio a los hombres del siglo pasado tras el término de la primera gran guerra, siguiendo las luminosas líneas directrices de Fichte. Por su parte, González de Requena, con ayuda

de una sumaria exposición del pensamiento de Gracián —afamado escritor del Siglo de Oro español y notable representante del barroco europeo— delinea los rasgos elementales del hombre político moderno, con el objetivo de establecer las diferencias decisivas con el hombre económico que se gestó también en la modernidad y con el cual frecuentemente es confundido (por no decir, de forma enfática, que es relegado).

En otra dirección, Martínez Zarazúa se pregunta por el (posible) vínculo del pensamiento de Rorty con el de Heidegger, no obstante las diferencias de fondo en las concepciones de ambos filósofos. Según el autor, éste se encuentra en la forma como ambos entienden la libertad como factor determinante de la verdad; pues, como decía el maestro de la Selva Negra, «la esencia de la verdad se desvela como libertad». Finalmente, Zagal Arreguín sondea el papel que asume la música en el pensamiento aristotélico. Como es natural, éste no puede ser otro que contribuir a la educación o formación de los ciudadanos, ya sea refrenando algunas pasiones humanas en sentido negativo, ya sea propiciando el surgimiento de ciertas pasiones, en sentido positivo. En términos más generales, fomentando la estabilidad moral de los hombres, lo cual no puede dejar de ser relevante en la vida política de la comunidad.

La revista se cierra con tres estupendas contribuciones en la sección Reseñas. En la primera, Bravo Jordán da cuenta del libro de C. Calabrese sobre la filosofía de la educación de Platón. En él se enfatiza la vocación educativa del filósofo ateniense por encima de su talante especulativo. A la luz de este criterio, se miran con otros ojos tanto sus esfuerzos políticos por buena parte de Grecia como la fundación de la Academia en Atenas. El objetivo de este libro, sin embargo, no es únicamente estudiar desde el punto de vista histórico y sistemático en el pensamiento de Platón, sino también ofrecer puntos de referencia determinantes para entender la compleja situación humana de los tiempos actuales. En la segunda, López Cambronero se detiene en el agudo análisis que E. Anrubia hace de la soledad en el mundo moderno. Ésta se caracteriza, ante todo, como una radicalización del concepto de autonomía de la subjetividad humana (de impronta kantiana) que ha terminado por destruir la imagen del

hombre de épocas pasadas como ser sociable por naturaleza y, por lo tanto, referido a sus semejantes. Si bien esta concepción se presenta como una ineludible exigencia de autorrealización y libertad, no deja de influir negativamente en la forma de llevar a cabo actos culturales tan fundamentales como comer, jugar y amar sexualmente, que en otros tiempos se revelaban como profundamente comunionales. En la tercera, Ángeles de León presenta en sus líneas maestras el libro que M. Beuchot ha dedicado al pensamiento de Pascal desde la perspectiva de su conocida teoría de la hermenéutica analógica. A través de un continuo contraste con Descartes, Pascal es presentado como un pensador conocedor de los límites de la razón, abierto a los influjos del corazón, que le permitieron, por un lado, mirar a la ciencia en su justa medida y, por el otro, abrirse confiadamente a la fe. La suya es una analogía del amor, a medio caballo entre la analogía del ser (filosofía) y la analogía de la fe (teología).

Fidencio Aguilar Víquez
Ramón Díaz Olguín
Centro de Investigación Social Avanzada
Santiago de Querétaro, México
Mayo de 2019

Coloquio

The Phenomenology of Marc Richir:
Conversation with Sacha Carlson

Rubén Sánchez Muñoz
Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla
ruben.sanchez.munoz@upaep.mx

Fecha de recepción: 09-04-2018 • Fecha de aceptación: 12-06-2018

Introducción

Sacha Carlson es músico, filósofo y pedagogo. Tras estudiar en el Conservatoire Royal de Bruselas, se especializó en composición y en teatro musical. Hasta 2007, coordinó un programa transdisciplinario de humanidades artísticas (música-danza-teatro) en la Academia de Música de Court-Saint-Étienne/Louvain-la-Neuve, donde también enseñó improvisación musical e historia comparada de las artes. Se dedica, en paralelo, a la filosofía. Tiene un doctorado en filosofía (Universidad de Louvain-la-Neuve, Bélgica) y ha sido profesor de filosofía en la «Escuela de Psicoanálisis» (Bruselas). Es miembro del consejo de administración de la Asociación para la Promoción de la Fenomenología (Amiens), fundada por Marc Richir. Autor de un libro de conversaciones con el fenomenólogo Marc Richir (*L'écart et le rien*, J. Millon, 2015), entre otras obras. Sus investigaciones en curso tratan en especial de las relaciones entre la fenomenología y la filosofía clásica alemana, así como de una aproximación fenomenológica del teatro y de la música. En paralelo, prosigue asimismo una labor de traducción.

Sacha Carlson realizó una visita a varias universidades de México en enero de 2016, donde impartió una serie de conferencias. Una de ellas se realizó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla el día 18 de enero. Allí habló de una «Introducción general a la fenomenología richiriana:

¿qué es fenómeno? ¿qué es lo “nada” sino fenómeno? La triple aproximación inicial de Richir: apariencia, mundo, lenguaje». En el marco de estas actividades se inició la entrevista que ahora presentamos, la cual se ha ido nutriendo y ampliando con el paso del tiempo.

Entrevista

❖ Recuerdos personales

Rubén Sánchez Muñoz: Podríamos empezar nuestra entrevista hablando de Marc Richir: ¿cómo era él como persona? ¿Recuerda alguna anécdota de él o que haya vivido junto a él y que pueda compartir en este espacio?

Sacha Carlson: Hay muchas cosas, por supuesto, que se podrían contar sobre Marc Richir como individuo; sobre su personalidad y también sobre su historia personal. Podemos, por ejemplo, recordar algunas de las principales líneas de su itinerario: un itinerario bastante significativo de un joven que decidió volver a estudiar filosofía después de haber completado una carrera de física; un joven que después de haber presentado una tesis magistral, declinó un puesto de cátedra en la Universidad de Bruselas, prefiriendo la posición (en esa época menos prestigiosa y peor pagada) de investigador, para instalarse con su esposa en Provenza (en el sur de Francia). Se mudó finalmente a una casa muy modesta, en la que vivió completamente aislado, lejos del primer pueblo más cercano al pie de una montaña. Ahí pasó el resto de su vida con su esposa, este hombre quien, desde su juventud, dedicó literalmente toda su vida a la filosofía.

Esta breve descripción sugiere una cierta fuerza de carácter, marcado por la radicalidad de sus elecciones y la firmeza de sus compromisos. Más que anécdotas, quisiera evocar aquí algunos recuerdos. Siempre me llamó la atención la regularidad de su vida: se despertaba, comía y trabajaba todos los días con el mismo horario,

incluso los domingos y los días festivos —una vida «ordenada como una partitura musical», como se dice en francés (*réglée comme du papier à musique*). La mañana se dedicaba a la escritura, la tarde a la siesta y a dar un paseo con su esposa France (le gustaba sobre todo la temporada en la cual podía deambular por los campos de lavanda, típicos de su región). Finalmente, se dedicaba a leer textos filosóficos: a menudo un poco de Husserl (especialmente cuando tenía que revisar las traducciones del padre de la fenomenología a quien publicaba en su colección) y de Kant. Después, leía más filosofía (sobre todo a los clásicos) y ya por la noche, después de la cena y de una conversación con su esposa, solía leer textos de otros tipos que le interesaban: literatura, historia, poesía y antropología.

A lo largo del día, también había momentos dedicados a hablar por teléfono y, ¡ay del que le molestara llamando a otras horas! Le gustaba charlar por teléfono, y tengo muy buenos recuerdos de esas conversaciones. Lo característico de esas pláticas es que se desarrollaban con gran sencillez, calidez, y humor (nuestros intercambios estaban regularmente salpicados de carcajadas), y sobre todo la *pasión*, que se reflejaba en todos los temas que abordábamos. Recuerdo especialmente la última conversación que tuve con él durante casi dos horas al teléfono (así era el formato: rara vez menos de una hora...). Como de costumbre, empezó dándome noticias de su salud (que por desgracia no eran buenas) y comentando el clima provenzal (comentándolo con mayor precisión y exhaustividad, a la manera de un científico cuidadoso del rigor de su análisis). Pasamos después a un texto de Aristófanes sobre el cual estaba trabajando y que Marc también conocía bien, riéndose de mi vacilación en traducir literalmente algunos pasajes muy crudos del original griego. También compartió algunas impresiones sobre sus lecturas recientes en física contemporánea (cuántica), continuando la discusión sobre la posibilidad y la necesidad de una epistemología fenomenológica a partir —pero más allá— de Husserl, discutiendo de paso las ideas de nuestro amigo en común Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Luego hablamos largo y tendido sobre un historiador francés del siglo XIX, Jules

Michelet, abordando el nuevo libro que quería escribir —pero que, por desgracia, nunca realizó— sobre antropología e Historia, buscando entender el declive paulatino del mundo moderno desde el siglo XIX. Quería entender y analizar el estancamiento simbólico y vital que caracteriza nuestro mundo actual. Como puede ver, era un hombre que podía conversar sobre muchas cosas, pero siempre con pasión, y a veces, también, enojándose...

❖ De la ciencia a la filosofía

RSM: Sabemos que Richir no era inicialmente filósofo, era un científico (y aquí coincide particularmente con Husserl). Pero, es importante saber: ¿cómo se da el paso a la filosofía?, ¿qué relevancia tiene su conocimiento de la ciencia con este encuentro con la filosofía?

SC: Es cierto que es un punto común notable entre Husserl y Richir, que explica tal vez este «aire de familia» que Richir destacaba entre él y el padre de la fenomenología. Richir, de hecho, siguió un camino paralelo pero diferente al de Husserl: llegó a la filosofía rompiendo con las ciencias, es decir, sobre todo, con su creencia pitagórica inicial, según la cual el fondo del ser era de naturaleza matemática. Tal como lo explicaba en el libro de entrevistas que publiqué con él, *L'écart et le rien* (Jérôme Millon, 2015), título que se traduciría mejor como: *El desajuste y la nada*, después de haber practicado la geología y estudiado física, fue la lectura de Kant, la que, mientras estaba terminando una tesis de física, lo decidió a pasarse a la filosofía. Porque, como explica también Richir en el libro de entrevista mencionado, fue al leer la *Crítica de la razón pura*, cuando se convenció definitivamente de que la física, aunque sea matemática, no puede acceder al fondo de lo real: conocemos *a priori* solamente lo que ponemos nosotros mismos en las cosas. Así pues, para llegar al fondo del ser, se debe buscar más allá de las estructuras matemáticas de la realidad. Empezó, pues, a leer las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, cuyo estilo consonaba con el espíritu de su cuestionamiento y con la radicalidad de sus

aspiraciones; y, sobre todo, a leer a Husserl, con quien de repente sentía una especial afinidad, lo que llamábamos un «aire de familia».

RSM: ¿Qué se puede decir, entonces, de las trazas que esta primera carrera dejaba en la obra de Richir?

SC: Se podrían identificar tres tipos de rastros que recuerdan el pasado científico de Richir. En primer lugar, el estilo de su escritura filosófica: me refiero aquí al rigor de sus análisis, a la índole minuciosa de su lenguaje que evoca, quizás, la escritura de alguien familiarizado con la investigación científica. En segundo lugar, se encuentra también, aquí y allá, en los textos richirianos, términos que recuerdan el vocabulario científico. Por ejemplo, términos tomados de la geología (como «tectónica») y de la física, como la noción de «virtual», que Richir retoma de la segunda mecánica cuántica (Feynman), y que significa, en Richir, lo que no está actualmente ahí, pero que influye *desde su propia (trans)posibilidad*, en lo que actualmente se realiza. En tercer lugar, toda una parte de la obra richiriana concierne a una nueva epistemología fenomenológica, que retoma los esbozos fenomenológicos de Husserl y Heidegger en este campo (sin olvidar las obras epistemológicas de Cavailles, Ladrière, Desanti, Bachelard, etc.) para proponer una aproximación a la física clásica, a la mecánica cuántica, a algunos aspectos de la cosmología contemporánea, a los problemas de la relatividad, y también a la cuestión de la fundación de las matemáticas y de la lógica (en Dedekind, Cantor y Frege, principalmente). Esa parte de su obra, muy técnica, no habría podido ser escrita por alguien que no conociera la problemática científica desde dentro.

❖ La influencia de Husserl

RSM: Aquí el punto de partida de Richir coincide con el de Husserl. Éste también denuncia la crisis de las ciencias positivas e inclusive de las ciencias formales, la lógica, por ejemplo, y a partir de allí construye una propuesta filosófica que consiste en devolverle a

la filosofía su carácter científico o su estatus de ciencia rigurosa (*strenge Wissenschaft*). Ante esto, Richir habla de devolverle a la filosofía su estatuto de filosofía primera. ¿A qué llama Richir filosofía primera y cuál es este estatuto que tiene frente a la crisis de las ciencias positivas?

SC: La relación entre filosofía y ciencia es, de hecho, una cuestión compleja que remite al asunto de una posible filosofía primera, históricamente entendida, por Aristóteles, como ciencia del ser o como ciencia del ser supremo; cuestión que, como sabemos, se despliega luego, en la tradición moderna, en dos direcciones paralelas: por un lado, con el intento de fundamentar filosóficamente la ciencia (como, por ejemplo, Descartes que trataba de “establecer alguna vez algo firme y permanente en las ciencias”); y por otro lado, con la tentativa de fundamentar la filosofía misma como ciencia. En cualquier caso, me parece característico que este doble movimiento de pensamiento se encuentra en la obra del propio Husserl, con su exigencia de proporcionar un *absolute Rechtfertigung*, una legitimación absoluta para todo tipo de conocimiento; y también su pretensión de fundamentar la fenomenología como ciencia (como ciencia eidética, en ruptura con las ciencias positivas, claro está). Sin embargo, no es esta dirección de la obra husserliana la que le interesará a Richir en su meditación sobre la ciencia y la filosofía. Se siente más bien en armonía con el punto de partida del propio Husserl, a saber, el diagnóstico de un estado de crisis de la razón científica, que Husserl encontraba inauguralmente con los problemas de la tecnicidad y del formalismo en lógica y matemáticas. Es en este sentido que se entiende su esfuerzo inaugural —desde las *Investigaciones lógicas*— de recobrar el origen vivo y viviendo del sentido, y eso fuera de toda forma de psicologismo; o, retomando el vocabulario de la *Krisis*, la exigencia de volver al mundo de la vida precientífico como fundamento de sentido, olvidado, de la ciencia de la naturaleza. En un cierto sentido, Richir retomará este proyecto de Husserl, por ejemplo, en su libro de 1990 sobre *La crisis del sentido y la fenomenología*, significativamente subtítulo: *En torno de la Krisis de Husserl*.

Es un libro que retoma el proyecto de Husserl, recorriendo de manera crítica y desde un punto de vista fenomenológico un poco diferente, las distintas épocas de las constituciones paralelas de la razón filosófica y de la razón científica. Considera, pues, consecutivamente: la metafísica clásica en Platón y Aristóteles; el nacimiento del pensamiento moderno con el renacimiento del platonismo, con Nicolás de Cusa y Giordano Bruno; la institución de la física clásica con Galileo Galilei y Newton; la recuperación crítica de la cuestión del conocimiento de la naturaleza en la obra kantiana, y su evolución metafísica en el idealismo alemán con Fichte, Schelling y Hegel; y finalmente, la recuperación de esta cuestión con la obra de Husserl en la *Krisis*. Es, por otro lado, un libro cuya arquitectura es típica del pensamiento richiriano: Husserl (y también de Heidegger; volveré más tardé sobre ello) es el punto de partida que permite iniciar el análisis, y el punto de llegada. Pero esta recuperación de Husserl no es una simple repetición. Richir inscribe sus propios análisis en los vacíos del propio texto de Husserl, poniendo en juego su propio pensamiento a la vez a favor y contra del de Husserl. Hay que leer, a este respecto, el «apéndice» final del libro mencionado, que es un comentario, paso a paso, del famoso texto de Husserl sobre «El origen de la geometría»¹: donde se aprecia bien la distancia entre la fenomenología husserliana y el pensamiento de Richir. Este último muestra, por ejemplo, que algunas estructuras que Husserl atribuye al campo fenomenológico precientífico retoman, en parte, subrepticamente, las estructuras características de las idealizaciones típicas del enfoque científico. Es lo que Richir llama el «fiscalismo de Husserl». En un cierto sentido, Richir recupera el proyecto husserliano de volver a un registro de sentido precientífico, pero insiste en que este sentido propiamente vivido no está regido por las estructuras de la intencionalidad o de la eidética. Es una tesis muy fuerte de Richir, pero sobre la cual se pueden también formular varias críticas. Tal vez, volveremos sobre eso.

1 Existe también de ese comentario una excelente traducción al español de Iván Galán Hompanera, *Eikasía*, 34, 2010, pp. 19-112.

❖ La influencia de Heidegger

RSM: Una pregunta para dar un respiro: ¿Dijo que el punto de partida de Richir también se encuentra en Heidegger?

SC: Richir también se enfrentó a Heidegger y a su fórmula celebre, pronunciada en su curso de 1951/52 titulado *Was heißt denken*: «La ciencia no piensa». Fórmula chocante que solo puede entenderse en el contexto de la meditación heideggeriana sobre la esencia del pensar, y que se despliega a partir de otra fórmula igual de provocativa: «Todavía no pensamos». En cualquier caso, está claro, para Richir, que esta expresión no nos permite dar cuenta de la ciencia, en toda su complejidad, su inventiva y su fecundidad. Sin embargo, hay un riesgo en la progresión histórica de las ciencias que Heidegger percibió bien en su meditación: el riesgo de progresar con vistas a una teoría-mecánica que funcionaría sola, sin nosotros. Si hay una noción de Heidegger que influyó en Richir a propósito de la ciencia, es la de *Gestell*, con la que Heidegger trataba de pensar la esencia de la técnica al mismo tiempo que la ciencia moderna.

RSM: Ahora bien, podría exponernos ¿cómo entiende Richir la noción heideggeriana de *Gestell*?

SC: Sabemos que este término es utilizado por Heidegger en un sentido totalmente inhabitual. En alemán, esta palabra designa generalmente «soporte», «estante», «chasis»; a saber, cosas procedentes de un montaje, de un «poner junto». Por su parte, Heidegger recurre al término *Gestell* para designar el modo de «descubrimiento» que rige la esencia de la técnica, y que resulta del proceso de coligar (que es sugerido por el prefijo alemán *ge-*) de los actos expresados a partir del verbo *stellen* («poner»), como *her-stellen* («poner en pie y delante», «fabricar»), o *dar-stellen* («poner ante los ojos», «exponer»), etc. ¿Pero cómo traducirlo? Encontré varias posibilidades en español: dispositivo, dis-puesto, disposición, posición-total, im-posición, in-stalación, com-posición,

y creo que Ángel Xolocotzi propone traducir por *con-ducto*. ¡Me parece, pues, que el término es tan intraducible como en francés! En cualquier caso, Richir retoma en ese concepto la idea de algo que pone o dis-pone a los hombres y las cosas fuera de mundo, fuera del abrigo del mundo, es decir *fuera del sentido*, y que los dis-pone de manera maquina, automática, con la razón científica funcionando sola, sin hombre, por así decirlo. Y si proseguimos este movimiento, podríamos decir que la ciencia conduce a la «muerte del hombre», celebrada en la ideología francesa postheideggeriana y postestructuralista.

En cualquier caso, me parece que si Richir retoma esta idea heideggeriana del *Gestell*, también la amplifica y la relativiza. Por un lado, explica Richir que el *Gestell* no es solo una tendencia de la ciencia moderna, sino también una tendencia de toda institución. Es decir, que la ciencia, como toda institución de sentido —sea la lengua, la mitología, la música, la política e incluso el arte—, llega a una determinación del sentido como fijación de los seres y significaciones y, *por esto mismo*, a una pérdida de sentido, es decir también a una desconexión parcial de la vivacidad fenomenológica del sentido. La crítica richiriana de la ciencia se integra, pues, a una crítica de la institución como tal que conduce a una pérdida de sentido. Por otro lado, Richir suaviza la crítica heideggeriana, explicando que esta pérdida de sentido siempre es relativa. La crisis del sentido, explica Richir, es originaria, y nunca podrá conjurarse; además, si la institución está viva, puede ser generadora de creatividad y de sentido. Tratándose de ciencia, Richir se complace siempre en subrayar el ingenio, la inventiva y la riqueza simbólica del sentido que se perciben en algunas épocas de la historia de la ciencia. La ciencia no es ni una panacea ni un peligro extremo. Y como con todo tipo de institución, la crítica fenomenológica tiene que discernir lo que pertenece a la experiencia viva abierta al sentido —al fenómeno y a su fenomenalidad— y lo que da cuenta de un cierre, de una captura simbólica. Sin embargo, es cierto que todavía se debe desarrollar una epistemología propiamente fenomenológica que Richir solo esbozó.

❖ La concepción de fenomenología

RSM: Es evidente el punto de contacto con la fenomenología, su punto de contacto con el habla de la experiencia, de las vivencias de la conciencia, de todo el ámbito fenoménico. ¿Podríamos profundizar en esta recepción que hace Richir de la fenomenología de Husserl?, ¿qué es lo primero que le atrae de la fenomenología de Husserl?

SC: Se debe recordar que Husserl no estaba de moda cuando Richir empezó su carrera de filosofía (allá por 1968). La crítica heideggeriana y derridiana de la fenomenología husserliana había sido determinante en Francia y en Bélgica al menos. Sin embargo, como Richir explicó retrospectivamente a propósito de su propio camino filosófico, enseguida sintió una afinidad —un «aire de familia», dijo— con la fenomenología. Escribió una tesina sobre la cuestión del psicologismo en el primer Husserl (a partir de las *Investigaciones lógicas* hasta las *Ideas I*). Tampoco ignoraba Richir los vientos de la época: el estructuralismo, Heidegger, Derrida. Así pues, como escribe también, su trayectoria se puede mirar como un larguísimo rodeo para reencontrarse con esa afinidad de origen con Husserl. Su trayectoria formaba una suerte de «curva de vuelta» (*une courbe rentrante*, dice en francés), que le hizo «salir de Derrida a través de Heidegger», y «salir de Heidegger gracias al idealismo alemán», etc., para, por fin, volver a la fenomenología. Pero su pregunta concierne más precisamente a la relación de Richir con Husserl.

En la primera parte de su obra, Richir se reivindica como heredero del espíritu de la fenomenología husserliana. Eso explica, tal vez, que cuando Richir volvió a los textos de Husserl, a partir del final de los años 1980, se interesó sobre todo en los manuscritos de investigaciones inéditos, donde el pensamiento todavía no está fijado en una doctrina, pero en los que el movimiento es más fluido, más libre, y la reflexión no duda en lanzarse valientemente hacia hipótesis inéditas, sin temor a retomarse y corregirse, y asumir las

aporías que encuentra. Es a partir del final de los años 1980 cuando Richir empieza a leer y comentar los análisis sobre las síntesis pasivas (en *Hua XI*) y los manuscritos sobre la intersubjetividad (en *Hua XIII, XIV y XV*). A partir del final de los años 1990, empezará a meditar sobre los textos dedicados a la consciencia de imagen y a la *phantasia* (en *Hua XXIII*), y también los volúmenes sobre el tiempo (*Hua X y Hua XXXIII*) y la reducción (*Hua XXXIV*). Son textos que Richir no sólo comentó, sino que también supervisó de cerca su traducción francesa, que publicó en su colección «Krisis», en la editorial Jérôme Millon. Hay que mencionar, de hecho, el inmenso trabajo que hizo Richir para difundir el pensamiento de Husserl en el mundo francófono. Y no solamente Husserl: publicó también numerosas traducciones de Schelling, Fink, Patočka, Kimura Bin, Erwin Strauss, y trabajos importantes de Frank Pierobon, Henri Maldiney, Miklos Vetö, Michel Haar, Stanislas Breton, Jacques Taminiaux, etc.

En cualquier caso, como dije, la primera cosa que Richir retoma de Husserl es el espíritu de la fenomenología, es decir, en una primera aproximación, el sentido —con la triple connotación que emerge del término «sentido», que puede querer decir: significación, dirección y sensibilidad— propiamente husserliano de lo concreto: lo concreto que nunca se reduce a las determinaciones conceptuales fijas de los objetos, sino que atañe al movimiento vivo de la conciencia, al sentido haciéndose experiencia.

❖ La original fenomenología de Richir

RSM: ¿En qué sentido se podría sostener, entonces, que la fenomenología que hace Richir es una continuación de la fenomenología trascendental?

SC: Diría que se trata de una continuación, pero también de una radicalización con respecto a la fenomenología husserliana.

En primer lugar, se trata de una *continuación* en la medida en que Richir retoma —ya lo mencioné— el proyecto global de Husserl, como proyecto de descripción y análisis de la conciencia, y más generalmente de la experiencia humana, de cómo se despliega y se estructura intrínsecamente. Además, hay que añadir que su pensamiento se sitúa, efectivamente, en la línea de una fenomenología trascendental en el sentido propiamente husserliano, la cual propone poner al descubierto los estratos más arcaicos de la conciencia. Lo trascendental en Richir, que retoma aquí Husserl, no designa, como en Kant, las condiciones de posibilidad *a priori* del conocimiento, sino lo que es una vivencia, como base fenomenológica trascendental sobre la cual se fundamentan otras vivencias de nivel más alto. En fenomenología, hay una experiencia de lo trascendental, lo que es absurdo en un contexto estrictamente kantiano.

Pero, en segundo lugar, el pensamiento de Richir se entiende también como una radicalización de la fenomenología husserliana. Me explico: En un cierto sentido, el punto de partida de Richir es el mismo que el de Husserl: empieza por suspender la «instalación natural» (*installation naturelle*: así traduce a veces Richir, con Bernard Besnier, la *natürliche Einstellung*, la actitud natural, esta actitud que no da a creer que las cosas están dadas de entrada, sosteniéndose por sí mismas como si estuvieran disponibles para uno u otro uso determinado) para reconducir los objetos tal y como se dan en esta actitud a las vivencias de la conciencia en las cuales se despliegan; no las vivencias en el sentido psicológico, sino las vivencias reducidas a su esencia. En un primer momento, la fenomenología se considera, pues, como un análisis eidético de las vivencias de la conciencia: lo que ya presupone practicar la reducción fenomenológica, que, neutralizando todo lo factual y empírico, permite poner en evidencia la estructura esencial de las vivencias, que Husserl llama la intencionalidad como estructura de la conciencia que articula una intención y un intencionado.

Sin embargo, Richir prosigue el movimiento de reducción en una dirección que deja de ser husserliana. Propone también cortocircuitar (*mettre hors-circuit*) la intencionalidad como tal; a saber, también las estructuras eidéticas. En realidad, este «proceso de cortocircuito» (*mise hors-circuit*) de la intencionalidad y de la eidética se entiende sólo si recordamos que Richir considera la intencionalidad de manera estrecha, como intencionalidad de objeto (en mi opinión es un error, pero dejemos eso por ahora). De hecho, lo que propone cortocircuitar o poner entre paréntesis es lo que llama la institución simbólica como fuente de todas las determinaciones de sentido que estructuran la experiencia habitual, empezando por las determinaciones proviniendo de la lengua y de sus significaciones. No obstante, este movimiento de radicalización de la reducción fenomenológica, que se acompaña a menudo de una crítica de la intencionalidad (como estructura no originaria sino segunda de la experiencia), no es una característica específica del pensamiento de Richir. Es una idea que ya se encuentra en Heidegger, Fink, Merleau-Ponty, Patočka, Derrida, y después en la fenomenología francesa contemporánea con Emmanuel Levinas, Michel Henry y Jean-Luc Marion. Así pues, me parece importante subrayar lo que hace la especificidad de Richir.

El verdadero hallazgo de Richir —que manifiesta también una verdadera ruptura con la fenomenología trascendental clásica de Husserl— consiste en tomar en cuenta la ilusión trascendental en el corazón de la fenomenología. Hace falta, explica Richir, considerar que la mirada fenomenológica nunca puede asegurarse de estar viendo las cosas como efectivamente son. Es decir, que en régimen de *epojé* fenomenológica, nunca se puede apuntar a ciencia cierta el sentido de ser y de ser-así (*Sosein*) de lo que se da. Queda —y debe quedar— la sospecha de que las cosas no son tal y como parecen, e incluso la sospecha de que las cosas que experimentamos no son en absoluto. Es por eso que la eidética, así como la ontología (sea fundamental como en Heidegger) debe suspenderse en la fenomenología que ejercita Richir. El campo trascendental recorrido y explorado por Richir no es el de una

subjetividad cuya forma pura sería el presente viviente o viviendo dotado de sus retenciones y de sus protenciones. Es un campo atravesado de parte en parte por la ilusión trascendental.

❖ La influencia de Descartes

RSM: Tal vez una pregunta para dar un respiro: ¿si la ilusión se queda en el corazón del enfoque fenomenológico, cómo puede desplegarse la fenomenología concretamente?

SC: A partir de sus *Méditations phénoménologiques* (Jérôme Millon, 1992), Richir lo explicó concretamente a partir de Descartes y de sus *Meditaciones metafísicas*. En un cierto sentido, Richir se muestra más «cartesiano» que husserliano. Para explicarlo, tengo que recordar brevemente que en sus *Meditaciones*, Descartes empieza por ejercitar la duda metódica, que trata sobre el riesgo factual de error, especialmente a propósito de la experiencia sensible. Sabemos que esta duda continúa con una duda hiperbólica cuando se pone sistemáticamente en juego la sospecha de un «engaño» (*tromperie*, dice Descartes). Se acuerda del texto, muy conocido, en el que Descartes presenta la llamada hipótesis del Genio Maligno (*genius malignus* en latín, y *Malin Génie* en francés): “Hace tiempo que albergo en mi mente cierta opinión, a saber, que hay un dios que todo lo puede, y por el cual he sido creado y producido tal y como soy. Ahora bien, ¿quién puede asegurarme que ese dios no haya obrado de tal modo que no haya ni tierra ni cielo alguno, y ningún cuerpo extenso o figura, ninguna magnitud ni lugar y que, con todo, tenga yo los sentimientos de todas estas cosas, y que todo ello no me parezca existir de otro modo que como precisamente lo veo?”. (Al leer este texto en francés, recuerdo siempre la voz de Richir que solía citar todos estos pasajes de Descartes de memoria. Por mi parte, retomo aquí la traducción de Pablo Posada Varela). Es decir, que podría ser que el mundo —la tierra, el cielo, todos los cuerpos— no sea más que un mero sueño: *La vida es sueño*, podríamos decir como Calderón de la Barca, otro gran autor

barroco que apasionaba a Richir, y que escribió esta obra teatral en 1635, seis años antes de la publicación de las *Meditaciones* de Descartes en latín (en 1641). Es decir, en términos más filosóficos, tendríamos aquí una «posible ilusión integral y coherente»; y además de equivocarme (*me tromper*, dice la traducción francesa de las *Meditaciones* por el duque de Luynes, en 1647, revisada por el propio Descartes), puedo también resultar engañado (*être trompé*) por una fuerza omnipotente. ¡Por eso, no puedo dar crédito (*accorder créance*) a todas las cosas del mundo, e incluso, añade Descartes, a las matemáticas!

¿Cómo salir, entonces, de esta sospecha que parece conducirnos irremediablemente a un escepticismo radical? Esta es precisamente la cuestión que se encuentra también en el caso de Richir. La vía que nos abre Descartes es la siguiente: conviene recuperar un poder de iniciativa. Hace falta que ponga todo cuidado en engañarme a mí mismo fingiendo de forma activa que todos esos pensamientos son, por algún tiempo, simplemente falsos e imaginarios. Es decir, sólo si soy yo quien toma la iniciativa de hacer *como si* un Genio Maligno emplease toda su industria en engañarme, puedo desbaratar toda posible engañifa. En otras palabras, ¡tengo que *imaginar que todos mis pensamientos son... imaginarios!* Es por ahí que Descartes llega al *cogito* y su certeza como «punto de Arquímedes» que buscaba. Pero esta certeza no abarca los contenidos de mis pensamientos, ni concierne los estatutos de mis pensamientos o vivencias (¿son juicios, sensaciones, imaginaciones?), ya que la hipótesis del Genio Maligno impide efectuar cualquier reducción eidética por variación imaginaria de la que se desprendería el sentido de ser y de ser-así de lo que es pensado. Es simplemente la certeza de que *yo soy*, de que *yo existo*: *ego sum*, *ego existo*, sin saber, no obstante, lo que o quien soy, y lo que estoy pensando. Este «yo» no es una subjetividad monádica. Es más bien un yo concreto: el del filósofo meditando, quien imagina activamente la ficción del Genio Maligno y que toca, de esta manera, las profundidades incoativas —también inconscientes— de todos sus pensamientos indeterminados, pero encarnados. Así, la interpretación fenomenológica de Descartes

propuesta por Richir, consiste en tomar todas las vivencias — el campo fenomenológico— como ilusiones trascendentales. No obstante, éstas no deben aproximarse a partir de su poder ilusionante. Estas ilusiones deben describirse sólo como *aparecen*. *Los fenómenos richirianos son las ilusiones reducidas a su estatuto de pura apariencia indeterminada, pero concreta y encarnada*. Es lo que llamará, después, las *phantasias*.

❖ El concepto de «*phantasía*»

RSM: Todo esto nos da pie para hablar de la *phantasía*, justamente...

SC: De hecho, es a partir de *Phénoménologie en esquisses* (Jérôme Millon, 2000), que Richir retoma intensamente los análisis husserlianos sobre la imaginación, es decir, la consciencia de imagen (la *Bildbewusstsein*) y lo que Husserl llama la *Phantasie*. Una observación preliminar es necesaria sobre este último término. En francés, se traduce generalmente por *fantaisie* o por *imagination* — que ya son dos cosas diferentes—; y en el contexto del psicoanálisis, se traduce por *fantasme*. Sin embargo, ninguna de estas traducciones conviene al contexto fenomenológico y husserliano. Por eso, Richir eligió traducir utilizando una calca del griego: *phantasia*. Todos los otros traductores franceses parecen haberlo seguido. Por mi parte, sigo a Pablo Posada Varela, traductor de Richir al español, al traducir *phantasia* por el neologismo español «*phantasía*».

RSM: Pero ¿qué significa *phantasía*, en el contexto propiamente richiriano?

SC: Richir radicaliza algunos análisis de Husserl, en quien se encuentra, de hecho, una distinción entre la consciencia de imagen y la *phantasía*. En este contexto, la consciencia de imagen se analiza como un acto intencional que apunta un objeto a través de una intencionalidad doble: la intencionalidad que apunta el objeto puesto en imagen (lo que Husserl llama el *Bildsujet*, el

sujeto-imagen, que se caracteriza también como el objeto de una percepción posible), y la intencionalidad que apunta la propia imagen (lo que Husserl llama el *Bildobjekt*, el objeto-imagen). Así, cuando percibo, por ejemplo, la fotografía de Husserl, dos intencionalidades se despliegan y se empalman: la intencionalidad que apunta el propio Husserl, y la intencionalidad que apunta la propia fotografía, entendiéndose que en la consciencia de imagen, ambas intencionalidades se despliegan en conjunto, sin que la primera pueda desarrollarse independientemente de la segunda, y viceversa. En cambio, en la *phantasía*, no se encuentra esta doble intencionalidad, que acerca precisamente la consciencia de imagen de la percepción al tiempo que la mantiene a distancia. Las apariciones de *phantasía* se despliegan, escribe Husserl, en un mundo completamente diferente, que llama *Phantasiewelt*. Por su parte, Richir interpreta estas apariciones de *phantasía*, forzando de hecho el texto de Husserl, como vivencias no intencionales, donde ya no es un objeto estabilizado en una intencionalidad objetiva que aparece a la consciencia, sino una aparición como una sombra no intencional cargada de afectividad, que surge inopinadamente — como un relámpago— y de manera intermitente. Richir lo explica a veces con el ejemplo de la música. Me dijo un día que cuando escucha el inicio del *Invierno* de Vivaldi, esa marcha de acordes es una afección que no es ciega, pero que no da a sentir o a ver sentido (aunque no se ve *nada* determinado, y definitivamente no una imagen, sea interna o mental). Es, de hecho, una *phantasía*. Es por ahí que Richir recupera, por así decirlo, su propia concepción del fenómeno en el hueco del texto husserliano, inspirándose en Husserl y criticándolo a la vez.

❖ El concepto de «fenómeno»

RSM: Es evidente que en Richir hay una crítica al concepto mismo de fenómeno que está operando en la fenomenología trascendental. El concepto mismo no guarda una unidad y aparece con sentidos distintos a lo largo de la historia. Como φαivόμενον en

los griegos, como *Erscheinung* en el sentido kantiano y en Husserl, aunque ciertamente las acepciones son distintas. ¿Cómo entiende, entonces, Richir el fenómeno? ¿Qué es el fenómeno?

SC: Pues bien, he ahí toda la cuestión. De acuerdo con Husserl, Richir sostiene que el fenómeno no es una aparición empírica — es decir, una aparición sensible, estructurada por las formas de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo— como Kant entiende el fenómeno y la fenomenalidad en la *Crítica de la razón pura*. Pero tampoco es un φαίνόμενον en el sentido griego, es decir, una aparición en general de algo que aparece claramente a la luz de la consciencia. «Salvar los fenómenos», como habría dicho Platón —según Simplicio— no era una invitación a la fenomenología; era simplemente la exigencia de salvaguardar, en la teoría física antigua, lo que era concretamente y directamente *observable*. No obstante, Richir también revoca la concepción husserliana del fenómeno como vivencia intencional. Hemos visto, de hecho, que una consecuencia del ejercicio de la *epojé* fenomenológica hiperbólica, que Richir elabora a partir de la duda hiperbólica de Descartes, es la suspensión de toda intencionalidad como dinámica estructurante de la conciencia a partir de sus objetos determinados. ¿Qué es, entonces, un fenómeno para Richir? Podría contestar, con una fórmula lapidaria que Richir nunca utiliza como tal, que se trata de una *vivencia no intencional*. Es, entonces, un fenómeno que no se despliega como fenómeno de algo determinado; retomando los términos de Richir, no se trata de un fenómeno de algo o de un objeto, sino un fenómeno como *nada más que* fenómeno, o fenómeno como *nada sino*, si retomamos la traducción propuesta por Pablo Posada Varela de la fórmula adoptada por Richir: *phénomène comme rien que phénomène*. Por eso, estos fenómenos (o vivencias no intencionales) no pueden ser completamente delimitados, circunscritos, es decir, individuados: hay que entenderlos como un campo fenomenológico que constituye lo concreto de la experiencia que se encuentra en el movimiento del vivir, por el cual la consciencia es a la vez más concreta, más móvil y fluente, y más indeterminada.

RSM: ¿Podríamos profundizar un poco más en esta idea de lo indeterminado de la experiencia?

SC: Voy a explicarlo con un ejemplo que Richir utilizaba a menudo. Imaginemos que me paseo por la campiña y percibo un campo de lavanda. Esta percepción nunca se reduce a una aparición fija e inmóvil en su determinación, como sucedería si en lugar de ver el campo, viésemos una postal turística que lo representa. Lo que importa en la percepción como fenómeno es la inscripción de la cosa en su «carne» propia: la intersección de sus formas, sus colores y su textura. Importan también los movimientos de mi propia mirada, es decir la movilidad de mi afectividad que se busca y a la vez se pierde en el despliegue de la percepción. Considerando el fenómeno en su movilidad intrínseca, es la cosa quien me solicita, pero al mismo tiempo estoy empujado a dejar desplegarse todo lo que me conmueve o me afecta en esa percepción: la apertura del paisaje como fenómeno es simultáneamente apertura a la cosa y a sus horizontes, y al enigma que soy yo por mí mismo. Cuando Richir propone una descripción fenomenológica concreta, nunca se enfoca en las estabilidades de la experiencia, en las determinaciones de las vivencias, en la eidética. Trata, al contrario, de analizar lo que se mueve en las cosas mismas: lo inestable, fluctuante, presente y al mismo tiempo ausente, antes de toda fijación en un objeto que esté definido y sea estable y reconocible a partir de un sentido intencional determinado. Es decir, aplicando esto al campo de lavanda, de los movimientos de mi cuerpo viviendo (*Leib*) que responden a los ritmos del mundo sensible: en este caso, a las lavandas que acceden a lo visible según una configuración móvil, con las modulaciones específicas de la luz que alumbra y modula formas y colores.

En cualquier caso, esto no permite comprender que el fenómeno como *nada sino* fenómeno no pueda ser una aparición fija desde un imposible punto de vista de sobrevuelo estable. Se trata, más bien, de una apariencia —o mejor dicho, si la palabra existiese, de una «parencia»— concreta como «lugar de mundo». Se puede tratar de

una visión, de una sensación, de un pensamiento, o también de un sueño, de un fantasma, de un paisaje como el campo de lavanda o incluso de una obra de arte. En todos estos casos, como explica Richir —en su libro titulado *Phénomènes, temps et êtres* (Jérôme Millon, 1987) que parafraseo aquí libremente— el fenómeno se caracteriza siempre como *un lugar en el que habita la presencia*, y donde la presencia tan sólo se mantiene a costa de retornar a sí misma desde un lugar de exilio fuera de sí misma y en el cual está ausente. Efectivamente, la visión, la sensación, el pensamiento, el sueño, etc., no corresponde jamás ni a la suma ni a la delimitación de lo que actualmente se ve, siente, piensa, sueña, fantasea o es actualmente recorrido. En este sentido, el fenómeno como *nada sino* fenómeno no debe entenderse como un fenómeno (determinado) *en el mundo*, ni como un fenómeno *del mundo*, sino como un *fenómeno de mundo* (un «*phénomène de monde*» o un «*phénomène-de-monde*», escribe Richir en francés), es decir, como fenómeno encarnado en un mundo ambiente en el seno de una presencia cribada de ausencia. Así, Richir puede concluir en un texto absolutamente estratégico de *Phénomènes, temps et êtres* que cito aquí literalmente: “¿Qué es pues un fenómeno? Los pintores, por ejemplo, lo saben desde hace mucho. Y Constable bien lo sabía al apuntar un día: «*No se trata de una casa, sino de una mañana de verano en la cual hay una casa*». Un fenómeno es, diríamos, *una fase de mundo*” (trad. Pablo Posada Varela).

❖ Algunas ideas estéticas

RSM: Evoca la obra de arte como fenómeno y Richir cita un pintor. Parece que, al igual que Merleau-Ponty se acerca al arte y, en particular, a la pintura, para extraer de allí consecuencias filosóficas, del mismo modo Richir se acerca a la pintura, al arte. ¿Qué encuentra Richir en la pintura? ¿Hay en Richir alguna especie de teoría estética?

SC: Richir se interesó muy temprano por el arte. No hay que olvidar que su primer mentor, durante la época de sus estudios en Bruselas,

fue Max Loreau, un poeta, especialista en estética y también crítico de arte (fue, por ejemplo, el secretario personal del pintor Jean Dubuffet). Richir publicó, de hecho, varios textos sobre la cuestión del arte desde una perspectiva fenomenológica. El arte es un lugar privilegiado para abordar los fenómenos, ya que en toda obra de arte hay una suerte de *epojé* espontánea que cortocircuita la objetividad de las cosas naturales: es lo que Jacques Garelli llamaba la «*epojé* estética», término que Richir retoma a menudo. Así pues, Richir considera la pintura como un aprendizaje de la mirada, ya que enseña a mirar el mundo como fenómeno, es decir, el mundo en su movimiento de aparecer. La pintura da a ver la dinámica propia del fenómeno de mundo, la que Merleau-Ponty llamaba su «movido» («*bougé*»: *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 2004), y que Richir considera como el *ritmo* —el «esquematismo»— propio del ver humano, y aquí, más singularmente, de la mirada del pintor, cuyos gestos producen el eco creativo de la materia visible que encuentra. Richir propuso varios análisis «estéticos» —sobre todo de la pintura y la poesía— que prolongan e ilustran sus investigaciones propiamente fenomenológicas. Todos los textos de Richir constituyen un material muy estimulante que espera ser proseguido.

