

euph γ ía

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en C. Rafael Urzúa Macías

Rector

Dr. Daniel Gutiérrez Castorena

Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Dr. José De Lira Bautista

Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Mario Gensollen

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

COMITÉ COORDINADOR

Edgar Rodríguez Aguilar

Enrique Luján Salazar

Ernesto Javier Martínez Arenas

Jesús Salazar Velasco

Víctor Hugo Salazar Ortiz

ASISTENTE EDITORIAL

Luis Ángel García Muñoz

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José De Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendivil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobias Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista semestral que aparece en los meses de noviembre y junio. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>.

Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

euphγía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VOL. 2 NÚM. 2 2008

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Mario Gensollen Mendoza

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (Edificio 6 Planta Alta)

Av. Universidad # 940, Ciudad Universitaria, C. P. 20100

Aguascalientes, Ags. México

E-mail: mgenso@correo.uaa.mx

Diseño de portada: Jesús Salazar Velasco

Diseño de caja: Mario Gensollen

Composición, cuidado editorial y distribución por:

Los libros de Homero S.A de C.V.

www.loslibrosdehomero.com

Impreso en México por Publidisa

Calzada Chabacano 69, Col. Asturias

México D.F. 06850

ISSN en trámite.

Índice

VARIA

- Intuición y concepto. Ampliación simmeliana
de la epistemología de Nietzsche. *Reynner Franco* 9
- Política, felicidad y ascetismo en el Régimen del solitario.
del filósofo zaragozano Ibn Bājja. *Luis Xavier López-Farjeat* 25
- La formación del sistema hegeliano.
Una sistematización de los escritos de juventud.
Edgar F. Rodríguez Aguilar 41
- Sócrates y la prehistoria de las autobiografías.
Héctor Zagal 57

DISCUSIÓN

- Falibilismo duro y falibilismo pragmático:
Un alegato en pro de la posible falsedad de
cualquier creencia. *Mario Gensollen* 71

TRADUCCIÓN

- Discurso con motivo del centenario de Ralph Waldo Emerson.
Por William James. *Jorge F. Morales (traductor)* 87

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

- Clément Rosset, *El objeto singular*
Jorge Alfonso Chávez Gallo 97
- Eugenio Trías, *El canto de las sirenas*
Crescenciano Grave 103
- Crescenciano Grave, *Nietzsche y Heidegger*
Enrique Luján Salazar 110

Intuición y concepto. Ampliación simmeliana de la epistemología de Nietzsche

Reynner Franco
 Departamento de Filosofía y Lógica y Filosofía de la Ciencia
 Universidad de Salamanca
 rfranco@usal.es

La actividad del entendimiento es vida.
 Aristóteles *Metafísica* XII, 7, 1072b26

*El espíritu humano por naturaleza,
 es inclinado a las abstracciones y considera
 como estable lo que está en continuo cambio.*
 F. Bacon, *Novum organum*, libro I, § 45

‘Toda conceptualización es abstracción’ —en su sentido más estéril. Así podríamos resumir uno de los principales resultados epistemológicos de *Sobre verdad y mentira*, personificada en el «hombre racional», quien posee la «capacidad de volatilizar las metáforas intuitivas en un esquema; en suma, [...] de disolver una figura en un concepto»¹. Sin duda Nietzsche es uno de los pensadores más incontestables al respecto, lo cual se refleja, entre otras cosas, en el hecho de que el pensamiento actual deba gran parte de sus tesis ontológicas, hermenéuticas, analíticas, pragmáticas y morales a planteamientos y críticas centrales de su filosofía². Hay suficiente

¹ Friedrich NIETZSCHE, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (=VM)*, trads. L. M. Valdés y T. Orduña, Madrid: Tecnos 2007, p. 26.

² Un análisis sucinto y actual de la influencia y crítica de los conceptos de voluntad de poder, relativismo y totalitarismo en el postmodernismo y la Escuela de Frankfurt se encuentra en H. C. F. MANSILLA, «Friedrich Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y el postmodernismo», *Revista de Filosofía* 51 (2005), 73-97 pp.

literatura al respecto, aunque se echan en falta referencias más detenidas a una recepción que en su día, reconociendo la importancia y atingencia de los planteamientos nietzscheanos, ensayara ya una manera de incorporar las exigencias de Nietzsche a los aspectos que quedaban fuera —en tanto criticados o reducidos— de los pilares de su filosofía. Me refiero a la recepción de G. Simmel³.