❖ Determinación e indeterminación fenoménica

RSM: Veamos. De acuerdo con esto, el fenómeno debe ser comprendido a partir de su indeterminación fundamental. Pero ¿si el fenómeno se define por su indeterminación fundamental, cómo explicar las determinaciones que estructuran también nuestra experiencia?

SC: Las determinaciones constituyen de hecho una parte larga e importante de la experiencia humana. Proviene de lo que Richir llama, inspirándose de la antropología —en un debate reñido pero implícito en la mayoría de los casos, con Mauss, Lacan, Lévi-Strauss, Saussure y otros— la *institución simbólica*. ¿Qué decir al respecto?

Richir entiende por ello, de manera muy general, lo que se designa habitualmente como *cultura*: un término que Richir evita, en la medida en que se entiende clásicamente por su oposición a la «naturaleza», en una oposición que, lejos de ser universal, procede de la institución peculiar de la filosofía. Sobre este tema, se debe leer la Introducción a *L'expérience du penser* (Jérôme Millon, 1995) donde Richir explica que la institución simbólica designa lo que «codifica» el ser, el hacer, el pensar y las creencias de los hombres, sin que lo hayamos jamás «decidido» deliberadamente. En la expresión «institución simbólica», el término *institución* sugiere efectivamente la idea de una instauración propiamente humana y colectiva del sentido, pero también una dimensión anónima de la institución, queriendo decir por ello que nunca es una persona quien decide *ad libitum* y de manera soberana el sentido de algo. Podríamos también decir, retomando un término utilizado por Platón en el *Crátilo*, que la institución no implica ningún *nomothétès*, ningún «institutor» del lenguaje o del sentido.

A este respecto, me gustaría añadir que el término institución tal y como se utiliza en Richir, remite claramente a su uso por los filósofos políticos del siglo XVIII —en primer lugar, por Hobbes y Rousseau— y también a su elaboración más precisa en la tradición sociológica y antropológica francesa —por Durkheim, Mauss y el estructuralismo de Lévi-Strauss. Pero evoca también la problemática fenomenológica precisa que expresa la palabra alemana *Stiftung*, la cual significa precisamente «institución», y que tiene un papel importante en el pensamiento de Husserl. En realidad, el concepto de *Stiftung* —y de *Urstiftung* como «institución originaria»— constituye una noción crucial que permite poner en discusión los pensamientos de Husserl y de Merleau-Ponty, Derrida, Levinas y Richir. Sin poder entrar en esta cuestión apasionante, sólo mencionaré que, a diferencia de Husserl, Richir considera que la *Stiftung* no es un acto intencional analizable gracias al análisis eidético: no es un acto fenomenológico sino una dimensión simbólicamente estructurante de la experiencia que precede siempre a toda vivencia concreta. No hay ninguna *Urstiftung*, explica Richir, hay sólo una institución simbólica colectiva y anónima.

RSM: ¿Podría aclarar el término «simbólica» en la expresión «institución simbólica»?

SC: El término puede prestarse a confusiones, de hecho: no remite a los símbolos de tipo hermenéutico, así como los analizaba por ejemplo Bachelard (o Ricoeur en sus textos de los años 70 en torno a una «hermenéutica de los símbolos»). La noción de simbolismo evoca aquí más bien la tradición «estructuralista» de Lévi-Strauss y Lacan. Así pues, para Richir, la dimensión simbólica designa sobre todo lo que estructura la experiencia en un sistema al vincular los términos en juego (de ahí la palabra «símbolo» que remite etimológicamente al verbo griego συμβάλλω, significando «arrojar con», «poner juntos»), que tienen sentido sólo por su inserción en el sistema. Las instituciones simbólicas deben, pues, analizarse, para Richir, como sistemas simbólicos, pero que no son cerrados, y que nunca determinan integralmente el sentido. Se entiende, pues, que la experiencia se sitúa a la confluencia de una dimensión fenomenológica (es decir, lo hemos visto, fluente, incoativa e indeterminada) y una dimensión simbólica, instituida.

❖ La recepción de Heidegger

RSM: Sabemos que en la obra de Richir está marcada claramente la influencia de Husserl, pero también la filosofía de Heidegger ocupa un lugar muy importante en su obra. ¿Cuál es la recepción que hace Richir de Heidegger?

SC: Tengo que empezar por una observación general sobre el heideggerianismo francés a partir de los años sesenta: es de hecho el punto de partida de Richir, pero un punto de partida contra el cual Richir va a desplegar su lectura de Heidegger. Hay primero que observar que, aún si numerosos textos del segundo y último Heidegger fueron rápidamente traducidos al francés, el primer Heidegger, el de la época de la «ontología fundamental» donde se funde todo su pensamiento, fue traducido mucho más

tarde: ¡la primera traducción completa de *Sein und Zeit* (1927) al francés, por Emmanuel Martineau, data de 1985 (existe también otra traducción, por François Vézin, publicada un año después, en 1986)! Dicho de otro modo, por desgracia no hemos tenido, en Francia, alguien como José Gaos quien, después de haberse mudado a México, tradujo las *Meditaciones cartesianas* (Fondo de Cultura Económica, 1942), las *Ideas I* (Fondo de Cultura Económica, 1949), y *El ser y el tiempo* (Fondo de Cultura Económica, 1951)... Esta aproximación parcial de la obra heideggeriana explica sin duda varios errores de interpretación frecuentes en esta época. Además, hay que señalar que los primeros traductores franceses de Heidegger optaron por traducir la lengua ya de por sí compleja de Heidegger por una lengua francesa todavía más esotérica: una lengua que impresionó a los lectores franceses y fue la ocasión de toda una serie de interpretaciones fantasiosas y de construcciones ideológicas alejadas del pensamiento del propio Heidegger. A ello debe añadirse que todas esas interpretaciones fueron mezcladas con varios elementos de la ideología característica de este tiempo, en Francia: por un lado, la constelación conceptual (sobre todo propagada a partir de los años cincuenta) influenciada por la tríada Marx-Nietzsche-Freud; por otro lado, el estructuralismo (Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, etc.), triunfal durante los años 60. De ahí, una ideología típicamente francesa, en esa época, donde la cuestión del fin de la metafísica (como necesidad de un nuevo inicio), se mezclaba con la cuestión del fin y de la muerte del Hombre. Es precisamente contra esta ideología —es decir, contra el heideggerianismo francés— que la lectura richiriana va a desplegarse: una lectura que integra los textos de épocas diferentes. Por lo demás, Richir continuó leyendo y comentando varios textos a medida que fueron publicados en la *Gesamtausgabe*: comentó, por ejemplo, muy temprano, el curso de 1928 en Marburgo titulado *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Bd. 26), el curso de 1929/30 en Friburgo titulado *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Bd. 29/30), y las *Beiträge zur Philosophie* (Bd. 65).

❖ La crítica a Heidegger

RSM: ¿Qué decir ahora de la lectura richiriana de Heidegger? Curiosamente, el enlace que conecta a Richir con Heidegger es como una relación de «amor-odio». Parece que Richir pasó toda su vida criticando *una última vez* a Heidegger, tratando de saldar sus cuentas, de una vez por todas, con el pensador de la Selva Negra. ¿En qué consiste esta crítica?

SC: Destacaré aquí dos elementos. Por un lado, Richir rechaza la orientación ontológica del pensamiento heideggeriano. La cuestión del ser, afirma Richir, no engloba todo el campo fenomenológico, es decir, todo el campo de la experiencia humana en todos sus registros, desde la percepción, las afecciones y la imaginación hasta el pensamiento y el lenguaje. ¡La ontología es de por sí una reducción drástica de la fenomenología en toda su extensión! Por otro lado, Richir siempre puso en evidencia la ausencia en Heidegger de un pensamiento riguroso de la ilusión (trascendental). La ilusión —la «obnubilación»— es siempre, para Heidegger, óptica: no hay obnubilación propiamente ontológica, en el contexto heideggeriano, y eso amenaza todo el planteamiento ontológico que, al no tener en cuenta el peligro de la ilusión en su propio despliegue, arriesga hundirse en un análisis por sí mismo ilusorio. Por ejemplo, Heidegger nunca cuestiona, en *Ser y tiempo*, la posibilidad de una «tonalidad fundamental» (*Grundstimmung*) falsa o ilusoria: ¿Qué distingue, pregunta Richir, la angustia como *Grundstimmung* y una tonalidad patológica (una *Verstimmung* patológica, como dijo Binswanger)?

❖ Fenomenología afectiva

RSM: La tradición fenomenológica, como el mismo Heidegger lo advertía ya en *Ser y tiempo*, recupera e introduce el tema de la afectividad que, como muchos otros temas, estaban en el olvido o se les había prestado muy poca atención. Y vemos que Richir dedicó trabajos al estudio de la afectividad...

sc: Habría que precisar, respecto a esto, que la cuestión de la afectividad constituye un eje central en la obra de Richir. Es precisamente con Heidegger que Richir inició su aproximación a esa cuestión, apoyándose en particular sobre los §§ 29-30 de *Ser y tiempo*, para establecer que la afectividad (la *Befindlichkeit*, dice Heidegger) es una dimensión originaria del ser-al-mundo del *Dasein*. Sin embargo, la crítica que acabo de evocar conducirá a Richir a precisar su posición. A partir de su libro *Phantasia, imagination, affectivité* (Jérôme Millon, 2003), explicará que toda puesta en juego de la afectividad no es necesariamente el índice de una fenomenalización originaria. En este libro, Richir distingue las afecciones originarias, arcaicas y salvajes, que surgen de manera indiscernible junto con las apariciones de *phantasia*, con las *phantasiai* puras, como las llama Richir. Ahora bien, explica Richir, la afectividad también puede conjugarse con una intencionalidad imaginativa de tal forma que la afectividad arriesga perderse: es posible imaginar un afecto que no sentimos realmente; es lo que Richir explicará a partir del importantísimo texto n.16 de *Hua* XXIII, desarrollando, a partir de ahí, una relectura de Freud, Binswanger y Winicott, y una aproximación renovada, propiamente fenomenológica, de la psicopatología.

❖ Fenomenología política

RSM: Esto es de suma importancia en la actualidad. No obstante, quisiera pedirle que pasemos a otro tema. Una de las líneas de trabajo en las que Richir incursionó fue en la política. ¿Cuál es el aporte de Richir a una fenomenología de lo político?

sc: Richir empezó su obra filosófica en una época fuertemente marcada por la cuestión política: mayo de 1968, la contestación estudiantil cuyo eco será el movimiento mexicano de julio del mismo año... El primer texto de Richir se dedica, efectivamente, a un análisis de la contestación a partir de un libro de Daniel Cohn-Bendit. Sin embargo, Richir proseguirá su reflexión de filosofía

política, en dos libros, sobre todo: *Du sublime en politique* (Payot, 1991) y *La contingence du despote* (Payot, 2014; existe una traducción de este libro al español, por Fernando Comella: *La contingencia del déspota*, Brumaria A. C., Madrid, 2013, con una introducción general por Pablo Posada Varela).

El pensamiento político de Richir resulta difícil de situar. Diría, en primera aproximación, que se despliega a partir de dos ejes paralelos: por un lado, el eje de una fenomenología de lo «social», es decir de una dimensión de intersubjetividad («interfacticidad» dice más bien Richir) que estructura en todo momento nuestra experiencia, y en virtud de la cual siempre sé, incluso cuando estoy solo, que vivo en un mundo común, que me inserto en un «cuerpo social» habitado por una pluralidad de otros «yos»; por otro lado, el eje de la *institución simbólica* de lo político como tal. Lo político, a su vez, no remite a la cuestión de la moral o del derecho, sino que surge a partir de la cuestión del poder: cuestión ya de por sí compleja dado que el poder no se reduce al poder coercitivo. Añadiría que uno de los aportes mayores de Richir a la teoría política es su análisis de lo sublime en política (o político) como momento de encuentro entre la dimensión social fenomenológica y la dimensión instituida.

❖ Balance crítico y despedida

RSM: A manera de crítica personal, si es que la hay, ¿qué aspectos considera que sean discutibles dentro de la propuesta richiriana? Suponiendo que siempre queda algo sin resolver o sólo resuelto parcialmente, o aporías que surgen, ¿cuáles serían esas dificultades en la obra de Richir?

SC: No puedo entrar aquí en detalle de todo lo que me parece ser un problema en la obra de Richir, tanto en sus lecturas de la tradición filosófica, en sus análisis concretos, cuanto en su método («arquitectónica») fenomenológico. Sólo quisiera añadir lo

siguiente: Richir es quien me enseñó a filosofar en contacto con la prodigiosa potencia de su pensamiento, lo que nunca dejó de inspirarme desde mis primeras lecturas. Es con él que aprendí a encontrar y tratar un problema filosófico, a leer un texto filosófico. Es con él que empecé a leer en peculiar a Kant, Fichte y Husserl, quienes me condujeron a explorar algunos problemas filosóficos que ya no son richirianos.

En este sentido, hace falta subrayar que como sucede con todo filósofo, el proyecto filosófico de Richir es parcial, situado y limitado, en el sentido que contesta a un *eros*, una aspiración filosófica singular: la de Richir en su afectividad propia. Como hemos visto, en Richir hay una búsqueda, una pasión del origen, como fondo arcaico, común, salvaje e indeterminado del cual emergimos todos de manera cada vez singular. Por mi parte, me pregunto si esta focalización sobre las capas más profundas de la consciencia no desvía el análisis de la experiencia común. Respecto a esto, me pregunto si la distinción elaborada por el propio Richir —y es uno de sus aportes fundamentales a la fenomenología— no es demasiado «rotunda», en la medida en la que dicha distinción revoca de la fenomenología todas las cuestiones de las determinidades; entre otras sociales, históricas y técnicas.

RSM: Finalmente, quisiera agradecer su gentil disposición para llevar a cabo este diálogo...

Estudios

La aclaración kantiana de la anfibología de los conceptos morales*

Kant's Clarification of the Amphiboly of Moral Concepts

Vicente de Haro Romo
Universidad Panamericana
vharo@up.edu.mx

Fecha de recepción: 25-10-2018 • Fecha de aceptación: 07-03-2019

Resumen

En este artículo comento una «sección episódica» de la *Doctrina de la virtud* de Kant, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. La sección se titula «La anfibología de los conceptos morales de reflexión». En ella se explica cómo los deberes *con respecto a la Naturaleza* y a Dios son, en última instancia, deberes morales *con uno mismo*. En el texto explico la estrategia argumentativa kantiana y la expongo como posibilitante y fecunda en su sistema moral.

Palabras clave: anfibología, deberes con uno mismo, deberes respecto a la Naturaleza, deberes respecto a Dios, metafísica de las costumbres.

Abstract

In this paper I discuss an «episodic section» in Kant's *Doctrine of Virtue*, which is the second part of the *Metaphysics of Morals*: «the Amphiboly of the moral Concepts of Reflection». It is the section where Kant explains how duties *with regard to Nature* and God are in fact duties *to oneself*. This paper engages with this Kantian argumentative strategy and explains it as enabling and fruitful.

Keywords: Amphiboly, Duties with regard to God, Duties with regard to Nature, Duties to Oneself, Metaphysics of Morals.

* Retomo y amplío en este texto algunas ideas ya desarrolladas en (De Haro, 2015).

Financiamiento

La investigación que ha dado pie a este artículo está integrada en el Proyecto «Vínculos, emoción e identidad. La dimensión moral de los vínculos sociales», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (Ref. FFI-2015-67388-P).

Introducción

Una lectura integral de las obras morales de Kant desmiente automáticamente el extendido prejuicio respecto a una ética kantiana «meramente» formal. Si bien en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*¹ y en la *Crítica de la razón práctica*, el filósofo de Königsberg se propone expresamente aislar (*isolieren*) el principio del juicio moral (es decir, el imperativo categórico) de la materia a determinar por dicho juicio (Paton, 1967: 47)², en la misma *Grundlegung* se adelanta ya que ese principio requiere una aplicación (*Anwendung*) (*GMS*: 388)³ a la experiencia, lo cual no es propio ya del objetivo propedéutico del texto de 1785, sino que se plantea como tarea de la *Metafísica de las costumbres*, de 1797, entendida ésta como exposición

1 Las obras de Kant son citadas, como es habitual en el ámbito académico, por la paginación del correspondiente volumen en la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias (*Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1900 y ss.), actualmente Academia Alemana de Ciencias. Como es usual, la *Crítica de la razón pura* se cita según sus dos ediciones (A-B) y las *Reflexiones* por el número correspondiente. La edición de las *Lecciones de filosofía moral* que utilizo en el trabajo es la de Collins, completada por Menzer a la luz del manuscrito de C.C. Mrongovius. En el caso concreto de los *Principios metafísicos de la Doctrina de la virtud* (*Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*), texto básico para el tema de este artículo, he trabajado con la edición nueva de Bernd Ludwig (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2008), con el volumen de la Academia también a la vista y para las citas textuales he usado la traducción de Cortina y Conill referida en la bibliografía final, donde también enlisto traducciones de otros textos citados o referidos. Uso las siguientes abreviaturas en función de los títulos de las obras en alemán (están señaladas asimismo en el listado bibliográfico): *GMS*: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; *KrV*: *Crítica de la razón pura*; *KpV*: *Crítica de la razón práctica*; *KU*: *Crítica del Juicio*; *MdS*: *Metafísica de las costumbres* (la *Doctrina de la virtud* es su segunda parte); *Refl.*: *Reflexiones*; *VzM*: *Lecciones de Ética* (o *de filosofía moral*) (Collins-Menzer [Mrongovius]).

2 En (*KpV*: 92) puede encontrarse la explicitación de esta decisión metodológica, cuando Kant señala que ha procedido como «el químico», separando lo racional de lo empírico.

3 Sobre la división de la filosofía moral en pura y empírica, también puede revisarse (*Refl.*: 6618) y (Schmidt, 2005: 71).

del sistema de los fines obligatorios para el arbitrio humano, es decir, el sistema de los deberes particulares.

Hay mucho qué decir respecto a esta relación entre la *Grundlegung* como propedéutica y la *Metaphysik der Sitten* como desarrollo del sistema moral, y también cabría hacer diversas reflexiones sobre cómo la *Antropología en sentido pragmático* y otros textos kantianos (como la *Pedagogía*, las *Lecciones de Geografía física*, los textos de Filosofía de la Historia, etcétera) ofrecen el contenido empírico que, en la *Metafísica de las costumbres*, se considera reflexivamente cara al imperativo categórico generando, en la síntesis de ambos elementos, el sistema de los deberes concretos, que Kant llama «deberes de virtud» (*Tugendpflichten*). Estos deberes, justamente ya no suponen sólo el planteamiento formal del criterio moral, sino que son prescripciones normativas concretas que consideran los rasgos esenciales de la naturaleza humana y los obstáculos que ella presenta para su cumplimiento. En este artículo no quiero detenerme demasiado en esta explicación de la estructura de la filosofía práctica kantiana, sino concentrarme en un apartado concreto y muy particular del sistema de los deberes, un pasaje titulado «Sección episódica» (*episodischer Abschnitt*) en la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre)*, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*.

Hago una observación general al sistema de los deberes antes de ocuparme del subtítulo mencionado: los deberes en la *MdS* se dividen, primero, en *jurídicos* y *éticos*, o *de justicia* y *de virtud* (*Rechtspflichten-Tugendpflichten*). El criterio para esta división ha generado mucha discusión entre los especialistas, pues en la introducción general a la *MdS*, Kant da pie a interpretar que los deberes jurídicos son aquellos que son perfectos (en tanto definen de modo negativo la acción que se prohíbe, sin latitud respecto a qué tanto, cómo o cuándo realizarla, por ejemplo). Sin embargo, en el desarrollo de la obra, aparecen deberes perfectos que en realidad no son jurídicos, sino éticos (como los deberes perfectos con uno mismo: la prohibición del suicidio, de la mutilación o de la autodenigración sexual). La aclaración necesaria para resolver esta aparente contradicción es la que identifica, más que dos listas paralelas de deberes, una diferencia en cuanto a la *perspectiva motivacional* de los mismos: un deber se

realiza jurídicamente cuando se realiza motivado por la posibilidad de una coacción externa; mientras que se encara éticamente cuando se le cumple por *autocoacción* (*Selbstzwang*), es decir, propiamente, por el motivo del deber (*aus Pflicht*), del cual la perspectiva jurídica hace abstracción metódica (aunque siempre es posible, como reconoce el propio Kant, cumplir con lo exigido jurídicamente no por temor al castigo, sino por el deber moral de *obrar conforme a Derecho*, lo cual confirma nuestra interpretación: no se trata de dos listas paralelas de deberes, sino más bien de un juego de perspectivas respecto a su motivación última, de modo que una puede asumir todo el contenido normativo de la otra) (Friedrich, 2004: 27; Vigo, 2011: 105-158).

Los deberes específicamente éticos se dividen, a su vez, en deberes con uno mismo (*Pflichten gegen sich selbst*) y deberes con los demás (*Pflichten gegen Andere*). Ambos apartados incluyen deberes perfectos (fundamentalmente negativos) e imperfectos (positivos). La sección episódica que me interesa comentar ahora se ubica justamente al final de la parte dedicada a los deberes con uno mismo. La relevancia sistemática de dicha posición en el conjunto de la obra será clara por lo que explicaré más adelante.

Las condiciones para la obligación moral directa

Si se compara la clasificación de deberes que apenas he mencionado con sus antecedentes escolásticos y racionalistas, lo primero que salta a la vista es que no aparezca el apartado de los deberes con Dios. Una interpretación simplista de este hecho llevaría a pensar que el criticismo kantiano excluye los deberes religiosos. Como veremos, no es así, sino que los re-conceptualiza y explica de una manera particular. Lo mismo ha de decirse respecto a los deberes referidos a la naturaleza inanimada, las plantas y los animales. Las condiciones para que pueda hablarse de un deber *con* o *hacia* (*gegen*) alguien, son dos:

El sujeto que coacciona (que obliga) tiene que ser, *en primer lugar*, una persona, *en segundo lugar*, esta persona tiene que estar dada como un objeto de la experiencia: porque el hombre tiene que actuar en pro del fin de la voluntad de esta persona y esto sólo puede suceder en la relación recíproca entre dos seres existentes (porque un simple producto mental no puede convertirse en *causa* de ningún efecto en relación con fines). (*MdS*: 442).⁴

Es por ello que, en principio, sólo haya deberes con uno mismo y con los demás seres humanos. Sólo el ser humano es susceptible de obligar a otro ser humano: la obligación en activo o en pasivo es siempre respecto de la humanidad. Esto está implícito ya en la segunda formulación del imperativo categórico, tal como ésta aparece en la *Grundlegung* y en la *Kritik der praktischen Vernunft*, y está también presupuesto en las otras dos formulaciones, pues la universalización o nomologización que supone la primera es justamente la de la intersubjetividad humana, y el Reino de los Fines (*Reich der Zwecke*) lo es en tanto implica la promoción de los fines moralmente válidos de todos los seres humanos, y a los propios seres humanos como fines en sí mismos.

La ética kantiana, sin embargo, no está carente de recursos para dar cuenta del deber de religión y de la consideración moral de lo que hoy llamaríamos «conciencia ecológica». Es por ello que aparece, en la ya citada sección episódica, el pasaje titulado «Anfibología de los conceptos morales de reflexión»: el análisis del fenómeno subjetivo por el cual un deber *respecto a* (*in Ansehung*) —la naturaleza, los animales no humanos, Dios—, funda en realidad sus pretensiones de validez normativa no en aquellos seres a los que se refiere, sino en los deberes del ser humano para *consigo mismo* (*gegen sich selbst*). Como subraya Barbara Herman, esta estrategia kantiana, en

4 “Das nötigende (verpflichtende) Subjekt muß also *erstlich* eine Person sein, *zweitens* muß diese Person als Gegenstand der Erfahrung gegeben sein: weil der Mensch auf den Zweck ihres Willens hinwirken soll, welches nur in dem Verhältnisse zweier existierender Wesen zueinander geschehen kann (denn ein bloßes Gedankending kann nicht *Ursache* von irgend einem Erfolg nach Zwecken werden)”. Cito la traducción de (Cortina-Conill, 1989).

lugar de ser interpretada como un menoscabo en el reconocimiento moral de la relevancia de la naturaleza, los animales o lo divino, ha de ser leída como una muestra del alcance ampliado de la obligación moral en Kant, que supone también una cierta relación —aunque indirecta— con objetos que en principio quedarían fuera de su alcance normativo (Herman, 2007: 272).

Observación sobre el término «anfibología» y su uso en la Crítica de la razón pura

El término «anfibología» (*Amphibolie*) remite, en una perspectiva histórica y de manera remota, a la teoría aristotélica de la argumentación.⁵ Hacia el final de mi exposición retomaré esta influencia. Por el momento, subrayo que, en perspectiva sistemática, en el marco del *corpus* kantiano, el concepto refiere también al final de la «Análisis trascendental» en la *Crítica de la razón pura*, que, en concreto, es uno de los momentos en los que Kant se distancia explícitamente del racionalismo leibniziano-wolffiano. El pasaje de *KrV* se titula justamente: «Anfibología de los conceptos de reflexión a causa de la confusión del uso empírico del entendimiento con el trascendental» (*Amphibolie der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transzendentalen*). Kant explica ahí que el problema de la *Schulphilosophie* es que ha tomado por principios de las relaciones entre las cosas, aquellos que sólo aplican para las relaciones entre los conceptos. Por ejemplo: el principio leibniziano de los indiscernibles —principio que afirma la identidad dada la coincidencia de las notas de los conceptos— es válido cuando se compara un concepto con otro, pero no en el acceso a fenómenos, en el cual al ser el objeto construido a partir de lo que se da como intuición en el espacio, justamente es la diferencia espacial la que distingue dos cosas como numéricamente distintas aunque coincidan en sus notas conceptuales (*KrV*: A 263, B 319; también Longuenesse, 1998: 132-133).

5 Cf. el pasaje paradigmático donde «anfibología» remite a la equivocidad de las expresiones (*Refutaciones Sofísticas*: 165b, 225s, 166a, 75s). También (Leitner, 1994: 297).

Lo que sugiero es que, más que meramente «corregir» el error o la confusión (la anfibología) en la perspectiva leibniziana, lo que hace Kant es también reubicar la tesis leibniziana mediante una «tópica sistemática». No hay un rechazo *simpliciter* de la perspectiva anterior, sino un reacomodo que evita la confusión, pues los principios leibnizianos son correctos en cuanto a la comparación de los conceptos entre sí. Lo que se añade es lo que Kant llama una *reflexión trascendental*, que (a diferencia de una reflexión lógica, que es meramente una comparación entre el contenido de los conceptos) es “la conciencia de la relación que existe entre representaciones dadas y nuestras diferentes fuentes de conocimiento” (*KrV*: A 260, B 316).⁶ La reflexión trascendental relaciona el contenido de los conocimientos con su origen en la sensibilidad o el entendimiento (*KrV*: A 262, B 318), y determina pues lo que Kant denomina un *lugar trascendental*. Se configura así una *tópica* que establece el origen de las respectivas pretensiones de validez de cada concepto según reglas (*KrV*: A 268, B 324). En suma: la *tópica* trascendental es una reflexión trascendental metódicamente estructurada para poner reglas de aplicación al uso de conceptos de reflexión (Reuter, 1989: 208). De la misma manera, en la aclaración (mediante una reflexión trascendental que establecerá el origen de la validez normativa del deber en cuestión) de la anfibología de los conceptos morales que nos ocupará a continuación, debemos encontrar cómo ubicarnos en la *tópica* trascendental de modo que, sin negar que hay deberes de virtud relativos (*in Ansehung*) a la naturaleza, a los animales no humanos o a seres fuera de nuestra experiencia sensible como Dios, sí se aclare que éstos no son deberes para con ellos (*gegen*), sino deberes generados por el carácter vinculante que tiene la humanidad en el propio agente, es decir, en última instancia, deberes para con uno mismo.⁷

6 “...das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen”. También (Vigo, 2006: 31).

7 La distinción entre deberes hacia o para con alguien (*gegen*) y deberes respecto a alguien o algo (*in Ansehung*) puede ser utilizada más allá del marco de la anfibología de los conceptos morales de reflexión, para aclarar aspectos de la exposición de todos los deberes en la ética kantiana, e incluso para generar algunas hipótesis. Así hace,

La argumentación del «ecologismo kantiano» tiene dos momentos. Primero, respecto a la naturaleza inanimada, se explica por qué destruirla injustificadamente se opone al deber del hombre consigo mismo:

...porque debilita o destruye en el hombre aquel sentimiento que, sin duda, todavía no es moral por sí solo, pero que predispone al menos a aquella disposición de la sensibilidad que favorece en buena medida la moralidad, es decir, predispone a amar algo también sin un propósito de utilidad (*MdS*: 443).⁸

Para ponderar este pasaje ha de tenerse en cuenta que en la misma *Doctrina de la virtud*, Kant ha explicado que existen ciertas condiciones naturales que hacen posible la receptividad de los conceptos del deber: él les llama las *prenociones estéticas para la receptividad del deber en general* (*Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt*). Evidentemente aquí, como en el resto de la obra kantiana, el término «estético» alude a aquello que tiene que ver con la receptividad de nuestro ánimo o alma (*Gemüt*) (Wieland, 2001: 39), de modo acorde a su etimología original. Las prenociones representan, pues, disposiciones dadas que permiten la efectividad de la ley moral en nuestro ánimo, mediante la cual aquélla es efectiva para interpelar y motivar a este último, en la consideración del ser

por ejemplo, Robert N. Johnson, quien señala que la mentira, tal como se le aborda en *Tugendlehre*, es de hecho un deber hacia uno mismo pero la mayor parte de las veces con respecto a otros; el cultivo de la simpatía puede ser considerado un deber hacia otros pero con respecto a uno mismo; y en última instancia, el deber de promover la felicidad ajena sería un deber respecto a los demás y hacia los demás entendido en el sentido de una especie particular de «derecho grupal», en el cual nadie en lo individual puede reclamar su cumplimiento (Johnson, 2009: 192-209).

8 "...weil es dasjenige Gefühl im Menschen schwächt oder vertilgt, was zwar nicht für sich allein schon moralisch ist, aber doch diejenige Stimmung der Sinnlichkeit, welche die Moralität sehr befördert, wenigstens dazu vorbereitet, nämlich etwas auch ohne Absicht auf Nutzen zu lieben".

humano como un ser que no se mueve por meras razones abstractas, sino que encuentra su acción vinculada siempre ya con la esfera de la emotividad.⁹ No hay, pues, un deber de adquirir estas precondiciones (pues ello generaría una regresión al infinito en la argumentación kantiana: ¿cómo podría reconocerse el deber de adquirirlas, si mediante ellas se reconoce el deber?) y que contamos con ellas «naturalmente», pero sí habrá, en el marco de lo libre y por tanto de lo imputable, un deber de cultivarlas, de formarlas y de propiciar su efectividad.¹⁰ Esto permite que se pueda hablar en la ética kantiana de una formación del *carácter*, es decir, de un proceso intelectual y voluntariamente dirigido para moldear las disposiciones temperamentales y afectivas desde la libertad. Queda claro, además, que el filósofo de Königsberg contempla lo que hoy llamaríamos una perspectiva de «psicología moral».¹¹

Así, lo que el *spiritus destructionis* frente a la Naturaleza afecta son precisamente estas disposiciones afectivas que, sin constituir el criterio mismo de la moralidad, sí permiten la receptividad del concepto del deber y la identificación de las circunstancias moralmente relevantes, y cuyo cuidado y cultivo, como hemos visto también, son de

9 Podría pensarse que la necesidad de estas precondiciones estéticas supone una concesión, por parte de Kant, a las condiciones empíricas de captación y realización del deber. Pero, como ha insistido Barbara Herman, esta objeción supone una confusión: lo que la ética crítica defiende es el carácter no empírico de la ley moral *en cuanto a su autoridad*, no en cuanto a su eficacia (Herman, 2007: 11). Baxley, por su parte, señala que en las predisposiciones estéticas es imposible separar razón y sensibilidad y propone entenderlas como tendencias volitivas *sui generis* (Baxley, 2010: 146).

10 A la luz de estos pasajes queda zanjada la discusión respecto a si Kant considera o no la importancia del sentimiento como elemento valorativo en el juicio moral. El sentimiento (*Gefühl*) no determina la moralidad objetiva de las acciones, pero sí constituye la posibilidad subjetiva de la aprehensión de los principios morales y de su efectividad en la motivación de los actos.

11 En este punto difiero ligeramente de Herman, quien piensa que ha de «completarse» el enfoque kantiano con lo que ella llama *rules of moral salience*, que resumirían precisamente dicho enfoque de psicología moral. No difiero respecto a la necesidad del enfoque, sino respecto a si la ética kantiana carece de él; yo pienso que no hay necesidad de «completarla» de esta manera, si bien sin duda en muchos sentidos la teoría kantiana del juicio moral necesita ser «reconstruida», como hace Herman de modo destacado (Herman, 1993: cap. IV) Para una crítica matizada a estas «reglas de relevancia moral» propuestas por Herman (Frierson, 2010: 33-56).

manera refleja moralmente obligatorios. Dado que es precisamente frente a la Naturaleza que tenemos la oportunidad de aprender a afirmar y valorar algo por sí mismo, más allá de su posible valor instrumental, destruirla injustificadamente supone atentar contra las disposiciones afectivas que hacen posible la moralidad y es, por tanto, inmoral.

Respecto a los animales, ha de tomarse en cuenta que, si bien hay momentos de la argumentación kantiana —en éste y en otros pasajes—, en los que el filósofo de Königsberg llama a los animales «cosas», esto de ninguna manera significa que los equipare con lo inanimado o con lo vivo no-sensible. Por el contrario: además de que Kant afirma reiteradamente que en toda vida hay un principio inmaterial y por tanto, lo vivo es irreductible a lo mecánico (*KrV*: B 419, *KU*: 387, 401, 460, etcétera), de los animales en específico reconoce sus capacidades de sensación y arbitrio (*MdS*: 442), e incluso reconoce en ellos distintos grados de «inteligencia» (en un uso análogo del término, y con la advertencia de que no es lo mismo inteligencia que razón o autoconciencia) y hasta «disposiciones morales» (en un uso aún más impropriamente análogo del término) (Kain, 2009: 210-233). Aún más: Kant sabe que con los animales podemos establecer relaciones de simpatía y amor. Es precisamente el hecho de que estos sentimientos puedan surgir indistintamente ante los animales y los seres humanos, lo que puede hacernos olvidar que los animales, al no tener conciencia ni actuar bajo la ley moral (*KrV*: A 802, B 830), no son sujetos de derechos en sentido estricto. La aclaración de la anfibología evita este error. ¿Son, entonces, los animales, «meros medios»? Para acotar este tratamiento utilitario es precisamente que la propia estrategia tópica kantiana puede ser también interpretada como una *ampliación* —aunque indirecta, vía la propia dignidad del agente— de los alcances del deber. El planteamiento de Kant, reitero, ha de ser visto como posibilitante.

¿Es el planteamiento de Kant ante los animales, con todo, *antropocéntrico*? Sin duda, pero precisamente lo que me parece valioso de su argumentación es que, sin perder el valor central y único de la persona humana, quizá el filósofo de Königsberg consigue, con esta estrategia tópica, plantear una serie de deberes respecto a los

animales que no demanda mucho menos, en el tratamiento con ellos, de lo que exigen las teorías ecologistas más radicales que tanto le critican (así lo sostiene también Kain, 2009: 210-233).

Reitero que es justamente ante las semejanzas y analogías entre la sensibilidad animal y la humana que “el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo” (*MdS*: 443).¹² He aquí el argumento adicional (que se añade al ya expuesto sobre los deberes respecto a la Naturaleza en general) a tomarse en cuenta frente a los otros seres sentientes: dado que la cercanía entre la afectividad animal y la nuestra debería despertar las ya mencionadas reacciones afectivas que no hacen distingo en cuanto a su objeto entre animales y seres humanos,¹³ el maltrato animal supone atentar contra estas mismas disposiciones sentimentales de relevancia moral. Por ello, incluso puede hablarse de un deber de gratitud con respecto a los animales, que “forma parte *indirectamente* del deber del hombre, es decir, del deber *con respecto a* estos animales, pero si lo consideramos *directamente*, es sólo un deber del hombre *hacia sí mismo*” (*MdS*: 443).¹⁴

Deberes de religión

Si los deberes con respecto a la Naturaleza y a los animales no son deberes *hacia* ellos por no tratarse de personas —por no cumplir la primera de las condiciones de la obligación moral—, en este segundo caso la que no se cumple es la segunda condición: desde el uso teórico

12 “...die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Tiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt”.

13 Para profundizar en las analogías entre animales y seres humanos (Denis, 2000: 405-423).

14 “...gehört indirekt zur Pflicht des Menschen, nämlich in Ansehung dieser Tiere, direkt aber betrachtet ist sie immer nur Pflicht des Menschen gegen sich selbst”. La argumentación kantiana es fundamentalmente la misma en las *Lecciones*, donde además se ofrecen dos ejemplos de cómo el cuidado de los animales favorece a nuestra sensibilidad moral: una anécdota sobre Leibniz, a quien se califica como hombre bueno por su cuidado incluso de los insectos, y el hecho de que la legislación inglesa no permitiera formar parte de los tribunales a carniceros ni a cirujanos por el efecto pernicioso de la habituación al dolor en su receptividad moral (*VzM*: 458-460).

de la razón, según Kant, Dios es en principio persona, pero no es objeto de experiencia posible. Aunque también desde dicha perspectiva, la de Dios es una idea regulativa necesaria para comprender “la finalidad del mundo en su totalidad” (*MdS*: 443)¹⁵ y aunque desde el uso práctico de la razón su existencia sea postulada para comprender la conexión sintética del *summum bonum* (*KpV*: 124-132), al no sernos dada su realidad en la experiencia, no podemos presuponer cuál sea su voluntad y, por tanto, ésta no tiene un carácter generativo-de normatividad *simpliciter* cara al sistema de los deberes:

Tenemos igualmente un deber, que se llama *deber de religión*, es decir, el deber de «reconocer todos nuestros deberes *como (instar)* mandatos divinos». Pero esto no es la conciencia de un deber *hacia Dios* (*MdS*: 443).¹⁶

Deberes objetivos de culto a Dios puede haberlos en la religión revelada, admite Kant, en la cual Dios se da mediata o inmediatamente en la experiencia; sólo que ello queda fuera de los límites de la ética filosófica pura. Aún así, como el pasaje citado aclara, debemos aplicar la idea de Dios en un sentido práctico que abarca *todos nuestros deberes morales*.¹⁷ El juego de perspectivas de la tópica trascendental nos valida, e incluso nos obliga, a ver todos los deberes *como si* fueran divinos:

El fundamento para que todos los deberes humanos deban pensarse de acuerdo con esta *forma* (conforme a su relación con una voluntad divina, dada *a priori*) es sólo lógico-subjetivo. No podemos hacernos intuible la obligación (la coacción moral) sin

15 “um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären”.

16 “Haben wir ebensowohl auch eine Pflicht, welche *Religionspflicht* genannt wird, die nämlich »der Erkenntnis aller unserer Pflichten *als (instar)* göttlicher *Gebote*«. Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht *gegen Gott*”.

17 Es interesante subrayar que ya en las *Lecciones* (*VzM*: 337) se usa el término «anfibología» para referirse precisamente a la confusión de quien no ve el culto como un medio para la verdadera religión moral y lo considera como un servicio inmediato a Dios.

pensar con ello en *otro* y en su voluntad (de la que la razón universalmente legisladora es sólo el portavoz), es decir, Dios (*MdS*: 487).¹⁸

Esto además explica que pueda pensarse en la conciencia moral (*Gewissen*) como *la voz de Dios en nosotros*. En Kant, pues, cumplir todos los deberes por el motivo correcto es cumplir con el deber de religión (*Religionspflicht*), al menos en el sentido de lo que él considera la religión natural o racional.¹⁹ La tónica, a la vez, evita el malentendido de concebir a Dios como un sujeto cualquiera de deberes recíprocos:

Este deber *con respecto a Dios* (propiamente hablando, con respecto a la idea que nos forjamos de un ser semejante) es un deber del hombre hacia sí mismo, es decir, no es un deber objetivo, consistente en la obligación de prestar a otro determinados servicios, sino sólo un deber subjetivo de fortalecer el móvil moral en nuestra propia razón legisladora (*MdS*: 487).²⁰

18 “Daß alle Menschenpflichten diesem *Formalen* (er Beziehung derselben auf einen göttlichen, *a priori* gegebenen Willen) gemäß gedacht werden sollen, davon ist der Grund nur subjektiv-logisch. Wir können uns nämlich Verpflichtung (moralische Nötigung) nicht wohl anschaulich machen, ohne einen *Anderen* und dessen Willen (von dem die allgemein gesetzgebende Vernunft nun der Sprecher ist), nämlich Gott, dabei zu denken”.

19 Aquí conviene aclarar que la *Religión dentro de los límites de la mera razón* no es un tratado que se inserte ni en la ética filosófica-pura ni por tanto —paradójicamente— en la mera razón, sino que supone el tránsito (*Übergang*) entre la consideración filosófica y las doctrinas reveladas e “implica la *concordancia* de la razón pura práctica con ellas (que no la contradigan)”. Por ello, la *Religión* sí enfrenta las paradojas que se apuntan hacia el final de la *Metafísica de las costumbres* —si puede haber justicia divina dado que la relación con Dios debe ser por amor, si y cómo pueden nuestras obras lesionar al ser divino, la necesidad de una víctima expiatoria inocente confrontada con la bondad del Creador, etcétera (*MdS*: 488-491).

20 “Allein diese Pflicht in *Ansehung* Gottes (eigentlich der Idee, welche wir uns von einem solchen Wesen machen) ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, d.i. nicht objektive, die Verbindlichkeit zur Leistung gewisser Dienste an einen *Anderen*, sondern nur subjektive, zur Stärkung der moralischen Triebfeder in unserer eigenen gesetzgebenden Vernunft”.

Conclusiones

Uno de los horizontes de profundización que abre lo expuesto en este escrito es el de la particular lectura que hace Kant del legado lógico aristotélico. Autores como Henrich Leitner han insistido en la importancia de esta apropiación kantiana de la tópica y la anfibología, y si se considera que las *Críticas* están divididas en analítica y dialéctica, el mapa de la teoría aristotélica de la argumentación queda significativamente reasumido (Leitner, 1994: 217).²¹ Evidentemente, tanto en lo teórico como en lo práctico, Kant convierte la «tópica argumentativa» aristotélica en una tópica trascendental (Leitner 1994: 298; Reuter: 1989, 212). En ambos casos, los *tópoi* son puntos de vista generales que permiten orientar el juicio en un área dada de conocimiento; no premisas concretas en una argumentación, sino perspectivas para la fundamentación de una relativa exigencia de validez.