En el campo epistemológico, el ‘alambique’ que elaboró Nietzsche para destilar lo racional de lo intuitivo puede producir no sólo un licor embriagador y delirante, sino también un buen digestivo. Simmel incorpora ramificaciones que abren la posibilidad de argumentar, sin dejar de ser nietzscheano, que las metáforas, metonimias o abstracciones de lo conceptual son modos de desarrollar intuiciones no menos inmediatas respecto a su origen vital, o mejor, que ejecutan sus operaciones con las mismas ‘constantes vitales’ de un ‘organismo’ que se mantiene y supera a sí mismo. Hablo de ‘origen vital’ de estos ‘modos de vida’ —según nuestra lectura de Simmel—, porque, a juzgar por su exposición en *Lebensanschauung*, el concepto orgánico de vida ocupa un lugar central —lo que forma parte del espíritu del momento⁴—, sin embargo no parece ser suficiente para concebir desde sí su propia esencia y autoorganización.

Simmel acude por tanto a registros vitalistas, perspectivistas y dialécticos (límite, voluntad, tiempo y autoconciencia) como operadores de una intuición más amplia de la vida que sitúa a lo conceptual en el mismo plano necesario de lo intuitivo, en tanto su continuidad y realización de sus impulsos. Una epistemología intuicionista que no se limita a la orientación instintiva básica, pues

³ Sobre la recepción simmeliana del concepto de vida de Nietzsche en relación con la filosofía moral y estética, cf. D. SOLIES, «“Mit den besseren Mitteln die schlechtere Sache verteidigen”. Georg Simmels Rezeption von Nietzsches Lebensbegriff», en: R. RESCHKE (ed.), *Zeitenwende – Wertewende. Internationaler Kongress der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsches*, Berlin: Akademie Verlag 2001, 177-180 pp.

⁴ G. SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur:(KmK)*, en: *GSG 16*, 1999, 188. O también SIMMEL, *SchNiet (GSG 10)*, 187-189. Simmel apunta que en la Europa intelectual de comienzos del s. XX «el concepto de *vida* aspira al lugar central en el que la realidad de los valores —metafísicos y psicológicos, éticos y artísticos— tienen su punto de partida y encuentro» (SIMMEL, *KmK [GSG 16]*, 188).

el acto de intuir y su contenido parecen disfrutar ambos de cierta autonomía, aunque su resultado sea tenido como ilusorio. Los contenidos de las representaciones poseen por tanto estructuras y funcionalidades correspondientes al fenómeno vital, en tanto su *utilidad* —secundando a Nietzsche, y en contra de la «posibilidad» kantiana— engendra los objetos del conocimiento, tesis desde la que Simmel ensaya «una relación entre selección natural y teoría del conocimiento»⁵ y que se mantiene en su programa sistemático más completo de *Intuición de la vida*⁶.

Gran parte del programa de Simmel se encuentra presente ya en Nietzsche, aunque con algunas diferencias. Que «la fuerza de los conocimientos» resida «en su antigüedad, en su incorporación, en su carácter de condición para la vida»⁷ y que su origen y desarrollo sólo sean resultado de un «juego instintivo intelectual, inocente y feliz», cuyas referencias iniciales, como casos excepcionales —así Nietzsche—, se encuentran en los planteamientos eléatas y escépti-

⁵ Cf. G. SIMMEL, *Über eine Beziehung der Selektionslehre zur Erkenntnistheorie*: (=Übse) en: *Archiv für systematische Philosophie* 1 (1895), 34-45 pp. (repr. en: SIMMEL, *Zur Philosophie der Kunst - Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze*, Potsdam: Kiepenheuer 1992, 111-125 pp.).

⁶ El viejo artículo de Jankélévitch, recientemente traducido, recuerda el carácter contradictorio necesario que Simmel observó al respecto —anotado por Rickert para refutar la posibilidad de sintetizar las dos exigencias contradictorias de la forma y la vida, la estructura de la autotranscendencia—: «primero, que la forma, en su calidad de límite, de principio de individualización, es necesaria al pensamiento conceptual y discursivo; la ciencia, por sus razonamientos, por sus definiciones, postula impresionantemente ese elemento estable e intemporal. Y, por consiguiente, el hecho de postular una forma viviente y variable, un límite dilatado, equivale, como Simmel reconoce a menudo, a salir de nuestra lógica común fundada en el principio de identidad», en: V. JANKÉLÉVITCH, *Georg Simmel, filósofo de la vida*, Barcelona: Gedisa 2007, p. 87. [«Georg Simmel, philosophe de la vie», *Revue de Métaphysique et de Morale* 32 (1925), 213-257 pp., 303-386 pp.]. Problema que, desde luego, está presente en Simmel, aunque sin la perplejidad ante la contradicción, pues justamente el concepto de forma no puede mantener su estabilidad si se considera la motilidad de la vida como «raíz de la lógica», cuya forma es dinamismo —subyacente al reposo (cf., p. 89)—. Para una aproximación al carácter dialéctico de la forma autotranscendente de la vida en Simmel bajo el modelo del movimiento de la autoconciencia, cf. R. FRANCO, «Ontologie des Lebens als unmittelbare Wahrheit des Denkens. Anmerkungen zu Hegels Leben-Erkennen-Dialektik und Simmels Selbsttranszendenz des Lebens», *Hegel-Jahrbuch* 2007 (*Das Leben denken II*), 206-212 pp.

⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (=FW), en KSA 3, 1980 §110, p. 469.

cos⁸, todo ello, y más, muestra que el único criterio válido para hablar de conocimiento en general —y de concepto en particular— es su aplicabilidad o utilidad para la vida, tanto si sus producciones son útiles en mayor o menor grado, como si resultan «al menos no perjudiciales»⁹. En todo caso Nietzsche ubica el argumento que cualquier «pensador» esgrimiría para sostener la validez de sus conceptos o creencias: «el conocimiento llegó a ser entonces parte de la vida, y en tanto vida, un poder creciente de continuo»¹⁰; pero lo describe precisamente para cuestionar las pretensiones de tales procedimientos y creencias, pues hace falta saber si la importante lucha instintiva que subyace al impulso de conocimiento y verdad deja o no elaborar un concepto de verdad intelectual que posea un auténtico «poder conservador de la vida»: «¿hasta qué punto soporta la verdad [tal] incorporación?»¹¹.

La respuesta de Nietzsche se encuentra en su propia crítica: «quien era muy cuidadoso en la subsunción, tenía reducida probabilidad de seguir viviendo»¹². En este caso se refiere irónicamente a la fantasía de la lógica de alcanzar el mismo nivel de inmediatez que los instintos, no obstante se trata del mismo argumento que él usa para invalidar la lógica misma, a saber, que no se ajusta a la asociación inmediata de conservación. El razonar como tal estaría, por tanto, bastante alejado de su criterio principal, si este último se refiere a la «verdad» de la vida. En ello se cumple lo que expresa la descripción nietzscheana de la conciencia: «último y más tardío desarrollo de lo orgánico, [...], lo más inacabado y débil»¹³. La función vital la tienen los instintos, en tanto la especie queda garantizada sólo por su *carácter asociativo inmediato*: «si la asociación de conservación de los instintos no fuera sumamente más poderosa ni sirviera como reguladora en todo —en sus juicios [los de la conciencia] equivocados y su fantasear con los ojos abiertos, en

⁸ Cf. NIETZSCHE, *FW* §110, p. 469-470.

⁹ Cf. NIETZSCHE, *FW* §110, p. 470.

¹⁰ «Die Erkenntnis wurde also zu einem Stück Leben selber und als Leben zu einer immerfort wachsenden Macht» (NIETZSCHE, *FW* §110, p. 471).

¹¹ NIETZSCHE, *FW* §110, p. 471.

¹² NIETZSCHE, *FW* §110, p. 471.

¹³ NIETZSCHE, *FW* § 11, p. 382.

su superficialidad y credulidad, incluso en su ser consciente—, la humanidad se habría ido a pique»¹⁴.

Ahora bien, justamente en tal carácter asociativo de los instintos puede residir una procedencia de la lógica distinta a la descrita por Nietzsche. De modo general, la ubica en lo ilógico, cuyo reino parece ser más vasto, de modo particular la localiza en «la propensión predominante a tratar lo semejante como lo igual —una propensión ilógica, pues en sí no hay nada que sea igual—»¹⁵. Este sería por tanto el fundamento de la lógica, fundamento de suyo completamente ilógico en tanto «el decurso de los pensamientos y silogismos en nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y a una lucha de impulsos, que por sí solos todos son ilógicos e injustos»¹⁶. En este planteamiento parece haber lugar, como hemos dicho antes, para una concepción en la que la «intuición de la vida» pueda ser descrita no sólo como «raíz metafísica de la lógica» —sea o no su resultado ilusorio—, sino también como lo más parecido a la realización de las tendencias de lo vivo, a saber, el impulso de ser «*más vida*» y «*más-que-vida*». Una caracterización de corte «pleonéxico» acuñada por Simmel en este contexto, que comporta, según él mismo, la impronta de la *voluntad de poder* del superhombre, conformando una de las dos dimensiones de la intuición vital: «El superhombre nietzscheano no es otra cosa que el nivel de desarrollo situado por encima del alcanzado por la humanidad en el momento presente, no es un meta fija que diera un sentido al desarrollo, sino la expresión de que no necesita ninguna otra que la vida en sí misma, esto es, posee su propio valor en el ser superado de cada nivel por uno más completo y desplegado»¹⁷. Tal movimiento proporcionaría, para Simmel, una fundamentación de una

¹⁴ NIETZSCHE, FW § 11, p. 382.