Un segundo «hilo de Ariadna» que puede perseguirse a partir de esta aclaración de la anfibología de los conceptos morales de reflexión, es el que ha sido llamado en la investigación kantiana *Lehre des Übergangs*, «doctrina del tránsito». Autores como Peter König han trabajado en este sentido, inspirados por el *Opus Postumum*, subrayando que la clave del sistema kantiano serían aquellos pasajes en los cuales se conecta lo racional y lo empírico o lo racional y lo estatutario (o positivo). Esos pasajes son justamente las secciones episódicas de cada una de las obras. En el caso concreto de la *Tugendlehre*, el pasaje sobre la anfibología de los conceptos morales de reflexión explicaría el tránsito entre una doctrina de la virtud en general a lo que hoy podríamos llamar una «ética ecológica» (en un tránsito que se daría, por decirlo de algún modo, «hacia abajo») y el tránsito de la misma doctrina ética hacia una *Religionslehre* en lo particular, en un proceder «hacia arriba» (König, 1999: 147). Ello es clave, en mi opinión, para una interpretación correcta de la *Religión en los límites de la mera razón*,

21 Cf. también (*Top*: I, 14, 105b, 21-23), donde un ejemplo de esta ubicación en la tópica es —y ello es relevante de cara a la asimilación que hace Kant de estas ideas— un aparente conflicto de deberes (si obedecer a los padres o a la ley).

texto kantiano que merece una renovada atención, y del que, particularmente en castellano, existen pocos estudios confiables.

Una última perspectiva que abre lo aquí planteado es la de la discusión con la *Deep Ecology*, y con las distintas corrientes de pensamiento que proponen el reconocimiento de «derechos animales» y de una «ética de la Tierra». Como ha subrayado Oliver Sensen, puede partirse de que la ética kantiana lanza la carga de la prueba a quien quiera argüir a favor de los derechos animales (Sensen, 2010: 114). Reitero que en mi opinión, el pensamiento kantiano va más allá: pone las bases de una postura que, siendo fundamentalmente y siempre humanista, a la vez valida y limita una serie razonable de obligaciones que norma sobre acciones y actitudes cara a la naturaleza y, más en particular, respecto a los seres sentientes, sin equiparar en absoluto al ser humano con el resto de los seres naturales o con los animales irracionales.²² En este sentido, creo que la ética kantiana es un interlocutor fecundo de suyo, y considero mal orientadas las posturas de quienes, como Christine Korsgaard, pretenden, a partir de relativas bases kantianas, defender que el animal importa por sí mismo.²³ Tampoco coincido con lecturas como la de Ursula Wolf,

22 Es también interesante lo que señala Lara Denis, respecto a que algunos estudios psicológicos han dado la razón a Kant respecto a que si se enseña a los niños a evitar la crueldad y fomentar la amabilidad con los animales, ello aumenta su empatía también con los seres humanos (Denis, 2000: 405-423, que a su vez remite a Ascione, 1992: 176-191). Otro autor que apunta atinadamente la riqueza del planteamiento ecológico kantiano es Scott Roulter (2004: 130-146). Roulter muestra el absurdo en el que incurren algunas posturas eco-céntricas o de ecología radical y valora la aproximación humanista de Kant al cuidado del ambiente y de la vida animal no racional.

23 Korsgaard dice que cuando pensamos que algo es naturalmente bueno para un animal, lo pensamos “desde el punto de vista del animal mismo”; lo cual —sostengo yo— en todo caso lo único que demuestra es nuestra inclinación a antropomorfizar nuestros objetos de conocimiento (en este caso, reforzada por las analogías entre la vida animal y la humana). Estrictamente, nunca podríamos saber cuál sería el punto de vista del propio animal, si es que tiene sentido hablar de esto último. Korsgaard afirma que el imperativo categórico interpela a los seres humanos y nos comanda acciones obligatorias respecto de los fines en sí mismos, pero éstos últimos no son sólo humanos, por lo que los animales serían —según ella— fines en sí mismos constituidos como tales por la legislación ética *humana*. Pienso que esto es imposible en las coordenadas éticas kantianas: nosotros somos fines en sí mismos *porque* somos capaces de autolegislación, y los seres que no lo son —los animales, como parece conceder la propia Korsgaard— no son por tanto objetos de respeto en sentido estricto, porque, aunque pueden tener un elevado valor, no tienen dignidad (Korsgaard, 2004: 79-109).

quien —probablemente por no profundizar en la *MdS*, sino quedarse sólo con las *Lecciones* en este tema— no comprende cómo Kant puede conciliar la diferencia específica entre animal y ser humano y a la vez proponer obligaciones éticas respecto a los seres no racionales, o cómo puede fundar la ética en un *test* racional y a la vez valorar las respuestas afectivas de tipo empático y compasivo (Wolf: 1990: 33-38). Más difícil, en cambio, resulta dilucidar si desde la ética kantiana pueden justificarse deberes con respecto al medio ambiente *con fundamento* en los deberes para con los seres humanos de las generaciones futuras, cuyo estatus como portadores de derechos resultaría, al menos, peculiar, por su inexistencia actual. Hay, sin embargo, algunos especialistas kantianos que vislumbran esta posibilidad (Durán: 1996, 159).

Referencias

- Aristóteles. (1982). *Tratados de Lógica (Organon) I (Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas)*. Traducción de Miguel Candel San Martín. Madrid: Gredos.
- Ascione, F. (1992). “Enhancing Attitudes about human Treatment of Animals: Generalization Kindness Children’s to human directed Empathy”, *Anthrozoos*, Vol. 5, 176-191.
- Baxley, A. (2010). *Kant’s Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. New York: Cambridge University Press.
- Cohn, P. (1998). “Kant y el problema de los derechos de los animales”, en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, E. Guisán, (coord.), Barcelona: Anthropos, pp. 197-213.
- De Haro, V. (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant’s Metaphysics of Morals*, Hildesheim: Olms.
- Denis, L. (2000). “Kant’s Conception of Duties regarding Animals: Reconstruction and Reconsideration”, en *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No. 4, pp. 405-423.
- Durán, V. (1996). *Die Pflichten gegen sich selbst in Kants Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Friedrich, R. (2004). *Eigentum und Staatsbegründung in Kants Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Frierson, P. (2010). “Kantian Moral Pessimism”, en *Kant’s Anatomy of Evil*, S. Anderson-Gold y P. Muchnik, eds., New York: Cambridge University Press, pp. 33-56.

- Herman, B. (1993). *The Practice of Moral Judgment*. Massachusetts: Harvard University Press.
- (2007). *Moral Literacy*. New York: Harvard University Press.
- Johnson, R. (2009). "Duties to and regarding Others", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Lara Denis, ed., New York: Cambridge University Press, pp. 192-209.
- Kain, P. (2009). "Duties regarding Animals", en *Kant's Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Lara Denis, ed., New York: Cambridge University Press, pp. 210-233.
- Kant, I. (1989). (*MdS*) *Metafísica de las costumbres*. Estudio preliminar de Adela Cortina Orts, traducción y notas de A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos.
- (1990 y ss.). *Kant's Gesammelte Schriften*. Berlin: Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900 y ss.
- (1996). (*GMS*) *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de José Mardomingo. Barcelona: Ariel.
- (2002). (*VzM*) *Lecciones de ética*. Traducción de Rodríguez Aramayo y Roldán Panadero. Barcelona: Crítica.
- (2004). (*KrV*) *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alféguara.
- (2004). (*Refl.*) *Reflexiones sobre filosofía moral*. Traducción de José G. Santos Herceg. Salamanca: Sígueme.
- (2005). (*KpV*) *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Dulce Ma. Granja. México: FCE, UAM, UNAM.
- (2007). (*KU*) *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos.
- (2008). (*MdS*) *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- König, P. (1999). "§§ 18-31, Episodischer Abschnitt, §§ 32-40", en *Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. Von Ottfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag, pp. 133-154.
- Korsgaard, C. (Feb. 6 2004). "Fellow Creatures: Kantian Ethics and Our Duties to Animals", *The Tanner Lectures on Human Values*, Delivered at U. of Michigan.
- Leitner, H. (1994). *Systematische Topik: Methode und Argumentation in Kants kritischer Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Traducción del francés de Charles T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press.
- Paton, H. J. (1967). *The Categorical Imperative*. New York: Harper Torchbooks.

- Reuter, P. (1989). *Kants Theorie der Reflexionsbegriffe: Eine Untersuchung zum Amphiboliekapitel der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Roulier, S. (2004). *Kantian Virtue at the Intersection of Politics and Nature: the Value of Soul-Making*. New York: University of Rochester Press.
- Schmidt, C. (2005). "The Anthropological Dimension of Kant's Metaphysics of Morals", *Kant-Studien* 96, pp. 66-84.
- Sensen, O. (2010). "Dignity and the Formula of Humanity", en *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: a Critical Guide*, Jens Timmermann ed., New York: Cambridge University Press, pp. 102-118.
- Vigo, A. (2006). "Reflexión y Juicio", *Diánoia*, Vol. LI, No. 57, pp. 27-64.
- (2011). "Ética y Derecho según Kant", *Tópicos*, No. 41, pp. 105-158.
- Wieland, W. (2001). *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolf, U. (1990). *Das Tier in der Moral*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.

The Ideal of Humanity versus Worldly Powers: Kant, Fichte, and Husserl*

El ideal de humanidad contra los poderes mundanos: Kant, Fichte and Husserl

Rosemary Rizo-Patrón
Pontificia Universidad Católica de Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

Fecha de recepción: 06-08-2018 • Fecha de aceptación: 07-03-2019

Abstract

Challenged by worldly powers, philosophy and the human sciences have traditionally proposed «ideals of humanity» as guides towards spiritual values in times of crises. By the end of the 18th century, Kant defended the rational ideas fostered by the Faculty of Philosophy, as opposed to the dogmatic teachings of Theology, Jurisprudence and Medicine. At the beginning of the 19th century, Fichte's reflections inspired the values brandished by German Idealism after Germany's defeat by the Napoleonic armies. A century later, after First World War, Husserl believed that «Fichte's Ideal of Humanity»

Resumen

Desafiados por los poderes mundanos, la filosofía y las ciencias humanas han propuesto tradicionalmente los «ideales de la humanidad» como guías hacia los valores espirituales en tiempos de crisis. A finales del siglo XVIII, Kant defendió las ideas racionales promovidas por la Facultad de Filosofía, en oposición a las enseñanzas dogmáticas de las Facultades de Teología, Jurisprudencia y Medicina. A comienzos del siglo XIX, las reflexiones de Fichte inspiraron los valores marcados por el idealismo alemán después de la derrota de Alemania por los ejércitos napoleónicos. Un siglo más tarde, después de la Primera Guerra Mundial, Husserl

* Various versions of this paper were presented at the International Congress commemorating the Centennial of the Pontifical Catholic University of Peru —*The Contest of Faculties, On the University and the Sense of Human Sciences*— in September 2017, and at the 49th Husserl Circle Meeting, June 28, 2018, at the Autonomous National University of Mexico, Mexico D.F.

offered a hope of renewal, by fostering the emergence of a global moral order. After another century, Husserl's reflections and those of his predecessors in times of crises, reveal their enduring relevance.

Keywords: Crises Rational Values, Fichte, Husserl, Ideal of Humanity, Kant, Philosophy.

creyó que el «Ideal de la humanidad de Fichte» podía ofrecer una esperanza de renovación, al fomentar el surgimiento de un orden moral global. Un siglo más tarde, las reflexiones de Husserl y las de sus predecesores en tiempos de crisis revelan su perdurable relevancia.

Palabras clave: crisis de valores racionales, Fichte, filosofía, Husserl, ideal de humanidad, Kant.

True greatness, resting on itself, finds no pleasure in monuments erected by contemporaries, or in being called «The Great», or in the shrieking applause and praises of the mob; rather, it rejects these things with fitting contempt, and awaits first the verdict on itself from its own indwelling judge, and then the public verdict from the judgment of posterity. True greatness has always had this further characteristic: it is filled with awe and reverence in the face of dark and mysterious fate, it is mindful of the ever-rolling wheel of destiny, and never allows itself to be counted great or happy before its end (Fichte, 1922: 246).

Socrates at odds with the earnest man

We don't have to wait for the foundation of European universities in the 13th century, or for the radical turn that seems to glide into the course of European history ever since the so-called Age of Enlightenment, in order to confirm the difficult relations that philosophers have always maintained "with the Gods of the city, namely, with other men and with the fixed absolute, the image of whom they lend to him" (Merleau-Ponty, 1960: 42). In his 1953 *In Praise of Philosophy*, Merleau-Ponty points out—referring to Socrates' life and death—that it would not be much of a problem "if the philosopher were a rebel", for "rebellion" as such "does not annoy". On the contrary, Socrates offers sacrifices to the gods, points out that his religion is the true one, and compels the citizens to "obey the City". Furthermore, he is the first to set an example: "Athenians", he says in the Apology, "I believe as none of those that accuse me". Thus they condemn him to death, not so much for *what* he does, but for *how* he does it and *why* he does it (Merleau-Ponty, 1960: 43). Unlike ideological-political humanisms that are inspired by the myth of Prometheus and openly rebel against the gods (along with violently rejecting the associated theologies), the philosopher does not propose alternative truths, nor is he capable of assuring future perfect

societies inhabited by some unprecedented, entirely fulfilled *homo absconditus*. He proposes another discourse and another humanism, one that causes discomfort and disappointment. He offers neither certainties nor established truths; he refuses to inhabit them, and is continually retracing his steps: “The most resolute philosophers always wish the opposite: to carry out, while destroying; to annihilate, while preserving. They always have a second intention. Perhaps the philosopher pays attention to the earnest man —the man of action, of religion, of passion— more acutely than anyone. But precisely, one remarks, none of that concerns him” (Merleau-Ponty, 1960: 68). In sum, the philosopher —Merleau-Ponty warns— is not an earnest man. “The earnest man, if he exists, has a one-track mind and assents to only one thing”. Consequently, Merleau-Ponty adds, “the Manicheans that clash in action understand each other better than they understand the philosopher: there is complicity between them, one is the other’s *raison d’être*. The philosopher is a stranger in this fraternal mess. Although he may have never betrayed, one feels, in his manner of being loyal, that he could betray; he does not participate as others, his assent lacks something solid and carnal [...] he is not entirely a real being” (Merleau-Ponty, 1960: 69).

Kant and philosophy at odds with worldly powers

The established powers take on different forms throughout history. Rational and voluntary thinking has clashed, again and again, against all of them. For instance, in 1788 Frederick William II of Prussia had enacted a royal edict incited by a clergyman of the Department of Worship, so when Kant publishes his *Religion within the Bounds of Pure Reason* in 1793, the sovereign censors it. He writes Kant that he has “abused of his philosophy” in order to “disfigure and debase several major and fundamental dogmas of the Holy Scriptures and of Christianity”, ordering him not to “commit such mistakes” again (Kant, 1977: 268–269). In his defense, Kant replies to the king that in his role as “master of youth” and “master of the people”, his book does not contain any pronouncement that refers to the Holy Scriptures, to the

Bible, or to Christianity in particular, and that it “only contains a judgment concerning natural religion”, declaring himself “the most loyal of subjects” (Kant, 1977: 269–273). Some years later, in 1798, Kant publishes *The Contest of Faculties* where he laments the “permanent drive toward a faith that increasingly drifts away from reason” (Kant, 1977: 273). He there tries to explain not only the direct role that the Faculty of Philosophy (which was ranked as “inferior”) plays in “serving” the so-called “superior” university faculties, but also the indirect role it plays in “guiding” the sovereign power with the “torch” of reason.

If the faculties of Theology, Jurisprudence, and Medicine are considered “superior” within the German university system, Kant explains, it is because by educating the public about theoretical syntheses and legal statutes, they help both the State and the sovereign ruler to exert their authority and power over the people and demand obedience from them, offering in return to their subjects the needed guarantees of gaining access to the *eternal good* (everlasting life), the *civil good* (social order), and the *bodily good* (physical health) (Kant, 1977: 282–285). None of these faculties draw their knowledge from the rational proof of their interpretations and rules, nor are they required to do so. On the contrary, the Faculty of Philosophy is considered “inferior” precisely because it does not help the sovereign ruler to impose social order and exert political power. Its goal is merely to wield the power of judgment in conformity with reason, to demonstrate in an autonomous and free manner the truths it attains, and to protect the latter against the meddling and control of external forces. Furthermore, it is expected to abstain from damaging the civil power by communicating directly to the people its criticisms and reservations regarding the lack of rational bases for civil and ecclesiastical legislation.

It should be added that the Faculty of Philosophy is not a Faculty of Human Sciences as currently understood, since it “embraces all the branches of human knowledge”, including those of the “superior faculties”. Consequently, it embraces the *historical* human sciences in connection with the *empirical* natural sciences, along with the purely *rational* sciences such as pure mathematics, the metaphysics of nature, and the metaphysics of morals (Kant, 1977: 291).

His own reflections lead Kant to discover that the main aim of the Faculty of Philosophy is to be “a science of man”, “such as he is and such as he should be, both according to his natural dispositions as also according to the conditions of his morality and freedom” (Kant, 1977: 340). Basically, Kant ascribes to human beings in the world an eminently *active* existence, with each human being understood as “originally creator of his representations and concepts”, and as “author of all of his actions” (Kant, 1977: 341). Thanks to his sensibility and understanding he determines what *is*, and thanks to his reason and will (which tends toward the supernatural) he determines what *should be*. He, therefore, dwells between two worlds: the sensible and the intelligible. His practical, autonomous, and free reason is what distinguishes him from the animal, whereas the *creative activity of understanding* in relation to the objects of knowledge is tied to the *passive affection* of sensibility, and thus in a certain sense —Kant remarks— it depends on the body and its brain activity, as physiology teaches. However, this is not the case with the *practical faculty of free will* and *reason*, which are the sources of the moral law that elevates us above nature.

Fichte and the education of mankind

The recoil of time was needed, history’s verdict was needed for justice to be done to his memory, so that the grandeur of the work he had accomplished would appear, his immense political and social repercussion, [...] to verify finally Rahel’s words saying that at the philosopher’s deathbed it was Germany’s unique eye that had just been closed
(Léon, 1922–1927: vol. 2, 286).

After his contact with Spinoza’s *Theological–Political Treatise* and his *Ethics*, Johann-Gottlieb Fichte (1762-1814) discovers with amazement Kant’s practical philosophy as the first one that —in his view— succeeds in reconciling a *rational* system with human *freedom* (Julia, 1964: 3). When in 1793 the royal edict censors Kant’s *Religion within the Bounds of Pure Reason*, Fichte becomes a revolutionary;

he rebels against the State and decides that forthwith he will fight for the freedom of speech (Julia, 1964: 3-4). His subsequent intellectual itinerary seems to develop in discontinuous stages, initially exploiting the *active* principle of Kantian philosophy on the basis of his *idealist philosophy of the I* (between 1794 and 1799), followed by a *philosophy of being or absolute realism* (between 1800 and 1802) and concluding with a *philosophy of the absolute* that reconciles the first two stages (between 1804 and his death in 1814) (Julia, 1964: 6-13).

At the beginning, Fichte's 1794/95 *Foundations of the Entire Science of Knowledge* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*)—a work that expounds the rights of a new metaphysics—claims to provide a *unitary* foundation to philosophy from the point of view of an “exhaustive theory of mankind”. Its object is to establish the human spirit as the *source* of “every science and every action”. Fichte believes that Kant's *Critique of Judgment* had not succeeded in determining a common foundation both for spirit and nature. Thus he resolves to accomplish this with his concept of *original action* (*Tathandlung*) as action that emanates from the “transcendental I” both as the *ideal* principle of knowledge and as the *real* principle of *action*. The self-splitting of the *I* in a creative *thetic activity* (the spontaneity of thought), on the one hand, and the *passivity* of intuition (of the *given*), on the other, describes the deep intertwining of both elements in the knowledge of the universe. Yet Fichte's initial texts are rejected, and he is accused of atheism and of conspiring against the State (Julia, 1964: 7-8, 14-20).

The second stage of Fichte's development, corresponding to his “philosophy of being”, is expounded in a popular format in his 1800 *Die Bestimmung des Menschen*—alternatively translated as *The Vocation of Man* and *The Destination of Man*—and in an 1801 systematic reformulation of his former *Wissenschaftslehre*. At this stage Fichte renews his attempt to reconcile the demands of reason and the demands of the heart, especially in the first work cited. *The Destination of Man's* three parts—Doubt (*Zweifel*) (Fichte, 1974: 7-43), Knowledge (*Wissen*) (Fichte, 1974: 45-103), and Belief (*Glauben*) (Fichte, 1974: 105–192)— successively tackle the dialectics between our intellect and feelings: we *think* determinism *objectively* (which is within

reach of our power) and we *feel* freedom *subjectively* (which is within reach of our will). “Knowledge” cannot satisfy our “doubt” regarding the subjective freedom that we feel, for it remains at the level of a conceptual possibility it cannot prove, so “belief” comes to the rescue, fulfilling our spiritual needs. At this stage, there is a shift in the weight Fichte formerly conferred upon the *subject* (the *I*): from this point on, he bestows it on the “absolute *being* of knowledge” in the context of an “absolute *realism*”. “Absolute *being*” not only precedes and lies deeper than the “*I*” and its “absolute *idealism*”, but is its origin, only revealing itself to itself (in different strata of perceptual and moral consciousness) in its successive unfolding as determinations of absolute being. His 1801 work, the reformulation of his *Theory of Science*, renders this discovery of “absolute *being*” in a systematic form comprising two parts: an *analysis* of the foundation of philosophical knowledge, and a *phenomenology* of perceptual and moral consciousness (Julia, 1964: 21-22).

Finally, in 1804, when reformulating the previous versions of his *Wissenschaftslehre*, Fichte throws himself into reconciling his *ideal* philosophy of consciousness (of the absolute and free *I*) on the one hand and his *real* philosophy of absolute *being* on the other, moving beyond the *perceptual* subject-object dualism and beyond the merely relative unity of determinism and freedom involved in every individual worldly moral *action*. At that moment he realizes that in order to reach a resolution of the “*metaphysical problem of absolute freedom and of absolute being*”, his previous theory of action must be recast, since it is incomplete and does not yet succeed in solving the problem. He undertakes this recasting in his 1804 *Wissenschaftslehre* wherein he develops his renewed “theory of philosophical knowledge” or “philosophical science” in two stages: a theory of reason or of truth, and a phenomenology of philosophical consciousness in a reflective form (Julia, 1964: 23-25). It should be noted that since his rebellion against the censorship of Kant’s *Religion within the Bounds of Pure Reason* in 1793, Fichte’s main concern was consistently the *freedom of action* as the center of his “real philosophical science” in the “real world” in which we live, based upon *natural law*, and this principle of reason is itself at the center of his *Theory of Science*. Thus in spite

of the fact that he recognizes that he must recast his early theory of action, Fichte believes that it had already advanced beyond Kant's and Rousseau's theories, for even in his 1797 *Foundations of Natural Right* (*Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*) he considers that

the concept of *individuality* is that of *reciprocity*, for the individual—in order to awaken to humanity—needs an *external incitement* or *education*. “Man is not man except among men”. Social life is not possible except if “each individual limits its freedom by the idea of the possibility of the freedom of others”. (Julia, 1964: 28)

Thus for Fichte, the goal of morals is not the individual, but humanity. His fundamental notion is accordingly not formal law, but human progress guaranteed by *concrete pedagogical laws* that aim at improving the civil constitution of the State and of a confederation of States, founded on international rights capable of preserving peace and enabling the realization of humanity as a real community. In consequence, and regarding the latter, it must be added that later on, in his 1812 *The Science of Rights* (*Das System der Rechtslehre*), Fichte warns against two harmful extremes to which the economic conditions of the State could eventually succumb: economic *liberalism* (for it provokes wars of individuals and nations) and *mercantilism* (for it causes monopolies to the detriment of consumers). Instead, he stands for a state economic socialism, beyond all particular interests, since he believes it will be able to orient economic production according to the needs and interests of producers, merchants, and consumers alike (cf. also his 1798 *Das System der Sittenlehre* reprinted in 1812, referred to by Julia, 1964: 27-36).

In sum, during the three stages of his work, there is a progressive deepening and articulation of the two central axes of his system: the absolute *I* and absolute *being*. Finally, in his third and final stage, both elements lead—in a dialectical unity—to Fichte's metaphysics of the *absolute Verb* under the influence of Gotthold Ephraim Lessing's 1780 blueprint of *The Education of the Human Race* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*) (see Julia, 1964: 40-53). These traits

are manifest in his 1806 lecture *The Way Toward the Blessed Life* (*Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre*)—which renders his fullest thoughts on religion and is a later source of inspiration for Husserl—as well as in the new edition of his 1798 *The Science of Ethics as Based on the Science of Knowledge* (*Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1812), among other texts.

Husserl's ideal of humanity and philosophy

According to Fichte, man is indeed a *subject*, yet he is engaged in the world. The ultimate harmony between subjects and real being is pre-established by *divine providence*. Thus his increasingly deepened concept of the “absolute” slowly appears as *being, subject, action, providence, and science*, topics that Husserl will retrieve in 1917—a little more than a century later—in his three lectures on the “Ideal of Humanity in Fichte” (*Hua XXV*: 267-293). If according to Husserl the *principle* that sustains Fichte’s entire writings is phenomenological (here understood as dialectics or as a *living genesis* that determines all of our worldviews and our freedom, including our *lived experience* of absolute knowledge), it is because for Fichte (unlike Hegel), the *ethical* element, insofar as it is phenomenological or *lived*, is irreducible to any conceptual knowledge. The foundation and end of his *metaphysics* is thus ultimately *moral*, expressed in the longing for and acquisition of a blessedness that lies beyond the life of men and consists in participating in divine life. *The Destination of Man* (of humanity), which is at the core of Fichte’s anthropology, is thus to carry out the *Aufhebung* (in the sense of suppressing, overcoming, and preserving) of every dualistic ontology: namely, the *Aufhebung* of the abyss between the *I* and the *non-I*, between reason and matter, and finally between freedom and nature.

Husserl starts reading Fichte’s popular works intensely, and in 1903, 1915, and 1918 he offers seminars on Fichte’s 1800 *The Destination of Man* (*Die Bestimmung des Menschen*)—at first critically, and later with increasing appreciation. After his initial rejection of “German idealism” and of Fichte’s theory of the “pure I”, he concedes to

Heinrich Rickert in 1915 that “he feels at home” in that tradition and that “Fichte attracts me in increasing measure” (*Hua Dok III/5*: 178). This evolution is based precisely on his reading of Fichte’s popular texts *The Destination of Man* and *The Way to a Blessed Life* (*Anweisung zum seligen Leben*, 1806), but not on Fichte’s theoretical texts (the diverse versions of his *Wissenschaftslehre*, especially the 1804 one), which in Husserl’s opinion contain too many argumentative “stunts” and logical transgressions that seem to him almost unbearable (*Hua XXV*: 269). Husserl’s 1919, 1920/21, and 1924 offerings on ethics (*Hua XXXVII*), as well as his 1922–1924 *Kaizo* articles (*Hua XXVII*: 3–94), also reveal Fichte’s very strong influence, although the latter’s name is not mentioned in them. Moreover, toward the end of his 1924 course on ethics, in a footnote (*Hua XXXVII*: 255), Husserl regrets that during that course he has not had the opportunity to develop the kinship between his phenomenological-scientific foundation of ethics and Fichte’s ethics. Notwithstanding, in “The Ideal of Humanity in Fichte” he makes clear his admiration for Fichte’s ethics and humanistic passion, which he recognizes as being continuously referred to its theoretical foundations. He agrees with Fichte that “one can do some things for secondary or egotistical reasons, but the philosopher can only be an ethical personality; if he is not, he is nothing” (*Hua Dok III/3*: 294; Hart, 1995: 138).

Husserl first reads his three lectures on “The Ideal of Humanity in Fichte” (*Fichtes Menschheitsideal*) in November 1917 to soldiers who had returned from the front and repeats them twice in 1918 for students and faculty members of the University of Freiburg (see *Hua XXV*: xxviii–xxxiii). Their framework is the ravages of war and the despondency of defeat. He wonders whether the values that gave their thrust to German idealism and to modern men’s spiritual life, are now crushed by the advancement of the exact sciences and their technologically determined culture, are exhausted. He also wonders whether philosophy has no more to say. In Fichte’s time, at the beginning of the 19th century, Germany was fighting for its existence after the Prussian defeat at Jena by the Napoleonic armies. In 1917, a century later, death spreads all over Europe, having snatched

Husserl's youngest son at Verdun the previous year. But nevertheless he believes that German idealism can regain its original, sacred right and should be revalued. The fundamentally "practical" course of Fichte's thought—as an ethical-religious reformer, an educator of mankind, a prophet, and a seer—accordingly encourages Husserl to reconsider what Fichte's work offers for the ongoing development of philosophy (*Hua XXV*: 270).

Meanwhile, although the situation has somewhat changed since Fichte's time, it is still a consequence of previous problems that remain prevalent and widespread. After the "downfall" of German idealism with Hegel's death, August Comte's "positivistic naturalism" triumphs, deepening (as Husserl later points out) the consequences that modern "physicalism" and Cartesian dualism have inflicted upon the nascent psychology and study of subjectivity. Since according to Husserl naturalism and scientism overpower Western culture, are not only rebuttals of metaphysics renewed, but critiques are directed at any philosophical discourse whatsoever. However, these critiques forget that the development and creation of the epistemological tools and techniques that have enabled the triumphs of the rigorous sciences, with their mastery of nature since modern times, is the upshot of centuries of huge efforts that emerge precisely from philosophical and scientific spirits guided by brilliant intuitions. But above all, Husserl highlights that the philosophical premonitions of the past have offered "decisive stances for the dignity of an authentic humanity" with the rigor of theoretical ideals (*Hua XXV*: 270).

Several of Fichte's writings inspire Husserl,¹ and his lectures begin with an exposition of the initial Fichtean theses, characterized as being influenced by Kant (*Hua XXV*: 274). But he admires the audacity with which Fichte interprets the world in a wholly different way—unlike the worldview assumed by natural sciences—and erases all mention of the Kantian *noumenon* and of passive affection.

¹ He mentions as essential readings *Die Bestimmung des Menschen* (1800), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), *Die Reden an die Deutsche Nation* (1808), the Erlanger lectures *Über das Wesen des Gelehrten* (1805), and the five Berlin lectures on *Die Bestimmung des Gelehrten* (1811)—see *Hua XXV*: 271.

The *practical* orientation of his thought shapes his concept of an *acting* and *productive* subjectivity. “The subject is thoroughly, and nothing else than, what acts. And whatever the subject has in its presence, as substrate of action, as object of its activity, that must be something immanent in it, something already enacted. Therefore there both coincide on being a subject and being one who acts; but also being-an-object-for-the-subject and being a product of acting. Prior to the acting, when we go to the origin, there lies nothing” (*Hua XXV*: 275). Thus at the beginning, there “is not a fact (*Tatsache*) but an ‘action’ (*Tathandlung*)” that progressively unfolds in history, in a productive development of continuous tasks “in infinite succession”. The goal of each task is teleologically connected to a higher goal—to “the highest moral end” (*Hua XXV*: 275). This is the Fichtean “I” or “Intelligence” that Husserl so much admires, and that is not a mere *object* of experience, but a metaphysical force capable of *splitting itself* and reconstructing the teleological process of its experiences whereby the meaning that we confer upon the world and upon ourselves is produced or constituted (*Hua XXV*: 276). Husserl wonders with Fichte: where is this teleology heading, a teleology “pervaded by an infinite drive longing for satisfaction”? And what is its ultimate meaning? His answer is that it is heading “toward that which alone can guarantee pure satisfaction, what alone can be an end in itself, what alone contains absolute value in itself” (*Hua XXV*: 277). And that end in itself, that absolute value and foundation that humanity strives for, is the teleological production of a human world, of a *moral world order* by the ethical action of free spirits (*Hua XXV*: 277). Mere natural causality is incapable of discovering—within our experience—the teleological-practical drive that longs for satisfaction.

This is what Fichte’s idealism accomplishes in Husserl’s 1917 reading of his work: it is a summons “for an inner transformation of the human through a manifestation of the ends to which humanity is devoted”. Husserl quotes Fichte as saying: “Nothing has unconditional value and meaning except life; all the rest of thinking, poeticizing, and knowing has value only in so far as it, in some way, is related to life, proceeds from it, and intends to return to it” (Fichte

1908ff.: III, 557ff.; *Hua* XXV: 278). Fichte's philosophy propounds a "completely new and genuine Ideal of humanity" that requires — in Husserl's words that recall Nietzsche— a "reversal of all values" (*Umwertung aller Werte*) (*Hua* XXV: 279), an expression that further recalls how Husserl himself has previously described his "transcendental reduction" (*Hua* III/1: §76).² This new philosophy and this new ideal of humanity lie in and emanate from pure immanence, and from the value of *personality* as a moral agent and a free citizen. *True philosophy* thus teaches the way to salvation and to the genuine ideal of a humanity that lives in ethical freedom.

Referring to the first period of Fichte's thought, Husserl states: "In this stage of development of the Fichtean philosophy the ethical human coincides completely with the religious human" (*Hua* XXV: 280). In Fichte's words, "Morality and religion are absolutely one" (Fichte, 1908ff.: III, 169). But even here, Fichte's views are a reversal of ordinary Christian religious views. What he is proposing at this stage is a "genuine Christian" view of morality. God is not to be seen as a mere infinite *substance* "over against the finite substances". It is to "denigrate God in a moral respect" to present him "as substance, as reality, yes, even as personality", as a "giver of all enjoyments, as a distributor of the always sensibly envisaged 'happiness' or unhappiness of finite beings", and as a God "whose heaven is a welfare institute for voluptuaries", with whom the believer "makes a contract, whose document is the Bible". Husserl comments: "how pitiful!" to envisage morality as buying for oneself "earthly and other worldly delights" purchased "through obedience toward God" (*Hua* XXV: 281). Instead, according to Husserl's reading of Fichte, "The truly religious person wants nothing to do with this idolatry. He needs no Elysium in the other world; he possesses already in this world all conceivable blessedness in his free ethical agency. The infinity of the moral task thereby includes in itself immortality" (*Hua* XXV: 281).

2 Husserl, 1995: 133 (translator's footnote 12). James Hart's note adds "Husserl avails himself of this Nietzschean phrase for elucidating the transcendental reduction" and cites Boehm 1969: 223, 237–241.

Husserl's third and last lecture on the "Ideal of Humanity in Fichte" refers to the final mature reformulation of the relationship between human beings and God in Fichte's 1806 work, *The Way to a Blessed Life (Anweisung zum seligen Leben)* (Hua XXV: 284). In this period, "religious life now no longer coincides with moral life, but rather the moral is a lower level which fulfills itself first of all in religious life as a higher level" (Hua XXV: 282–283). Fichte presents a view inspired by Neoplatonism whereby the eternal and immutable God, "the *Hen*, The One or the Good" —which should not be confused with the creative *I* or subjectivity, but is "the eternal unchanging unique Being (*Sein*)"— reveals itself in infinite degrees and "in an eternal irradiation as a gradation of an increasing estranging formative process from the primal light down to the completely God-alienated physical world". Fichte understands this self-revelation as a continuous self-mirroring "in the form of consciousness", whereby the divine must simultaneously and increasingly "*conceal itself*" (Hua XXV: 283). Consequently, human beings must reverse this downward gradation of Being by elevating themselves in an upward movement toward the Ideal, passing through "five levels of world-perspectives, five levels of remoteness or approximation of humanity to the divinity", moving from darkness to light (Hua XXV: 283). Thus in different modes of self-consciousness, individuals first obscurely and then in continuous ascent can freely choose to strive toward pure self-consciousness. For "our freedom" —Husserl adds— "is a ray of the divine freedom, our will a ray of the divine will" (Hua XXV: 284). "To choose the higher humanity is to decide for God" (Hua XXV: 284–285).

The five stages mentioned of divine self-revelation within human immanence (*Wissen*) thereby correspond to four different anthropologies and worldviews, if one excludes the first level, since it is purely negative and corresponds to the search for and the hope of finding happiness in mere sensual pleasure. The latter attitude — that of hedonistic dogmatism— is "the lowest level of revelation of God in the human soul" (in the *Da* of the *Dasein*); it corresponds to God's "complete concealment", whereby the human soul deceives

itself by confusing the longing for ultimate blessedness —which alone can satisfy— with happiness (*Hua* XXV: 285). The next stages, in increasing ascent but always *freely chosen*, characterize four human ideal types. 1) The first type, *ethicality* (*Sittlichkeit*), corresponds to the Kantian and Stoic rigorous legality and submission to the voice of duty, when the soul has managed to free itself from the “sensible ‘affect of Being’”. Nevertheless, for Fichte and Husserl, this Kantian and Stoic type is also a merely negative one, for it lacks content, being merely formal and mirroring the “cold and empty autonomy in Stoic *apathie*” (*Hua* XXV: 287). 2) The second type corresponds to “*the higher and proper morality* (*Moralität*)” (*Hua* XXV: 286), that of positive and pure love of something “for the sake of itself (and no way as a mere means)”, namely, for the sake of the loved object’s value (e.g., ideal beauty) as such. This human type is expressed in the creation of the artistic genius giving form to something other than him- or herself (*Hua* 25: 288); in the genuine scientific researcher, whereby the divine idea put forth is a different one, namely, “that of the theoretical or practical truth”; in the “noble technologist whose love aims at creating domination of nature for humans (and not for lower sensuous goals)”; and in the “noble politician, who finds his blessedness working on the preservation and formation of the order of an ideal community in accord with the particular Ideas which are normative for this community” (*Hua* XXV: 289). They all aspire to shape higher Ideas and deeds in the empirical world, although they may not be entirely aware that their work and love is ultimately inspired by a higher yearning (a yearning for ultimate blessedness). 3) The third stage corresponds to one who loves his neighbor insofar as this love emanates from God’s infinite love, and who —as a member of an ideal world of spirits— yearns to establish *the kingdom of God on earth*. This higher level corresponds to the morality of the *religious person* who “knows himself as a sanctified vessel of the divinity”³ and “sees also that God lives in each human in a unique guise, even if also very much concealed” (*Hua* XXV: 290-291). How is the religious person able to see God, or find him? Husserl quotes

3 James Hart’s footnote refers the reader to a similar view in *Hua* XXVII: 65–66.

Fichte's answer: "Do you want to see God as He is in Himself, face to face? Do not seek him on the other side of the clouds. You can find Him everywhere *where you are*. Look at the life of those devoted to Him and you are looking at Him. Dedicate yourself to Him and you will find Him in your breast" (Fichte, 1908ff.: V, 184, cited in *Hua XXV*: 291). This "knowledge of God" that has been granted to the religious person satisfies him or her, but the *explanation* is given at a final, fourth level. 4) This *highest* level for Fichte—in Husserl's rendering—is the ideal of a *scientific humanity* that elevates "simple faith" to the philosophical knowledge of a "seeing", a "seeing" of the "Why and How". Nevertheless, this "scientific clarity" lacks "proper brilliance and inner warmth". For as Husserl immediately warns, it is a *merely indirect inkling* that the "all-encompassing knowledge of God", which "includes an all-encompassing knowledge of the world" and the "boundless joy" that it brings with it, cannot be merely "the satisfaction of a theoretical interest". Instead—when intertwined with religious blessedness (*Hua XXV*: 292)—this "scientific clarity" consists of the *practical realization* of infinite tasks.

Thus the role of philosophy and the human sciences in forging an "ideal of humanity" is not merely a matter of resolving the tensions that they have had with worldly powers, as in Socrates' life and death and in Kant's defense of the rational ideas fostered by the Faculty of Philosophy as opposed to the alleged "higher" university faculties. They also have the task of guiding humankind toward an ideal of humanity and spiritual values in times of crises. As Husserl points out toward the end of his lectures, in dire times of crises, "in the exigency of our times, there is only one thing that can give support, strengthen, yes, make us insurmountably 'blessed' in all our misery: It is the divine spirit of the Idea; it is the reflection on the pure Ideals, for the sake of whose realization we exist" (*Hua XXV*: 292). When the German people were fighting for their survival after their defeat by the Napoleonic armies at the beginning of the 19th century, Fichte's reflections gave a decisive impulse to the values brandished by German idealism. A century later, neither the empirical-deductive sciences nor their technologically oriented culture are able to alleviate Germany's afflictions after being newly defeated in

World War I. But Husserl believes that “Fichte’s Ideal of Humanity” does offer a hope of renewal. He thinks this can be found by stressing the teleological production of a human world in which humanity’s sole goal, foundation, and absolute value is oriented toward the emergence of a *global moral order*.

Conclusion

Another century has gone by since Husserl’s three lectures on “Fichte’s Ideal of Humanity”, and humankind is experiencing another period of manifold crises: social, economic, political, ecological, ideological, ethnic, medical, etc. And our current globalized technological world ruled by global corporate networks with the connivance of worldly powers is slowly succeeding in erasing all humanistic, historic, and value-oriented education, both in high schools and higher education. Likewise, the advantages of speedy worldwide communication, which enables us to share vast amounts of information and valuable contents in real time, are being buried by the disadvantage of the instantaneous dissemination of unverifiable and anonymous data. All human affairs seem to succumb to objective, technological, and economic approaches in which they are merely measurable, quantifiable commodities. The expansion of technology also causes unemployment and impacts what is expected of education under the law of supply and demand. Individuals and members of communities are increasingly regarded as mere objects in a world of things, losing their personal and spiritual density. In fact, the values assumed by the globalized culture of our age are those that belonged to Fichte’s first stage worldview and were thus excluded both by him and by Husserl: namely, the search for happiness in hedonistic pleasures by means of wealth and power. Furthermore, only a privileged few control the world stage, while the afflictions, fear, and bewilderment of the many are throwing them back to the lowest, pre-ethical stages of human life-forms, losing all contact, awareness, and even appreciation for the possibility of an individual, let alone communal, ethical renewal “born out of the express will to

configure themselves as an authentic humanity in the sense of practical reason” (*Hua XXVII*: 22).

In my view, all these crises are further upshots of Descartes’ dualism and the Galilean mathematization of nature, of the long reign of a physicalistic, objectivistic, and technicist cultural paradigm (even if between the end of the 19th century and the first half of the 20th century, the cultural and human sciences did temporarily resist positivism’s attempt to displace them). What can philosophy contribute toward reawakening an ideal of humanity guided by a genuine scientific vocation for the search for truth, for practical action, and for the noble production of goods toward the highest ends of humanity? Kant —and later Husserl— believed that such an ideal was not to be forged solely from within the humanities and philosophy, but also —in the wider sense of the 18th century Faculty of Philosophy— in dialogue with pure and applied sciences. Indeed, for Husserl, philosophy in times of crises is called to renew the faith that realizing the ideal of an authentic, *rational* humanity —and thereby bringing about the ethical-political renewal of humankind as a whole— is still possible. And philosophy crucially reminds us that we must have the *will* to carry it through, in an incessant moral *struggle*. Furthermore, due to the fact that philosophy concerns *practical reason* and thus lacks preestablished norms, it has the possibility of carrying out its task thanks to the rigorous method of intuitive eidetic descriptions whereby the general concepts pertaining to the ideal of an ethical human being and “the form of life of an authentic humanity” (*Hua XXVII*: 33f.) can be established (*Hua XXVII*: 3–13). Finally, these tasks assigned to philosophy concern “an art of the universal education of humankind, supported by clearly fixed highest ethical ideals” (*Hua III/3*: 12) that should allow humanity to ascend to the “form of life” that lives in reason (*Hua XXVII*: 33).

Thus the current global threat to a humanistic education should be courageously withstood; the human sciences and philosophical faculties, and their most genuine research, should not lose their leading moral role, and should continue raising their critical voices facing the increasing attempts to silence them.