¹⁵ NIETZSCHE, FW § 111, p. 471.

¹⁶ NIETZSCHE, FW § 111, p. 472.

¹⁷ G. SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche: (SchNiet). Ein Vortragszyklus*, en: GSG 10, 1995, p. 181. El «superhombre», por tanto, como fórmula del desarrollo de la humanidad sobre cada estadio dado. Sobre el sentido de actualización de la *pleonexia* sofista en la filosofía de la naturaleza del s. XIX, cf. H. PFOTENHAUER, *Die Kunst als Physiologie. Nietzsches ästhetische Theorie und literarische Produktion*, Stuttgart: J.B. Metzlersche 1985, 73-75 pp. Al respecto informa también SOLIES, p. 178.

lógica dinámica, en la que las formas no tienen carácter cualitativo fijo ni sustancial-fundacional.

Vida y lógica dinámica (Simmel)

Schopenhauer y Nietzsche se encuentran, para Simmel, justamente en el naciente significado teórico-ideológico (*weltanschauliche*) del concepto orgánico-metafísico-intuitivo de vida¹⁸. *Continuidad* (voluntad de vida) e *individualidad* (voluntad de poder) son los elementos schopenhauerianos y nietzscheanos, respectivamente, que hacen posible la definición lógico-dinámica que busca Simmel de la intuición vital. Schopenhauer sería «el primer filósofo moderno en preguntar no por el contenido de la vida, sino ¿qué es la vida, cuál es significado puramente como vida?». *Voluntad*, respuesta de Schopenhauer que suscribe Simmel¹⁹. Nietzsche, por su parte, habría encontrado, «partiendo de la vida como la única determinación de sí misma, como la única sustancia de todos sus contenidos, el externamente rehusado fin significante de la vida en la vida misma»²⁰, la cual, según su esencia, es *desde sí misma* elevación (*Steigerung*), devenir-más (*Mehrwerden*), desarrollo hacia la compleción y el poder, hacia la fuerza y la belleza, «de modo que en su propio progreso deviene *más* vida, ganando un valor que se eleva hacia el infinito»²¹. El punto nodal entre ambos filósofos sería por tanto el concepto de vida, cada uno situado en una de sus determinaciones fundamentales²², con lo que representarían posiciones unilaterales respecto a una completa intuición de la vida:

No estamos escindidos en vida sin límite y forma trazada, no vivimos parte en la continuidad y parte en la individualidad que se superan mutuamente. Más bien, la esencia fundante de la vida es precisamente aquella función unificada de suyo que denominé, de modo simbó-

¹⁸ SIMMEL, *KmK (GSG 16)*, p. 188, o también SIMMEL, *SchNiet (GSG 10)*, 187-189 pp.

¹⁹ SIMMEL, *KmK (GSG 16)*, p. 188.

²⁰ SIMMEL, *KmK (GSG 16)*, p. 189.

²¹ SIMMEL, *KmK (GSG 16)*, p. 189.

²² G. SIMMEL, *Lebensanschauung:(Leb) Vier metaphysische Kapitel*, en: *GSG 16*, 1999, p. 229.

lico y bastante incompleto, el trascender de sí misma, y que actualiza esto inmediatamente como *una* vida, lo que luego es desplegado, a través de sensaciones, suertes [y] conceptualidad en el dualismo de corrientes vitales [*Lebensströmungen*] continuas y formas cerradas individualmente²³.

Continuidad e individualidad permiten a Simmel ensayar una ampliación del concepto de vida que incorpore los elementos que conforman su posible (presunto) dualismo de origen. Describe por tanto la vida, en su «sentido absoluto», como:

[...] algo que se incluye a sí mismo en sentido relativo y a su contrario, del que es relativo y el cual es igualmente relativo a ella, o que se despliega diferenciada hacia ellos como sus fenómenos empíricos. Y por ello aparece la trascendencia de ella misma como el acto unitario del construir y quebrantar sus limitaciones, su alteridad, como el carácter de su absolutez —el cual hace perfectamente comprensible la digresión en contrarios autonomizados²⁴.