References

- Boehm, R. (1969). *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. The Hague: Martinus Nijhoff (*Phaenomenologica* 15).
- Fichte, J.-G. (1908ff.). *Werke. Auswahl in sechs Bänden*. F. Medicus (ed.). Vols. III and V. Leipzig.
- (1922). *Addresses to the German Nation*. Trans. R.F. Jones and G.H. Turnbull. Chicago: Open Court.
- (1974). *Die Bestimmung des Menschen*. Stuttgart: Philipp Reclam (reproduction from the first edition: 1800. Berlin: Vosschichen Buchhandlung).
- Hart, J.G. (1995). "Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on 'Fichte's Ideal of Humanity'" in *Husserl Studies* 12: 135–163.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Karl Schuhmann (ed.). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Vol. III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff (*Hua* III/1).
- (1987). "Fichtes Menschheitsideal" in *Aufsätze und Vorträge (1911–1921). Mit ergänzenden Texten*. T. Nenon / H.R. Sepp (eds.). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Vol. XXV. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 267–293 (*Hua* XXV).
- (1989). "Fünf Aufsätze über Erneuerung" in *Aufsätze und Vorträge (1922–1937). Mit ergänzenden Texten*. T. Nenon / H.R. Sepp (eds.). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Vol. XXVII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 3–94 (*Hua* XXVII).
- (1995). "Fichte's ideal of humanity [Three Lectures]". Trans. and notes J.G. Hart in *Husserl Studies* 12: 111–133.
- (2004). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. H. Peucker (ed.). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*, Vol. XXXVII. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (*Hua* XXXVII).
- (1994). *Husserliana: Husserliana Dokumente*, Vol. III (*Briefwechsel*, 3: *Die Göttinger Schule*; *Briefwechsel*, 5: *Die Neukantianer*). K. Schuhmann / E. Schuhmann (eds.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers (*Hua Dok* III/3, III/5).
- Julia, D. (1964). *Fichte, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kant, I. (1977). "Der Streit der Fakultäten" in *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*. W. Weischedel (ed.). Werkausgabe Band XI. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- León, X. (1922–1927). *Fichte et son temps*. 3 vols. Paris: Librairie Armand Colin.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Éditions Gallimard.

El origen psicológico de los conceptos empíricos en la *Crítica de la razón pura*

The Psychological Origin of Empirical Concepts in the *Critique of Pure Reason*

José María Llovet A.
Universidad Panamericana
jllovet@up.edu.mx

Fecha de recepción: 21-06-2018 • Fecha de aceptación: 30-01-2019

Resumen

¿Cómo es que, según Kant, se originan en el entendimiento los conceptos empíricos? En este artículo pretendo mostrar que la construcción de los conceptos empíricos es una tarea que corresponde al esquematismo de la facultad de juzgar, y que esta construcción no debe identificarse, como usualmente se hace, con el proceso de comparación, reflexión y abstracción explicado por este autor en la *Lógica Jäsche*. Más bien, se trata de un proceso psicológico por el cual cierto contenido representacional de naturaleza sensible es «intelectualizado» —a través de lo que llamo esquematismo empírico— para dar origen al concepto empírico. Según mi lectura, el esquematismo, como capacidad, no sólo hace posible la aplicación de una categoría a una intuición, sino que es responsable también de la construcción y de la posterior aplicación de los conceptos empíricos a intuiciones.

Palabras clave: conceptos empíricos, esquematismo, facultad de juzgar, subsunción.

Abstract

How do empirical concepts are, according to Kant, originated in the understanding? In this paper I want to show that the construction of empirical concepts is a task that corresponds to the schematism of the faculty of judgement, and that this construction should not to be identified, as it is usually done, with the process of comparison, reflection and abstraction explained by this author in the *Logic Jäsche*. It is rather by means of a psychological process that certain representational content of sensible nature is «intellectualized» —through what I call empirical schematism— to originate the empirical concept. According to my reading, schematism, as a capacity, not only makes possible the application of a category to an intuition, but it is responsible also of the construction and of a further application of empirical concepts to intuitions.

Keywords: empirical concepts, faculty of judgement, schematism, subsumption.

Introducción

En la *Analítica de los principios*, cuando Kant aborda el problema del enlace (el reunirse: *sich vereinigen*) (*KrV*: A 51, B 75)¹ entre conceptos e intuiciones, recurre a la noción de subsunción para explicar cómo es posible que dos representaciones heterogéneas puedan aplicarse la una a la otra. Kant escribe que en todas las subsunciones (aplicaciones de un objeto bajo un concepto), el concepto debe contener aquello que está representado en el objeto que hay que subsumir bajo él (*KrV*: A 137, B 176). Su explicación sobre la referencia de los conceptos a las intuiciones es siempre por parte del concepto a la intuición: dada la regla, ésta debe subsumir bajo sí la intuición que le corresponde. Esto acarrea un problema, pues no todas las reglas con las que el entendimiento conoce los objetos están dadas en el entendimiento: los conceptos empíricos, a diferencia de las categorías, no están dados *a priori* en el entendimiento, sino que su origen ha de buscarse en la experiencia. “La realidad de estos conceptos se funda en la experiencia efectiva, de donde proceden por lo que respecta a su contenido” (*JL*: Doctrina de los elementos, § 3).² Si la aplicación (*Anwendung*) sucede, entonces, únicamente, como una *Subsumption*, ¿cómo será posible la aplicación, es decir, subsumir una intuición bajo una regla que el entendimiento no posee antes de conocer ese objeto?

Suponiendo que no se necesitara una explicación especial sobre cómo una intuición puede ser subsumida bajo cierto concepto, ¿qué sucede cuando el sentido presenta una intuición para la cual no se posee un concepto empírico *todavía*? ¿Qué sucede cuando el sujeto se encuentra con objetos que le son desconocidos? Y ¿cómo llega a poseer, posteriormente, nuevos conceptos empíricos de esos

1 Uso la traducción de M. Caimi (2009).

2 Uso la traducción de M. J. Vázquez (2000).

objetos, si la única referencia posible de una intuición a un concepto, de la que Kant hace mención, es precisamente la subsunción? ¿No hace falta entonces una explicación sobre cómo se construyen, cómo se originan los conceptos empíricos? T. K. Seung lo explica así: “Puesto que los conceptos materiales son universales, no pueden ser dados como copias de impresiones, las cuales son particulares. Y tampoco podemos nacer con ellos. Podemos obtener conceptos materiales sólo construyéndolos” (1989: 130).

La pregunta clave es: ¿cómo se enriquece el entendimiento con los contenidos representacionales provistos por la sensibilidad? El entendimiento no puede *únicamente* subsumir, porque la subsunción implica ya la posesión de la regla. Pero todos los conceptos que no son puros *a priori*, son reglas cuyo contenido representacional proviene de (y se origina con) algo externo a esas reglas.³ Si el entendimiento pudiera únicamente subsumir bajo reglas, entonces sería un entendimiento con conceptos innatos. Eso aproximaría a la filosofía de Kant a la teoría de la reminiscencia de Platón. En ese caso, conocer un objeto implicaría, además de la subsunción bajo la categoría, la subsunción bajo una regla que el entendimiento ya poseería, pero de la cual no sería consciente sino hasta que la intuición le presentara el caso.

La facultad de juzgar, entonces, que es la capacidad que posibilita el enlace entre intuiciones y conceptos, no puede solamente subsumir. Además de la subsunción bajo reglas, debe dar cuenta del origen de dichas reglas, en el caso de los conceptos empíricos. Pero Kant no se detiene a considerar con detalle cómo se originan dichas reglas, pues su preocupación primordial es explicar cómo se aplican las categorías, que son reglas *a priori* que ya están dadas y cuyo origen no se debe buscar en la experiencia. Aunque no problematiza el asunto del origen de los conceptos empíricos en la *Crítica de la razón pura*, creo que en el capítulo del esquematismo proporciona las claves para resolver el problema.

3 A esto Kant le llama «exposición de los fenómenos» en la *Lógica Jäsche* y dice que es una “síntesis de conceptos hechos empíricamente, a partir de fenómenos dados como materia de los mismos” (*JL: Doctrina de los elementos*, § 102).

Este artículo no pretende dar una respuesta completa al problema del origen de los conceptos empíricos. Lo que me interesa es mostrar únicamente la necesidad de proveer una explicación psicológica y no lógica de su origen. Si consigo mostrar que es necesario hablar de un origen psicológico de los conceptos empíricos, eso podría sentar una buena base para considerar el esquematismo kantiano no sólo como un esquematismo trascendental —que explica cómo se subsumen las intuiciones bajo las categorías— sino también como un esquematismo empírico —que explicaría cómo se aplican los conceptos empíricos a las intuiciones y también cómo se forman a partir de ellas.

Por origen psicológico de un concepto entiendo que un concepto se forme a partir del contenido representacional de una intuición. En la *Lógica Jäsche*, Kant distingue entre el origen lógico y el origen psicológico de un concepto. Explica que la lógica considera un concepto únicamente con respecto a su forma y que sólo puede explicar su origen a partir de otros conceptos que ya existen en el entendimiento. La reflexión 1697 establece también que la lógica no puede ocuparse del origen de los conceptos: “La lógica parte de los conceptos y trata acerca de su uso. El origen de los mismos a partir de las intuiciones sensibles o del entendimiento es parte de la psicología y la filosofía trascendental”.⁴ Los *acti* lógicos de la comparación, la reflexión y la abstracción, explicados en la *Lógica*, tienen que ver exclusivamente con el origen lógico, pero no con el psicológico. Kant pone el ejemplo de cómo se llega lógicamente al concepto de árbol a través de la comparación entre un pino, un sauce y un tilo y la posterior reflexión acerca de lo que tienen en común (*JL*: Doctrina de los elementos, § 6). Si un sujeto posee ya esos tres conceptos en el entendimiento, no necesita salir de ellos para arribar a un concepto más general que los contenga. A partir de sus contenidos

4 También escribe en la reflexión 2856: “La cuestión lógica no es ¿cómo llegamos a los conceptos?, sino ¿qué operaciones del entendimiento constituyen un concepto?”. Esta reflexión aparece en la edición de la *Lógica Jäsche* de M. J. Vázquez (2000: 144).

conceptuales, el entendimiento compara, reflexiona y abstrae, sin que se haya tenido como tal la intuición de un árbol en cuanto árbol.

Pero ¿cómo se obtuvo el concepto de tilo o de pino? ¿De la misma manera? ¿Qué otros conceptos podrían generar lógicamente el concepto de tilo a partir de una comparación, reflexión y abstracción? Se puede caer en la trampa de decir que a partir de muchos tilos intuitivos, se comparó, reflexionó y abstraíó. Pero entonces ya no es una operación lógica, sino psicológica. O ya se poseía el concepto de tilo y entonces se comparó, reflexionó y abstraíó (lo cual sería ir en círculo, pues es precisamente lo que buscamos), o sólo se poseían intuiciones que de alguna manera devinieron en el concepto de tilo, de modo que su origen no fue lógico, sino psicológico. Explicar el origen psicológico de un concepto, por lo tanto, es buscar cómo «surge», en cuanto a su contenido representacional, a partir de una intuición y no de conceptos ya formados. En cambio, por medio de la operación lógica descrita por Kant, es posible crear «nuevos conceptos» analíticamente, a partir de los contenidos que están ya en el entendimiento (en los conceptos). Pero la introducción de nuevos contenidos representacionales en el entendimiento es más bien una operación sintética cuya explicación no le corresponde a la lógica general.

La comparación, reflexión y abstracción no es una operación sintética: consiste en comparar (analizar: hago énfasis en que es algo analítico) los conceptos que ya se poseen y entonces caer en la cuenta de que tanto el tilo como el pino y el sauce tienen algo en común. El resultado no es un nuevo concepto obtenido sintéticamente, sino analíticamente. No fue preciso salir de esos tres conceptos, apelar a algo distinto (una intuición), para crear el concepto de árbol. Si solamente a través de conceptos en el entendimiento, sin intervención de la intuición, fuera posible hacer operaciones sintéticas, entonces la vieja metafísica (que hacía eso, justamente) sería legítima. Pero Kant quiere probar lo contrario: las operaciones sintéticas, aquellas que añaden algo al conocimiento, necesitan de la intervención de la sensibilidad. El entendimiento, por sí solo, no puede generar nuevos contenidos (que sean legítimos, que sean *conocimientos de objetos*), sin

apelar a la sensibilidad.⁵ El concepto de árbol, obtenido lógicamente, no es ilegítimo precisamente porque no es un nuevo contenido: estaba ya incluido en los conceptos de tilo, pino y sauce. Por más que a primera vista parezca que la obtención lógica del concepto de árbol le añadió algo al conocimiento, fue en realidad una operación similar a analizar el concepto de triángulo y caer en cuenta de que posee tres ángulos. Esta abstracción no es sino darse cuenta de que algunos conceptos que ya se poseen comparten ciertas notas y que a partir de ellos se puede establecer un género que los contenga. Pero esto no añade cosa alguna al conocimiento. ¿Cómo se llega a las categorías, por ejemplo? No puede ser a través de un proceso de abstracción inductiva. Si puedo pensar en un perro, es porque ya poseo la categoría de sustancia, aunque no sea consciente de ello. Kant escribe:

Si elimináis de vuestro concepto empírico de cualquier objeto, corpóreo o no incorpóreo, todas las propiedades que la experiencia os enseña, no podéis quitarle, sin embargo, aquellas por las cuales lo pensáis como sustancia o como inherente a una sustancia (aunque este concepto contiene más determinación que el de un objeto en general). Así, constreñidos por la necesidad con la cual este concepto se os impone, debéis admitir que él tiene *a priori* su sede en vuestra facultad cognoscitiva (*KrV*: B 6).

Si un sujeto cualquiera es capaz de pensar en un perro porque posee la categoría de sustancia, sin haber leído jamás la *Crítica de la razón pura* y sin tener siquiera en su vocabulario esta palabra, es porque los conceptos más generales de los objetos que se conocen siempre están presentes, aunque no se tenga conciencia de ellos. El sujeto que posee los conceptos de pino, sauce y tilo, puede pensar en ellos como pertenecientes a un género común porque de alguna manera posee también el concepto de árbol. Y arribar a este concepto

5 “El entendimiento, por sí mismo, nada conoce, sino que sólo enlaza y ordena la materia para el conocimiento, la intuición, que debe serle dada a él por el objeto” (*KrV*: B 145).

por medio de la abstracción a la que Kant se refiere (que no es una abstracción inductiva) es posible por el mismo proceso por el cual somos capaces de ser conscientes del concepto de sustancia, que no es lo mismo que sacarlo de la experiencia. Es algo similar a su demostración del espacio como forma pura de la sensibilidad: se piensa un objeto y se elimina todo lo empírico. Lo que queda es el espacio. Pero eso no quiere decir que de esa manera hayamos obtenido la intuición pura del espacio, sino que por medio de esa abstracción (que consiste únicamente en separar ciertas notas y reflexionar sobre lo que queda) somos conscientes de poseer conceptos o intuiciones puras (Aquila: 1977). La abstracción explicada en la *Lógica Jäsche* es del mismo tipo: si comparo y reflexiono sobre A, B y C, que corresponden a los conceptos de tilo, pino y sauce, puedo caer en la cuenta de que esos tres objetos comparten una nota, o una serie de notas, de la cual no era hasta entonces consciente, y nombrar a esa nota D. Pero en sentido estricto, no he ampliado el conocimiento: he hecho lo mismo que un sujeto que analiza un concepto cualquiera y descubre que en él están contenidos X o Z. Esto no es una inducción, sino una abstracción lógica, reconocida por Kant como una operación del entendimiento para formar conceptos superiores.⁶ Lo más importante es lo siguiente: el concepto D (árbol) no es un concepto que tenga una sola determinación o nota más que todas las que poseen los conceptos A, B y C. Por eso no se le ha añadido nada al conocimiento, sino que únicamente se le ha dado un nombre a aquello que se comparte como característica común. Todos los conceptos a los cuales no les corresponde una intuición en específico, se forman por este proceso de abstracción lógica. Es decir, el sujeto jamás tiene experiencia de cuerpos en tanto que cuerpos ni de animales en tanto que animales. Tiene experiencia de objetos a los cuales les corresponde un concepto empírico específico (silla, tilo, tigre) y por medio de la abstracción lógica construye conceptos más generales. El concepto de cuerpo es una abstracción hecha a partir de los objetos materiales conocidos que comparten una cierta nota que se puede abstraer de

6 "Mediante abstracción lógica continuada se forman conceptos siempre superiores" (*JL*, Doctrina de los elementos, §15).

ellos, que podría ser la extensión.⁷ El concepto de árbol ya estaba contenido en el concepto de tilo, pino y sauce, lo mismo que todos los conceptos más generales: para obtener esos conceptos es preciso únicamente separar una nota común a ciertos objetos, y así se construyen conceptos cada vez más abstractos.

Esta abstracción a la que apunta Kant ya se perfilaba en la *Dissertación de 1770*,⁸ en la que distingue entre *abstraer de* lo sensible y *ser abstraído de* lo sensible. La segunda forma de abstraer es inductiva, mientras que la primera consiste en separar, quitar ciertas notas de un objeto y quedarse con lo que permanece, pero que ya era pensado en el objeto (§ 6).

En otras palabras, el entendimiento tiene una sola manera (legítima) de ser enriquecido en cuanto a sus contenidos representacionales: las intuiciones. Las únicas representaciones con las cuales opera el entendimiento son los conceptos, y con meros conceptos es imposible conocer nuevos objetos. Esto quiere decir que al menos algunos conceptos se originan en la intuición, puesto que hay algunas intuiciones para las cuales no existen todavía conceptos que los subsuman. A esto es a lo que Kant llama el origen psicológico de los conceptos empíricos.

Esta creación de nuevos conceptos empíricos no implica que no intervengan otros conceptos. Para formar un concepto se requiere por lo menos de las categorías que, como reglas ya dadas en el entendimiento, subsumen la intuición (cosa que deberá explicar el esquematismo).⁹ Lo importante es que, aunque intervengan conceptos, el concepto empírico que resulta proviene de una intuición,

7 Ch. Nussbaum explica, con la expresión «unidad analítica», que esta abstracción lógica no enriquece sintéticamente el entendimiento: «Para Kant, unidad analítica es el tipo de unidad alcanzada por todos los conceptos generales (*conceptus communes*), pues ellos abstraen de todas las diferencias que subsisten entre los objetos contenidos bajo ellos, o los conceptos inferiores subordinados a ellos. Un concepto general unifica esos objetos o conceptos en razón de una nota común o una serie de notas» (1990: 90).

8 Uso la traducción de R. Ceñal (1961).

9 El artículo de Léo Freuler (1991) es particularmente útil para entender la relación entre el esquematismo y las diferentes síntesis mencionadas por Kant en la Deducción trascendental. Freuler interpreta el esquematismo como una teoría de la relación asertórica entre categorías e intuiciones.

mientras que en el caso de los conceptos originados lógicamente, esa comparación, reflexión y abstracción se hace a partir de conceptos. En otras palabras: ¿cómo es que se llega a cualquier concepto a partir de intuiciones? Ningún hombre posee concepto empírico alguno antes de la experiencia. La abstracción tal como es explicada en la *Lógica Jäsche* es un proceso lógico, no psicológico, porque requiere ya de conceptos (empíricos, en este caso). El proceso cognitivo por el cual conozco un perro no es a partir de la comparación, reflexión y abstracción de otros conceptos, porque lo que buscamos es precisamente el concepto, que no se posee todavía.

El origen de los conceptos empíricos, entonces, no puede ser explicado a partir de los actos lógicos de la comparación, la abstracción y la reflexión: su origen ha de buscarse de alguna manera en la sensibilidad, que provee contenidos representacionales nuevos a partir de los cuales la facultad de juzgar construye nuevas reglas en el entendimiento. De acuerdo con mi lectura, el esquematismo empírico cumple esta función.

Conceptos empíricos y reconocimiento de patrones

El capítulo dedicado al esquematismo tiene, según Kant, un objetivo central perfectamente definido: se trata de mostrar cómo los conceptos puros del entendimiento pueden ser aplicados, en general, a fenómenos. Ésta es la tarea del esquematismo trascendental. En este capítulo, sin embargo, no sólo explica cómo las categorías subsumen las intuiciones, sino que también explica cómo es que los conceptos empíricos lo hacen. Se trata de dos tipos distintos de esquematismo: uno trascendental y otro empírico. Por razones de tiempo y espacio, ignoraré el esquematismo trascendental y me concentraré únicamente en el empírico.

¿Qué es, para Kant, el esquema empírico? Se trata de una representación mediadora que enlaza el concepto empírico con la intuición que le corresponde. Kant pone el siguiente ejemplo:

El concepto de perro significa una regla de acuerdo con la cual mi imaginación puede trazar, de manera universal, la figura de un animal cuadrúpedo, sin estar limitada a ninguna figura singular particular que la experiencia me ofreciera, ni tampoco a ninguna imagen posible que yo pudiera representar *in concreto* (*KrV*: A 141, B 181).

El concepto empírico de perro, entonces, debe referir, al menos en teoría, a todas las imágenes posibles de perro que puedan ser proyectadas en mi imaginación; pero estas imágenes son muy variadas. Si asocio el concepto de perro a una imagen de un perro específico —Lassie, por ejemplo— entonces eso quiere decir que no podré reconocer como perro a cualquier otro que se me presente, o que no podría imaginar a un perro distinto a Lassie. Kant se pregunta: ¿cómo puedo subsumir todas las imágenes posibles de un perro bajo un solo concepto? Cito:

El esquema de conceptos sensibles (como los de las figuras en el espacio) es un producto y, por así decirlo, un monograma de la imaginación pura *a priori*, por el cual, y según el cual, las imágenes llegan a ser, ante todo, posibles, las cuales, empero, deben ser conectadas con el concepto siempre sólo por medio del esquema que ellas designan, sin que, en sí mismas, lleguen nunca a ser enteramente congruentes con él (*KrV*: A 141, B 181).

¿En qué consiste ese procedimiento que es representado por el esquema? Kant dice que es un monograma de la imaginación pura *a priori* a través del cual es posible conectar una imagen con un concepto, sin que esta imagen sea enteramente congruente con él: este procedimiento consiste entonces en «universalizar una imagen» y en «particularizar un concepto».

Como apunta M. Holguín, “un esquema o un diagrama sólo presenta los aspectos esenciales de una estructura y sus conexiones y deja que los aspectos más específicos se completen libremente” (1997: 132). En el caso de un triángulo, por ejemplo, la longitud de los lados puede variar, pero para ser triángulo, necesita tener

tres lados conectados.¹⁰ En el caso de un perro, la imagen particular «completaría» esos aspectos específicos, con un color determinado y unas formas detalladas, mientras que el esquema se centraría en aspectos esenciales, como tener cuatro patas. Se trata de la representación del procedimiento por el cual se capturan los aspectos esenciales de una imagen y se traducen, así, al lenguaje propio de los conceptos: la universalidad. El procedimiento inverso funciona por el mismo principio: la universalidad del concepto se especifica en una imagen, como un dibujante que tiene el concepto de perro y a través del esquema es capaz de trazar un perro individual con características que no son ya universales.

¿Qué es, entonces, el esquematismo empírico? ¿Cómo se lleva a cabo ese enlace entre el concepto y la intuición, en qué consiste propiamente esa «representación de un procedimiento»? Siguiendo a Peter Krausser, (1976), creo que se trata de lo que hoy en día se llama «reconocimiento de patrones».

Krausser explica que el esquematismo kantiano “se enfrenta al problema que ahora, mucho más que en tiempos pasados, es reconocido como un problema real y difícil, el problema del reconocimiento de patrones (*pattern-recognition*)”, un problema que “hoy es abordado por ciencias diversas como la fisiología y la psicología de la percepción y el pensamiento, la teoría del aprendizaje, la gramática generativa y la nueva ciencia computacional de la inteligencia artificial” (1976: 176).

Cuando se empezaron a usar las computadoras para imitar algunos procesos de pensamiento humanos (hacer cálculos, almacenar y analizar información, etc.) uno de los principales retos fue precisamente el del reconocimiento de patrones. Los programadores

10 “Yo construyo un triángulo al exhibir el objeto que corresponde a ese concepto, ya mediante mera imaginación, en la intuición pura, ya de acuerdo con ella, también en el papel, en la intuición empírica, pero en ambos casos enteramente *a priori*, sin haber tomado de ninguna experiencia el modelo para ello. La figura singular dibujada es empírica, y sirve, sin embargo, para expresar el concepto, sin menoscabo de la universalidad de éste, porque en esta intuición empírica se atiende siempre sólo a la acción de construcción del concepto, para el cual muchas determinaciones, p. ej., las del tamaño de los lados y de los ángulos, son enteramente indiferentes; y por consiguiente se hace abstracción de estas diferencias, que no alteran el concepto del triángulo” (*KrV*: A 714, B 742).

e ingenieros de hardware se encontraron con un problema que la filosofía había abordado desde sus orígenes: ¿cómo es posible clasificar una multiplicidad? El reto consistía no solamente en generar programas informáticos capaces de usar la información introducida manualmente, sino en generar hardware y software que fuera capaz de convertir «fenómenos» —si se acepta metafóricamente la expresión— en datos. Pensemos en los llamados programas «de reconocimiento óptico de caracteres» (OCRs). Son capaces de interpretar la imagen provista por un escáner, como una página de un libro impreso, y convertirla en caracteres, en información digital.

¿De qué manera puede un programa informático acoger una impresión y clasificarla? ¿Cómo puede, por ejemplo, un OCR «analizar» una imagen escaneada de un texto y «determinar»: esto es una K, esto una Ö, esto una N, etc.?

De manera semejante a lo que Kant explica con respecto a los esquemas empíricos: para reconocer una letra K, hay que comparar la imagen K con un esquema general que no contiene sino un trazo universal de la imaginación que captura, como dice Holguín, los rasgos «más esenciales». A una letra K se le pueden añadir toda suerte de ornamentos, el tamaño y los ángulos pueden variar, pero si somos capaces de reconocer esa letra en fuente Algerian, Times New Roman y Arial, o incluso, en caracteres góticos, es porque poseemos un esquema lo más simplificado posible de la letra K, y reconocemos que la imagen se ajusta a ese esquema. A la letra K no le corresponde, entonces, ninguna imagen en particular, pues hay infinitas maneras de representarla: el esquema es lo que permite que asociemos el concepto que tenemos de esa letra con una imagen particular de él. Krausser escribe: “Si queremos saber cómo una mente humana o cualquier sistema procesador de información que se le compare puede reconocer algo determinado, tenemos que abordar el problema de cómo nuestro cerebro consigue aplicar conceptos que son en su mayoría vagos y pobres en contenido, y aplicarlos a las variedades de los *inputs* sensibles” (1976: 177).

Pero el entendimiento humano hace cosas todavía más complejas: no sólo podemos reconocer caracteres y leer, sino que podemos reconocer, por ejemplo, un perro o un árbol como tales, aunque sean muy

distintos a los que hasta entonces hayamos visto. Podemos encontrarlos con un perro muy extraño y preguntarnos a qué raza pertenece, pero de alguna manera sabemos que es un perro, aunque sus orejas, hocico, cola, pelaje, todas estas características sean muy distintas a las de otros perros que conocemos. Podemos equivocarnos, claro. La descripción de esta capacidad es dada por Kant: nuestro concepto de perro no está asociado directamente a la imagen particular de un perro específico, sino a un procedimiento de la imaginación por el cual podemos reconocer una variedad de perros: un esquema.

Todos los conceptos empíricos están asociados a una figura trazada en la imaginación, a un esquema, y no a una imagen particular, y en esa figura trazada se capturan los rasgos más esenciales de su forma física. Como explica Pippin “La imaginación le da al concepto una figura, un σχήμα, una forma, un carácter reconocible en virtud del cual la inclusión correcta o incorrecta se puede discutir” (1976: 160). Pero entonces hay que decir que el esquematismo, como capacidad, no da cuenta sólo del reconocimiento de aquello a lo cual le corresponde cierto concepto, sino precisamente de la creación de todos los conceptos empíricos y de su posterior reconocimiento. No es solamente una capacidad para el reconocimiento de patrones, sino también una capacidad para la creación de patrones.

Según mi lectura, el esquematismo empírico funciona de la siguiente manera: todo lo intuitivo que es, a la vez, pensado, tiene que pasar por el filtro del esquema para convertirse en concepto de un posible juicio. Las imágenes no se pueden pensar: todos los juicios son enlaces entre conceptos, y todos los conceptos son universales. Lo que hace posible que un concepto empírico universal refiera a una intuición particular, es el esquema, y viceversa: si una intuición particular puede referir a un concepto empírico universal, es también a través del esquema.

Pero entonces el esquematismo es mucho más que la «subsunción» de intuiciones bajo conceptos. Las siguientes operaciones son todas ejecutadas por medio del esquematismo:

1. *Subsunción bajo un concepto empírico*: la imagen de un perro particular es comparada por la facultad de juzgar con el

esquema asociado al concepto de perro, y si aquello contenido en la imagen corresponde efectivamente con esta representación del trazo universal de la figura del perro, entonces la imagen se subsume y es posible enlazar mediante el esquema esa imagen con el concepto de perro. La facultad de juzgar busca asociar las imágenes con los esquemas de los conceptos empíricos ya poseídos, es decir, el sujeto adquiere conciencia de que eso (lo representado por la imagen) es un perro hasta que la facultad de juzgar, que tiene a su disposición una multiplicidad de esquemas, encuentra que esa imagen corresponde específicamente con el esquema asociado al concepto de perro.

2. *Creación de un concepto empírico*: cuando el sujeto se halla ante una imagen para la cual la facultad de juzgar no encuentra un esquema que le corresponda exactamente, construye un esquema nuevo que se asocia a un concepto empírico nuevo del entendimiento. Un sujeto se encuentra, en un zoológico, con un animal nuevo: la facultad de juzgar compara la imagen del animal con el repertorio de esquemas de conceptos empíricos, y al caer en cuenta de que se trata de algo nuevo para lo cual no se posee concepto empírico específico ni esquema, construye un nuevo esquema asociado a un nuevo concepto. No es necesario encontrar dos instancias (dos imágenes distintas) del mismo animal para compararlas y obtener el nuevo concepto.¹¹ Sólo para saber que se trata de dos animales «parecidos» se necesitaría ya del esquema: los esquemas pueden crearse ante imágenes particulares, la comparación entre dos instancias no es necesaria, pues el sujeto necesita, para comparar, de un esquema: lo que sugiere que cierto

11 U. Eco explica, en su libro *Kant y el ornitorrinco*, que la imagen de un ratón vista en una enciclopedia "puede ser suplida como un intérprete y mentalmente retenida como un modelo para ratones de distintos colores, tamaños"; pues "la representación mental de ese individuo serviría como un molde o modelo (un esquema, de hecho) y podríamos transformar fácilmente la experiencia de un solo ratón en una regla general para el reconocimiento o la construcción de ratones" (2000: 160).

animal se parece a otro, es precisamente el esquema. Pero los esquemas son perfectibles gracias a la comparación: con una sola imagen, el esquema que se forma puede ser muy deficiente. Cuando por medio del esquema se reconoce que otra instancia es de la misma especie, con algunas diferencias, la facultad de juzgar «ensancha» o perfecciona el esquema.

3. *Exhibición de un concepto empírico*: como todo concepto empírico está asociado a un esquema, cuando el sujeto piensa un concepto empírico, es capaz de representárselo en la imaginación. Esto es lo que Kant llama exhibición del concepto. El esquematismo es necesario para imaginar y darles significación a los conceptos empíricos. Si un concepto empírico no puede ser representado en la intuición por medio del esquema, entonces ese concepto empírico carece de contenido válido para el conocimiento de objetos.¹²

4. *Comparación entre esquemas de conceptos empíricos para formar juicios con conceptos empíricos*: cuando un sujeto se encuentra con un objeto desconocido para el cual no posee un concepto específico, de todas maneras puede subsumirlo bajo conceptos empíricos más generales, algunos de ellos producto de la abstracción lógica. El sujeto, en el zoológico, sabe que por lo menos aquello es un animal o un cuerpo. La facultad de juzgar enlaza distintos esquemas y los coloca jerárquicamente. Sabemos qué le corresponde a cada concepto porque sus notas pueden ser representadas en la intuición por

12 "Por la intuición que es conforme a un concepto, el objeto es dado; sin ella, es meramente pensado. Por esta mera intuición sin concepto el objeto es dado, sí, pero no pensado; por el concepto sin la correspondiente intuición el objeto es pensado, pero no dado; en ninguno de los dos casos, por consiguiente, es conocido. Si a un concepto se le puede añadir *a priori* la intuición correspondiente, se dice, este concepto es construido; si es sólo una intuición empírica, se llama a eso un mero ejemplo del concepto; la acción de añadir la intuición al concepto se llama, en ambos casos, exhibición (*exhibitio*) del objeto, sin la cual (ya sea que ocurra mediata o inmediatamente) no puede haber conocimiento alguno" (*Fortschr. d. Metaph.*, Anexo 1, Tercer manuscrito, XX, 325). Uso la traducción de M. Caimi (2008).

medio de los esquemas. En sentido estricto, no se necesita de esquemas para hacer juicios con conceptos, pero si esos conceptos no pueden ser enlazados con representaciones en la intuición por medio de los esquemas, entonces los juicios son vacíos, no son juicios válidos para el conocimiento de objetos. Un concepto empírico está asociado a muchos otros conceptos, a todas las cosas que se pueden afirmar sobre el objeto en cuestión, y este enlace es ejecutado por la facultad de juzgar cuando se forma el concepto o cuando se reflexiona sobre él. Si desde el punto de vista lógico podemos saber que al concepto de árbol le pertenecen ciertas notas, es porque al momento de formarnos el concepto, la facultad de juzgar lo relacionó con diversos esquemas de conceptos: el concepto de perro está enlazado con el concepto de animal, cuadrúpedo, cuerpo, etc. Para construir un nuevo concepto con un nuevo esquema, la facultad de juzgar parte de los conceptos que ya posee el entendimiento: esto es un animal, es cuadrúpedo, etc. Precisamente por eso Kant la llama «facultad de juzgar», porque aunque el juicio sea del entendimiento, lo que le da significación a estos conceptos usados en los juicios es aquello que representan los conceptos en la intuición a través de los esquemas.

Conclusión

El esquematismo empírico da cuenta, entonces, del origen psicológico de los conceptos empíricos, tema que Kant no desarrolla ni siquiera de manera general en la *KrV*. Los ejemplos usados en el capítulo dedicado al esquematismo, sin embargo, dejan claro que concibe también un esquematismo empírico capaz de enlazar conceptos empíricos con intuiciones. Si no se toma en serio la cuestión del origen de los conceptos empíricos, el proyecto crítico de Kant presenta deficiencias no triviales. Al inicio de la *Lógica trascendental*, Kant afirma que “el uso de este conocimiento puro se basa en esta condición: que nos sean dados objetos en la intuición, a los

cuales aquél pueda ser aplicado. Pues sin intuición todo nuestro conocimiento carece de objetos, y entonces queda enteramente vacío” (*KrV*: A 62, B 87). Los conceptos puros del entendimiento deben entonces referir a objetos de la experiencia, y tanto la Deducción como el Esquematismo trascendentales están consagrados, en parte, a esta tarea: probar que dicha referencia es posible. Al mismo tiempo, sin embargo, suele olvidarse o relegarse la siguiente cuestión: a toda intuición corresponde un concepto empírico posible (con excepción de las formas puras de la sensibilidad) (*KrV*: B 40), en el sentido de que cualquier intuición es susceptible de ser subsumida por el entendimiento no sólo bajo un concepto puro del entendimiento, sino también bajo un concepto empírico (con excepción de las intuiciones matemáticas, a las cuales les corresponde un concepto *a priori* y no un concepto empírico). No quiero decir que todas las intuiciones sean subsumidas bajo conceptos: *de facto*, el sujeto no llega a pensar todo lo que intuye. Pero todo lo intuido que «llega», efectivamente, al entendimiento, es y debe ser subsumido bajo su concepto empírico correspondiente para que haya conocimiento de objetos. El problema es éste: ¿cómo una intuición es subsumida, al mismo tiempo, por el concepto puro del entendimiento y por su concepto empírico? Y también: ¿qué sucede cuando, para una intuición, no hay concepto empírico en el entendimiento? Lo cual se conecta también con la siguiente pregunta: ¿cómo es que a partir de un concepto empírico se puede originar una intuición? (exhibición del concepto). Creo, como he tratado de mostrar, que la respuesta a estas cuestiones le compete al esquematismo, por medio del cual el entendimiento y la sensibilidad comunican sus contenidos. Pero no basta con postular un esquematismo trascendental, sino que también es preciso introducir un esquematismo empírico,¹³ cosa que Kant sí

13 Peter Plaass (1965) y Rainer Stuhlmann-Laeisz (1973) reconocen el problema de la «vacuidad» de las categorías (mediante las categorías solamente no se puede conocer objeto alguno) e intentan responderlo mediante algo que llaman «construcción metafísica», que sería la forma en la que se puede llegar a tener, por ejemplo, el concepto de «materia». Creo que esta «construcción metafísica» es innecesaria si se les presta atención a las indicaciones que Kant da acerca del esquematismo empírico en el capítulo sobre el esquematismo trascendental.

hace, aunque subrepticamente, pues su preocupación primordial en el capítulo sobre el esquematismo es mostrar cómo es posible que las categorías puedan aplicarse a intuiciones.

Referencias

- Aquila, R. E. (1977). "The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant". *Kant-Studien*, 68 (1-4). <https://doi.org/10.1515/kant.1977.68.1-4.275>
- Eco, U. (2000). *Kant and the Platypus: Essays on Language and Cognition*. Mariner Books.
- Freuler, L. (1991). "Schematismus und Deduktion in Kants Kritik der reinen Vernunft". *Kant-Studien*, 82 (4), 397–413.
- Holguín, M. (1997). "El esquematismo trascendental". En F. Castañeda, V. Durán, & L. E. Hoyos (Eds.), *Immanuel Kant: vigencia de la filosofía crítica* (pp. 125-136). Bogotá: Siglo del hombre editores.
- Kant, I. (1961). *La forma y los principios del mundo sensible y del inteligible*. Traducción de R. Ceñal. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- (2000). *Lógica Jäsche*. Traducción de M. J. Vázquez. Madrid: Akal.
- (2008). *Los progresos de la metafísica*. Traducción de M. Caimi. México: FCE-UAM-UNAM.
- (2009). *Crítica de la razón pura*. Traducción de M. Caimi. México: FCE-UAM-UNAM.
- Krausser, P. (1976). "Kant's Schematism of the categories and the problem of pattern recognition". *Synthese*, 33 (2-4), 175-192. <https://doi.org/10.1007/BF00484713>
- Nussbaum, Ch. (1990). "Concepts, Judgments, and Unity in Kant's Metaphysical Deduction of the Relational Categories". *Journal of the History of Philosophy*, 28 (1), 89–103. <https://doi.org/10.1353/hph.1990.0010>
- Pippin, R. B. (1976). "The Schematism and Empirical Concepts". *Kant-Studien*, 67 (1-4), 156-171. <https://doi.org/10.1515/kant.1976.67.1-4.156>
- Plaass, P. (1965). *Kants Theorie der Naturwissenschaft. Eine Untersuchung Zur Vorrede von Kants Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft*. Gotinga: Vandenhoeck U. Ruprecht.
- Seung, T. K. (1989). "Kant's Conception of the Categories". *Review of Metaphysics*, 43 (1), 107–132.
- Stuhlmann-Laeisz, R. (1973). "Über Kants Problem der «Anwendung der Kategorien» durch den «Schematismus des reinen Verstandes»". *Archiv Für Geschichte Der Philosophie*, 55 (3). <https://doi.org/10.1515/agph.1973.55.3.301>

Proyecciones del *Arte de prudencia* de Gracián en el *Homo Politicus* moderno

Projections of Gracián's *Art of Prudence* in Modern *Homo Politicus*

Juan Antonio González de Requena
Universidad Austral de Chile
jagref8@gmail.com

Fecha de recepción: 01-11-2018 • Fecha de aceptación: 23-04-2019

Resumen

Al discutir las relaciones entre el *homo oeconomicus* y el *homo politicus*, no siempre se matizan los diferentes estratos de la subjetividad política moderna. Nos proponemos reconstruir algunos trasfondos histórico-políticos que esbozan el perfil de un tipo de sujeto político prudente, estratégico y disimulado. Realizamos una exégesis del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián, asumiendo que los orígenes de ese tipo diplomático de sujeto político pueden rastrearse en el escenario del Barroco europeo. Cabe reconocer tres marcos del sujeto político barroco en Gracián: el pragmatismo confesional, la interiorización de la razón de Estado y la cortesanía universal.

Palabras clave: arte de prudencia, cortesanía, razón de Estado, pragmatismo confesional, sujeto político.

Abstract

When discussing the relations between the *homo oeconomicus* and the *homo politicus*, the different strata of modern political subjectivity are not always nuanced. We propose to reconstruct some historical-political backgrounds that outline the profile of a type of prudent, strategic and disguised political subject. We perform an exegesis of Baltasar Gracián's *Oráculo manual y arte de prudencia*, assuming that the origins of that diplomatic type of political subject can be traced back to the stage of the European Baroque. Three frames of the Baroque political subject can be recognized in Gracián: confessional pragmatism, the internalization of reason of State and the universal courtesanship.

Keywords: art of prudence, confessional pragmatism, courtesanship, political subject, reason of State.

Homo oeconomicus y homo politicus

Frecuentemente, nuestras interpretaciones de las formas de vida modernas ubican en el centro de la escena y en el papel protagónico a cierto *homo oeconomicus*. Se trataría de cierta figura de lo humano, el individuo egoísta calculador, cuya motivación primordial consistiría en la maximización racional de sus intereses. Hay diferentes versiones de cómo emergió históricamente el *homo oeconomicus* que terminaría desplazando al *homo juridicus* o sujeto de derecho. Como señaló Foucault (2007), la idea del *homo oeconomicus* se habría originado en el siglo XVIII y se esbozó en el empirismo inglés, como un átomo irreductible e intransmisible de interés. Se trataba de un sujeto de elecciones individuales referidas a la propia utilidad, un individuo que, al calcular sus intereses y obedecerlos, respondía convergentemente a las expectativas ajenas en virtud de una mano invisible (o de cierta racionalidad providencial del proceso económico) (Foucault, 2007: 305-330).

El particular *ethos* de este *homo oeconomicus* ha sido vinculado por Max Weber (1984) al ascetismo intramundano de la confesión protestante, que consagró la realización de la obra divina en la labor cotidiana, a través de la conducta metódica, la organización racional del trabajo y la vocación profesional. Bajo la figura de cierto individualismo posesivo típicamente moderno, MacPherson (1979) esbozó el retrato del *homo oeconomicus* como un ser humano concebido en tanto que consumidor y maximizador de bienes, un infinito antagonista de la escasez; estaríamos ante un ser que desea infinitamente y que tiende a la apropiación infinita, de manera que una sociedad buena sería aquella que permite maximizar los bienes individuales. Por su parte, Louis Dumont (1982) ligó la figura del *homo oeconomicus* a la condición del *homo aequalis*, esto es, al moderno individuo autorreferente y escindido en una esfera económica separada (construida como un ámbito autónomo de armonía de

intereses y con una mentalidad económica acotada), que no dispone de un marco jerárquico de autocomprensión. En cuanto al *pathos* del *homo oeconomicus*, Albert Hirschman (1999) sostuvo que se sustenta en un desplazamiento de las pasiones violentas (como la ambición de poder, el deseo de dominación o la lujuria), en beneficio de la motivación racional de aquellos intereses calculables (como el afán de lucro y el ánimo de enriquecimiento) que hacían predecibles las actividades y expectativas humanas. Si le hacemos caso a Foucault, la actual gubernamentalidad neoliberal tiene como sujeto decisivo al *homo oeconomicus*, que aparece tras cualquier tipo de actor social y comportamiento racional, y ya no se refiere únicamente al soporte individual de los intereses desplegados en el mercado (Foucault, 2007: 365).