En este sentido, lo que Simmel encuentra común en Schopenhauer y Nietzsche es la relación vida-voluntad de ambos planteamientos, «porque ellos conciben unilateralmente la *autotrascendencia* de la vida como conforme a voluntad (*willensmäßig*). Ella vale de hecho para todas las dimensiones del movimiento de la vida. Con ello la vida tiene dos definiciones complementarias entre sí: es más-vida y más-que-vida»²⁵. La noción más original de Simmel debe su fuente, por tanto, a estas dos posiciones que encuentra complementarias. *Más vida*, porque en cada instante, así Simmel, arrastra algo hacia sí para transformarlo en vida; y *más que vida*, porque se produce un rebasarse (*hinausschreiten*) de ella sobre sí misma, una trasgresión de sus propios límites²⁶.

Esta concepción conduce a Simmel hacia una «metafísica de la vida» que empieza a conformarse en el contexto de la discusión sobre la funcionalidad del pensar lógico-conceptual o discursivo

²³ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 228.

²⁴ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 228.

²⁵ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 229.

²⁶ Cf. SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 229.

(racionalismo moderno e intelectualismo) y de los elementos, criticados ya por Bergson, de una concepción mecánica, y conforme al entendimiento, de la vida²⁷. La posición y crítica de Simmel se centran inicialmente en la rigidez y estancamiento del formalismo lógico-racional al intentar establecer una lógica con pretensión de validez absoluta. En este sentido los ensayos de Simmel procuran dar continuidad a la contraposición, implícita ya en Schopenhauer, Nietzsche, Bergson y Dilthey, entre lógica racional y lógica vital. De donde la diferencia más importante, sobre la que emprende su asimilación de la logicidad de la vida, consiste en la carencia de una *continuidad real* que unifique los elementos de la lógica formal en torno a «direcciones» o «rítmicas», aunque sin fin concreto²⁸. Ahora bien, tal continuidad es precisamente el modo de ser de la vida en tanto imposible de ser conceptualizada o concebida, esto es, en tanto su dinamismo implica operaciones lógico-dialécticas en las que ella logra realizarse como tal sólo si penetra y se convierte en

²⁷ Específicamente destaca Simmel la observación de Bergson «de que nuestra lógica casi es directamente lógica de cuerpos fijos. Esencialmente ella se funda —exactamente como el mecanismo— en los conceptos básicos de identidad y ser-otro [...] No obstante la contraposición de identidad y ser-otro desaparece en la viva 'continuidad del transformarse'», en: G. SIMMEL, *Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze:(Phk)*, Gertrud Simmel (ed.), Postdam: G. Kiepenheuer 1922, 126-145 pp.

²⁸ G. SIMMEL, *Fragmente und Aufsätze:(FrA) Aus dem Nachlaß und Veröffentlichungen der letzten drei Jahre*, G. Kantorowicz (ed.), München 1923 (reimpreso Hildesheim 1967), 97-105 pp. Para un informe detallado de los pasajes de la obra de Simmel en los que su crítica a la lógica racional adquiere mayor contundencia, cf. P. Christian, *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*, Diss. Duncker und Humblot (=Soziologische Schriften, 27), Berlin 1978, 62-63 pp. Añado la expresión «sin fin concreto» en el sentido kantiano de «conformidad a fin sin fin» —expuesto en el contexto de la *analítica de lo bello* (tercer momento: *juicios de gusto*)—, dado que las «formas lógicas» y «direccionalidades» del planteamiento de Simmel parecen conservar esa misma configuración, a saber, la de una acción teleológica sin concepto previo o sin representación de un fin: «un objeto o un estado del ánimo, o también una acción, dícense conforme a fin, aún cuando su posibilidad no presuponga necesariamente la representación de un fin», en: Immanuel KANT, *Crítica de la facultad de juzgar:(CFJ)*, trad. P. Oyarzún, Caracas: Monte Ávila 1991, §10, p. 126. Haciendo la salvedad no obstante, de que Simmel no ubica —como Kant— esta posibilidad en el «*libre juego* de las facultades», sino más bien en el impulso vital. En otro lugar he comentado las implicaciones epistemológicas de la «conformidad a fin sin fin» kantiana, cf. R. FRANCO: «La imaginación como criterio del entendimiento», en: M. C. PAREDES (ed.): *Kant...* Salamanca, p. 141ss.

su negatividad. En expresión de Simmel la vida se realiza en tanto «se convierte en no-vida»²⁹.