Wendy Brown (2015) ha planteado la sospecha de que la narrativa de un creciente protagonismo histórico del *homo oeconomicus*, en desmedro del *homo juridicus* y del sujeto de derecho, puede incurrir en un olvido del papel desempeñado por el *homo politicus* en las concepciones y prácticas modernas. Brown se muestra particularmente crítica con el relato de Foucault sobre cómo el *homo oeconomicus* terminó convirtiéndose en una figura definitiva de lo humano, desplazó a otras configuraciones de lo humano (como el *homo juridicus*) y, finalmente, se perfiló como el punto nodal de la gubernamentalidad neoliberal, bajo la figura del capital humano. Según Brown, esa versión incurre en una nivelación, bajo la forma de un personaje transhistórico, de las distintas formaciones económicas en que el actor económico desempeña su papel. Y es que no se configura el mismo sujeto en distintos entornos económicos, que pueden moldear e interpelar a un portador de fuerza de trabajo, a una mercancía intercambiable, a un consumidor, o bien a un emprendedor que ha de invertir en sí mismo y en sus competencias como capital humano. En ese sentido, concluye Brown, el sujeto neoliberal, en tanto que empresario de sí mismo e inversionista de su capital humano, permanentemente expuesto a las lógicas y riesgos macroeconómicas, ya no coincide con el *homo oeconomicus* entendido como sujeto autosuficiente de interés (Brown, 2015: 103-112).

Por otra parte, Wendy Brown (2015) considera que, en la narración de Foucault (2007) sobre las transformaciones del *homo oeconomicus* moderno, solo se introduce como coprotagonista al sujeto de derecho, esto es, al *homo juridicus* configurado en virtud de las limitaciones de la soberanía estatal. Para Brown, ese relato deja de lado a una figura protagónica de la Modernidad: el *homo politicus*, responsable de revoluciones y constituciones modernas, en tanto que soberano individual capaz de gobernarse a sí mismo, sujeto capaz de realizar la soberanía popular, de deliberar públicamente y de perseguir el bien común. Más allá del cálculo maximizador del interés, el *homo politicus* se perfilaría como el sujeto y el actor de la igualdad y a libertad políticas, la autodeterminación individual y social, la autonomía moral, la soberanía popular, la representación democrática, la deliberación pública, la identificación en la pertenencia y los compromisos concertados. Aunque el *homo politicus* convivió dialécticamente con la figura del *homo oeconomicus* en la Modernidad, Brown sostiene que, en la actual gubernamentalidad neoliberal, las condiciones de ejercicio de la ciudadanía y las aspiraciones del sujeto político a la emancipación, bajo algún horizonte de justicia social, se contraen cada vez más debido a una racionalidad neoliberal expansiva y a la economización general de todas las esferas vitales, incluido el sí mismo convertido en capital humano. De esa manera, el *homo politicus* resultaría derrotado a manos del *homo oeconomicus* (Brown, 2015: 145-150).

Ahora bien, así como no parece razonable nivelar todas las configuraciones concebibles del moderno sujeto de interés económico bajo el personaje transhistórico del *homo oeconomicus*, tampoco resulta sensato idealizar cierto *homo politicus*, como una figura esquemática que parece borrar las diferencias estructurales en las coyunturas, regímenes y formas de organización de la vida política. Cuando Wendy Brown traza la genealogía del *homo politicus* y sus transformaciones en la Modernidad, se remonta a la experiencia política de la *polis* griega para esbozar a ese sujeto soberano, libre e igual, que es capaz de gobernarse a sí mismo y consentir el gobierno de otros, de deliberar públicamente y comprometerse con la vida buena en una comunidad política. Adicionalmente, Brown rastrea

en la Modernidad las transfiguraciones de esa criatura dotada de un lenguaje moral para deliberar en común y autogobernarse con otros: aparecería en Locke, Rousseau, Hegel y Marx, e incluso se hallaría presente de cierto modo en Adam Smith, Bentham o John Stuart Mill (Brown, 2015: 116-130). Como ocurre en tantas visiones idealizadas del *homo politicus*, se oblitera así la diferencia de entornos y relaciones estructurales en que se configuran las opciones y horizontes de actuación del sujeto político. Y es que ciudadano de la *polis*, el cortesano de un principado, el consejero de una monarquía estatal, el representante parlamentario, el funcionario estatal, el político profesional de una maquinaria partidista, el administrador público, el agitador de masas o el revolucionario no parecen dejarse reducir a una sola configuración de cierto *homo politicus* transhistórico.

Otro homo politicus

La concepción idealizada del *homo politicus* (como sujeto soberano de la acción en común, la deliberación pública, la autodeterminación social y la iniciativa concertada) omite aparentemente algunos aspectos menos amables, consensuales y heroicos del ejercicio de la política. No en vano, hay una dimensión estratégica de la actividad política, que concierne a la lucha por el poder, el mantenimiento forzoso del orden establecido, la administración de la violencia legítima, el modelado de la opinión, la fabricación del consenso y la escenificación pública de la apariencia de legitimidad. A esos aspectos de la actividad política pareció remitirnos Stefan Zweig (1963) cuando escogió escribir la biografía del camaleónico y calculador Fouché como ejemplo de la tipología del hombre político. Puede resultar inquietante que Zweig elija precisamente a Fouché para retratar al sujeto político moderno, pues se trata de un personaje injuriado por sus contemporáneos y despreciado por la posteridad, como “traidor de nacimiento, miserable, intrigante, de naturaleza escurridiza de reptil, tráfuga profesional, alma baja de esbirro, abyecto, amoral...” (Zweig, 1963: 5). En la narrativa de Zweig, el personaje de Fouché representa a una figura emblemática del sujeto

poderoso en tiempos decisivos de transformación histórica: a través de las distintas etapas de la Revolución Francesa, en el Imperio Napoleónico y bajo la Restauración, desempeñó un papel dirigente en los distintos bandos y partidos; obtuvo cargos políticos importantes (entre ellos, el de todopoderoso Ministro de la Policía); venció en sus intrigas contra protagonistas de la historia como Robespierre y Napoleón, y sobrevivió reiteradamente a los cambios políticos. En ningún caso se trata de una figura heroica o un personaje espiritualmente inspirado, de convicciones y grandes ideales; más bien, Zweig retrata en Fouché a una figura inferior y de segundo plano, aunque hábil, calculadora, ladina, impenetrable, de carácter equívoco y dudosa moralidad, así como desleal y carente de palabra. Según Zweig, como tipo de *homo politicus*, Fouché encarna perfectamente la psicología del diplomático, esto es, el cálculo estratégico, el disimulo discreto y la manipulación de la palabra; esa sería precisamente la figura maquiavélica asumida por el sujeto político en tiempos modernos (Zweig, 1963: 8).

Como representante de la intriga soterrada y del arte de la diplomacia política, el personaje de Fouché no emerge de la nada. La racionalidad estratégica de la política moderna, separada de significados trascendentes y reservas morales, se conformó como un ámbito autónomo desde la primera Modernidad y se legitimó como razón de Estado en el Barroco europeo. Las recomendaciones de Maquiavelo al príncipe en 1513, relativas a los modos de adquirir y conservar el poder, encontraron una versión cristiana en aquellos tratados barrocos, catálogos de emblemas y repertorios de máximas pragmáticas, que procuraban la integración del cálculo estratégico y la discreción diplomática en la vida cotidiana de gobernantes y súbditos. En lengua castellana, las *Empresas políticas* del diplomático Diego Saavedra Fajardo (1988, originalmente publicadas en 1640) o la obra del jesuita Francisco Garau titulada *El sabio instruido de la naturaleza en cuarenta máximas políticas y morales* (1711, publicada en 1675) ilustran claramente esta nueva racionalidad estratégica de la acción política, así como las reglas de prudencia para la formación de los sujetos soberanos y los príncipes cristianos. Pero quizá el ejemplo más señero y con más influencia en la tradición europea lo encontramos

en la obra de Baltasar Gracián, particularmente en su *Oráculo manual y arte de prudencia* publicado en 1647 (Gracián, 1669b: 369-440).

El *Oráculo manual y arte de prudencia* no solo sintetiza de modo original algunas de las máximas que se encontraban en anteriores obras morales, como *El héroe*, *El político* y *El discreto* (Gracián, 1669a), sino que además logra aunar la agudeza verbal y concisión conceptual del estilo con la universalidad de sus recomendaciones pragmáticas, ya no dirigidas únicamente al político. Los especialistas en la obra de Gracián han evidenciado el abanico de temas y orientaciones ideológicas cubiertos por las máximas del *Oráculo manual y arte de prudencia*. Según Coster (1947), las máximas enfatizaban el autocoñocimiento, la conciencia de las propias capacidades y limitaciones, así como la conveniente exhibición o disimulo de nuestros recursos. En ese sentido, el arte de la prudencia consistiría en sopesar sin exageración ni engaño, pero también en la finura para enfrentar oportunamente las situaciones críticas y para medirse con otras personas sutiles. Junto a las máximas que ilustran el sutil arte de la prudencia, se reconocen otras recomendaciones más cuestionables en la medida en que aparentemente consagrarían la hipocresía al guardar las apariencias, la mentira para no contradecir lo que la mayoría sostiene, la reserva incluso con los amigos, la evitación de los desdichados y el preferir la pena ajena sobre la propia. Sin embargo, Coster considera que la apariencia egoísta y desengañada de las máximas de prudencia de Gracián presupone un compromiso religioso y la certeza de la fe (Coster, 1947: 131-139).

En su lectura del *Oráculo manual y arte de prudencia*, Batllori y Peralta (1969) reconocen una triple inspiración de Gracián: un aspecto normativo, un aspecto táctico y un orden contemplativo. La dimensión normativa de las máximas se concreta no solo en todo un repertorio de reglas, sino también en la conceptualización de la persona y sus realces, prendas y primores: la sabiduría, la universalidad, la erudición, el genio, el ingenio, la agudeza, la sutileza, la galantería, la cortesía, la discreción, el gusto, etc. El aspecto táctico se vincularía al arte vital y a la prudencia, con sus exigencias de reflexión, espera, ocasión, reparo, recato, recelo, silencio, secreto, etc. El arte de la prudencia se asociaría a las virtudes de la cordura o la sagacidad

(más que a la astucia, la simulación, los artificios, el disimulo o la acomodación) y acarrearía la reputación, la fama, el crédito, la estimación, el honor, etc. Por último, la dimensión contemplativa de las máximas concierne a la relación reflexiva y filosófica con el engaño y el desengaño, con la verdad y la mentira, con la fortuna y la muerte, etc. En las máximas del *Oráculo manual y arte de prudencia*, la virtud resultaría indisoluble de la templanza interior y de la dicha de la reflexión filosófica (Batllori y Peralta, 1969: 135-136).

Para Elena Cantarino (2011), el *arte de prudencia* expuesto en las máximas del *Oráculo manual y arte de prudencia* se refiere primordialmente a la virtud intelectual prácticamente aplicada, la cual permite el éxito mundano. Semejante *arte de prudencia* no solo caracteriza a la conducción política, sino que involucra a toda persona en una particular moral casuística, sustentada en la atención y adaptación a la ocasión, el caso y la circunstancia. En la perspectiva moral de las máximas, el éxito resulta decisivo, y hay que procurar que todo llegue a buen fin. Con ese propósito, resulta recomendable cifrar las intenciones y saber cómo doblegar y conducir las voluntades ajenas. Como razón de Estado que permite el gobierno de sí y de los otros, el *arte de prudencia* se sirve del disimulo y la ocultación de sí mismo, pero también requiere del cultivo del ingenio y de la universalidad para lograr la estimación de los demás. Como arte, la prudencia ha de encubrir su propio artificio y promover la emulación, con el fin último de lograr la felicidad virtuosa y la grandeza. En cuanto al modelo de discreción presentado en las máximas, se recomienda el autoconocimiento, el perfeccionamiento personal continuado, la galantería, magnanimidad y generosidad, así como la erudición, el buen gusto y juicio atinado, la gracia, el saber cuidar las apariencias, la entereza y la cortesía.

Para Cantarino (2011), entre las máximas del *Oráculo manual y arte de prudencia*, también figuran recomendaciones tácticas casi maquiavélicas (como el saber dirigir las intenciones ajenas y ocultar las propias, el transferir los males a otros, evitar a los desdichados, no decir toda la verdad o servirse de la privación ajena) que perfilan todo un arte de vencer estratégicamente en el trato con los otros. En todo caso, esas máximas tácticas parecen responder a los principios

de militar contra el mal, tomarse en serio las apariencias y “procurar los medios humanos como si no hubiese divinos, y los divinos como si no hubiese humanos” (Gracián, 1669b: 429). Como concluye Cantarino (2011), el *arte de prudencia* de Gracián propiciaría tanto la *razón de estado* individual, que permite la adquisición, conservación y aumento del señorío de sí mismo, cuanto la razón de Estado política para el gobierno de los otros.

En este trabajo, pretendemos contribuir a la genealogía de cierta figura del sujeto político moderno, precisamente mediante una interpretación de la constelación histórica, ideológica y política que posibilitó la consagración e interiorización de la razón de Estado en el Barroco. Desde nuestra perspectiva, en el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián pueden hallarse los contornos fundamentales de esa figura del sujeto político basada en el autocontrol y el gobierno estratégico de los otros a través de la manipulación de las intenciones, del arte del disimulo diplomático y de la generalización de la discreción cortesana. Se ha intentado reconocer en la obra de Gracián cierto esbozo del *homo oeconomicus* moderno, a través de la afirmación del concepto de interés propio como motivación de la acción humana, de una concepción del individuo como mónada social autorreferente y de cierta visión pesimista de la naturaleza humana (Martín y San Emeterio, 2014). Por nuestra parte, consideramos más razonable suponer que, en el *Oráculo manual y arte de prudencia*, irrumpe otro *homo politicus* distinto del clásico animal político de estirpe aristotélica. Sin embargo, ello no excluye algún tipo de parentesco lógico con el *homo oeconomicus*, que le sirve de reverso en el contexto moderno de la consolidación de la ideología individualista y de la racionalización instrumental de la política y la economía como esferas funcionalmente separadas. En las siguientes secciones del texto, mostraremos de qué manera la obra de Gracián parece integrar los aspectos esenciales de cierto sujeto político moderno, en el cual coexisten el pragmatismo confesional, la interiorización de la razón de Estado, así como la discreción diplomática y la cortesanía integral.

El pragmatismo confesional

En las distintas configuraciones epocales del sujeto político, cabe reconocer diferentes trasfondos de orientaciones espirituales, disposiciones motivacionales e impulsos prácticos. Max Weber (1978) entendió adecuadamente que la ética económica de las religiones mundiales y el pragmatismo racional religioso resultan decisivos para la configuración de nuestras formas prácticas de vida. Por ejemplo, el ascetismo activo puede introducir una orientación de la acción como algo que los fieles realizan por voluntad de Dios, como si fuesen instrumentos divinos. Por su parte, el misticismo concibe al individuo en tanto que susceptible de estados de posesión o fusión contemplativa, como un receptáculo pasivo de lo divino, más que como un instrumento de su actividad. A esta diferencia en las orientaciones prácticas religiosas, hay que añadir la diversidad en cuanto a la relación con el mundo planteada en las distintas éticas religiosas: en algunos casos, el impulso religioso opera en el seno del mundo y trata de hacerse cargo de las opciones intramundanas; también resulta concebible un impulso religioso ultramundano de huida del mundo. En suma, Weber consideraba diferentes inspiraciones prácticas asociadas a la ética religiosa: bajo el ascetismo ultramundano, se busca la redención activa y por voluntad divina, para remontarse más allá de la acción en el mundo; en el misticismo ultramundano, prima la preocupación por remontarse al trance ultraterreno y la huida contemplativa del mundo); con el misticismo intramundano, la contemplación mística se desarrolla dentro de las posibilidades mundanas y no induce una huida del mundo; finalmente, el ascetismo intramundano consagra la actividad dentro del mundo y la vocación mundana como una afirmación de dominio de lo terrenal mediante el trabajo metódico y racional (Weber, 1978: 58-62).

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber (1984) expuso sus conocidos argumentos sobre la influencia que tuvo el ascetismo intramundano de algunas sectas protestantes en la organización racional capitalista del trabajo. Según Weber, la ética protestante habría coadyuvado al nacimiento del moderno capitalismo europeo en la medida en que la idea de predestinación (central en las

confesiones religiosas del calvinismo o del puritanismo) hizo posible concebir la organización racional del trabajo como un orden que debía ser instaurado terrenalmente y como una misión sagrada que había que cumplir. Asimismo, el ascetismo intramundano de las confesiones protestantes se oponía al goce despreocupado de la riqueza, e incentivaba el *ethos* adquisitivo y el afán de lucro, al legitimarlos como preceptos divinos. Por otra parte, el protestantismo sancionó éticamente el trabajo incesante como medio ascético superior y consagró el trabajo como una misión o un fin en sí mismo. De esa manera, el ascetismo intramundano protestante habría constituido un soporte decisivo de la expansión del espíritu del capitalismo y su ética racional de la existencia (Weber, 1984: 185-227).

Aunque permite concebir la ética religiosa subyacente al moderno *homo oeconomicus*, el protestantismo no agota el paisaje espiritual de la Modernidad, profundamente marcado por las reacciones religiosas y políticas a la Reforma. En el contexto de la Contrarreforma, la propia espiritualidad católica y su ética religiosa experimentaron una profunda reorientación, como atestiguan el carisma y las prácticas apostólicas de los jesuitas. Weber ya observó cómo el ascetismo jesuita no pretendía la huida del mundo ni la mortificación virtuosa, sino que apuntaba al autodomínio y a la conformación de un método sistemático de conducta racional, al poner en primer plano la voluntad planificada, la racionalización de la conducta y la educación de la personalidad para la salvación del alma (Weber, 1984: 140-141).

En ese sentido, los estudiosos de las órdenes religiosas han llamado la atención sobre las particularidades de la inspiración espiritual jesuítica. Según Schwaiger (1998), el carisma ignaciano se perfiló como una espiritualidad dinámica que exigía la movilización y la disponibilidad activa para adaptarse a las circunstancias, tiempos, lugares y personas. Además, la moral religiosa jesuita se caracterizó por su interés en la práctica y se concentró en la casuística, o sea, la consideración moral de los casos particulares. Por lo demás, los jesuitas no dudaron en acercarse como confesores a las cortes y a los príncipes, debido a las posibles contribuciones para el bien común (Schwaiger, 1998: 300-304).

Para Jesús Álvarez (1990), los rasgos distintivos del apostolado jesuita se asocian a la obediencia jerárquica incondicional, el verticalismo de la autoridad y la disposición a desplegar todos los recursos y medios útiles para la actividad religiosa de la Compañía. Este apostolado militante de los jesuitas no solo se caracterizaba por la universalidad de sus medios, sino también por la apertura geográfica, rígidamente enmarcada bajo su régimen de autoridad. La moral religiosa de los jesuitas defendía a la persona humana y veía con moderado optimismo su perfectibilidad y libre elección, a diferencia del pesimismo protestante sobre la condición humana o de la reivindicación de la naturaleza humana en el Humanismo. En ese sentido, más allá del rigorismo moral o del laxismo, la moral jesuítica se caracterizó por cierto probabilismo y por la capacidad de adaptación del apostolado en las distintas culturas y pueblos (Álvarez, 1990: 172-176). En suma, quizá podríamos caracterizar como pragmatismo confesional este tipo de orientación ascética con una preocupación mundana por realizar un apostolado militante y exitoso, adaptable a las circunstancias y atento a la disposición adecuada de los medios.

Uno de los principales aspectos de la ética religiosa jesuítica se vincula con la acuciosa preocupación pedagógica por ordenar y regular el régimen de estudios y la lógica escolar. Fernando Álvarez-Uría (2000) ha insistido en la importancia de la organización escolar, el plan de estudios y el régimen pedagógico jesuíticos, a la hora de explicar las formas de control disciplinario que caracterizan al capitalismo fabril. Así, resultaría necesario enriquecer la tesis weberiana sobre la inspiración religiosa protestante del espíritu capitalista; y es que, para dar cuenta de la constitución de las modalidades de sujeción y de subjetivación bajo el modo de producción capitalista, no bastaría con explicar la vocación profesional, el *ethos* adquisitivo y la consagración del trabajo. La formación de sujetos dóciles y sometidos en el moderno sistema capitalista se ensayó en la máquina pedagógica jesuita, con su característico régimen institucional jerárquico y total, sus técnicas de control disciplinario, su orden de estudios exhaustivamente reglamentado y regulado, así como su moral basada en la individualización casuística, en el autoexamen del yo y el autocontrol personal (Álvarez-Uría, 2000). En fin, como

complemento del ascetismo intramundano en el paisaje espiritual moderno, el pragmatismo confesional jesuítico parece haber encontrado su principal ámbito de realización en la pedagogía.

Podríamos considerar que el pragmatismo jesuítico se entiende mejor en el marco de un pragmatismo más amplio, presente en el conjunto de la cultura del Barroco. En efecto, José Antonio Maravall ha sostenido que “la cultura barroca es un pragmatismo, de base más o menos inductiva, ordenado por la prudencia” (1975: 140). En un periodo marcado por profundas crisis sociales y conflictos históricos, el saber práctico sobre los motivos circunstanciales de la conducta ajena parece ser decisivo a la hora de desplegar las opciones tácticas y estrategias de vida de las personas, conducir prácticamente a los otros y mantener la integración social. En su interpretación de la cultura barroca, Maravall también estima fundamental una dimensión del saber práctico típicamente barroca, relacionada con el desciframiento de las apariencias y el juego con las maneras para salvar las apariencias (Maravall, 1975: 392-393). En la esfera política, ese pragmatismo de la prudencia se traduciría en cierto secretismo y en dejar en suspenso a quienes dependen del sujeto soberano, que así ve realizadas sus prendas (Maravall, 1975: 436).

Ciertamente, Gracián encarna las tensiones del Barroco e ilustra la reacción cultural de la Contrarreforma, como Jorge Novella (2001) nos ha recordado, las concepciones de Gracián lidian con la dualidad de lo sagrado y lo profano, la eternidad divina y el mundo efímero, la gracia y la naturaleza, el espíritu y la razón, la santidad y la prudencia. De ese modo, el pragmatismo cultural barroco adquiere matices propios en el marco de la casuística moral y del probabilismo jesuítico, con su énfasis en la adaptación utilitaria de la ética cristiana. Más que un pragmatismo utilitario plenamente intramundano y secularizado, el pragmatismo confesional jesuita sigue considerando decisivo el perfeccionamiento moral y cierta búsqueda virtuosa de la santidad (Novella, 2001). Gracián es claro al respecto:

En una palabra, santo, que es dezirlo todo de una vez. Es la virtud cadena de todas las perfecciones, centro de las felicidades. Ella haze un sugeto prudente, atento, sagaz, cuerdo, sabio, valeroso,

reportado, entero, feliz, plausible, verdadero y universal Heroe. Tres eses hazen dichoso: santo, sano y sabio (1669b: 440).

No cabe duda de que, en el jesuita Gracián, encontramos una invitación a vivir a lo práctico, que se traduce en cierto rechazo de la especulación filosófica; pero ese pragmatismo comprende de modo ambivalente tanto una antropología moral humanista y un trasfondo confesional jesuita como una concepción táctica de la existencia, para la cual resultarían decisivos el cuidado del parecer, la prudente discreción y la cercanía al poder en el juego posicional de la vida social (Ayala, 2002).

El pragmatismo confesional jesuítico impregna el *Oráculo manual y arte de prudencia*, así como el resto de la obra del jesuita Gracián. Batllori y Peralta (1969) nos han recordado el particular influjo de los *Ejercicios Espirituales* de San Ignacio de Loyola en el pensamiento de Gracián y en su *arte de prudencia*. Habría alusiones a las reglas de espiritualidad ignaciana en la máxima que exige tener tanto fondo interior como fachada exterior, pues “ai sugetos de sola fachada, como casas por acabar, porque faltó el caudal” (Gracián, 1669b: 383); hay resonancias ignacianas en aquellas máximas de adaptación a los demás, al “saber hazerse a todos” (1669b:390); en la que urge la autocomprensión para lograr el dominio de sí, pues “ay espejos del rostro, no los ay del animo” (1669b: 392); en la máxima que recomienda alternar confianza y sagacidad, al combinar la “calidez de la serpiente con la candidez de la paloma” (1669b: 428); en la máximas que indican cómo servirse estratégicamente de la voluntad del otro, al “entrar con la agena para salir con la suya” (1669b: 405). Según Batllori y Peralta (1969: 137) resulta patente la presencia de la espiritualidad ignaciana en la sucinta regla pragmática según la cual “hanse de procurar los medios humanos como si no huviesses divinos, y los divinos como si no huviesses humanos” (Gracián, 1669b: 429).

También Joachim Küpper (2010) ha establecido cierto trasfondo jesuítico del *Oráculo manual y arte de prudencia*. Pese a haber eludido la obtención del permiso de la Compañía para publicar muchas de sus obras, y aunque tuvo algunas diferencias con la Orden jesuita, hay numerosos motivos jesuíticos en el *arte de prudencia* de Gracián. Tal vez

no se logre encontrar en Gracián vestigio alguno de la idea cristiana de renuncia a la vida, pues el *arte de prudencia* se trata de plantear el problema pragmático de la acción y el logro exitoso de los fines en un mundo como este. Sin embargo, este énfasis pragmático es típicamente jesuítico, como también lo es el llamado a la acomodación, esto es a la adecuación de la prédica a la clase de personas a quienes se quiere evangelizar, sin dudar servirse de la astucia para lograr que los demás acepten actuar contra sus propios intereses. Asimismo, en las máximas que recomiendan torcer la intención ajena para el bien propio se puede reconocer una marcada continuidad con las premisas ignacianas: como ocurre en el jesuitismo, no parece cuestionarse la naturaleza de los intereses de aquellos a quienes se pretende dirigir exitosamente, bajo el presupuesto de que la propia convicción religiosa resulta correcta “y de que el propio interés y la necesidad de su imposición son sin más legítimos” (Küpper, 2010: 36).

Por su parte, José Luis Villacañas (2011) ha insistido en la importancia de que Gracián fuese jesuita y en la relevancia de las categorías básicas del pensamiento jesuítico en la perspectiva moral de Gracián. Fundamentalmente, serían tres los principales conceptos de la perspectiva del mundo jesuítica subyacente al *arte de prudencia* de Gracián: en primer lugar, la representación de la existencia humana como una obra de teatro (medio pedagógico primordial de la pedagogía jesuita); en segundo lugar, la comprensión de la acción humana como milicia y la defensa de una actitud militante ante el mal mundano; por último, la importancia de una dirección espiritual para desenvolverse en el mundo y realizar el papel entregado. Sobre ese trasfondo de supuestos tan jesuitas como barrocos, el *arte de prudencia* de Gracián parece romper con la comprensión tradicional de la virtud, para situarse en un ambivalente punto de vista moral entre la prudencia clásica y la sagacidad estratégica circunstancial. En todo caso, el *arte de prudencia* no parece perseguir el éxito mundano para mayor gloria de Dios, sino que está signado por el desengaño y el desprecio del mundo; además, se asume como la prenda exclusiva de unos pocos, que no puede predicarse a la multitud de los necios, sino solo cultivarse solitariamente en la gloria del reconocimiento cortesano. En ese sentido, el *arte de prudencia* y el juego de la discreción

se escenificarían básicamente en el teatro de la corte, entre iguales en genio e ingenio, quizá no tan al margen de uno de los contextos en que los jesuitas desplegaron su apostolado militante (Villacañas, 2011).

En suma, el sujeto discreto y la *razón de estado* individual que se perfilan en el *Oráculo manual y arte de prudencia* resultan inseparables del pragmatismo confesional característico del apostolado jesuítico y del carisma ignaciano. Si el *homo oeconomicus* de la primera Modernidad supone la inspiración de la ética protestante, el *homo politicus* barroco solo se comprende sobre el trasfondo de ese pragmatismo confesional típicamente jesuítico. Como aparece representado en el *arte de prudencia* de Gracián, ese sujeto político barroco exhibe tanta prudencia y virtud como sagacidad y disimulo; no tiene mayor reparo en jugar desengañada y estratégicamente su papel en el teatro del mundo ni en acomodarse al parecer de los demás o en torcer las voluntades ajenas para intereses propios. Hasta cierto punto, el pragmatismo ideológico jesuítico ha dejado su impronta en el sujeto político moderno, e incluso Trotsky, el revolucionario bolchevique, rindió tributo a la perspicacia y audacia de la moral jesuítica, de sus métodos de acción y de su forma de organización militante, centralizada y disciplinada (Trotsky, 2003: 51-52).

La interiorización de la razón de Estado

En su tratado *La idea de la razón de Estado en la edad moderna*, Friedrich Meinecke (1997) caracterizaba la razón de Estado como una máxima de la actuación política y un principio estatal que indica al político cómo mantener la salud y fortaleza estatales, y cuáles son los medios de crecimiento del Estado. En ese sentido, la razón de Estado se formula en máximas del obrar enmarcadas en la estructura individual y entorno singular del Estado, y ha de conciliar ciertas leyes generales de la vida estatal con la mutabilidad y circunstancialidad de los asuntos políticos. Como principio guía de la vida estatal, la razón de Estado ha de sopesar y adecuar el ser y el deber ser, la causalidad estricta y la idea, la necesidad y la libertad política; además,

sus determinaciones contingentes y singulares eluden eventualmente los principios éticos y las normas jurídicas. En todo caso, la razón de Estado también puede considerar una limitación de la apetencia del poder, en virtud de fines éticos o valores jurídicos, por el bien del Estado (Meinecke, 1997: 3-8).

De ese modo, según Meinecke (1997), los motivos ideales se combinan e interactúan con los de carácter instrumental o utilitario en la moderna razón de Estado; incluso, a menudo, la razón de Estado solo se hace cargo de los motivos éticos ideales cuando es patente la oportunidad o provecho de una actuación moral. Y es que el afán de poder, la ambición y el deseo de dominar constituyen motivos políticos decisivos del sujeto político, no siempre conciliables con la responsabilidad ética y la actuación moral. Por eso, la razón de Estado, con sus máximas de actuación ambivalentes, escindidas entre la necesidad política y la finalidad del bien común, tiende el puente para lograr, en cada circunstancia, el óptimo de la existencia estatal. Para lidiar con las exigencias del obrar político, la razón de Estado ha de conformarse como una racionalidad y desplegar un cálculo frío, lógico y desapasionado de los intereses objetivos del Estado; no en vano, siempre corre el riesgo de convertirse en una técnica estatal y en un instrumento utilitario sin reparos éticos. En todo caso, la razón de Estado vincula el poder del soberano de quien gobierna con los requerimientos de los gobernados y las necesidades del pueblo, en virtud de cierta comunidad de intereses y finalidades ideales, sin dejar de lado las exigencias para el arte político derivadas de la relación con otros Estados (Meinecke, 1997: 8-17).

Foucault (1995) también sostuvo que la autocomprensión de la política moderna se había concretado en un tipo de racionalidad específica característicamente reflexiva y consciente de su singularidad, la cual fue formulada primordialmente en toda una doctrina de la razón de Estado y en cierta teoría de la policía. La doctrina de la razón de Estado definía la diferencia específica de los principios y métodos de gobierno estatal frente a otras modalidades de gobierno como la divina, la familiar o la conventual. Por su parte, la doctrina de la policía caracterizaba los objetivos y forma de los instrumentos de la actividad racional estatal, para administrar todos los aspectos

de la vida en común y fomentar la potencia del Estado (moralidad, artes y oficios, salud, seguridad, urbanismo, etc.). Caracterizada por la tradición política emanada de Giovanni Botero como el conocimiento de los medios de formación, preservación y crecimiento de los Estados y como el arte del gobierno, Foucault considera que la razón de Estado constituía un arte, o sea, una técnica regida por reglas racionales. El arte racional de gobernar se había concebido tradicionalmente como una emulación del gobierno divino de la naturaleza, que habría de conducir a los humanos al cumplimiento de su finalidad, la felicidad honesta. Sin embargo, en los siglos XVI y XVII, el arte racional de la razón de Estado concentra su interés en las exigencias del Estado y en reforzar tanto su poder como el saber que posibilita conocer las capacidades y fuerzas respectivas de los Estados (la estadística y la aritmética política). En suma, la conformación del *homo politicus* moderno presupone todo un arte racional para el gobierno de las personas, y semejante racionalidad política se caracterizó por la individualización del gobierno (Foucault, 1995: 121-140).

Como ha argumentado Elena Cantarino (2006), el *arte de prudencia* de Gracián no se entiende al margen del contexto barroco de consolidación de la razón de Estado, como ese arte racional del gobierno político que resulta indispensable para cumplir las exigencias de la praxis y la prudencia políticas, sin descuidar el requisito de mantenimiento de la integridad ética y la moral cristiana. En ese contexto, Gracián consideró a Fernando el Católico como modelo de la razón de Estado cristiana, en la medida en que sus empresas políticas integraron los distintos aspectos de la razón de Estado: la razón de Estado militar en la conducción de la política exterior, pues “es la potencia militar vasa de la reputacion, que un Principe desarmado es un Leon muerto, a quien hasta las liebres le insultan” (Gracián, 1669a: 517); la razón de justicia, o sea, la política interna y la administración igual de justicia para todos los vasallos; la razón de religión, es decir, la conservación del contenido ético del cristianismo y de la soberanía de la fe, incluida la fundación del “Integerrimo el zelador, el Sacro Tribunal de la Inquisicion” (Gracián, 1669a: 517); por último, la razón de Estado económica, esto es, la política fiscal,

sin la cual no resulta concebible la conservación y aumento del Estado y su población, “que es la mayor, y principal riqueza” (Gracián, 1669a: 509). En sus distintas expresiones, la razón de Estado parece consistir en una prudencia política para armonizar el bien común y el poder del gobernante; asimismo, la prudencia política requiere la integración de saber y valor, de la comprensión y la sagacidad, la inteligencia y el juicio, la atención y la sensibilidad (Cantarino, 2006).

Desde la perspectiva de Cantarino (1996), la singularidad de la reflexión sobre la razón de Estado en los tratados morales y políticos de Gracián, particularmente en el *Oráculo manual y arte de prudencia*, radica en cierta extrapolación de la razón de Estado a una razón de estado individual. De ese modo, la máxima de actuación política para adquirir, conservar e incrementar el poder estatal se considera análoga a la prudencia práctica y política del sujeto discreto, que ha de gobernarse a sí mismo y ponderar sus actos para favorecer sus intereses y preservarse en la relación con los otros. La razón de estado propia del individuo sería política en la medida en que concierne a la praxis de cada uno y al saber práctico de cada persona. Así pues, las máximas del *arte de prudencia* suministrarían orientaciones y reglas de comportamiento para gobernarse a uno mismo con sabiduría, sagacidad, discreción y disimulo; se trataría de preservarse a sí mismo y potenciar y engrandecer la propia persona, pero también de gobernar las voluntades ajenas y no ser engañado en la vida social. Como razón de estado personal y *arte de prudencia* basada en reglas de discreción individual, la sabiduría práctica y política esbozada en las máximas de Gracián parece constituir una adecuación subjetiva o interiorización de la razón de la razón de Estado. Según se desprende de las máximas contenidas en el *Oráculo manual y arte de prudencia*, la razón de estado individual concierne al autoconocimiento de las propias capacidades y limitaciones, para poder conservarse con ingenio, discreción y galantería en un mundo contra cuya malicia se ha de ha militar activamente. En suma, la razón de estado individual concebida por Gracián habría de propiciar el éxito personal en un mundo social hostil y, por tanto, tendría que cautelar oportunamente la autonomía y los intereses prácticos del sujeto en cada circunstancia (Cantarino, 1996: 513-530).

Aunque frecuentemente se idealiza la acción política como una iniciativa espontánea capaz de generar novedad con su propio acontecimiento —tal vez bajo el influjo del mito revolucionario— y pese a que el *homo politicus* resulta concebido a menudo como el soporte de esa actuación creadora y autotransformadora, la genealogía barroca del *homo politicus* nos muestra otro rostro del sujeto político. El *arte de prudencia* moral y político de Gracián caracteriza a un tipo de sujeto político que ha interiorizado la razón de Estado, y hace de la propia autoconservación y éxito personal una máxima rectora. En fin, el *homo politicus* moderno es también el sujeto de la razón de Estado; se trata del individuo que resulta interpelado por el logro de su autoconservación, autorrealización y eminencia personal, en el difícil juego estratégico escenificado en el teatro de la vida social. En ese sentido, la razón de estado del individuo exige cultivar la discreción y galantería cortesanas, ya que constituyen “política también, y aun la gala de la razón de estado” (Gracián, 1669b: 402). Se trata de un saber cortesano que “no le enseñan los libros ni se aprende en las escuelas; cursase en los Teatros del buen gusto y en el General tan singular de la discrecion” (Gracián, 1669a: 434).

La cortesanía universal

En su estudio sobre la sociedad cortesana, Elias (1996) caracterizó la particular formación social de la corte real del Antiguo Régimen, en la cual coincidían el círculo de la familia real y la administración estatal, bajo el gobierno de un soberano absoluto. Dentro del contexto de la corte real centralizada, no se hallaban diferenciadas las relaciones personales y oficiales de los gobernantes, de manera que los asuntos familiares y enemistades personales podían influir en el gobierno. En ese entorno cortesano y en la formación social elitista y prestigiosa que conformaba, se concentraron las opciones de ejercer algún poder en virtud de un juego de posiciones relativas e interdependencias recíprocas. El campo de acción de la sociedad cortesana se caracterizaba, así, por todo un sistema de autorregulaciones individuales y coacciones mutuas, que se ajustaban a las relaciones

recíprocas bajo una regulación estricta y una jerarquía precisa. Las interdependencias estructurales de la sociedad cortesana forjaron al cortesano como sujeto típico marcado por el *ethos* del consumo de prestigio y estatus, que había de competir con los demás para atesorar opciones y posiciones en el círculo de trato cortesano-aristocrático (Elias, 1996: 91-138).

Para Elias (1996), en el juego de la representación cortesana (marcado por la rivalidad por el estatus y el prestigio), la etiqueta y el ceremonial no solo daban forma a las interdependencias de la vida social, sino también introdujeron cierta estructura motivacional y modos de autocontrol precisos en los individuos de la corte. La racionalidad de la conducta cortesana se caracterizaba por la interiorización de las coacciones externas y el cuidadoso autocontrol afectivo. La conducta racional cortesana se sujetaba a toda una forma de planificación calculadora de las estrategias para competir por el estatus y el prestigio, las posiciones y las oportunidades de poder. De ahí la importancia de la autopresentación en público, de un exhaustivo cálculo de los gestos, de la matización de las palabras y del control de los afectos. No en vano, la escenificación del *ethos* cortesano-aristocrático ponía en juego el reconocimiento de la pertenencia a la propia sociedad cortesana, el simbolismo del honor, el valor inherente de la nobleza, el rango, el abolengo y la distinción frente a los ajenos al círculo de la buena sociedad reunida en la corte. En suma: “la existencia en el distanciamiento y en el esplendor del prestigio, esto es, la existencia cortesana, es para el cortesano un fin en sí mismo” (Elias, 1996: 139). En ese teatro de la corte, resultaba fundamental el arte de la observación psicológica y la capacidad de descifrar las expresiones e intenciones de los demás, pero también era precisa la capacidad de autoobservación. Asimismo, se precisaba del arte de la manipulación de las personas y de la estrategia calculada en el trato con los demás. Sobre todo, era vital en la autoescenificación cortesana el control de los afectos para lograr una conducta calculada y matizada en el trato con los otros (Elias, 1996: 139-158).

En su investigación sociogenética y psicogenética del proceso civilizatorio, Elias (1993) argumenta que las pautas de civilidad y cortesía ensayadas en los círculos cortesano-aristocráticos han constituido

el núcleo de una civilización que se generalizó progresivamente a todos los estratos sociales y se difundió por todas las naciones. En líneas generales, la conformación del sujeto civilizado requiere que las coacciones externas se conviertan en autocoacciones internas, de manera que la regulación de la vida pulsional y afectiva sea cada vez más universal y estable a través de un autocontrol continuo. El proceso civilizatorio de autodomínio emocional, contención de los afectos, ampliación de la reflexión y planificación racional resulta inseparable de dinámicas sociales de interacción como las exploradas en la vida cortesana. En virtud de la interdependencia personal y con el aumento de la competencia social, los individuos habían de actuar de modo cada vez más diferenciado, regular y estable. Por otra parte, la estabilidad del aparato de autocontrol psíquico se asociaría a la constitución de instituciones que monopolizan la violencia física y a una estabilidad creciente de los órganos sociales centrales. Así como el monopolio de la violencia física generó ámbitos pacificados de interdependencia y cooperación, el individuo civilizado forjó un aparato psíquico de autocontrol desapasionado más estable, y se generalizó el cálculo estratégico y la observación psicológica desapasionada de los demás. Para Elias, la generalización de la civilidad se impuso progresivamente en la medida en que se difundieron por toda la sociedad formas de autocontrol y autoescenificación que antes eran privativas de los estamentos superiores y de los círculos cortesano-aristocráticos (Elias, 1993: 449-499).

A partir del Renacimiento italiano y con la introducción de la imprenta, circularon por las cortes europeas numerosos tratados y manuales para la educación del cortesano, entre los que destacó *El cortesano* de Baltasar de Castiglione publicado en 1528, tempranamente traducido al español por Juan Boscán en 1534. Concebido como un diálogo en cuatro libros, Castiglione puso en escena una conversación entre notables, cortesanos y damas de las cortes italianas, reunidos en torno al Duque de Urbino. El diálogo se desarrollaba como un juego para lograr por turnos la caracterización más adecuada de la cortesanía. A través de las cuatro jornadas del diálogo sobre el mejor cortesano, Castiglione va especificando los rasgos distintivos de una cortesanía conveniente: el cortesano eminente ha de

ser gentilhombre y de buen linaje; ha de tener claro ingenio, bella apariencia y buena condición corporal; tiene que ser diestro y ejercitarse en el uso de las armas; ha de exhibir gracia; tiene que hablar y escribir bien, con estilo y sin afectación; ha de mostrar ornato, saber música, tocar instrumentos y cultivar la pintura; ha de saber conversar con sus pares y con los príncipes con gracia y donaire; como consejero del príncipe, ha de fomentar las virtudes y reprender los vicios con franqueza; además, debe amar sutil y galantemente (Castiglione, 1873).

El cortesano de Castiglione fue una de las influencias reconocidas por Gracián, quien parece introducir con su *arte de prudencia* las máximas del cortesano barroco. Como Margarita Morreale (1958) planteó, encontramos en los tratados morales y políticos de Gracián una preocupada traducción del vocabulario ético para caracterizar al cortesano. El léxico de la *gracia* expresaba un puesto prominente entre los valores estéticos y morales del cortesano de Castiglione, con matices que combinaban el decoro, encanto y la elegancia estéticos, pero también la gracia religiosa, el favor y la estimación sociales. En el vocabulario de Gracián, la gracia parece asociarse sobre todo al favor entre las personas; es decir, la gracia universal se vincula al afecto, la estima, la afición o la plausibilidad (Morreale, 1958). Efectivamente, en el *arte de prudencia* de Gracián se recomienda obtener un atractivo y favor social, sin dudar del servicio estratégico del artificio:

Tener la atractiva, que es un hechizo políticamente cortés. Sirva el garavato galante mas para atraer voluntades que utilidades, ó para todo, no bastan meritos si no se valen del agrado, que es el que da la plausibilidad; el más platico instrumento de la soberania, un caer en picadura es suerte, pero socorrese del artificio, que donde ay gran natural assienta mejor lo artificial; de aqui se origina la pia aficion, hasta conseguir la gracia universal (Gracián, 1669b: 434).