Este enfoque inicial plantea al menos dos problemas fundamentales. Uno es el de la posibilidad de establecer un concepto de vida, dado que su intuición implica concebirla *como tal*, sin que sea efectivo ni posible determinarla a través —o como— una lógica formal-conceptual. El siguiente problema, suponiendo que lo anterior sea posible, se referiría a las dificultades de comprender una dialéctica que tome como referencia sólo una de las partes de su síntesis, en tanto el concepto de vida que de ello resulte quedará siempre en segundo plano, pues la referencia final, e incluso definitoria de la vida constituiría una realidad en la que la vida sólo cumpliría la función de ser referente explicativo de lo que realmente opera en la realidad. Al parecer, tales dificultades sólo pueden ser asimiladas en tanto significados o plataformas de una «especie de ontología de la vida» cuya verdadera referencia no sea exactamente la vida como tal, sino más bien el dinamismo peculiar de la subjetividad³⁰.

En este sentido, pese a que Simmel critica la racionalidad de la lógica, reconoce que sus propias reflexiones sobre la vida plantean dificultades lógicas que sólo pueden ser comprendidas como procedentes de un estrato del que se nutre la lógica misma en tanto lógica de lo instintivo y consciente a la vez, que ejecuta operaciones aún más complejas³¹. Teniendo en cuenta este presupuesto, procuraremos reconstruir el procedimiento de Simmel en el primer capítulo (*Transzendenz des Lebens*) de su ensayo, guiándonos por la secuencia de intuiciones especulativas que dan lugar a la fundamentación metafísica de una lógica general, en tanto determinada por la estructura y operatividad de la vida como tal.

²⁹ SIMMEL, *PhK*, (cf. n. 27), p. 138.

³⁰ En lo que sigue atenderemos más al procedimiento de Simmel, que lo conduce hacia tal planteamiento, que a un ensayo exhaustivo de resolución de estas dificultades.

³¹ Respecto a la convicción de Simmel de que su modo de pensar la vida implica la «raíz metafísica de la lógica» se echa de menos una explicación más detallada de la misma, ya que sólo se encuentra enunciada al final del primer capítulo de *Lebensanschauung*, dando a entender con ello que tal acepción queda de alguna manera ya expuesta en el mismo.

Tiempo – Límite – Autoconciencia

El ensayo de Simmel parte del carácter de contradicción del tiempo, el cual, como hemos anticipado, encuentra su realidad sólo en una especie de ontología de la *vida*³². Pero ésta, paradójicamente, no es una realidad existente de suyo, ya que su verdadera existencia o «forma fáctica más simple y fundamental» (*einfachste und grundlegende Tatsacheform*) es la *autoconciencia*, la cual constituye — así Simmel— «el fenómeno originario del espíritu en cuanto un humano-viviente en general»³³. La pretensión de Simmel es, por tanto, describir la intuición de lo que él denomina «categoría» del «rebasarse de la vida a sí misma»³⁴, la cual, en un primer momento, mientras no se analice la «forma fáctica fundamental» (la *autoconciencia*), sirve como presuposición o «símbolo» inicial: «solamente comprendida en su esencia, la considero [a la categoría] en todo caso como enteramente primaria»³⁵.

Simmel incorpora la reflexión sobre el tiempo y la autoconciencia como punto de partida y exposición, respectivamente, de su concepción de vida como contradicción del constante permanecer en sí y trascenderse a sí misma, lo cual, en un primer momento, encuentra su mejor expresión en el comportamiento del conocer consigo mismo, a saber, sentar y superar su limitación inmanente:

[...] que nosotros como esencia cognoscente y dentro de las posibilidades del conocer mismo podemos captar la idea general de que el mundo no cabría dentro de las formas de nuestro conocer; que nosotros, sólo de manera completamente problemática, podemos pensar una condición del mundo, que igualmente no podemos pensar, [todo ello] es un traspasar de la vida espiritual sobre sí misma, avance y allendidad no solamente de un singular, sino de su límite en general,

³² Sobre este aspecto puede decirse que Simmel se aleja de su conocida influencia kantiana, en el sentido de la pretensión de una subjetividad atemporal. Para una observación al respecto, cf. J. FERREIRA, «Da vida ao tempo: Simmel e a construção da subjetividade no mundo moderno», *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15-44 (2000), p. 104ss.

³³ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 223.

³⁴ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 223.

³⁵ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 223.

un acto de la autotranscendencia que sienta primeramente — tanto si es real-efectiva como sólo posible— el límite mismo³⁶.

El tiempo, en tanto *presente* carente de temporalidad, permite a Simmel visualizar la funcionalidad de esta contradicción constitutiva del concepto de *límite* (un ya-no y todavía-no): «presente [...] significa exclusivamente el colisionar entre pasado y futuro»³⁷. Tal característica permite a Simmel situar la reflexión sobre el tiempo en un ámbito lógico-metafísico-espiritual. Lógico en tanto descripción teleológico-dialéctica de movimientos de un proceso; metafísico-espiritual en tanto tal proceso pertenece a una totalidad que se autotransciende y que posee carácter de autoconciencia. Para estos efectos el presente, en tanto *presente vital*, posee la misma estructura que «*la voluntad en acto*»: «El 'fin', de algún modo remoto, aparece como un punto fijo separado discontinuamente del presente, mientras que lo decisivo, concretamente el vivir inmediato de la voluntad —y del sentir, y del pensar—, está en el futuro: el presente de la vida consiste en lo siguiente: en que trasciende el presente»³⁸.

De la estructura y movimiento de la voluntad infiere Simmel que el presente como tal no es real y que, por tanto, la única extensión posible del tiempo la representa el movimiento de la vida: «la vida es efectivamente pasado y futuro [...], el modo de existencia peculiar, para cuya facticidad no es válida esta separación [...], sólo para la vida es el tiempo real»³⁹. Esta importante sentencia plantea una serie de implicaciones en las que resulta difícil no extraer de modo casi definitivo un concepto de tiempo real, concebido sólo a partir de la intuición de la vida.

³⁶ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), 216-217 pp. Al respecto cabe mencionar la observación de J. Ferreira en la que estos aspectos quedan recogidos en el ejemplo del proceso de cognición: «A cognição pode fornecer um exemplo de como a vida se estrutura de modo transcendental, isto é, tanto a partir do reconhecimento de um limite, de uma fronteira, quanto de um tipo particular de transgressão a essa restrição», en: FERREIRA (cf. n. 32), p. 110.

³⁷ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 218. Para un análisis completo del ensayo de Simmel en el contexto de sus implicaciones onto-temporales, históricas y sociológicas cf. FERREIRA, 103-117 pp.

³⁸ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 220.

³⁹ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 221 (cursiva mía).

Ahora bien, aunque este parezca el momento oportuno para culminar la secuencia intuitiva que se pretende mostrar en *Lebensanschauung*, Simmel sugiere darle continuidad hasta un modo de existencia en el que se cumpla una verdadera, en tanto posible y real, trascendencia, es decir en tanto los momentos de la vida no se agoten en la simple reproducción de vida —lo que, en último término, permanece dentro del ámbito de la identidad—, sino que ella misma se trascienda en tanto intente dar un salto, si se quiere, ontológico. Esta realidad se da *de hecho*, según Simmel, en la autoconciencia, con ella entra esta idea de la vida en el ámbito fenoménico, existente de modo real-efectivo⁴⁰. En este sentido, la estructura de la autoconciencia (saberse-a-sí-mismo infinito) expresa y ejecuta el movimiento vital con todas sus implicaciones.

En tanto el yo no solamente se contrapone a sí mismo o se constituye a sí mismo, en tanto sapiente, objeto de su propio saber, sino que también se juzga como un tercero, se estima o desestima, y con ello se sitúa también sobre sí mismo, se sobrepasa a sí mismo permanentemente y permanece no obstante en sí mismo, porque su sujeto y objeto son idénticos; esta identidad se separa, sin desgarrarse —ya que no se trata de ninguna sustancialista fija— en el proceso de la vida espiritual del saberse a sí mismo⁴¹.

Se trata por tanto, de una autotrascendencia continua que se ejecuta de modo real en la autoconciencia como el «fenómeno originario del espíritu». Ahora bien, esta estructura —pese al modo de exposición «dialéctico» de lo que Simmel llama significados «categoriales» de la vida⁴²— no recoge un tránsito entre grados de

⁴⁰ Cf. CHRISTIAN (cf. n. 28), p. 90.

⁴¹ SIMMEL, *Leb* (GSG 16), p. 223.

⁴² P. Christian comprende el concepto de vida de Simmel como continuación de la determinación de la vida expuesta por Hegel en los *Frühschriften*, a saber, «Die Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung», la cual subyace en dos planteamiento claves de Simmel: «Selbstbewußtsein als einem Symbol oder realen Selbstausdruck des Lebens und zweitens seiner Konzeption von der Todesverflochtenheit des Lebens» (cf. CHRISTIAN, p. 87). Una discusión sobre el pensamiento 'hegelianizante' de Simmel, propugnado por Christian, se encuentra en: P.E. SCHNABEL, «Positivismus, Ästhetizismus, Impressionismus, Hegelianismus. Simmel-Renaissance in der Sackgasse?», en: H. J. DAHME y O. RAMMSTEDT (eds), *Georg*