Por otra parte, según Morreale (1958) el concepto de gracia se despoja de todo nexo con lo gracioso en el sentido de chistoso, y la

gracia aparece nombrada como *despejo* en el léxico de Gracián. Para Morreale (1958), el despejo designa en Gracián la gracia como cierta cualidad estética y moral indefinible e innata, en que convergen el ornamento, la belleza, el donaire y la desenvoltura. En palabras de Gracián:

El despejo en todo. Es vida de las prendas, aliento del dezir, alma del hazer, realce de los mismos realces; las demas perfecciones son ornato de la naturaleza, pero el despejo lo es de las mismas perfecciones, hasta en el discurrir se celebra; tiene de privilegio lo mas, deve al estudio lo menos, que aun á la disciplina es superior; passa de facilidad, y adelantase á bizarria; supone desembaraço, y añade perfeccion (Gracián, 1669b: 401).

Ahora bien, la gracia cortesana desenvuelta y descuidada de Castiglione se transforma en Gracián en artificio y descuido reflexivos (Morreale, 1958). En efecto, para Gracián, la desenvoltura cortesana resulta inseparable del realce artificial de los dones naturales y del perfeccionamiento personal (Gracián, 1669b: 375). Aunque algunas máximas del *Oráculo manual y arte de prudencia* desalientan el artificio (1669b: 382) porque genera recelo y resulta sofisticado y enfadoso, la inteligencia humana parece asociarse al desciframiento del artificio, incluso cuando se disfraza de no artificio (1669b: 375-376). Además, para “saber jugar de la verdad” (1669b: 420), para “saber vender sus cosas” (1669b: 406), para salirse exitosamente con la suya y no perder reputación (1669b: 423), conviene servirse del artificio.

A propósito de la figura del cortesano en Gracián, María Teresa Ricci (2015) argumenta que la concepción de la cortesanía de Castiglione da paso a una insistencia en el comportamiento estratégico. No en vano, la gracia, inteligencia y desenvoltura recomendadas por el *Oráculo manual y arte de prudencia* adquieren un valor pragmático y se perfilan como un arte práctico y una estrategia política para la vida. Además, en Gracián, la prudencia, la discreción y el disimulo resultarían más importantes que la gracia, para desenvolverse en una corte más amplia y universal que la de la aristocracia cortesana: el gran teatro del mundo. El personaje a quien Gracián dirige las

máximas del *arte de prudencia* ya no es el estamento social de los cortesanos de palacio sino el individuo que ha de sobrevivir en el escenario mucho más amplio de la sociedad, y ha de conquistar allí su reputación con inteligencia, erudición y arte, así como ha de servirse del artificio y el disimulo para conducir las voluntades ajenas en un mundo engañoso, en el que ni siquiera se puede confiar totalmente en los amigos y cercanos (Ricci, 2015).

Ciertamente, cabe pensar que, en el *arte de prudencia* de Gracián, la cortesanía palaciega está dando paso a la cortesía universal y al acortesanamiento generalizado de los individuos. Aun cuando el *arte de prudencia* de Gracián nos invita a “no pagarse de la mucha cortesía, que es especie de engaño” (1669b: 416) y a desconfiar de la cortesía afectada, hay algunas máximas del *Oráculo manual* dirigidas a la formación de una persona genéricamente cortés. En palabras de Gracián:

Cobrar fama de cortés, que basta a hazerle plausible. Es la cortesía la principal parte de la cultura, especie de hechizo, y assi concilia la gracia de todos, assi como la descortesía el desprecio, y enfado universal (1669b: 399).

Gracián propone, así, una forma barroca de cortesía, un arte de hechizo político que se pone al servicio de lograr la dependencia ajena y obligar a los demás mediante la galantería, pues “vender las cosas á precio de cortesía” permite obligar más (1669b: 434; respecto a la galantería, su contribución a la discreción y su eficacia política, véase también Gracián, 1669a: 432-434). Por lo demás, el ideal de cortesano que Gracián esboza no se queda en el despejo, la gracia, el donaire, la sublimidad en el trato, la magnanimidad, el señorío al decir y actuar, la gallardía y la galantería; apunta, en última instancia, a la formación de un cristiano sabio y un cortesano filósofo que enfrenta el desengaño con entereza y sin afectación (1669b: 394). Habría, pues, toda una sabiduría de la discreción que permite extraer “como solicita aveja, ó la miel del gustoso provecho, ó la cera para la luz del desengaño” (Gracián, 1699a: 491). En todo caso, la filosofía cortesana y el *arte de prudencia* de Gracián no pueden dejar de

exhibir una intrínseca ambivalencia pragmática; para el éxito final de una vida lograda y santa, se apuesta constantemente por el disimulo práctico, el artificio conveniente, el mimetismo con el entorno social y el oportunismo circunstancial. En Gracián, la razón de estado del individuo tiene que desplegar numerosas estratagemas y todo un aparato diplomático de disimulación discreta para lograr el éxito vital en la lucha militante contra un mundo adverso y engañoso.

Conclusión

Aunque en la concepción moderna del sujeto político parece resultar muy atractiva cierta mitología del héroe, una genealogía del *homo politicus* moderno requiere prestar atención al desarrollo del tipo diplomático de actor político estratégico, calculador, discreto y disimulado. Para entender adecuadamente la conformación de ese tipo de sujeto político discreto y diplomático, hay que tomarse en serio las modalidades de pragmatismo ideológico confesional de la Contrarreforma jesuítica, la interiorización de la razón de Estado barroca bajo la forma de un *arte de prudencia* política y la cortesanía generalizada de las sociedades europeas que forjó el ideal de la persona civilizada, afectivamente autocontrolada y con capacidad de planificación racional y estratégica de sus relaciones con los demás. Esa constelación de motivos aparece nítidamente en el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián, como hemos argumentado en este artículo.

El *arte de prudencia* esbozado por el jesuita Gracián en sus máximas exhibe toda la ambivalencia del pragmatismo confesional ignaciano, y solo puede guiar el perfeccionamiento personal hacia la vida santa del cortesano filósofo y cristiano, por medio de la práctica militante de la sagacidad, la discreción y el disimulo en un mundo engañoso y hostil. Si la razón de Estado barroca permitía concebir la adquisición, preservación y aumento del poder estatal en una época compleja de guerras de religión, el *arte de prudencia* de Gracián interioriza una razón de estado individual que cautela el logro de la autoconservación, la autorrealización y la eminencia personal, en

el sutil juego estratégico de la interacción con otros individuos. Si la concepción renacentista de la cortesanía estaba marcada aún por la centralidad de la exhibición de la gracia innata en el contexto de la corte palaciega y entre la comunidad de los notables, el *arte de prudencia* de Gracián promueve un tipo de cortesía generalizada y pragmática, inseparable del artificio y el disimulo estratégicos. Esos tres trasfondos de la conformación del sujeto político moderno nos permiten leer mejor el *Oráculo manual y arte de prudencia* de Baltasar Gracián. También nos permiten reconocernos en el espejo incómodo de un tipo de sujeto político no precisamente heroico: el discreto y disimulado diplomático, que siempre actúa estratégicamente por mor del desengaño.

En suma, más allá de las idealizaciones del *homo politicus* moderno como un sujeto soberano y autónomo, el *arte de prudencia* formulado por Gracián pone de manifiesto el trasfondo estratégico y escénico de la actividad política en la Modernidad, que no reduce a la teatralidad la corte barroca, a los arcanos del Estado europeo moderno ni al celo confesional de la Contrarreforma. Tal como Gracián lo describe, el sujeto político prudente no solo ha de exhibir discreción y encanto, sino también capacidad de simulación y disimulación, sentido táctico en la relación con otros y cálculo estratégico para aumentar su propia potencia y señorío. Muy cercano al cortesano integral, así como al sofisticado diplomático, el sujeto político prudente retratado por Gracián se parece bastante al camaleónico Fouché, a toda una estirpe de actores políticos oportunistas de todos los tiempos, a numerosos operadores e ideólogos de la moderna razón política instrumental, a muchos representantes y escenógrafos políticos de la sociedad del espectáculo y, quizá, a nosotros mismos.

Referencias

- Álvarez, J. (1990). *Historia de la vida religiosa. Volumen III. Desde la «Devotio moderna» hasta el Concilio Vaticano II*. Madrid: Publicaciones Claretianas.
- Álvarez-Uría, F. (2000). “La educación jesuítica en la génesis de la Modernidad. En torno a la tesis de Max Weber”, en *Sarmiento*, n. 4, pp. 201-229.
- Ayala, J. M. (2002). “Tres incursiones en la filosofía de Gracián”, en *Cuaderno gris*, vol. 1, n. extra, pp. 141-152.
- Batllore, Miguel, y Peralta, C. (1969). *Baltasar Gracián. En su vida y en sus obras*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico-CSIC.
- Brown, W. (2015). *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Cantarino, E. (1996). *De la razón de Estado a la razón de estado del individuo. Tratados político-morales de Baltasar Gracián (1637-1647)*. (Tesis doctoral). Universidad de Valencia, España.
- (2006). “Gracián y la política: modelo y teoría de la razón de Estado”, en *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, n. 3, pp. 101-115.
- (2011). “Gracián y el *Oráculo manual*: de los medios del arte de la prudencia y de la ocasión”, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, vol. 5, n. 37, pp. 151-167.
- Castiglione, B. (1873). *Los cuatro libros del Cortesano*. Madrid: Librería de los bibliófilos, Alfonso Durán.
- Coster, A. (1947). *Baltasar Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico-CSIC.
- Dumont, L. (1982). *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*. Madrid: Taurus.
- Elias, N. (1993). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (1996). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1995). “Omnes et singulatim: hacia una crítica de la «razón política»”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, pp. 95-140.
- (2007). *El nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France: 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Garau, F. (1711). *El sabio instruido de la naturaleza en cuarenta máximas políticas y morales*. Barcelona: Juan Pablo Martí.
- Gracián, B. (1669a). *Obras* (Vol. 1). Amberes: casa de Geronimo y Iuanbaut. Verdussen.
- (1669b). *Obras* (Vol. 2). Amberes: casa de Geronimo y Iuanbaut. Verdussen.

- Hirschman, A. (1999). *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Küpper, J. (2010). “Jesuitismo y manierismo en el *Oráculo manual* de Gracián”, en S. Neumeister (Ed.), *Los conceptos de Gracián. Tercer Coloquio Internacional sobre Baltasar Gracián en ocasión de los 350 años de su muerte (Berlín, 27-29 de noviembre de 2008)*. Berlín: Edition Tranvia, Verlag Walter Frey, pp. 15-50.
- MacPherson, C. B. (1979). *La teoría política del individualismo posesivo*. Barcelona: Fontanella.
- Maravall, J. A. (1975). *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel.
- Martín, V., y San Emeterio, N. (2014). “Baltasar Gracián: El concepto de interés propio como guía de la acción humana”, en *Estudios de Economía Aplicada*, vol. 32, n. 1, pp. 67-82.
- Meinecke, F. (1997). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Morreale, M. (1958). “Castiglione y El «Héroe». Gracián y «Despejo»”, en VV. AA., *Homenaje a Gracián*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, pp. 137-143.
- Novella, J. (2001). “Los universos de Baltasar Gracián”, en *Postdata. Revista de Artes, Letras y Pensamiento*, n. 23, pp. 7-13.
- Ricci, M. T. (2015). “La «cortegiania» y la «cortesana filosofía»: B. Castiglione y B. Gracián”, en *Revista de Humanidades de Valparaíso*, vol. 3, n. 5, pp. 99-110.
- Saavedra Fajardo, D. (1988). *Empresas políticas*. Barcelona: Planeta.
- Schwaiger, G. (1998). *La vida religiosa de la A a la Z*. Madrid: San Pablo.
- Trotsky, L. (1978). *Qué es el marxismo. Su moral y la nuestra*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Villacañas, J. L. (2011). “El Esquema Clásico en Gracián: continuidad y variación”, en *Eikasia. Revista de Filosofía*, vol. 5, n. 37, pp. 211-241.
- Weber, M. (1978). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: La Pléyade.
- (1984). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Sarpe.
- Zweig, S. (1963). *Fouché. El genio tenebroso*. Barcelona: Editorial Juventud.

La libertad como esencia de la verdad: la relación Heidegger-Rorty

Freedom as the Essence of Truth: the Heidegger-Rorty Relationship

Diego Martínez Zarazúa
Universidad Nacional Autónoma de México
diego.m.zarazua@gmail.com

Fecha de recepción: 02-07-2018 • Fecha de aceptación: 25-03-2019

Resumen

Este artículo pretende dar cuenta del vínculo entre Heidegger y Rorty a partir de la comprensión de la libertad como esencia de la verdad. Se busca mostrar de qué manera y en qué medida esta sentencia puede ser reconocida por ambos pensadores. A través de este ejercicio se pretenderá derramar luz sobre la compleja relación que mantienen ambos filósofos, en particular a propósito de las cuestiones de la historia, el lenguaje y la *praxis*. Con ello se espera abonar a un debate que, por lo general, ha tendido a favorecer a Heidegger en detrimento de Rorty.

Palabras clave: Heidegger, lenguaje, libertad, Rorty, verdad.

Abstract

This paper aims to present the connection between Heidegger and Rorty, taking as a starting point the idea of freedom as the essence of truth. It is attempted to show on which ways and to what extent, this idea can be recognized in both philosophers. Through this exercise, it will be tried to shed light upon the complex relationship of Heidegger and Rorty, particularly on the question of history, language and *praxis*. In this way, it is hoped to enrich a debate that has generally favoured Heidegger to the detriment of Rorty.

Keywords: Freedom, Heidegger, Language, Rorty, Truth.

Introducción

En numerosas ocasiones Richard Rorty ha expresado su deuda con Martin Heidegger. Lo considera, junto a Wittgenstein y Dewey, uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Es de notar que, tan pronto da inicio *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty enaltece la figura del profesor alemán: fue Heidegger, escribe, quien de aquellos tres importantes pensadores ha hecho un mejor trabajo fomentando en nosotros conciencia histórica (Rorty, 1989: 21), sin la cual prolifera con mayor frecuencia aquella idea de que los filósofos nos ocupamos con problemas perennes y eternos. Aquel libro pone a Rorty en circulación en la conversación filosófica angloamericana, misma que (ya deja de ser noticia) por años permaneció reticente a entablar diálogo con el oscuro lenguaje de Heidegger. Y asimismo, en consecuencia, el pensamiento heideggeriano logra inmiscuirse dentro del circuito anglófono como algo inteligible: pocos han contribuido como Rorty —escribe su colega Charles Guignon— en hacer respetable el nombre de Heidegger en el mundo estadounidense (1986: 401).

Con todo, el vínculo entre ambos autores no deja de ser problemático. ¿Hasta qué punto es admisible notar los rasgos comunes? Peter Blum (1990), John Caputo (1983) y el mismo Guignon (1986) han contribuido al debate sobre la relación entre Heidegger y Rorty, pero han insistido más bien en sus divergencias que en sus cercanías, aunque tal vez sin la suficiente atención que merece el pensamiento del pragmatista norteamericano. Por eso, en este artículo intentaremos presentar una lectura del vínculo entre ambos pensadores que, si bien no resulte enteramente conciliadora, permita no obstante considerarlos a ambos en su justa medida. Para alcanzar este propósito, es necesario encontrar algún punto de partida común que dé pie al análisis comparativo. Para tal efecto, hemos escogido aquella sentencia que el profesor alemán pronunciara en la conferencia *De la esencia de la verdad*: “la esencia de la verdad se desvela como libertad”

(Heidegger, 2007: 162). A lo largo de este ensayo nos ocuparemos de mostrar de qué manera —y en qué medida— esta misma sentencia de Heidegger puede ser reconocida en el pensamiento de Rorty. A partir de los elementos que esto nos aporte, señalaremos los puntos de divergencia y convergencia que constituyen la compleja relación Heidegger-Rorty.

La exposición seguirá el siguiente orden: comenzaremos por (I) reconstruir el argumento que lleva a Heidegger a encontrar la libertad como esencia de la verdad, tal como hace él mismo en aquel trabajo de 1930; acto seguido, nos ocuparemos de (II) presentar algunas facetas del proyecto filosófico de Rorty que, según entendemos, demandan la asunción de la libertad en la formulación de la verdad; posteriormente, trataremos de (III) volver explícitas las afinidades y desavenencias que reconocemos en las respectivas interpretaciones de aquella fórmula; por último, concluiremos con (IV) algunas breves reiteraciones sobre lo alcanzado hasta ahí.

Heidegger y la libertad como dejar ser

De la esencia de la verdad comienza indicando que se dejarán de lado los ámbitos particulares en que la verdad se pone en juego (p. ej., la experiencia práctica de la vida, cálculos económicos, reflexiones técnicas, inteligencia política, investigación científica, formas artísticas, meditaciones pensantes, o la fe de un culto) y, por el contrario, se propondrá “encontrar una única cosa: qué es lo que caracteriza a toda ‘verdad’ en general como verdad” (Heidegger, 2007: 162). Para aproximarnos a una respuesta, Heidegger atiende lo que *se*¹ dice del

1 El impersonal «se» o «uno» traduce al castellano la expresión alemana «*das Man*». Con ella, Heidegger pretende dar cuenta del modo de existencia cotidiano y regular del *Da-sein*. “Sin llamar la atención —escribe— y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga [...]. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad” (Heidegger, 2012: 131). Así pues, dado que el uno gobierna la existencia entera, desde lo más vulgar y cotidiano hasta los más «elevados» ejercicios intelectuales, alguna respuesta habrá de ofrecer, entonces, respecto a la cuestión de la verdad.

concepto corriente de verdad, cuya problematización nos conducirá a la sentencia que nos interesa. *Se habla de verdad*, pues, en términos de concordancia. Una cosa puede ser verdadera porque concuerda con lo previamente entendido por ella, así como una proposición también lo puede porque lo que enuncia coincide con la cosa. Cuando la cosa no coincide con lo previamente entendido ni con lo dicho sobre ella, nos encontramos con lo opuesto a la verdad: la falsedad. Y en tanto que buscamos fijar la esencia pura de la verdad, queda claro que la no-verdad deberá no sólo de ser excusada, sino también excluida del planteamiento. Lo que no queda del todo claro, sin embargo, es aquello en lo que podría consistir esa conformidad de la cosa con lo enunciado o supuesto sobre ella, pues de inmediato salta a la vista una inquietante pregunta: ¿en qué sentido decimos hacer coincidir entes de índole tan distinta como lo son el enunciado y la cosa?² Y sin embargo, es enunciado verdadero sólo aquel que se adecue a la cosa. Así pues, sostiene Heidegger, en la medida en que la relación entre enunciado y cosa “siga estando indeterminada e infundamentada en su esencia, toda discusión sobre la posibilidad e imposibilidad, así como sobre la naturaleza y el grado de adecuación, carece de sentido” (Heidegger, 2007: 156). La caracterización de esta relación se convierte, entonces, en paso fundamental hacia la mostración de la esencia de la verdad.

Uno supondría que el enunciado se refiere a la cosa en tanto la presente, y “lo que el enunciado representador dice de la cosa representada lo dice tal como ella es” (Heidegger, 2007: 156).³ Y es precisamente este «tal como ella sea» donde estriba el núcleo de la cuestión. Pues esta *talidad* o *quididad* (es decir, el ser *tal* cosa, o el

2 Aquí Heidegger hace notar esta confusa noción de la conformidad sirviéndose del ejemplo siguiente: afirmamos que una moneda es redonda. Decimos que el enunciado coincide con la cosa, ¿pero en qué sentido? La moneda es de metal, mientras que el enunciado no es material; la moneda es redonda, mientras que el enunciado ni siquiera tiene naturaleza espacial; con la moneda se puede comprar, mientras que el enunciado sobre ella nunca puede ser un medio de pago. ¿Bajo qué aspecto, pues, podrían conformar una y otra? (Heidegger, 2007: 155).

3 Valga decir que, para Heidegger, lo representado es «lo puesto delante». Se deslinda, así, de cualquier referencia a una “teoría de la conciencia” (Heidegger, 2007: 156).

qué cosa sea eso de lo que tratamos) sólo se hace patente, de acuerdo a Heidegger, dentro de un ámbito abierto que la cosa no crea, sino que solamente ocupa y asume como ámbito de referencia (2007: 156). Dicho con otras palabras, la cosa misma sólo llega a mostrarse desde su apertura hacia un plexo de referencias y significados, que en la filosofía hermenéutica suele aludirse con la palabra «mundo». ⁴ La relación del enunciado y la cosa no es más que la consumación de aquella conexión (interpretamos nosotros: consumación de la conexión de referencias que es el mundo), misma que se da como un *comportarse*, sostiene nuestro autor. Consideramos importante reparar en este último término y en lo que Heidegger advierte en una nota marginal: comportarse es “«detenerse en el claro» (persistir, mantenerse en el claro) de la presencia de lo que está presente” (Heidegger, 2007: 156). Comportarse consiste en mantenerse abierto a lo ente y a lo indicado por él. Sólo desde este carácter abierto del comportarse podrá señalarse algún criterio de conformidad entre enunciado y cosa. Tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar, escribe Heidegger, como algo ya previamente dado (2007: 157) (dado, insistimos, en la referencialidad del mundo, respecto de la cual los enunciados verdaderos son su mera explicitación). ⁵

Pero entonces nuestro autor se plantea lo siguiente:

¿Cómo puede ocurrir algo como que se dé de antemano una directriz y logre la concordancia con ella? Sólo cuando ese dar de antemano ya se ha dado libremente en lo abierto para un elemento manifiesto dominante que surge en ella y que vincula todo representar. Este darse libremente una directriz vinculante

4 Respecto a Heidegger, resultaría más exacto referirse a esto con el término «mundaneidad», tal como es delineado en *Ser y tiempo* § 14. Sin embargo, en el contexto general de la filosofía hermenéutica, «mundo» también suele emplearse para aludir al mencionado plexo de referencias. Preferimos este segundo vocablo por ser de uso más corriente.

5 Decir que ya está ofrecido el criterio de conformidad para el enunciado verdadero, es la manera en que *De la esencia de la verdad* —según es nuestra opinión— traduce lo que en *Ser y tiempo* se formula en el transcurso de §§ 31-34, a saber, que la interpretación (*Auslegung*) no es más que destacar o explicitar las posibilidades proyectivas ya abiertas en el comprender (*Verstehen*).

sólo es posible si se *es libre* para lo que manifiesta en lo abierto (Heidegger, 2007: 158).

De esta manera, llegamos al punto crítico de este apartado, pues vemos colocarse a la libertad como fundamento del carácter abierto del comportarse, mismo que hace posible la conformidad. De ahí la sentencia: “la esencia de la verdad [...] es la libertad” (Heidegger, 2007: 157).

¿Y qué implicaciones se siguen de esto? ¿Acaso que la verdad queda confiada al libre capricho de la subjetividad humana? ¿Que la verdad se constituye por la norma que la libertad se da a sí misma artificialmente? ¿Entonces daremos razón a Nietzsche cuando expresaba su admiración al hombre por su genio constructor que “acierta levantar sobre cimientos inestables [...], sobre agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente compleja” (Nietzsche, 2012: 30); edificio, no obstante, erigido por el arbitrio de la inventiva humana? Ciertamente que no. Pero esta negativa nos supone entender por libertad algo distinto de aquella noción más tradicional de actuar con independencia —es decir, indeterminadamente— respecto de la concatenación causal de la naturaleza.

Contrario a esto, Heidegger sostiene que la libertad es aquello que *permite* al ente mostrarse como tal en el ámbito abierto. Libertad es un *dejar ser* a lo ente (Heidegger, 2007: 159). Es de notar que algo más o menos similar ya venía formulándose desde *Ser y tiempo*. De hecho, en una nota marginal al *Hüttenexemplar*⁶ Heidegger escribe que el § 18 de *Ser y tiempo* prefigura lo que en *De la esencia de la verdad* alcanza mayor radicalidad (Heidegger, 2012: 92). Con todo, aquella prefiguración no deja de ser ilustrativa. A lo largo de aquel párrafo, nuestro autor insiste en entender la libertad como “dejar estar a un ente a la mano tal y como ahora está y para que lo esté” es decir, “dejarlo comparecer como el ente que tiene que ser” con arreglo a su condición respectiva, a su articulación en el mundo significativo

6 El *Hüttenexemplar* es la copia de *Ser y tiempo* que Heidegger guardaba consigo en su cabaña en la Selva Negra, y de la cual se han rescatado numerosas notas marginales que el autor hizo a su *opus magnum*.

(Heidegger, 2012: 92). En suma, *dejar ser* al ente consiste en seguir *libremente* su indicación, comportarnos con respecto a lo que *es*, o como anota sugerentemente Arturo Leyte, perseguir la *interpretación* del ente al hilo de su *interpelación* (2005: 105).

Así pues, libertar al ente, dejarlo ser, implica introducirse en el ámbito de lo abierto, ámbito que “fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como [...] lo no oculto” (Heidegger, 2007: 160). La verdad tiene que ser concebida como desocultamiento (*aletheia*), y la libertad como un exponerse en el desocultamiento de lo ente, en lugar de un mero vagar sin obstáculos,⁷ según sostiene la opinión común (Heidegger, 2007: 159-160). Por eso la libertad no ha de entenderse como propiedad del hombre; si acaso, haríamos mejor invirtiendo la relación: no es el hombre quien posee la libertad, sino la libertad al hombre, pues “es ella la única que le concede a

7 Nos interesa resaltar la similitud de esta concepción de la libertad con la de Spinoza. El filósofo neerlandés tampoco propugnaba un concepto de libertad como instancia indeterminada que permite a la voluntad obrar sin ataduras, puesto que “en la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y obrar de cierto modo” (Spinoza, citado por Ramos-Alarcón, 2015: 108). Spinoza tiene que rechazar el concepto de libertad que apunta hacia la libre decisión entre alternativas varias, y reconocer que la mente no es ningún absoluto, sino que está determinada por una serie causal que le precede (Frankel, 2011: 56). La creencia en una libertad absoluta —es decir, absuelta de la determinación causal— tiene por origen la ignorancia de su causa eficiente. Así pues, la libertad verdadera apunta más bien a existir siguiendo únicamente la necesidad que impone la naturaleza propia y, por tanto, determinarse a actuar únicamente conforme a ella (Frankel, 2011: 56). “La libertad del individuo libre no es el escapar al curso determinado de la naturaleza, sino la conciencia y la aceptación de éste” (Frankel, 2011: 58).

Nótese, sin embargo, una importante distinción entre el concepto de libertad en Spinoza y Heidegger que nos ayuda a dilucidar el siguiente pasaje del filósofo alemán: “La libertad no es la falta de ataduras que permite poder hacer o no hacer. *Pero la libertad tampoco es la disponibilidad para algo exigido y necesario (y, por lo tanto, en algún modo, ente)*. La libertad es antes que todo esto (antes que libertad «negativa» y «positiva») ese meterse en el descubrimiento de lo ente como tal” (Heidegger, 2007: 160. Las cursivas son nuestras). Esto comporta que la similitud entre Spinoza y Heidegger no puede ser total, puesto que para el pensador neerlandés la libertad permanece abocada a lo ente (en tanto determinada por una concatenación causal *susceptible de tematización y descripción*), mientras que para Heidegger la libertad alude al esfuerzo de detenerse en el claro que permite la mostración de lo ente (claro al que sólo podemos aludir con torpeza por tratarse de *lo incalculable e inaprehensible*). Mientras que para Spinoza la libertad se constituye por determinación óptica, para Heidegger lo es ontológicamente.

la humanidad esa relación con lo ente en su totalidad” (Heidegger, 2007: 161).

Y sobre esta totalidad hay que empezar a decir algo. Ella no equivale a la suma de los entes conocidos en cada momento. El *todo*, en este caso, no equivale a *todas sus partes*, sino que apunta hacia algo más: el horizonte que habilita la comparecencia de lo ente (algo a lo que más arriba aludimos como «claro» o «mundo»). Sobre esto escribe Heidegger que “por mucho que la totalidad determine a todo permanentemente, siempre sigue siendo lo indeterminado e indeterminable, y por eso también suele coincidir casi siempre con lo que es más habitual y más impensado” (Heidegger, 2007: 163). Y así pues, en tanto que habitual e impensado, la totalidad se encubre para permitir el afloramiento de lo ente (o como alguna vez nuestro autor lo expresó: el ser se dona en favor de lo ente). Sólo en la medida en que el misterio —es decir, el ocultamiento del mundo— se rechace a sí mismo en el olvido, podrá el hombre histórico ver emerger el ámbito de lo factible y accesible (Heidegger, 2007: 165); sólo así podrá entablar trato alguno con lo ente.

Ahora bien, el encubrimiento de lo ente en su totalidad, es decir, del mundo u horizonte de comparecencia, no es consecuencia de un defecto en el conocimiento de lo ente, sino que forma parte del carácter esencial de la verdad. La auténtica no-verdad (es decir, no-*alétheia*; no-desocultamiento; ocultamiento) es más antigua que todo carácter abierto de este o aquel ente (Heidegger, 2007: 164), pues como reiteradamente venimos diciendo, es la no-verdad, lo no-aparente como tal, aquello que permite aparecer al ente. “No se trata de un misterio aislado sobre esto o aquello, sino de [...] que, en general, el misterio (el encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre” (Heidegger, 2007: 164). Tan esencial para la verdad, entonces, el misterio como su claridad. La esencia de la verdad comporta la no-verdad; contrario a lo que se había pensado al inicio sobre la falsedad como tema no sólo excusable, sino también excluible de la indagación.

En suma, pues, la verdad entendida como *aletheia*, como desocultamiento o claro en que lo ente viene a mostración, requiere de la libertad como su esencia. O lo que es lo mismo, la verdad es

desoculta por mor del *dejarse implicar libremente* en el ámbito de la indicación referencial.

Rorty y la libertad como falta de compromisos ontológicos

Rorty es un crítico acérrimo de una de las características esenciales del pensamiento moderno, a saber, su pretensión de incondicionalidad. El motivo general que atraviesa sus escritos es el de mostrar lo quimérico de tal pretensión y, a su vez, sugerir las posibilidades para habitar un mundo contingentemente descrito. En el fondo, lo que hace no es otra cosa que llevar a sus últimas consecuencias dos tesis fundamentales: que la única posibilidad de la validez descansa en el lenguaje, y que éste es ubicuo.⁸

El lenguaje es ubicuo en la medida en que los hombres son “seres que sólo pueden identificar el mundo lingüísticamente” (Fernández, 2015: 38) y a los que, por tanto, resulta imposible pisar fuera de lo lingüísticamente constituido. Ciertamente, ésta no es una tesis exclusiva al pensamiento rortiano. La encontramos explícita y cabalmente asumida en pensadores como Habermas, Foucault, Davidson, Gadamer y, por supuesto, Heidegger.⁹ Sin embargo, también es cierto que no toda la filosofía contemporánea comparte esta asunción, ni siquiera toda la filosofía del lenguaje ni toda la fenomenología hermenéutica. Pues aún hay quienes sostienen que el ejercicio interpretativo se monta en instancias prelingüísticas o «hechos»; posición que nuestros autores descartan enérgicamente.

8 Miguel Fernández Membrive habla de la «ubicuidad del lenguaje» como tesis fundamental y común tanto a Rorty como a Habermas (2015). Que la única posibilidad de la validez se encuentre en el lenguaje es, consideramos nosotros, consecuencia de asumir lo anterior.

9 Aunque la cuestión hermenéutica es tematizada como tal en los §§ 31-34 de *Ser y tiempo*, la obra en su totalidad se encuentra atravesada por ella. Jean Grondin afirma que si bien Heidegger no fue el único de su época en hablar de hermenéutica, fue sin duda “el principal artífice de la transformación filosófica de la hermenéutica” (2008: 45); recuérdese que previo a esta transformación, la hermenéutica detentaba sólo un estatus metodológico en el ámbito particular de las ciencias del espíritu.

Cuando hablamos de un mundo identificado desde el lenguaje nos referimos, como hace Habermas en consonancia con Rorty, a un “acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural” (Habermas, citado en Fernández, 2015: 39). Si bien resulta imposible dar paso alguno fuera del mundo así constituido, no por ello permanece inflexible: tal acervo de supuestos, otra manera de aludir el plexo de significados arriba mencionado, se modifica a través de las vicisitudes de la historia, esto es, de la continua conversación de la humanidad.

La ubicuidad del mundo lingüístico condiciona el tratamiento de la cuestión de la verdad, y vuelve inviable una teoría que la entienda en términos de conformidad, pues verificar correspondencia entre enunciado y cosa

resultaría inviable para seres que [...] no pueden exiliarse de su propio lenguaje [...] para saber qué es o cómo es eso que hay más allá del mismo. Tal operación de contraste requeriría, en todo caso, el tipo de perspectiva «externalista», neutral y sobre todo imposible a la que [...] Hilary Putnam se ha referido como el «Ojo de Dios» (Fernández, 2015: 38).

¿Qué forma de validez es, entonces, posible sobre la asunción de la ubicuidad de la red lingüística? Habermas, todavía en consonancia con Rorty, responde que

dado que la verdad de las creencias y oraciones sólo puede fundamentarse o discutirse, a su vez, con la ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos salirnos —en tanto que seres reflexionantes— del círculo mágico del lenguaje. *Esta circunstancia sugiere un concepto antifundamentalista del conocimiento y un concepto holista de fundamentación* (Habermas, 2002: 275. Las cursivas son nuestras).

La validez de los enunciados se alcanza discursivamente por medio del ejercicio de la justificación, es decir, en el transcurso del ejercicio dialógico de convencer y ser convencido por los interlocutores;

todos ellos, en cualquier caso, puestos en comunión por un mundo lingüístico compartido.

Ahora bien, aunque es cierto que en este artículo tratamos con concepciones de verdad distintas a la correspondentista, también lo es que ésta resulta paradigmática. Quizá por este motivo Rorty prefiera sustituir el término de verdad por el de justificación, que no lastra, como el primero, con el peso de lo incondicionado y el compromiso de verificación. Tal sustitución nos parece útil, mas no necesaria. Y dada la importancia que en este artículo detenta el término «verdad», optamos por conservarlo bajo el entendido de que, en lo tocante a Rorty, el término «verdad» mienta lo que el de «justificación».

Con base en las dos tesis expuestas, el profesor norteamericano hace una lectura de la tradición moderna (aunque de vez en cuando aparezcan reminiscencias a la antigüedad) que la muestra no tanto falsa, sino encarrilada hacia pseudoproblemas irresolubles y, por consiguiente, de poco interés. Nuestro autor está convencido de que los problemas clásicos y engorrosos de la tradición filosófica empezarían a disolverse de reformular algunas cuestiones cruciales. Para comprender en qué sentido la libertad figura como esencia de la verdad, esbozaremos brevemente esta lectura «terapéutica» de la filosofía.

El pensamiento moderno comprende más o menos un periodo de tiempo cuyo esfuerzo inicial es visto en Descartes y cuya última gran tentativa se expresa en Husserl y Russell. Lo característico de esta etapa es su denodado propósito de formular una instancia incondicionada que sirva para dar razón (o rehusarla) a toda posible pretensión de verdad. Dependiendo del pensador, la jurisdicción de dicha instancia puede extenderse de manera universal, o limitarse solamente a un ámbito particular de lo humano. Rorty da el nombre de «epistemología» a esta empresa. La epistemología busca formular algo que sirva a la investigación como estructura neutra y permanente, que provea “fundamentos a los que poder agarrarse, armazones que no nos dejen extraviarnos, objetos que se impongan a sí mismos, representaciones que no se puedan negar” (Rorty, 1989: 287). Estos fundamentos, se piensa, constriñen los caminos de la investigación

en general y, por tanto, se vuelven terreno común a todo discurso con pretensiones de validez. En otras palabras, los fundamentos vuelven posible la conmensuración, esto es, la capacidad de someter todo a “un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería el problema en cada uno de los puntos donde parece haber conflicto entre las afirmaciones” (Rorty, 1989: 288). Por un tiempo se pensó que ese conjunto de reglas provenía desde fuera de nosotros (desde el mundo del Ser, en oposición al del Devenir); más tarde, que tales reglas se encontraban inscritas en el propio sujeto (desde luego, a partir de Kant); y en tiempos más recientes se propuso que provenían del lenguaje, supuesto que proporcione el esquema universal de todo posible contenido (Rorty, 1989: 288). El esfuerzo epistemológico es, no obstante, en cada caso el mismo: argumentar de tal forma que se logre mostrar el armazón como un objeto que se imponga inapelablemente y que clausure la posibilidad de otras alternativas de discurso. La epistemología, concluye Rorty, es el deseo de sustituir la *conversación* entre personas por la *confrontación* con lo objetivamente impuesto en cuanto determinante de las creencias.

¿Y cómo entender el deseo de objetividad en el contexto del lenguaje asumido como condición de la verdad? Rorty sugiere recuperar la opinión «existencialista» de Sartre, que embona bien con el supuesto lingüístico sobre el que se monta su propio proyecto pragmatista. Si pudiéramos hacer de tal armazón, piensa nuestro autor,

algo tan inevitable como el ser arrastrados de una a otra parte, o el quedarse transpuestos ante una visión que nos deja sin habla, ya no tendríamos la responsabilidad de elegir entre palabras e ideas, teorías y vocabularios rivales. Este intento de sacudirse la responsabilidad es lo que Sartre describe como intento de convertirse en una cosa —en un *être-en-soi*—. [...] Desde el punto de vista de Sartre, el deseo de encontrar estas necesidades es el deseo de renunciar a la propia libertad para instaurar otra teoría o vocabulario alternativos (Rorty, 1989: 339).

Para Rorty, el hombre no puede más que conocer a partir de descripciones opcionales. Así, las producciones de las *Naturwissenschaften* quedan a pie de igualdad con “las descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, psicólogos profundos, escultores, antropólogos y místicos”, en tanto que todas ellas “están simplemente dentro del repertorio de auto-descripciones que tenemos a nuestra disposición” (Rorty, 1989: 327-328). Por lo tanto, quien pretenda hacer valer metafísicamente algunas de esas descripciones opcionales sólo fomentará la ilusión de que podemos constreñir la *libertad* para determinarnos entre alternativas y, de esta manera, soslayar “la responsabilidad de elegir el propio proyecto” (Rorty, 1989: 326).

Es así como llegamos al meollo de la cuestión que nos atañe: somos *libres* para determinarnos a partir de descripciones alternativas. Ninguna vía de descripción demanda privilegio ontológico. Pues el privilegio, que de hecho lo hay, se obtiene únicamente en función de las exigencias fácticas, y es desarrollado por Rorty en el marco de un proyecto pragmatista. Así es como cabe entender la libertad como esencia de la verdad: lo verdadero, entendido como lo justificado contingente y discursivamente, supone por principio la *libertad* — respecto de ataduras ontológicas— para asumir o abandonar vocabularios en función de las exigencias fácticas. Dicho de otra manera, la libertad (entendida como falta de ataduras ontológicas) es esencial (en tanto que su indeterminabilidad es inexorable) para la verdad (ahora identificada con la justificación).

Las diferencias de acento entre Heidegger y Rorty

En varios lugares, los comentaristas han señalado coincidencias entre Heidegger y Rorty, puntos en común que son aún más fáciles de avistar por ser el propio Rorty quien reiteradamente hace mención de sus simpatías por Heidegger y el influjo que la obra de éste ha tenido en la suya. Podemos notar semejanzas en la atención que ambos ponen en el lenguaje y su negativa a suponer que estamos capacitados para trascenderlo; también en que los dos asumen la historicidad como condición de la existencia humana y su conocimiento;

coinciden, de igual manera, en entender al hombre como *praxis*, pues para Heidegger el ser del hombre se constituye por su proyectividad, y para Rorty en lo que hace de sí mismo. Por supuesto que se podrían mencionar más aspectos de su suelo común, pero en los que ahora destacamos creemos ver puntos de convergencia desde los cuales, a un tiempo, se desarrollan divergencias. Donde cruzan es también donde no lo hacen. Esperamos que mostrando la imbricación de *lenguaje*, *historicidad* y *praxis* quedemos francos para hacer valer las diferencias de *acento* entre Heidegger y Rorty.

En *Ser y tiempo* se distingue a la existencia humana del resto de seres existentes (al *ser-ahí* o *Dasein* de los entes que *están ahí*) por el carácter de la posibilidad. El *Dasein*, escribe Heidegger, “no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad” (Heidegger, 2012: 162). No hemos reparado lo suficiente en esto si aún vemos al hombre como sujeto sustantivo al que le es propia la facultad de hacer o no hacer algo. Pues en tanto existente, el *Dasein* está apropiándose posibilidades, lo que también significa que mientras el hombre viva se mantendrá en actividad apropiativa. En este sentido, decimos que el hombre es *praxis*, dado que su acción no llega a término. El pragmatismo es afín a esta idea, puesto que supone que el hombre es siempre aquello que hace de sí.

Insistimos: el hombre es *ya* su posibilidad efectiva, su indeterminación vigentemente determinada. Esto no significa que antes de *ya* ser algo, fuese previamente un manojito de posibilidades puras que posteriormente concretaran en algo. Dicho de otra manera, no significa que hay una idea en sí del hombre, aunque fuese la de no ser nada en concreto. Sin duda a esto apunta Rorty cuando escribe que

ni siquiera diciendo que el hombre es a la vez sujeto y objeto, *pour-soi* y *en-soi*, estamos captando nuestra esencia. No escapamos del Platonismo diciendo que «nuestra esencia es no tener ninguna esencia» si luego tratamos de servirnos de esta idea como base para un intento constructivo y sistemático de averiguar nuevas verdades sobre los seres humanos (1989: 341).

El ser-proyecto del hombre no parte de una indeterminación pura y abstracta, sino desde la circunstancia concreta de posibilidades asequibles que hereda de la tradición.¹⁰ La *historicidad* es la herencia situacional en que el hombre habita, y desde y hacia la cual transcurre su proyecto. El *lenguaje* del *Dasein*, en cuanto plexo significativo, es legado por una historia que habilita y da dirección a la *praxis*.

Nos es dado pensar que lo hasta aquí dicho corresponde al pensamiento de nuestros dos autores; es por ello que cabe señalar un suelo común a ambos. Pero, como ya hemos advertido, es aquí donde a su vez se suscita una diferencia de acento, diferencia que responde a supuestos particulares de cada cual que quedan sin compartir, y a cuya dilucidación hemos dedicado las dos secciones que preceden. Nos referimos al concepto de libertad.

Según hemos venido diciendo, Heidegger entiende por libertad aquello que hace posible la relación del hombre con lo ente, en tanto se comporte implicándose en el descubrimiento del mundo. Lee-mos en esto una inclinación por atender el influjo y efecto de una tradición que, retrayéndose, deja ser a los entes en el claro del desocultamiento. En esta inclinación se anuncia cierto cambio de la mirada, desde una analítica existencial que caracterizó al hombre como ser proyectivo, ser para el futuro y para la muerte, hacia el pasado, el ser-sido y el origen. Este cambio de temática es lo que comúnmente se entiende por la «torna» (*Kehre*) en el pensamiento de Heidegger. Franco Volpi hace notar que las razones de ésta —según el mismo Heidegger, expresada por vez primera en el paso del § 5 al 6 de la conferencia *De la esencia de la verdad* (Heidegger, 2007: 164)— ya son legibles desde *Ser y tiempo* (Volpi, 2010: 22). Volpi nos muestra que Heidegger mismo comenzaba a sospechar de cierta unilateralidad en el análisis, en la medida en que el *Dasein* había sido analizado en cuanto a su proyección futura hacia lo posible, y había descuidado

10 Algo parecido busca decirnos Gianni Vattimo al escribir que “la existencia no se define sólo como rebasamiento que trasciende la realidad dada en dirección de la posibilidad, sino que este sobrepasamiento es siempre sobrepasamiento de algo, está siempre situado, está aquí” (2012: 29-30).

el análisis de la procedencia del *Dasein* (2010: 23). Es probable, continúa el texto de Volpi recuperando un extracto de *Ser y tiempo*,

que el cuestionamiento relativo a la integridad del *Dasein* haya alcanzado una auténtica claridad ontológica. Es posible que la pregunta haya encontrado incluso su respuesta en virtud de la orientación al *estar vuelto hacia el fin*. Pero la muerte no es sino el «término» del *Dasein* o, dicho formalmente, uno de los términos que encierran la integridad del *Dasein*. El otro «término» es el «comienzo», el «nacimiento». [...] El *Dasein* fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, «hacia delante», y deja «tras de sí todo lo sido» (2010: 22).

Entonces, nos dice ahora la voz de Volpi, sucede que Heidegger comienza a plantearse

la cuestión de la procedencia del *Dasein*: ¿de qué inalcanzable origen derivan la existencia finita y la facticidad en las que se encuentra arrojado el *Dasein*? ¿Puede este último alumbrar la dimensión que lo condiciona, si por principio ésta se sustrae a su vista y a su disponibilidad? [...] Se abre aquí el problema de la historia y de la historicidad del *Dasein* (2010: 24).¹¹

Leemos aquí la insistencia en el peso de la historicidad, y también en el carácter de indisponibilidad que le es propio —expresado antes en términos de ocultamiento. Esto que señala Volpi también es

11 Queremos hacer notar que los últimos dos pasajes que hemos citado del texto de Volpi resultan más interesantes al argumento en curso si se considera el doble registro de la palabra *Dasein* que señala Pilar Gilardi: “el *Dasein* como fondo, horizonte desde el cual (sentido ontológico), y el *Dasein* como el ente humano (sentido óntico). La consideración de este «doble registro» se hace imprescindible para evitar la interpretación que reduciría *Dasein* a hombre. (...) A lo largo del pensar heideggeriano, el análisis se mantendrá en este doble registro entre lo óntico y lo ontológico, con vistas a una *deshumanización* del término *Dasein*” (Gilardi, 2013: 25). Esta ambigüedad del término *Dasein* reclama nuestra atención en tanto que así no sólo se plantearía la cuestión de la procedencia de la existencia humana, sino también la de su horizonte —y, en cierto sentido del ser.

recalcado por el mismo Rorty al escribir que a Heidegger le interesa “devolver la fuerza a las «palabras más elementales» en las que el *Dasein* se ha expresado en el pasado. Nuestra relación con la tradición debe ser una reaudición de lo que ya no puede oírse” (Rorty, 1993: 34). Éste es, pues, el acento que pone Heidegger: el énfasis en la pesadez de la historicidad que condiciona la libertad, en tal medida que a la libertad no compete entonces deshacerse de ese peso, sino *dejarlo ser*.

Por todo lo dicho hasta aquí, a propósito de Rorty, quizá ya se haya intuido dónde pone el acento. Es muy cierto que Rorty no desestima el *comienzo* en tanto condición del proyecto humano, pero también lo es que alude a esta condición de manera más ligera. Esto puede notarse cuando le escuchamos decir cosas como que primero habremos de vernos como seres *en-soi* antes de que tenga sentido que nos veamos como *pour-soi*, es decir, vernos primero como seres descritos por afirmaciones objetivamente verdaderas en el juicio de los semejantes, antes que descritos por afirmaciones más creativas (Rorty, 1989: 330-331). Porque la creatividad sólo tiene caso cuando nos aparta conscientemente de una norma entendida correctamente. Pero aunque esto atestigua que para Rorty hay, en efecto, un trato apropiativo con la tradición, también nos sugiere qué clase de trato: uno que supone la posibilidad de *apartarnos* en alguna medida de la tradición, porque hace de ella “un conjunto de metáforas opcionales” (Rorty, 1989: 150), conjunto que, así como elegido, puede también ser descartado. Para Rorty, pues, la tradición sobre el hombre parece ser mucho más liviana.

Conclusiones

A lo largo de este escrito hemos ensayado un camino posible para pensar el complejo vínculo que une a Rorty con Heidegger. Según hemos visto, ambos comparten un vasto suelo filosófico: asumen por igual la ubicuidad del lenguaje, la condición histórica del *Dasein* y la noción de que éste se constituye por su propia *praxis*. Con todo, hemos podido notar que el vínculo se acerca a un límite cuando se

considera la cuestión de la libertad. Pues comprendida como *dejar ser*, la libertad se cumple en el perseverar dentro del ámbito de lo desoculto, es decir, permitiendo que lo ente nos interpele y se ofrezca como lo que es *en verdad*. La libertad, tal como la entiende Heidegger, nos compromete con lo que las cosas *son*, es decir, con el *ser* —que, por cierto, no significa algo estable y fijo, o siquiera *algo* en concreto, sino el horizonte de comparecencia de lo que, por contra, sí es ente, concreto y estable. En cambio, Rorty insiste en nuestra falta de compromisos, y precisamente de compromisos ontológicos, que nos aten a alguna forma específica de verdad, y que nos eximan en algún sentido de la responsabilidad de elegir un proyecto propio (un vocabulario propio). El pragmatista declara que no hay tales compromisos, ni mantenemos deuda alguna como no sea la que nos ata a nuestros interlocutores en el curso de la conversación.

En virtud del modo en que cada cual concibe la libertad, se debe lo que hemos llamado diferencias de acento entre Heidegger y Rorty. Así nos explicamos, por un lado, el tono optimista de Rorty cuando habla de nuestra posibilidad para recrearnos mediante vocabularios alternativos a los ya normalizados; y por el otro, el que Heidegger nos inste a ser lo que *ya* somos desde el *comienzo*, a reconocer el inexorable vínculo que la proyección futura mantiene con el ser-sido. En suma, es por razón de la libertad que explicamos lo que para uno es el vigor, y lo que para el otro es la endeblez, de la fuerza de las palabras que nos ha legado la tradición.

Referencias

- Blum, P. (1990). "Heidegger and Rorty on 'The end of philosophy'", *Metaphilosophy*, vol. 21, n. 3, pp. 223-238.
- Caputo, J. (1983). "The thought of Being and the conversation of mankind: The case of Heidegger and Rorty", *The Review of Metaphysics*, vol. 36, no. 3, pp. 661-685.
- Fernández-Membrive, M. (2015). "Frente al imposible espejo de la naturaleza: Rorty y Habermas" *Daimon*, n. 64, pp. 35-50.

- Frankel, S. (2011). "Determined to be free: The meaning of freedom in Spinoza's Theologico-Political treatise", *The Review of Politics*, vol. 73, n. 1, pp. 55-75.
- Gilardi, P. (2013). *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artigas.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?*. Barcelona: Herder.
- Guignon, Ch. (1986). "On saving Heidegger from Rorty", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 46, n. 3, pp. 401-417.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *Hitos*. Madrid: Alianza.
- (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Leyte, A. (2005). *Heidegger*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2012). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Ramos-Alarcón, L. (2015). "Dos conceptos de libertad y dos conceptos de responsabilidad en Spinoza", *Diánoia*, vol. LX, n. 75, pp. 105-128.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- (1993). *Escritos filosóficos II: Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2012). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Volpi, F. (2010). *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid: Maia.

La música en Aristóteles

Music in Aristotle

Héctor Zagal Arreguín
Universidad Panamericana
hzagal@up.edu.mx

Fecha de recepción: 29-11-2018 • Fecha de aceptación: 07-03-2019

Resumen

Primero: según Aristóteles, la música es una parte fundamental de la educación de los ciudadanos. La música provoca o modera las pasiones, e incide en la moral. Formar el carácter a través de la música resulta necesario para la *pólis*, en vista de que la estabilidad política depende de la estabilidad moral de los ciudadanos. Segundo: si, por lo que argumenta en *Poética*, la música es imitación, y la imitación es una forma de conocimiento, entonces por medio de la música alcanzamos ciertos conocimientos. Sin embargo ¿cuál es el objeto de dicha imitación? Aristóteles, en la *Política*, sostiene que la música imita las pasiones en sí mismas porque la música, en tanto que tiene un origen acústico, no requiere de signos que refieran una pasión, sino que la música es la pasión misma que se está expresando. La música no *representa* una pasión, sino que la *reproduce*. La música es una imitación tan directa que, por ende, resulta la más formativa para el carácter (y de ahí su importancia política). Esto, además, abre la puerta para concluir que Aristóteles no tiene un concepto figurativo del arte.

Palabras clave: Aristóteles, ética, mimesis, música, política.

Abstract

Aristotle claims that music is essential for the citizen's education. Music, it seems, causes or moderates passions. Therefore, character's education through music is fundamental to the *pólis*, since political stability depends on the citizen's moral stability. Secondly: if, for what is said in *Poetics*, music is an imitation, then it is through music that we obtain certain knowledge. But what is the object of music's imitation? In *Politics*, Aristotle claims that music imitates passions, because music, for its acoustical origin, does not need any sign to refer passions. However, music is itself a passion. Then music is direct, as an imitation, that it is indeed way more important for the character's education. That is its political relevance. This conclusion, on the other hand, leads us to claim that Aristotle does not hold a figurative concept of art.

Keywords: Aristotle, Ethics, Mimesis, Music, Politics.

Introducción

En este artículo se cotejarán diversas citas del *corpus aristotelicum* sobre la música. El propósito de este artículo es aclarar la relevancia política de la formación musical y su vinculación con la moral, según Aristóteles. Asimismo, se intentará dirimir las dificultades sobre el objeto de imitación de la música. Si la música tiene que imitar por medio de signos (imágenes), o si puede imitar las pasiones sin mediación alguna y de qué manera. Aquí será relevante la distinción entre *representación* y *reproducción*.

El antiguo poder de la música

Virgilio relata en las *Geórgicas* cómo la cítara de Orfeo tranquiliza al temible Cerbero, guardián del infierno. En la mentalidad clásica, la música no es sólo un gozo estético:

Y él, Orfeo, consolando con la cóncava cítara su desgraciado amor, a ti, oh dulce esposa, a ti con él a solas sobre la ribera solitaria, a ti al despuntar el día, a ti, cuando ya se retiraba, te cantaba. [...] Además se quedaron presos de estupor los reinos mismos de la Muerte en la profundidad del Tártaro, y las Euménides de cabellos trenzados con serpientes azuladas, y el Cerbero se quedó con sus tres bocas abiertas y la rueda de Ixión que voltea el viento se paró (Virgilio, *Geórgicas*: 465-485).

Este mito ilustra la incidencia de la música en las pasiones. Según el relato, Orfeo manipula las reacciones de Cerbero, valiéndose de la sintonía que hay entre la melodía y la ferocidad del can.

El poder que Virgilio reconoce en la música tiene antecedentes muy antiguos. En Grecia, los políticos consideraban que la música tenía gran

importancia, especialmente en lo que se refería a la educación de los jóvenes. Las leyes lacedemonias, por ejemplo, ordenaban que la música que escuchaban los ciudadanos se apegara al modo dorio.¹ Terpandro, poeta del siglo VIII a. C., desafió estas normas y añadió una cuerda a su lira, para tocar en algún otro modo. Según la leyenda, Terpandro logró sofocar con su música una revuelta de ilotas en Esparta. Pero, a pesar de haber prestado un servicio tan valioso a la ciudad, no se le perdonó haber transgredido la ley y, por lo tanto, se hizo acreedor a una multa por haber violentado la sobriedad del modo dorio (Lesky, 1996: 128-129).

Algo parecido le ocurrió también a Timoteo de Mileto, cuando pretendió competir con una lira de once cuerdas que alteraba el modo dorio (Strazzula, 1903: 62). ¿Cuál era la motivación política de ese castigo? Si, como argumentaremos, la música afecta para bien o para mal las pasiones de los ciudadanos, y la estabilidad de la *pólis*² depende en cierta medida de la estabilidad pasional de sus ciudadanos, entonces la música tiene un evidente interés político.

Aristóteles no fue ajeno a este problema. Es un claro heredero de esta mentalidad sobre la música, a juzgar por el libro VIII de la *Política*. Ahí, Aristóteles expone la relevancia de la educación (incluida la musical) en la vida política, y retoma, obviamente, los problemas discutidos por Platón en *República* (598 b-c) y *Leyes* (700 a - 701 b) sobre los efectos políticos de la excesiva libertad artística (Laks, 2007: 149-150).

En *Política* (1337a, 10ss), se afirma que el legislador debe preocuparse por la educación moral de los ciudadanos; desatender la educación moral de ellos resulta en detrimento de la estructura política y de

1 Hay evidencia de que los antiguos griegos usaron otras escalas, además de la mayor y menor, e incluso intervalos más pequeños que el semitono. La historia de las escalas o modos griegos es un poco oscura. Se sabe que llevaban nombres étnicos tales como modo dorio, lidio, frigio, etc. No hay que confundirlos con los otros "modos griegos", que fueron creados bajo el sistema gregoriano durante la Edad Media. Los antiguos modos griegos eran patrones de notas o estructuras melódicas que quizás hayan servido de inspiración para las escalas modales del sistema gregoriano, pero esto no se sabe con certeza (Landels, 1998: 86).

2 Trasliteramos el griego de manera simplificada. Marcamos las vocales largas duplicando la vocal.

su propia estabilidad.³ A partir de lo anterior, argumentaremos que la música tiene relevancia dentro de las políticas que promueven el orden y estabilidad de la *pólis*, pues tiene importancia para la educación.

Pero el papel educativo de la música plantea otras preguntas: ¿qué hace de la música algo tan efectivo para provocar o moderar pasiones? Si, por lo que se afirma en *Poética* (1447a, 14ss.), las artes son imitaciones (*miméseis*), ¿qué imita la música? Aristóteles cree que la música no imita los signos (como una cara triste o una sonrisa) que tenemos de las pasiones, pero sí cree que la música imita las *pasiones en sí mismas*. Eso ¿qué quiere decir? O bien la música solamente prescinde de los signos corporales, o bien prescinde de la representación de toda la realidad. Si, en efecto, prescinde de la representación de toda la realidad, ¿esto la hace capaz de imitar las *pasiones en sí mismas*?

Mi propósito en este artículo es responder a las siguientes preguntas: 1) ¿por qué la educación musical es relevante para la moral y, por ende, para la vida política?; 2) y suponiendo que la música es relevante, porque imita las pasiones en sí mismas, ¿cómo y por medio de qué las imita?; 3) ¿no implica lo anterior que Aristóteles tiene, en efecto, una teoría no figurativa del arte?

Relevancia política de la música

El tratamiento más detallado de Aristóteles sobre la música se encuentra en libro VIII de la *Política*. Esto es sorprendente, pues se

3 La idea, como ya hemos señalado, tiene antecedentes en Platón, a quien le interesaban los ritmos y armonías que fomentaran las virtudes en lugar del vicio: “De armonía yo no sé nada; pero déjanos una con la cual se pueda imitar adecuadamente los tonos y modulaciones de la voz de un varón valiente que, participando de un suceso bélico o de un acto cualquiera de violencia, no tiene fortuna, sea porque sufre heridas o cae muerto o experimente alguna otra clase de desgracia; pero que, en cualquiera de esos casos, afronte el infortunio de forma firme y valiente. También piensa en otra armonía con la cual se pueda imitar a quien, por medio de una acción pacífica y no violenta sino atenta de la voluntad del otro, lo intenta persuadir y le suplica: con una plegaria a un dios, con una enseñanza o una exhortación a un hombre; o a la inversa, que se somete por sí mismo al intento de otro de suplicarle, enseñarle y persuadirle, sin comportarse con soberbia tras haber obtenido lo que deseaba, sino que en todos esos casos actúa con moderación y mesura, y se satisface con los resultados. Las armonías que debes dejarnos, pues, son las que mejor imitarán las voces de los infortunados y de los afortunados, de los moderados y de los valientes” (*República*: 399 a-c).

esperaría que Aristóteles hubiera hablado más a fondo sobre la música en la *Poética*, donde discute las artes, su objeto y características. En cambio, el objeto del libro VIII de la *Política* es la educación con un sentido moral o, valga la redundancia, un sentido político. Esta cuestión le parece de máxima importancia por lo que concierne a la legislación de las ciudades, pues así se empieza a preservar el orden político.

Como hemos advertido, en *Política* señala Aristóteles que la educación es un asunto que concierne al legislador, porque de ello depende la estabilidad de la ciudad:

Nadie pondrá en duda que el legislador debe poner el mayor empeño en la educación de los jóvenes. En las ciudades donde no ocurre así ha resultado en detrimento de la estructura política, porque la educación debe adaptarse a las diversas constituciones, ya que el carácter peculiar de cada una es lo que suele preservarla, del mismo modo que la estableció en su origen: el espíritu democrático, por ejemplo, la democracia, y el oligárquico la oligarquía; y el espíritu mejor, en fin, es causa de la mejor constitución (1337a, 10ss).

La reconstrucción del argumento es la siguiente: (a) si la educación forma el espíritu de los ciudadanos, (b) y un espíritu mejor (*beltion éthos*) produce una mejor ciudad (*beltionos aition politeías*), (c) entonces la educación produce una mejor ciudad. Por ejemplo, una ciudad con ciudadanos democráticos produce una constitución democrática. Por otra parte: (c) si la educación produce una mejor constitución, (d) y la ciudad con mejor constitución es la más apta para mantenerse estable, (e) entonces la educación mantiene a una ciudad estable. A partir de lo anterior se deduce que, *en general*, la música es relevante para la estabilidad de la ciudad, porque forma parte del elenco de cualquier educando.

Pero prosigamos con la siguiente pregunta: ¿qué propiedades tiene, *en específico*, la música que la hacen importante para la educación y la estabilidad de la ciudad? Aquí es preciso recurrir de nuevo a la *Política*:

Pero es en los ritmos (*rythmois*) y melodías (*mélesin*) donde encontramos las semejanzas (*homoioómata*) más perfectas, en consonancia con su verdadera naturaleza (*para tas alethinas physeis*), de la ira y de la mansedumbre, de la fortaleza y de la templanza, como también de sus contrarios y de todas las otras expresiones del carácter⁴ (*ethikon*). (¿O no lo demuestra así la experiencia, cuando quiera que sobreviene un cambio en nuestra alma (*psyxén*) después de estas audiciones?) (1340a, 19-23).

Aristóteles afirma que los ritmos y melodías imitan las expresiones del carácter (*ethikon*). Entendemos que el carácter se manifiesta en la virtud con que enfrentamos una cierta pasión. Por ejemplo, si un gobernante no se resiste a robar las arcas de la ciudad manifiesta así su carácter ambicioso y deshonesto. La música, por ende, sería capaz de expresar todas estas relaciones entre la pasión y la virtud. Pensemos en la experiencia común y corriente: hay música que nos hace sentir tristes y hay música que nos hace sentir alegres. Aristóteles cree que ciertos modos musicales griegos producen un determinado cambio anímico; por ejemplo, habla Aristóteles en *Política* del sosiego que produce el modo dorio (1342b, 15ss.). Luego, ciertas piezas musicales propician la melancolía, la euforia o la gravedad de espíritu, y estas pasiones afectan nuestro comportamiento moral⁵. Aristóteles, incluso, añade que los modos musicales más sosegados, como el dorio, son convenientes para educar a los jóvenes, que a esa altura de la vida necesitan algo que los haga más moderados y decorosos respecto a sus pasiones (1342b, 15ss.).

4 Aquí hemos optado por traducir *ethikon* como «expresiones del carácter», y nos desentendemos de la traducción de Gómez Robledo («disposiciones morales»). Creemos que nuestra traducción es más sencilla y no denota que la ira, mansedumbre, fortaleza y templanza sean determinantes para el educando, sino que simplemente manifiestan su formación moral.

5 Aristóteles, de hecho, cita a Sócrates como alguien que probablemente no entendió los beneficios de los modos musicales más sosegados (visto que los despreciaba por ablandar a los hombres) (*Política*: 1342b, 15ss.).

No es difícil concluir que, *en específico*, la música es relevante para la política por lo siguiente: (a) si la política tiene interés en formar debidamente a los ciudadanos [y preservar el orden político], (b) la formación de los ciudadanos exige un desarrollo de su carácter [relación entre virtud y pasión], (c) y la música por medio de los ritmos y melodías imita y afecta el carácter, (d) *entonces* la música es relevante para la política. La música tiene, por lo visto, la virtud de educar y afectar el carácter por medio de ritmos y melodías, pero queda pendiente determinar cómo es que la música es formativa. Argumentaremos que la música es una imitación (*mímesis*), y que la imitación es formativa. Hará falta definir la imitación y aclarar en qué sentido la música es imitación.

Música como imitación

En *Poética* encontramos un pequeño elenco de artes miméticas o imitativas. Todas estas artes están relacionadas en menor o mayor medida con el ritmo y la melodía:

Pues bien, la epopeya y la poesía trágica, y también la comedia y la ditirámica, y en su mayor parte la aulética y la citarística, todas vienen a ser, en conjunto, imitaciones (*miméseis*) (1447a, 14ss.).

Aristóteles no se ocupa en esta obra de definir la música. En sentido estricto, la música (*mousiké*) es para él todo arte inspirado por las musas, y por lo tanto no está restringida al arte de los sonidos. Aun así, el arte de los sonidos impregna más o menos a cada una de estas artes. En primer lugar, la recitación de poemas épicos está asociada desde tiempos homéricos a lo que hoy entenderíamos por música. Homero no invoca a la Musa para que *narre* la cólera de Aquiles, sino para que la *cante*. Por otra parte, hay un episodio dentro de la *Odisea* (IV, 184-188) en que un rapsoda (quizás una auto-referencia del autor), antes de contar las desventuras del propio Odiseo, tañe las cuerdas del *phorminx* (Landels, 1998: 9-10). En segundo lugar, la

tragedia pone un peso muy importante en el coro, y hay evidencias que sugieren que tanto la tragedia como la comedia tenían pasajes que se acompañaban con el canto y la aulética⁶. Por último, la diti-rámbica se entendía como una composición lírica de tipo ritual frecuentemente asociada también a la música instrumental (Landels, 1998: 4). En torno a la música parecen converger el resto de las artes. Por eso es casi seguro que Aristóteles no haya sentido la necesidad de definir la música como tal, sino que ésta, muy probablemente, haya sido asumida como un aspecto de las demás artes.

Si damos por resuelta la cuestión anterior, la música es imitación (*mimesis*), pues como dice Aristóteles, las artes “vienen a ser, en conjunto, imitaciones” (*Poética*: 1447a, 1ss.). La imitación es un término fundamental para Aristóteles, y merece una investigación aparte. No sólo porque la imitación es esencial en el arte, sino porque además es esencial para el conocimiento en general:

Parecen haber dado origen a la poética (*ten poietikén*) fundamentalmente dos causas, y ambas naturales. El imitar, en efecto, es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es muy inclinado a la imitación (*mimeisthai*) y por la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también el que todos disfruten con las obras de imitación (*Poética*: 1448b, 5ss.).

Tenemos entonces que la imitación, según Aristóteles, es un rasgo diferencial del ser humano, porque a través de ella adquiere sus primeros conocimientos. Por ejemplo, el ser humano aprende a hablar copiando a quienes escucha hablar (el padre y la madre). Sin embargo, concede Aristóteles en *Historia de los animales* que algunos animales no racionales también son capaces de la imitación, como el

6 El argumento para sostener esto último es que el *aúlos* tiene un sonido tan penetrante que una mera recitación (aun por parte de un coro de doce o quince personas) hubiera resultado imposible. Por lo menos no se hubiera entendido bien lo que decían. Y puesto que para los fines de escenificación una voz cantante es más potente que una voz recitante, resulta entonces muy probable que el coro haya tenido que intervenir cantando. En cuanto a la comedia, cabe añadir que en *Las aves* de Aristófanes hay incluso una intervención explícita en el texto del instrumentista (Landels, 1998: 15-18).

búho orejón, que imita los movimientos de los cazadores (597b, 23). Añade Aristóteles en el mismo lugar que la vida animal muchas veces *imita* la vida humana, como en la construcción de nidos y madrigueras, lo cual sugiere, además, que los animales tienen una inteligencia muy aguda (612b, 18)⁷. Estas observaciones del propio Aristóteles ponen en entredicho que la imitación sea exclusiva del ser humano, como se había concluido en *Poética*. Una posible solución para esta aparente contradicción es que la diferencia no es esencial, sino de grado. El ser humano sólo sería *más* capaz que los animales de imitar.

Aun así, surgen más dudas sobre lo anterior: ¿el ser humano imita de manera más perfecta?, ¿con mayor facilidad? No somos capaces de resolver estas dudas, ni nos conciernen estrictamente. De lo que no cabe duda es que, por medio de la imitación, el ser humano adquiere conocimientos, y puesto que la música es imitación, entonces la música está vinculada a la adquisición de conocimientos.⁸

¿En qué sentido estaría ligada la música al conocimiento en tanto que imitación? Aristóteles relaciona la imitación con el uso de imágenes (*Poética*: 1448b, 1ss.) y, según parece, las imágenes son el medio por el cual aprendemos:

De ello depende nuestra capacidad para conocer, pues a través de las imágenes (*eikón*), tanto los filósofos como la gente común y corriente «aprenden y deducen (*manthánein kai syllogízesthai*) qué es cada cosa» (*Poética*: 1448b 15ss).⁹

7 Para profundizar en el uso de la analogía y la metáfora en las obras de Aristóteles, remito a Marcos (1996: 60-85)

8 De hecho, aunque Aristóteles no lo desarrolle, también es un hecho de experiencia que, entre los niños pequeños, la música juega una función clave en el desarrollo del lenguaje. Basta pensar, por ejemplo, en las canciones infantiles. Durante la infancia, se pone un especial énfasis pedagógico en aprender canciones, y esto tiene enormes beneficios para el aprendizaje léxico, mnemotécnico, kinético, etcétera (Bicknell, 2015: 118).

9 Sarah Broadie comenta que, desde el punto de vista aristotélico, no es absurdo afirmar que la imitación, en una especie como la humana, es una forma muy natural de comunicar el comportamiento modelo de los mayores a los menores. Si aprendemos a vivir de nuestros congéneres, entonces la naturaleza tuvo que habernos hecho buenos comunicadores, para que nuestra capacidad de aprender no sea en vano (1993: 116-117).

Es significativo que Aristóteles afirme que la mayoría de los hombres (incluso los más sabios) utilizan imágenes para razonar. Aquí nos enfrentamos a dos problemas importantes: 1) ¿qué se entiende por imágenes?; 2) y si el conocimiento se adquiere a través de imágenes, ¿de qué imágenes puede valerse la música para producir conocimiento?

En cuanto a la primera pregunta, el término *eikón* es, como en castellano, plurisemántico. Luego, su significado en griego puede ser representación, parecido, semblanza, etcétera, y no necesariamente está vinculado a lo visual. Un *eikón* es el retrato que tenemos de Pericles; igualmente, un hijo es el *eikón* de su padre, puesto que entre ambos guardan un enorme parecido. Pero este término tiene connotaciones menos visuales, si lo leemos junto con un pasaje de los *Tópicos*, donde se discute el uso correcto de *eikón* y se le define como “aquello que viene a ser por medio de una imitación” (140a, 15ss.). Aristóteles en este pasaje discutía si era apropiado decir, por ejemplo, que la ley es la *imagen* de lo justo en la naturaleza. Decide que es inapropiado, porque no hay parecido entre los dos, y ni siquiera valdría como metáfora, porque éstas por lo menos aportan un conocimiento novedoso. Cree que el uso del término *eikón* en esa afirmación es oscuro, porque no remite a un parecido real entre la ley y la justicia natural; es decir que no se explicita la relación de *semejanza* entre ambas. En vista de lo anterior, consideramos que Aristóteles quiere decir en *Poética* (1448b, 15ss.) que el conocimiento se da por relaciones de semejanza, o sea, imágenes.

En cuanto a la segunda pregunta, añadimos: ¿a través de qué relaciones de semejanza (imágenes) produce la música conocimiento? Aquí nos encontramos con el núcleo del problema: el concepto de *mímesis* en Aristóteles. ¿Qué hay que entender por *mímesis*? La dificultad es patente, como advierte Carmen Trueba en *Ética y tragedia en Aristóteles*, siguiendo a D. W. Lucas:

D. W. Lucas comenta que la “palabra *mímesis* tiene una extraordinaria amplitud de significado, lo cual dificulta descubrir lo que los griegos tenían en mente cuando usaban la palabra para describir lo que el poeta y el artista hacen”. Al respecto, la mayoría

de los comentaristas coincide en que el significado primario del verbo *mimeisthai* no es «copiar» o «imitar», de ahí que prefieran traducirla como «representar»; lo cierto es que los términos «imitar» y «representar» plantean dificultades análogas a las que suscita la palabra griega. Ninguna traducción es completamente satisfactoria (Trueba, 2004: 13-14).

El verdadero sentido de la palabra *mímesis* es incierto, y provoca muchos problemas. La mayor parte de las traducciones son insatisfactorias, porque nos limitan a lo estrictamente visual. Ya hemos señalado que las imágenes por medio de las cuales se expresa una semejanza, y por lo tanto hacen *mímesis*, explicitan una relación que también puede ser conceptual. Tal parece que la *mímesis* tiene que ver, por lo tanto, con un acto de la imaginación, que encuentra relaciones de semejanza:

La *mímesis* es entonces una manera de conocer. Las imitaciones son aproximaciones a la realidad, y no como pensaba Platón, a la ilusión. [...] Ahora bien, aunque todo arte es imitativo, no toda imitación es poética. De ahí que pueda distinguirse entre la actividad de la *physis* y la actividad poética. La primera es natural y, en cambio, *poietéos* siempre indica algo artificial. Por ello, el poeta es artífice o reproductor de realidades. En este sentido, la función de las artes no es exactamente imitar la naturaleza, más que en un sentido análogo. Ésta aparece solamente como un escenario para las acciones humanas. La finalidad del artista es establecer semejanzas entre las acciones reales y las representadas. Para lograr esto, hace falta la mediación de la imaginación (López-Farjeat, 2002: 404-405).

López Farjeat quiere decir que la imitación es un acto de la imaginación según el cual se expresan relaciones de semejanza. Con base en su imaginación, el artista reproduce en la obra de arte estas relaciones de semejanza. Por lo anterior, nosotros optamos por entender *mímesis* como el acto de establecer relaciones de semejanza entre dos o más referentes. Para efectos de esta investigación, resta

por discutir la segunda pregunta: ¿de qué relaciones de semejanza se vale la música para producir conocimiento? A ésta le dedicaremos el siguiente apartado.

¿Qué imita la música?

La música tiene como origen sensitivo la audición. Las demás sensaciones no tienen sino accidentalmente una relación de semejanza con las expresiones del carácter (*éthos*), pues solamente indican una pasión. La *Política* es clara al respecto:

En las demás sensaciones (*aistheton*) no se da semejanza (*homoióma*) alguna de los estados morales (*éthesin*), por ejemplo en las del tacto y el gusto, y débilmente en las de la vista. Hay figuras (*sémata*), es cierto, representativas del carácter, pero en grado reducido, y no todos perciben sensiblemente dicha representación. Además, no son propiamente semejanzas (*homoiómata*) de estados morales (*ethon*), sino que más bien son apenas signos (*semeia*) de ellas las figuras y los colores, y estas indicaciones aparecen en el cuerpo en las pasiones [...] (1340a, 28ss).

Aristóteles quiere decir que las demás sensaciones (o sea, las que no son auditivas) no explicitan una relación de semejanza con las expresiones del carácter, sino que simplemente las señalan: “[...] no son propiamente imitaciones de estados morales (*homoiómata ton ethon*), sino que más bien son apenas signos de ellas (*semeia*)” (*Política*: 1340a, 30ss). Por ejemplo, el *Estudio de una mujer llorando*, de Rembrandt van Rijn, no imita propiamente la tristeza, sino que sólo indica un estado anímico por medio de lágrimas que recorren la mejilla de la mujer; aquí las lágrimas son un signo de la tristeza. De acuerdo con *Analíticos Primeros* (70a, ss.), un signo es una proposición demostrativa, necesaria o plausible de que si hay A, entonces hay B. En un sentido más amplio, según el Estagirita, los signos (*semeion*) revelan las afecciones del alma o pasiones (*páthos*) (*Sobre la interpretación*: 16a, 5ss.). Por ejemplo, si alguien llora, probablemente esté muy triste.

Si la música, entendida como un fenómeno estrictamente auditivo (y que no está mediado por el signo), no revela las afecciones del alma, ¿qué hace? Aristóteles no lo explica y nos vemos obligados a interpretar. Proponemos que la música *reproduce* las afecciones del alma. De acuerdo con la Real Academia de la Lengua Española, «reproducción» refiere un volver a hacer presentes las cosas. Valga la redundancia, significa producir de nuevo. Pensemos en un ejemplo: la *Suite No. 5 en Do menor BWV 1011* de J. S. Bach es una composición llena de tristeza, furia y arrebato. Esta obra no cuenta más que con el sonido para expresar un estado de ánimo de profunda melancolía. Las composiciones musicales no *representan* un estado de ánimo, porque no tienen nada que copiar (carecen de algún referente físico). En cambio, las composiciones musicales sí tienen pasiones que *reproducir*: la música siempre vuelve a hacer presente un determinado estado de ánimo.

Conclusiones

Lo que afirma Aristóteles sobre los efectos de los antiguos modos musicales griegos en el ánimo del oyente basta para concluir que este filósofo conserva la mentalidad según la cual la música incide en las pasiones. La música, dependiendo del ritmo, la melodía y la armonía, produce cambios anímicos tales como la ira y la mansedumbre, la felicidad y la tristeza, etc. A nivel moral estos cambios anímicos son deseables o no, pues inciden en nuestras decisiones, y si un cambio anímico es o no deseable a nivel moral, entonces también lo es a nivel político. Recordemos que la *episteme politiké* no distingue entre lo público y lo privado. La moral contempla estos dos ámbitos, y por lo tanto la música tiene una clara incidencia en la política.

¿En qué ámbito político incide la música? Incide en la educación de sus ciudadanos, y esto es un ámbito de la política que ningún legislador debería descuidar, porque de ello depende la estabilidad de la *pólis*. ¿Por qué la música puede educar? La música está vinculada al aprendizaje y al conocimiento, porque es capaz de imitar. Aunque difiere de las demás artes por su objeto de imitación. Las artes tienen

respectivamente distintos objetos de imitación, según su correspondiente sensación, y no todas las sensaciones son *propiamente* aptas para la imitación. Algunas de estas artes, según su correspondiente sensación, requieren de «signos» que indiquen o *representen* estados anímicos o morales.

La música no tiene estos signos, y por lo tanto no *representa* estados anímicos. Luego, la imitación de la cual es capaz la música es distinta respecto a las demás artes. La música, según hemos propuesto, vuelve a hacer presente un determinado estado de ánimo. Por lo tanto, la música *reproduce* las pasiones y otras tantas expresiones del carácter. Esta propuesta coincide con lo que hemos entendido por *mímesis*. Pues una imitación es el acto de establecer relaciones de semejanza entre dos o más referentes, con base en la imaginación. Por lo tanto, la música es un arte que *reproduce* las relaciones de semejanza entre los ritmos, melodías y armonías y un determinado estado de ánimo. Probablemente el hecho de no estar mediada por ningún signo hace de la música un medio más determinante para incidir en los estados de ánimo y, si la música es tan efectiva para incidir en los estados de ánimos, entonces es capaz de afectar o formar el comportamiento de los ciudadanos. La educación musical del ciudadano es fundamental para la estabilidad de la *pólis*.

Referencias

- Aristóteles. (1966). *Posterior Analytics*. Trad. Hugh Tredennick, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- (1974). *Poética*. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos.
- (1981). *Poetics*. Trad. D. W. Lucas. Introducción, comentario y apéndices. Oxford: Clarendon Press.
- (1982). *Tópicos*, en *Tratados de lógica I*. Trad. Miguel Candel San Martín. Madrid: Gredos.
- (1985). *Retórica*. Trad. Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

- (1988). *Analíticos primeros*, en *Tratados de lógica II*. Trad. Miguel Candel San Martín. Madrid: Gredos.
- (1988). *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica II*. Trad. Miguel Candel San Martín. Madrid: Gredos.
- (1991). *History of animals*. Trad. D. M. Balme. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- (1992). *Historia de los animales*. Trad. Julio Pallí-Bonet. Madrid: Gredos.
- (2000). *Poética*. Trad. Juan David García Bacca. México: UNAM.
- (2000). *Política*. Trad. Antonio Gómez Robledo. México: UNAM.
- Aspe, V. (1993). *El concepto de técnica, arte y producción en la filosofía de Aristóteles*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bicknell, J. (2015). *Philosophy of Song and Singing*. Nueva York: Routledge.
- Broadie, S. (1993). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.
- Laks, A. (2007). *La filosofía política de Platón a la luz de las Leyes*. Trad. Nicole Ooms. Mérida: UNAM.
- Lesky, A. (1996). *A History of Greek Literature*. Londres: Duckworth.
- Landels, J. (1998). *Music in Ancient Greece and Rome*. Londres: Routledge.
- López-Farjeat, L. (2002). *Teorías aristotélicas del discurso*. Pamplona: EUNSA.
- Marcos, A. (1996). *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la biología aristotélica*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Platón. (1988). *República*, en *Diálogos IV*. Trad. Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- (1999). *Leyes*, en *Diálogos VIII*. Trad. Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- Strazzulla, V. Et. Al. (1903). *Revue des études grecques*. París, Vol. XVI, fascículo 62-63.
- Timoteo de Mileto (2002). *The Persians*. Trad. J. H. Hordem. Oxford: Oxford University Press.
- Trueba, C. (2004). *Ética y tragedia*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Virgilio. (1867). *Geórgicas*. Trad. Juan de Arona. Lima: El Comercio.
- Woodruff, P. (1992). "Aristotle on Mimesis" en A. Rorty. *Essays on Aristotle's Poetics*. (pp. 73-95) Princeton: Princeton University Press.
- Zagal, H. (2014). *Amistad y felicidad en Aristóteles*. México: Ariel.
- (2015). "Mimesis, música y tragedia en Aristóteles", en A. Llano. *El arte más allá de sí mismo* (pp. 243-253). Madrid: Biblioteca Nueva.

Reseñas

Reseña de *Comunidad y pedagogía. La filosofía platónica de la educación*, de Claudio César Calabrese. Zacatecas: Texere. 2018. 222 pp.

Platón, nadie lo pone en duda, ocupa un puesto principal en el olimpo filosófico; sus comentaristas, en consecuencia, son multitud. Por generaciones, el intento usual de los exégetas y estudiosos del platonismo ha consistido en desentrañar en la medida de lo posible los elementos del pensamiento del filósofo ateniense. Se ha tratado, pues, de expresar afirmaciones y sentencias, de manera que al final les sea posible exclamar: «Esto lo dijo y lo pensó Platón». La teoría es su componente principal.

El libro más reciente del Dr. Claudio César Calabrese, *Comunidad y pedagogía. La filosofía platónica de la educación*, ofrece un enfoque distinto. El autor destaca el carácter práctico, a menudo relegado al olvido, tan decisivo en la filosofía platónica. Insiste en el hecho de que, más que un teórico, Platón era un *educador*, y que su vocación, contrario a lo que insinúa el lugar común, no era la especulación por sí misma, sino la formación de ciudadanos, una tarea que resultaba tanto más urgente cuanto que la Atenas de su época se encontraba en un penoso estado de bancarrota cultural. Calabrese señala con razón que la crisis ateniense no nos resulta ajena. La filosofía educativa de Platón, subraya el autor, constituye un apoyo indispensable para nuestra época.

El tema del libro, Platón y la educación, es el fruto de las reflexiones del profesor Calabrese durante el curso de posgrado impartido entre 2002 y 2006 en la Facultad de Filosofía de la Università degli studi di Cassino, y se encuentra inscrito dentro de la línea de investigación «Mito, conocimiento y acción» de la Universidad Panamericana, campus Aguascalientes, donde el profesor Calabrese es investigador de tiempo completo.

La obra está organizada de forma sencilla. Después de la introducción (15-24), en el primer capítulo se ofrece un comentario

general sobre la biografía y el contexto cultural de Platón (25-29), así como un esquema con la evolución y las distintas problemáticas planteadas en los *Diálogos* (29-37). El segundo y último capítulo, mucho más extenso, se divide en dos partes. En la primera (39-122), se aborda el pensamiento de Platón desde una perspectiva temática. El profesor Calabrese hace aquí un amplio recorrido a través de algunos de los temas principales de la filosofía platónica: su rechazo a la sofística, la gnoseología, la necesidad de la educación estética en la formación del ciudadano, el papel de la poesía y el mito en la educación, etcétera. El hilo conductor de este recorrido es, desde luego, la educación entendida como formación cultural. En la segunda parte (135-207), Calabrese analiza cinco diálogos fundamentales para la comprensión de la filosofía platónica de la educación: *Protágoras*, *Menón*, *Fedón*, *República* y *Teeteto*.

La estructura del libro es eficiente, ordenada y hace que la consulta de cuestiones particulares resulte fácil para el lector. Sin embargo, lo anterior no significa que se trate de un trabajo de disección. El discurso mantiene el dinamismo esencial del pensamiento platónico. El lector podrá constatar que el profesor Calabrese se mueve con agilidad y desenvoltura a través de los caminos sinuosos de la filosofía platónica. En este recorrido lo auxilian su dominio de las lenguas clásicas y su conocimiento de las diversas discusiones acerca de su tema de investigación. El libro, en efecto, está salpicado de referencias a autores clásicos como W. K. C. Guthrie, Werner Jaeger o Albin Lesky, pero también dialoga con estudiosos contemporáneos de la cuestión de la pedagogía platónica, como Sophie Bourgault, Amelia Broccoli y Paolo Impara.

A diferencia de otros estudios que han abordado la difícil e importante cuestión de la pedagogía en el pensamiento de Platón y que por lo regular concentran sus esfuerzos en el análisis de los diálogos que de forma tradicional se consideran “representativos” del tema de la educación platónica, tales como *República* y *Leyes*, el libro del profesor Calabrese emprende la ambiciosa tarea de abarcar todas las áreas principales de la obra del filósofo ateniense. Con este monumental esfuerzo sintético se demuestra el carácter integral del corpus platónico, especialmente con relación al concepto de la *paideia*.

Frente a la visión limitada que está convencida de que los diálogos tratan un único tema determinado (el *Fedón* expone la psicología platónica, el *Timeo* contiene su cosmología, etcétera), en *Comunidad y pedagogía. La filosofía platónica de la educación* se sugiere que la vocación pedagógica de Platón recorre y permea todos los rincones de su filosofía.

Platón estaba preocupado por su época y su pensamiento estaba orientado a la mejora esencial de las instituciones políticas de su ciudad, Atenas, y de Grecia en general. La herida se abrió desde la época dorada ateniense de Pericles y los sofistas, pero comenzó a supurar con el colapso de la democracia tras la Guerra del Peloponeso. Tanto el régimen de los Treinta, con el cual Platón estaba ligado por su parentesco con Critias, como el régimen democrático restaurado que ordenó la ejecución de Sócrates dejaron a nuestro filósofo profundamente decepcionado. En la filosofía descubrió el remedio:

Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar la situación y, en consecuencia, todo el sistema político, pero sí dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar, y al final llegué a comprender que todos los Estados actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada (Platón, 1992: 325d - 326a).

Esto llevó a Platón a lanzarse a la aventura, a menudo desafortunada, de intervenir en los asuntos de Siracusa de Sicilia, pero también a fundar su famosa escuela, la Academia, la cual estuvo marcada desde su nacimiento por ese afán formativo que tanto le interesaba al filósofo. Frente al relativismo subjetivista —representado durante el periodo clásico por el movimiento sofista— de la democracia ateniense, Platón estaba convencido de la fuerza positiva de la filosofía, capaz de transformar para bien el alma del ser humano —de enseñarle, de ahí el elemento pedagógico— y de dirigir su búsqueda

del bien y la belleza. El marco de este camino de perfeccionamiento siempre es, para Platón, la *polis*: la comunidad, el *otro*.

El profesor Calabrese recoge y analiza en su libro esta vocación pedagógica del platonismo, y descubre en la crisis cultural de la Antigüedad clásica un reflejo de los malestares de nuestra propia época. Con esto en consideración, el autor expone el propósito de su estudio de la siguiente manera:

Paradójicamente, nuestra época todavía no ha superado la crisis de la noción de sujeto declarada por la modernidad; en ese contexto, la formación y la interrelación con los otros padece de incertidumbre. La intención de esta obra, que puede ser tildada de ingenua, pero nunca de irresponsable, es acercar al lector novel una aproximación afirmativa acerca de la relación entre el sujeto —a Platón le gustaba decir “el alma del hombre”— y los otros, es decir, la comunidad política, la ciudad, el espacio en el que conviven dioses, hombres y circunstancias (15-16).

La crisis de la modernidad, que tiene su origen en la exaltación de la subjetividad y la supremacía de la técnica, confronta y colisiona al individuo con su mundo o, como lo expresa Calabrese, con «los otros». La pedagogía platónica tiene en este sentido un carácter conciliatorio, pues cauteriza la herida abierta, la brecha, que separa al ser humano de su comunidad. Frente a la alienación moderna de lo superfluo y efímero, Platón enseña no solo que el hombre puede buscar lo bueno, lo bello y lo eterno —aquello que permanece en medio de todo—, sino que es capaz de descubrir esa eternidad dentro de sí mismo.

La obra está dirigida, desde luego, a aquellos estudiosos interesados en la discusión acerca de la pedagogía en la Antigüedad clásica. Sin embargo, además del análisis conceptual de la filosofía de la educación en Platón, este libro nos ofrece, casi sin quererlo, un recorrido completo, aunque compacto y ameno, del pensamiento del ateniense. En este sentido, el libro del profesor Calabrese representa una herramienta idónea para profesores y estudiantes de Platón. Con el propósito de discutir la didáctica platónica, el libro

es por sí mismo didáctico. Gracias al discurso claro y accesible del autor, cualquier lector puede —y debería hacerlo— tomar esta obra y aprender de Platón.

Federico Nassim Bravo Jordán
Universidad Panamericana, campus Aguascalientes
fbravo@up.edu.mx

Referencias

- Calabrese, C. (2018). *Comunidad y pedagogía. La filosofía platónica de la educación*. Zacatecas: Texere. 222 pp.
- Platón. (1992). “Carta VII”, en *Diálogos*, volumen VII. Madrid: Gredos, pp. 485-531.

Reseña de *La soledad*,
de Enrique Anrubia.
Madrid: Síntesis, 2018, 269 pp.

El libro *La Soledad*, del Profesor Enrique Anrubia, abre la colección sobre «Emociones, Afectos y Sentimientos» que coordina el Catedrático D. Ramón Rodríguez para la Editorial Síntesis, uno de los sellos españoles con mayor tradición en la publicación de clásicos de la Filosofía y de obras de ensayo contemporáneas.

Se trata de un texto dinámico, profundo pero de ágil lectura, que no pretende recoger una historia de la noción de soledad a lo largo de los siglos, sino más bien una explicación detallada sobre cómo la evolución social y subjetiva del ser humano (el «animal sociable», en las conocidas palabras de Aristóteles) nos ha llevado a construir un mundo que es individualista y hedonista y que, por su estructura y ausencia de sentido, casi podríamos decir que impone la soledad como forma de vida.

La cuestión, por lo tanto, está lejos de solucionarse a través de un estudio objetivo sobre el aislamiento. Mucho menos del aislamiento buscado, de la huida hacia los espacios apartados con los que soñaba el romanticismo. El asunto se centra en que nos sentimos solos, en una sensación subjetiva que acarrea consecuencias reales para nuestra madurez y felicidad. Estar solo no consiste en no tener a nadie cerca, porque es muy difícil hoy que no existan otros humanos en nuestras cercanías, a veces muy próximos a nosotros, sino carecer de la compañía de alguien en el modo —acierta a presentarnos Anrubia— de la alegría.

El volumen se estructura en tres partes bien diferenciadas. La primera se orienta a explicar la sociabilidad constitutiva del hombre y su resquebrajamiento en el tiempo a través de una extremación de la subjetividad como autonomía: las normas morales kantianas son válidas, nos dice Anrubia, “al margen del mundo, porque el aislamiento mismo es prueba de su validez” (112). Algo es verdadero para un sujeto individualista ilustrado cuando lo es al margen del

mundo y de los otros. La prueba de la razón, de la libertad y de la autonomía moral serán, pues, su sostenimiento en la soledad. Si la soledad es la condición de la autonomía y ésta la condición de la libertad, ser libre y ser uno mismo exige estar solo, y la liberación del hombre consiste en construir un mundo en el que la soledad sea una exigencia, incluso una exigencia moral.

No hablamos, pues, del retiro de quien se ensimisma como forma de regresar a la realidad, sino de una estructura social, política y económica; en definitiva una cultura, elaborada cuidadosamente para fomentar e intensificar la autonomía y la libertad como soledad.

Los dioses, los monstruos, los cíclopes que imaginaba Homero pueden estar solos porque carecen de la experiencia de que el mundo es algo más de lo que se nos presenta. Es su objetividad desbordante, su falta de nostalgia y de sueños, lo que les permite mirar las cosas tal y como se les aparecen, sin darse cuenta de que los hechos nunca son la culminación de nuestra relación con la realidad, sino apenas la cima del iceberg. Si se vive así, si no hay nada ausente en la presencia ubicua de las cosas, dioses y monstruos pueden tomarse la vida demasiado en serio y sin necesidad de la risa, que sólo es alegría si es risa compartida y, entonces, humana.

No ver más allá de lo que hay, es decir, echando mano de los lúcidos ejemplos que nos presenta Anrubia (48 y ss.): comer sin más necesidad que saciar una exigencia de la naturaleza —o incluso sin tal necesidad—, yacer con otro sin buscar compañía o practicar deporte o jugar sin más utilidad que pasar el tiempo, son manifestaciones propias de los dioses y de los monstruos, pero no es la forma propiamente humana de estar con los demás. Para los hombres comer y conversar juntos son expresiones de la comunión, como lo es el sexo o el juego. Cuando no hay nada extraño en realizar este tipo de actividades —de suyo comunitarias— en ausencia de vínculos estamos ante un mundo deshumanizado.

Para los antiguos, la comunión tiene que ver fundamentalmente con el pasado, con la tradición, el hogar y la patria, con el compartir un espacio y un tiempo que por ser compartidos no son sólo míos y, por lo tanto, requieren que se cuente con el otro y, es más, que

la propia construcción personal no pueda ser satisfactoria sin la presencia, la influencia y el abrazo de alguien.

Una de las metáforas más interesantes que encontramos en este trabajo que ahora reseñamos se encuentra en las reflexiones de Anrubia sobre el sentido del laberinto en la mitología clásica y moderna (78 y ss.). El laberinto siempre aparece como un «no lugar» porque no puede ser ni hogar ni punto de encuentro, porque su uso del espacio carece de cualquier finalidad. Como comer sin compartir, yacer sin compañía o jugar solos, no tiene más sentido que la exigencia de pasar a su través, es decir, su presencia inconveniente. El laberinto configura el espacio de la misma manera que la soledad configura el tiempo, como un obstáculo que superar porque en sí mismo no lleva a ninguna parte. Sin embargo, nuestra estructura vital está poblada de laberintos en los que acostumbramos dejar pasar el tiempo sin «estar» plenamente, sólo para que su peso —el del tiempo— no nos aplaste: se trata de aquellos lugares en los que la gente se congrega no para estar juntos, sino para consumir (cada uno lo suyo).

El proceso de la independencia necesaria de la razón respecto de los otros y de la comunidad da lugar a un mundo que denominamos modernidad y, después, a nuestro contexto actual, entendido en este sentido como ultramoderno. Los doce capítulos que componen la segunda sección del libro, titulada «hoy», todos ellos breves y precisos como el vuelo de una flecha certera, nos muestran distintos aspectos en los que aparece nuestra conciencia de vivir en una sociedad solitaria.

El clímax de esta cultura se expresa en «La sociedad del ‘estar bien’», donde se narra con detalle el programa político de Olof Palme, Primer Ministro de Suecia asesinado en 1986, que explica una de las partes esenciales de los programas políticos de las actuales socialdemocracias europeas: “tomar una sociedad ya cambiada como el modelo para la existencia donde cada persona pueda desarrollarse independientemente. Donde todos los adultos sean económicamente independientes de sus familiares, donde el principio es obvio: cada persona debe ser considerada como un individuo independiente [...]. Se trata de crear condiciones económicas y sociales que lo hagan a uno independiente como individuo” (Letablier, 2003: 487).

Un país de individuos independientes que, como empiezan a entender los suecos para su desgracia, crea un universo de personas solas y profundamente infelices.

Uno de los grandes aciertos del libro —diríamos que el que le da consistencia y mayor interés— es darse cuenta de que, si la soledad consiste para el hombre contemporáneo no en estar solo sino en sentirse solo, no puede entonces tratarse de una mera causa de patologías psicológicas, lo que significaría entenderla como un estado «anormal» o enfermizo. La tercera parte, titulada «Quizás» y en la que se nos explica el sistema político y cultural del Occidente contemporáneo como un proceso de difusión de soledad e insatisfacción, anima al lector a reflexionar en este sentido.

De hecho, como se nos muestra, le efervescencia del consumo de antidepresivos, ansiolíticos y opiáceos no constituye una excepción, sino el correlato químico inevitable del mundo contemporáneo. No hay gente enferma por la soledad: todos estamos solos y nos sentimos solos, todos tenemos dificultades para gestionar el sentido de la vida, pero algunos no son capaces de obviar esta cuestión en su cotidianidad y necesitan ayuda. Ayuda que irónicamente consideramos «médica» y que atendemos de la misma manera que el súper-Estado que describe Aldous Huxley en *Un mundo feliz* trataba las desviaciones psicológicas de la conducta. Los antidepresivos y ansiolíticos son el «soma» de nuestra cultura. Si Marx afirmaba que la religión es el opio del pueblo, en la actualidad podemos decir que todo se ha simplificado y ahora es el opio el opio del pueblo.

En realidad, quienes necesitan medicamentos para mantenerse lúcidos son aquellos, tantísimos, que no soportan una vida pensada y orientada para que se desarrolle una constante huida de la normalidad a través del ocio, entendido ahora como estrategia de consumo orientada a escapar de la rutina, para huir del tiempo, para poder continuar día a día dentro del laberinto.

En palabras de Anrubia: “el sistema no genera la posibilidad de una mutua, natural y sana dependencia, sino que es un sistema creado para ofrecer la posibilidad camuflada como derecho de no relacionarse con nadie” (262). Y no sólo es un derecho, sino una exigencia cultural que presenta a la soledad como el criterio de la realización

personal. El adulto, la persona madura, es aquella que no sólo puede estar sola, sino que se concibe a sí mismo en ausencia de los demás, de tal manera que la posibilidad se convierte en un requisito, y si entendemos toda relación como basada en la independencia radical lo que estamos haciendo, en realidad, es hacerla imposible, porque hacemos intransitable el único camino del encuentro real entre personas, que es la comunión.

La pérdida de la comunión como horizonte o fin deseable o, dicho de otra manera, como aquello que da sentido y consistencia a nuestra vida en el tiempo, se intenta solventar a través del consumo como paliativo de la melancolía: consumir no consiste en desarrollar una vida plena sino, muy al contrario y una vez que hemos asumido que esa plenitud es una quimera, en «pasar el rato», en olvidarnos de nuestra nostalgia y del deseo que nos constituye como humanos: el deseo de comunión con los otros, con la realidad y con Dios. Así, “la prefabricación ideológica de igualar autonomía, autocontrol y libertad no ha generado una liberación, en sentido estricto, sino que ha sido concebida por la posibilidad de la masificación y el alcance de los bienes de consumo. No nos ha hecho más libres, sino más dependientes de preservar, conservar y actualizar el constante cercado de nuestra autonomía” (263).

El otro se ha vuelto maldito porque es el que amenaza constantemente nuestra autonomía y nuestra libertad por una razón muy sencilla: su presencia es un riesgo constante para nuestra independencia ya que reclama, inevitablemente, un afecto que tiende siempre a hacer que el espacio cercado del «yo» se abra al «tú» y, con él, al «nosotros». Higinio Marín, que contribuye a la calidad del libro con un maravilloso prólogo y que está muy presente en los primeros capítulos, dice con frecuencia que una biografía auténtica es la que se basa en las relaciones con aquellos que han hecho del «yo» un «nosotros», los dueños de nuestros afectos. De la misma manera, quien se piensa fuera de toda comunión nunca se vuelve un verdadero hombre ni puede aspirar a una vida que merezca ser considerada como plenamente humana.

Acertaba Clive Staples Lewis en *El gran divorcio, un sueño*, cuando imaginaba el infierno como una inmensa ciudad en la que cada uno

vivía solo en su propia casa, inmerso en su interioridad cerrada, a kilómetros de los demás. Ese infierno que hoy se especifica como «sentirse solo».

En conclusión, nos encontramos con un volumen bien construido, pensado y elaborado, en el que podemos entender la soledad y entendernos a nosotros mismos desde una mirada histórica, filosófica y cultural que nos reclama una y otra vez a reflexionar sobre la orientación de nuestro mundo y de nuestra vida. Más allá de un libro sobre la soledad, se trata de una reflexión sobre lo que es el hombre y sobre la deshumanización acelerada a la que asistimos en la actualidad.

Marcelo López Cambronerero
Instituto de Filosofía Edith Stein, Granada
marcelcambro@yahoo.es

Referencias

Anrubia, E. (2018). *La Soledad*. Madrid: Síntesis, 269 pp.

Huxley, A. (2000). *Brave New World*. New York: Rosetta Books.

Letablier, M. T. (2003). “Les politiques familiales des pays nordiques et leurs ajustements aux changements socio-économiques des années quatre-vingt-dix” en *Revue française des affaires sociales*, vol. 4, pp. 485-514.

Lewis, C. S. (1945). *The Great Divorce*. London: Geoffrey Bles.

Reseña de *Blas Pascal. Filosofía y religión, tragedia y esperanza* de Mauricio Beuchot.
Ciudad de México: Ediciones Paulinas.
2016. 126 pp.

Blas Pascal ¿pensador analógico?

Siguiendo las lecturas sobre la historia de la filosofía a partir de la hermenéutica analógica, Mauricio Beuchot nos presenta *Blas Pascal. Filosofía y religión, tragedia y esperanza*. En esta obra el filósofo dominicano nos expone la propuesta del pensador francés como una respuesta analógica a los diversos univocismos epistémicos que se suscitaban a mediados del siglo XVII (el cartesianismo), pero también a los equivocismos que dieron lugar al proyecto cartesiano (el neopirronismo francés, representado por Michel de Montaigne): “En este trabajo pretendo asociar a Pascal con la idea de analogía. Él fue muy analógico en el sentido de que buscó siempre, con espíritu de fineza, el equilibrio proporcional, como en un nuevo pitagorismo. No sólo en su obra científica, sino en la filosófica, sobre todo apologetica y ética” (5).

Mauricio Beuchot comienza *Blas Pascal. Filosofía y religión, tragedia y esperanza* con una presentación del panorama general del filósofo jansenista, para lograr ubicar el contexto y el alcance de su peculiarísimo pensamiento. Para ello, Beuchot desarrolla una sucinta pero completa exposición de las principales ideas filosóficas de Pascal, sostenidas en una ontología (o metafísica) muy particular en la que, a su parecer, es latente el talante analógico del autor de *Les Pensées*.

Al igual que para Descartes, para Pascal la geometría es el modelo de conocimiento por antonomasia, puesto que su *claridad* (usando terminología cartesiana) es evidente, y aunque ella (la claridad) sea imposible de ser alcanzada en todo y para todo (*unívocamente*, diríamos en el lenguaje de Beuchot), siguiendo a Pascal es preciso procurarla a toda costa, por la certeza y la simplicidad que ella implica. Sin embargo, aquello que no sea materia de geometría, es decir lo

«no claro», según el filósofo jansenista, está supeditado a la retórica, al arte de la persuasión. De tal distinción de métodos surgen los dos tipos de razones pascalianas: las de *la razón* y las *del corazón*, a las que corresponden *dos espíritus*: el de *geometría* y el de *fineza* (14). Pascal le pide a la razón que todo término sea utilizado adecuadamente, así como que cada proposición utilizada se justifique, y tal es la razón de ser de las demostraciones geométricas que se valen de principios y/o axiomas. Sin embargo, esto muestra que la razón y su método tienen un límite, pues sus investigaciones llegan a términos indefinibles y a principios indemostrables. Según el pensador francés, tales términos indefinibles y principios indemostrables son entendidos y aceptados por el corazón, mas no por la razón misma.

Y no significa esto que Pascal tuviera un aspecto irracionalista, era simplemente la aceptación de los límites de la razón, y con el «corazón» se refería a la intuición, que es bien sabido que es la que acepta esos principios que no son susceptibles de demostración (*so pena* de círculo vicioso). Era el culmen de la razón misma (15).

De esto, Pascal concluye —y esto es lo central de su ontología (o metafísica)— que hay *razones* y *razones del corazón*. Las primeras son las propias del espíritu de geometría; las segundas del espíritu de fineza.

Es en esta distinción donde Beuchot halla el talante analógico de Pascal, pues el autor de *Les Pensées* busca evitar los «extremos del puro espíritu geométrico» (univocismo), así como los extremos «del sólo espíritu sutil» (equivocismo):

La sutileza del corazón corre el peligro, muy grande, de la equivocidad, es decir, de una ambigüedad desmesurada que lleve a un relativista extremo y, en definitiva, al escepticismo. Está Pascal luchando contra el ideal matemático de Bacon, Descartes, Hobbes y Spinoza, pero también evitando el escepticismo de Montaigne y otros. Colocado entre Descartes y Montaigne, Pascal trata de sortear tanto el racionalismo como el escepticismo.

Ahora son el cientificismo y el relativismo. Por eso busca la mediación de dos espíritus, el equilibrio entre lo geométrico y la sutiliza. A veces lo llama el espíritu de justeza. Es el ánimo de la *phrónesis*, de la prudencia, que es lo que verdaderamente opera en la retórica (39).

En «Apologética y retórica en Pascal», segundo capítulo de la obra, Mauricio Beuchot se detiene a analizar la lucha de Pascal contra el cientificismo, así como su intento por hacer articular o concordar la razón y la fe. Una de las diferencias entre Descartes y Pascal, señala Beuchot, es que el segundo, a diferencia del primero que pretendió deducir la física desde los principios de la metafísica, procedió al revés, inductivamente. “Si Descartes buscó lo apodíctico, Pascal prefirió lo verosímil” (44). Pascal, dice Beuchot, se opone a aquellos que exageran los alcances de la razón y de la ciencia, y “acepta la contingencia, el azar y la oscuridad de la existencia humana” (44). Esto es central para la antropología pascaliana, que encuentra un hombre que tiene razón y corazón. En el hombre, debido a que los máximos principios son inalcanzables por la mera razón, el corazón es lo central. Lo cual no niega el papel de la razón, ni de la ciencia, pero sí muestra que la vía más propia para abordar los problemas de los hombres es la retórica.

Beuchot sostiene que en cuestiones apologéticas, Pascal sortea el racionalismo apologético (univocismo) y el fideísmo pirrónico de Montaigne (equivocismo) al “adjudicarle valor y fuerza a la razón, pero también límites muy precisos” (50), reconociendo también la gran necesidad humana de la fe. Tal matiz analógico a la razón y a la fe, dice Beuchot, no es ni pura *analogia entis*, ni pura *analogia fidei*, sino cierta *analogia amoris*. A diferencia del estoicismo cartesiano presentado en el *Tratado de las pasiones*, según Beuchot “Pascal se queda en una especie de epicureísmo cristiano, como el de Quevedo, que consiste en buscar la dominación de la pasión mediante el placer que da la vida intelectual y la amistad dentro de ella” (50). La *analogia amoris* de Pascal sería entonces una suerte de conexión entre el corazón y la razón, hecha por el amor. Tanto el corazón y la razón en Pascal, según el parecer de Beuchot, necesitan del amor, y el ejercicio de la

retórica es lo que conduce al punto medio entre la razón calculadora y el corazón apasionado. Así también, la *analogía amoris* de Pascal sería una *racionalidad analógica*, tal como el *ordo amoris* de san Agustín o la antropología filosófica de Max Scheler:

[...] y al ser orden, es analogía, ya que el orden es analogía aplicada, proporción puesta en las cosas. Y, así, el amor tiene su orden, su debida proporción, su analogía (de esta manera no se confunde ni se entiende equivocadamente el «Ama y haz lo que quieras» de Agustín). Con ello encontramos un sujeto carente y descentrado, pero a pesar de sus deficiencias, sobre todo de su insuficiencia en el amor, alcanza a hacer el bien, tiene la capacidad o posibilidad del bien (55).

En «La apuesta de Pascal. Una dialéctica analógica» (tercer capítulo del libro), el autor analiza el argumento de la apuesta a favor de la existencia de Dios. Tal argumento es analógico y dialéctico y muestra que la analogía debe ser utilizada para rescatar el devenir, el conflicto, la contradicción, con los opuestos que se unen. La magia de la analogía, dice Beuchot, está en hacer convivir y co-existir a los extremos (67). Tal es, pues, el carácter dialéctico de la analogía, y por ende, de la *hermenéutica analógica*, que es la propuesta filosófica propia del filósofo mexicano: “La analogía es equivocidad con límites, esto es, limita a la misma equivocidad, impide que nos inunde y nos ahogue, pero también pone límites a la univocidad, impide que nos abrace y nos ahorque” (69).

En el capítulo cuarto, titulado «La tragedia en Pascal», Mauricio Beuchot aborda la importancia de comprender que Blaise Pascal, tal como los barrocos, recibió el problema de la predestinación como un gran problema filosófico, lo cual se reforzó como militante del monasterio de Port-Royal. Lo que señala Beuchot al respecto es que la religión es una salida a la tragedia y al absurdo, que más que una superación dialéctica es una solución, esto en diálogo con Kierkegaard y su antropología paradójica (86).

El capítulo quinto «Pascal y el espíritu de analogía» es una exposición bien lograda del espíritu analógico de Pascal, así como una

exploración de su concepto de hombre. Según Beuchot, lo segundo se refleja en lo primero; dice: “su talante analógico (de Pascal) se ve en la armonía entre dos espíritus, que son el de geometría y el de finura. Y su utilización de la analogía se detecta en la proporción que da a cada uno, de modo que logra un equilibrio proporcional. Es algo que no se puede soslayar” (87). El filósofo dominico, siguiendo a Albert Béguin, sostiene que “la distinción entre espíritu geométrico y espíritu de finura los encontró Pascal en sí mismo, por una reflexión sobre su modo de pensar, pues estaba bien dotado de los dos elementos” (91). Y tal idea, dice Beuchot, también se puede rastrear a través de la pascaliana “geometría del azar” (*aleae geometria*), la cual dio lugar al cálculo de probabilidades. Así, se presenta a Pascal como un pensador cuyo espíritu filosófico se sostiene en la contemplación de las contradicciones para encontrar sus correspondencias y lograr de esta manera la unidad, lo cual es, siguiendo los lineamientos propios de la hermenéutica analógica, una actitud propia de un espíritu manifiestamente analógico.

Blas Pascal. Filosofía y religión, tragedia y esperanza se cierra con un análisis sobre la ética y las virtudes en el pensador francés («Ética y virtudes en Pascal»). En opinión de Mauricio Beuchot, la filosofía del autor de *Las provinciales* se centra en una ética de virtudes en la que la *phrónesis* se identifica con el espíritu de fineza, y dice:

(Pascal) no busca la exactitud de lo unívoco, pero tampoco la dispersión de lo equívoco; es la analogía de lo sutil, de la finura o la dispersión de lo equívoco; es la analogía de lo sutil, de la finura o de la sutileza, que es también la virtud del buen hermeneuta. Esta en la línea de lo que decía Gadamer, que la hermenéutica tiene el esquema de la *phrónesis*, de la prudencia, y que su virtud es la sutileza, la cual se corresponde con el espíritu de fineza de Pascal (107).

Según Mauricio Beuchot, Pascal no tuvo el propósito de ser un moralista, sino más bien el de ser un apologeta de la religión, y para ello recuperó la *phrónesis* aristotélica, a su parecer, de manera similar a la de Baltazar Gracián, a través de la noción de *ingenio* o de *esprit*,

que viene de la tradición de Séneca. Desde la *phrónesis*, la virtud de virtudes, es que Pascal construyó su dialéctica, entendida como la relación de contrarios, para postular una ética que entiende al microcosmos ordenado al infinito (110).

Blas Pascal. Filosofía y religión, tragedia y esperanza es un texto orientador para la interpretación del pensador francés siguiendo las líneas de la hermenéutica analógica, pues en él Beuchot manifiesta aquello que en esencia distinguiría a la filosofía propia de Pascal de los racionalismos univocistas y de los emotivismos, vitalismos y existencialismos equivocistas: la analogía. Por lo mismo, este texto al recuperar tal noción como clave interpretativa, nos invita a explorar nuevos horizontes filosóficos, en este caso, dentro de la ética y de la filosofía de la religión. Así como ciertas pistas hermenéuticas para lograr leer con mayor profundidad las distintas filosofías que emergían en los albores de modernidad.

Quizás *Blas Pascal. Filosofía y religión, tragedia y esperanza* queda a deber (si es lícito aceptar que los textos pueden dejar deudas) una conceptualización más específica sobre la relación entre Pascal y la que podríamos llamar «la tradición analógica de la filosofía», evidentemente no reducida al tomismo. Quizás también nos adeuda una oposición más explícita a aquellas lecturas sobre la filosofía de Pascal que la reducen a cierto «emotivismo filosófico fideísta», antípoda del cartesianismo, que devino después en el existencialismo, entendido como una consecuencia del desencanto de la razón de los racionalistas.

José Miguel Ángeles de León
Centro de Investigación Social Avanzada, Querétaro
jose.angeles@cisav.org

Referencias

Beuchot, M. (2016). *Blas Pascal. Filosofía y religión, tragedia y esperanza*. Ciudad de México: Ediciones Paulinas. 126 pp.

Para los colaboradores de *Open Insight*:

Sobre la revista

1. *Open Insight* es una revista semestral especializada de investigación en filosofía, dirigida principalmente a investigadores, profesores y estudiantes de filosofía.
2. Temáticamente, *Open Insight* está abierta a todas las áreas de la filosofía, siempre y cuando se respeten la seriedad y el rigor argumentativo propios de una publicación científica filosófica; no obstante, tiene el objetivo de fomentar y privilegiar la investigación sobre las cuestiones contemporáneas de la filosofía y considera especialmente los problemas filosóficos que surgen en los órdenes moral, social, antropológico y religioso de la vida humana. Esto no excluye, por supuesto, los trabajos dedicados a la filosofía clásica, el pensamiento interdisciplinario o la aproximación hacia algún aspecto particular de la historia de la filosofía.
3. Las contribuciones enviadas a *Open Insight* podrán estar escritas en español o en inglés y, salvo alguna excepción especialmente considerada por el Comité de dirección, deberán ser originales e inéditas y no deberán estar en proceso de dictaminación en ninguna otra revista.
4. *Open Insight* está constituida por las siguientes secciones:
 - a. **Dialógica.** La vocación central de *Dialógica* es publicar discusiones y diálogos entre dos o más autores con el fin de que una pregunta filosófica pueda ser considerada desde más de una perspectiva. Constituidas por al menos dos entradas, –un artículo y una réplica–, las discusiones de *Dialógica* no necesariamente concluyen, aunque es preferible que quien tenga la última palabra sea quien propuso el primer artículo sobre el que se está discutiendo. Aunque la mayoría de estas discusiones surgen en el seno del *Seminario de filosofía social* del CISAV, *Open Insight* está abierta a recibir discusiones que hayan tenido lugar en cualquier otro contexto, siempre y cuando las colaboraciones estén revisadas y escritas en el lenguaje propio de una publicación de una revista de investigación.
 - b. **Estudios.** Esta sección publica estudios monográficos sobre algún problema de la filosofía bajo la forma tradicional de artículos o notas, escritos por uno o más autores. Del mismo modo que *Dialógica*, todas las colaboraciones de esta sección estarán sometidas a arbitraje ciego.
 - c. **Coloquio.** En esta sección se publican entrevistas, conversaciones y diálogos originales en los que se aborden cuestiones directamente relacionadas con la filosofía o sobre algún problema social que tenga implicaciones filosóficas. Las colaboraciones publicadas en *Coloquio* no están sujetas a arbitraje ciego, sino que la inclusión o no de una propuesta en esta sección será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - d. **Hápax legómena.** El cometido principal de *Hápax legómena* es proponer textos olvidados o inéditos en español que puedan representar una provocación para pensar algún problema filosófico del presente o que permitan mirar un viejo problema desde una perspectiva nueva. Como *Coloquio*, los textos publicados en *Hápax Legómena* no estarán sujetos a arbitraje ciego y su inclusión en la revista será decidida por el Comité de dirección, que emitirá un dictamen razonado *ad hoc* a quien hizo la propuesta.
 - e. **Reseñas bibliográficas.** Concebida la revista entera como una mesa de diálogo, la sección de reseñas y comentarios bibliográficos busca proponer a consideración de los lectores una serie de libros y publicaciones recientes de interés filosófico. Las colaboraciones para esta sección podrán ser comentarios y discusiones en torno a un libro, o simplemente una reseña de sus contenidos.

■ Sobre el formato de envío

5. Cualquier colaboración enviada a *Open Insight* deberá incluir explícitamente el nombre completo del autor, su institución de adscripción, el país y su correo electrónico. La redacción editará el envío para garantizar que la versión a dictaminar sea anónima.
6. Todos los envíos y colaboraciones deberán hacerse a través del sistema OJS de la revista, alojado en: <http://openinsight.ojs.escire.net/>. El formato de los archivos deberá ser Word (.doc; .docx) o Rich Text Format (RTF). No se aceptarán documentos en formato PDF, ODT, Pages, ni tampoco archivos físicos. Si algún colaborador tuviera algún problema con el OJS, puede enviar un correo directamente a: openinsight@cisav.org y el comité editorial responderá a su solicitud para ayudarle a hacer el envío.
7. Para el caso de las colaboraciones de *Dialógica* y *Estudios*, el título del manuscrito deberá estar claramente indicado tanto en español como en inglés y se presentará junto con un resumen menor a 120 palabras y acompañado de 5 palabras clave, también en español y en inglés.
8. La extensión máxima de los artículos, las réplicas y los estudios deberá ser de 9000 palabras, sin contar el *abstract* ni las referencias bibliográficas. La extensión mínima variará de acuerdo con la sección y el tipo de colaboración, pero estará siempre sujeta a que sea lo suficientemente extensa como para poder plantear un problema y argumentar a favor de la hipótesis que se presenta.
9. Las reseñas y comentarios bibliográficos, cuya extensión máxima será de 5000 palabras, podrán ser de libros escritos en cualquier lengua y cuya primera edición o traducción no exceda los 5 años de antigüedad al momento de enviarla. Se admitirán reseñas de reediciones siempre y cuando la nueva edición represente, en términos de trabajo editorial o de traducción, una modificación sustancial a la obra en cuestión. En todos los casos, las reseñas deberán contener la ficha bibliográfica completa del libro reseñado (autor o editor, título, editorial, ciudad, año, número de páginas, traductor –si es el caso–, número de edición) y el nombre completo, correo electrónico e institución de adscripción del autor de la reseña.
10. Las entrevistas y diálogos propuestos para *Coloquio* deberán tener una extensión menor a las 9000 palabras y deberán ir acompañadas de una breve semblanza introductoria de la entrevista.
11. Los textos propuestos para *Hápx Legómena* deberán siempre ir acompañados de un breve comentario filosófico introductorio en el que se justifique la importancia y la pertinencia de la colaboración, se ponga en contexto y se expliciten los motivos para la publicación de ese escrito. La extensión del texto propuesto es variable, aunque se considerará un promedio de 9000 palabras. El texto introductorio deberá estar dentro de un promedio de las 4000, aunque puede haber casos en los que se justificará una extensión diferente.

Sobre el sistema de referencias

12. Las citas textuales estarán señaladas por el uso de comillas dobles, salvo en el caso de las citas que excedan los cuatro renglones, en cuyo caso la cita se colocará en párrafo aparte, sangrado y sin comillas.
13. Inmediatamente después de la cita, se colocará un paréntesis, dentro del que aparecerán el apellido del autor, el año de publicación y la página citada, separados por una coma y por dos puntos, así: (Autor, año: p).
14. Si el contexto hace evidente quién es el autor citado, no se mencionará el apellido dentro del paréntesis para evitar redundancias sólo el año y la página correspondiente, así: (año: p).
15. Cuando se quiera referir una obra de la que no hay una cita textual, se hará del mismo modo a través del uso de paréntesis. No hace falta incluir ninguna abreviación o locución latina (*cfr.*, *cf.*, *vid.*, etc.), pues la ausencia de comillas dobles hará evidente que no se trata de una cita textual sino de una mera referencia.

-
16. Las notas a pie de página quedarán reservadas para comentarios aclaratorios del autor. Si en el comentario se hace alusión a alguna otra referencia, deberá citarse del mismo modo, utilizando el paréntesis.
 17. En el caso de las citas de autores clásicos, no se señalará el año de la edición –salvo que esté justificado por el contexto–, sino que se utilizará para su referencia el sistema convencional pertinente. Por ejemplo, para los presocráticos, Diels-Kranz; para Platón, Stephanus; para Aristóteles, Bekker; para san Agustín, Migne; para Descartes, Adam-Tannery. En la lista final de referencias bibliográficas, se explicará la edición, la traducción y las abreviaturas utilizadas.
 18. Si el autor desea resaltar algún término técnico, deberá hacerlo mediante el uso de comillas francesas: «», que serán usadas, también, cuando dentro de una cita textual haya algún término a resaltar. Las cursivas estarán reservadas exclusivamente para extranjerismos, y las comillas dobles para las citas textuales. No se utilizarán subrayados.
 19. Si en la cita textual se omite una palabra o fragmento, se indicará el lugar de la ausencia por medio de corchetes: [...] De igual modo, si se introduce algún término que no aparezca en el texto citado, se hará también a través de corchetes.
 20. En caso de que el artículo incluya textos en griego, hebreo o en algún idioma de caracteres no occidentales, deberá enviarse también el archivo de la fuente y una versión en PDF del artículo para evitar errores de transcripción.
 21. Al final del documento deberá aparecer una lista con todas las referencias bibliográficas, ordenada alfabéticamente por el apellido del autor, con los datos pertinentes de cada una de ellas separando cada elemento con un punto.

Libro:

Apellido, Iniciales del nombre. (Año). *Título en cursiva*, Ciudad: Editorial. Traducción.

Artículo:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del artículo entre comillas". *Nombre de la revista en cursiva*, volumen en *cursiva* (número), páginas.

Capítulo de libro:

Apellido autor, Iniciales del nombre del autor. (Año). "Título del capítulo o entrada". En Inicial del editor o coordinador, Apellido del editor o coordinador (Ed.), *Título del libro en cursiva*, páginas del capítulo. Ciudad: Editorial.

Ejemplo:

Perone, M. (1993). "Sentido histórico y ético de la irrupción de los pobres en la historia y la conciencia latinoamericanas". En J. C. Scannone y M. Perine (comps.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico. Hacia una nueva racionalidad*. (pp. 95-104). Buenos Aires: Bonum

Scannone, J. C. (2005a). "Los fenómenos saturados según Jean-Luc Marion y la fenomenología de la religión". *Sromata 61*, pp. 1-15.

Scannone, J. C. (2005b). *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona/México: Anthropos/UAM Iztapalapa.

Verdú, I. (2014). "Confianza y misterio. La vulnerabilidad como apertura de la razón". *Revista de filosofía Open Insight*, v.V (7), pp. 287-300.

Sobre la evaluación

22. Las colaboraciones de *Dialogica* y *Estudios* serán dictaminadas por dos árbitros. La información relativa a la identidad de los autores y de los dictaminadores se mantendrá en estricta confidencialidad. Las *Reseñas*, así como los textos propuestos para *Coloquio* y para *Hápax Legómena* serán ordinariamente dictaminados internamente por el Comité de dirección de la revista.
23. El dictamen definitivo de todas las colaboraciones será elaborado por el Comité de dirección, que se reúne dos veces al año, en febrero y en agosto. El Comité sólo considerará los artículos que ya hayan sido dictaminados por al menos dos árbitros.
24. Los artículos recibidos por la redacción entre los meses de mayo y octubre serán considerados por el Comité en la reunión de febrero. Los artículos recibidos por la redacción entre noviembre y abril serán considerados por el Comité en la reunión de agosto.
25. En el caso de los artículos, estudios monográficos y réplicas a otros artículos, los criterios de evaluación incluyen la relevancia del tema y su pertinencia para la revista, la calidad de la argumentación, la adecuación de los recursos bibliográficos y su uso, la claridad en la hipótesis, la lógica y el orden en la exposición, y el uso de un lenguaje adecuado al tema tratado.
26. El dictamen podrá ser:
 - a. **Aceptado sin modificaciones**
 - b. **Publicable**, condicionado a algunas modificaciones de estilo y/o de forma,
 - c. **Reevaluable**, condicionado a profundas correcciones y mejoras de fondo,
 - d. **No publicable**. En caso de que los dictámenes de ambos árbitros difieran significativamente, se recurrirá a un tercer arbitraje. En todo caso, la decisión última de la publicación de una contribución dependerá del Comité de dirección.
27. En caso de que un envío sea aceptado se le hará saber al autor en qué número de *Open Insight* aparecerá su entrega y se le solicitará que confirme sus datos completos: nombre completo, institución de adscripción, país, correo electrónico (de preferencia institucional), dirección postal y un breve *curriculum vitae*.

Cualquier correspondencia, como envíos de ejemplares, paquetes, intercambio con otras instituciones y libros para reseñas, debe ser enviada a la dirección postal de la *Revista de filosofía Open Insight*:

Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090 México

Submission guidelines for *Open Insight*:

1. *Open Insight* is an specialized journal on Philosophy aimed at researchers, professors and students of philosophy. *Open Insight* publishes articles, discussions, replies to other articles, interviews and book reviews in English and Spanish.
2. Thematically, *Open Insight* is not restricted to any Philosophy area, as long as the submitted manuscripts comply with the rigor and seriousness expected from a scientific philosophical publication. However, it wants to promote research in the diverse fields and philosophical problems of contemporary philosophy, but it does not excludes contributions dedicated to ancient or medieval philosophy or any other particular aspect of the history of philosophy.
3. Beyond any special exception considered by the editors, all contributions must be original and unpublished and they cannot be in the evaluation process of any other journal.

■ Structure and quotation format

4. The documents should be sent in Pages (.pages), Rich Text Format (.rtf) or Word (.doc; .docx) to the following address: openinsight@cisav.org. PDF's, ODT's and physical documents will not be accepted.
5. The manuscript must include a clearly stated title, in both English and Spanish, an abstract of less than 100 words and 5 keywords. Abstract and keywords are not required for interviews and book reviews.
6. Articles, replies to other articles and interviews will have a length of up to 9,000 words, without counting abstract and references.
7. Book reviews will have a maximum length of up to 3500 words. Reviews of books older than 5 years will be not admitted and they must contain the complete reference of the book that is being reviewed (author, title, publisher, city, year, pages, translator –if the case–, edition). We will receive reviews of new editions of previously published books, as long as they represent a clear and important modification in terms of editorial or translation work.
8. Quotations will be marked with double quotes, with the exception of quotations longer than three lines. In that case, the quotation will be situated in a separate paragraph, indented and without quotes.
9. With exception of classical authors, for whom the conventional system must be used –e.g. Diels-Kranz for Presocratics; Bekker for Aristotle; Addam-Tannery for Descartes–, there will be used the APA system for quotation, bracketing the last name of the author, year of the publication and page.
(Author, year: page)
10. Footnotes will be reserved for author commentaries only. If the author includes a quotation in the footnote, it will be referred in the same way as it is used in the body of the text: (Author, year: page)
11. In case the author includes text in Greek, Hebrew or any other language that uses non-occidental characters, it must be sent the font archive and a PDF version of the article, for avoiding transcription errors.

12. References should be listed at the end, alphabetically ordered by author and year. For example:

Husserl, Edmund. 1900. *Logical Investigations (2 volumes)*. London & New York: Routledge.

Husserl, Edmund. 1954. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press.

Melle, Ullrich. 1998. "Responsibility and the Crisis of Technological Civilization: A Husserlian Meditation on Hans Jonas", *Human Studies*, v.21 (n.4), pp.329-345.

Mensch, James R. 1996. *After Modernity. Husserlian Reflections on a Philosophical Tradition*. Albany: State University of New York.

■ On evaluation and refereeing

13. Evaluation will be conducted by two anonymous referees. At least one of them will be external to the Centre for Advanced Social Research and the Editorial board of *Open Insight*, but usually that will be the case of both. Information about the identity of the authors and the referees will be strictly confidential.
14. Refereeing time will be about 4 or 5 months and the evaluation will be sent to the author by e-mail, with the comments that the referees and the editors consider relevant.
15. In the case of the articles and discussions, the evaluation criteria will be based on the importance of the topic, its pertinence for the journal, the quality on argumentation, a good use of the bibliographical resources, the clarity on the hypothesis, logic and order in the exposition and the adequacy of the language according to the stated problem.
16. Evaluation results can be: a) Accepted without any modification, b) Accepted, but conditioned to certain modifications on style and/or format, c) Accepted, but conditioned to substantial corrections on the contribution or d) Not accepted. In the case that the contribution were not accepted, the author can make the corrections and modifications according to the evaluation and submit it again for a new evaluation process. In the case that there is a significant difference between the evaluations of the two referees, the contribution will be sent to a third one. In every case, however, the last decision about the publication of a contribution depends on the editors.
17. When the submission is accepted, the author will be asked to send his/her institutional information: full name, name of the institution, postal address, e-mail (institutional e-mail address is preferred), and a brief curriculum vitae. The author will be notified in which issue will the contribution appear.
18. Publication of a text supposes that the author's copyright is passed on to the editorial institution of the journal.
19. Any other correspondence must be sent to:

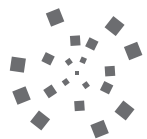
Av. Fray Luis de León 1000
Col. Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro
76090 México

¿Tu verdad? No, la Verdad,
y ven conmigo a buscarla.

La tuya, guárdatela.

~Antonio Machado~

Centro de Investigación
Social Avanzada
Center for Advanced Social Research



CISAV

Av. Fray Luis de León 1000
Centro Sur
Santiago de Querétaro, Qro.
76090, México
+52 (442) **245-2214**

www.cisav.mx
www.openinsight.mx