trascendencia o significados de la vida, sino más bien expresa una especie de ontología fundada en una doble operatividad, posible en distintos planos de la intuición, sin que se produzca necesariamente un paso de uno a otro. Por un lado tenemos la vida en tanto proceso de lo orgánico-inorgánico, que «quiere» ser «más-que-vida», y por otro, el de la autoconciencia como espíritu viviente cuyo movimiento intelectual ejecuta realmente la *voluntad* que la estructura de la vida deja intuir, bien sea en su carácter dualista unificado, temporalidad, carácter de límite puesto y superado, etc. Una ontología que, mediada inicialmente por el reconocimiento de nuestra peculiaridad temporal —saber este que a su vez depende de la «verdadera forma fáctica» (la autoconciencia) de ejecución de sus condiciones—, concluye con la dinamicidad de un proceso de autoconcepción y realización de una entidad viva. Implicaciones que bien podrían ser tenidas como antecedentes de lo que luego Heidegger comprenderá bajo el registro de existenciario⁴³. Tema que sugiere una investigación aparte⁴⁴.

Simmel und die Moderne..., Frankfurt a. M 1984, 282-317 pp.

⁴³ Gadamer hace hincapié en la caracterización simmeliana de la vida, en cuanto relación orgánica de la vivencia con la totalidad de la vida, como «un estar volcada de la vida hacia algo que va más allá de sí misma» (cita a *Lebensanschauung*), lo cual representa un punto de partida evidente para la circunscripción ontológico-dialéctica de la vida en Heidegger, cf. H. G. GADAMER, *Verdad y Método I*, Salamanca: Sígueme 1996, p. 106, n. 57. Informa sobre la admiración de Heidegger por los últimos escritos de Simmel como un reconocimiento personal a la personalidad filosófica de Simmel y como impulso a cuestiones de contenido en el mismo Heidegger. En lo referente a nuestra lectura, inicialmente nos mostramos en desacuerdo con la afirmación de Gadamer de que «sólo Heidegger [de entre Nietzsche, Bergson y Simmel] ha llegado a hacer consciente de una manera general la radical exigencia que se plantea al pensamiento con la inadecuación del concepto de sustancia para el ser y el conocimiento histórico» (p. 306). Para ello tenemos en cuenta la concepción simmeliana de la estructura de la autoconciencia como ejecución del movimiento vital con todas sus implicaciones. Retomamos un fragmento antes citado (cf. n. 41): «esta identidad se separa, sin desgarrarse —ya que no se trata de ninguna sustancialista fija—, en el proceso de la vida espiritual del saberse a sí mismo» (SIMMEL, *Leb* [GSG 16], p. 223).

⁴⁴ También el enfoque inferencialista de R. Brandom podría ser tenido como 'heredero' actual de estos planteamientos. Su proyecto parte de una *semántica pragmática* en la que se analiza el modo inferencial en que son articulados los informes no inferenciales, motivado por el mecanismo de dar y pedir razones, lo que permite, p.e., exponer relaciones entre normatividad y razonamiento práctico, así como las bases de la expresividad que hacen posible la objetividad del contenido conceptual (cf. R. BRANDOM, *La articulación de las razo-*

Provisionalmente cabe aproximar la conclusión de que el concepto nietzscheano de intuición, y sus implicaciones en la determinación de la validez de lo conceptual, ofrece a Simmel recursos para una ampliación de sus resultados epistemológicos. Los conceptos, las formas, la lógica en general, obtendrían una impronta vital que socavaría su tendencia a la rigidez designadora y fundacional, contraria al carácter dinámico de lo que refieren. O. Rammstedt y M. Cantó logran expresarlo de un modo que sin duda agradaría a Simmel: « [...] las formas son cristalizaciones del incontenible fluir de la vida [...] la vida *se convierte* en arte o ciencia, por ejemplo [...]. Siguiendo esta perspectiva tendríamos que entender el arte como un modo de expresar la vida a través de formas (artísticas, estéticas)»⁴⁵.

RESUMEN

Las nociones nietzscheanas de intuición y voluntad de poder —y sus implicaciones en la determinación de la validez de lo conceptual— ofrecen a Simmel recursos para una ampliación de sus resultados epistemológicos. El carácter autotrascendente del concepto de vida, en correspondencia con la autosuperación del superhombre, imposibilita una definición estable de la vida, lo cual repercute en los registros en los que ésta logra plasmarse. Los conceptos, las formas, la lógica en general, obtendrían una impronta vital que socavaría su tendencia a la rigidez designadora y fundacional.

nes, Madrid: Siglo XXI 1002, 46-47pp.). Una visión analítica situada en los mecanismos de autoconstitución de la autoconciencia que tienen que ver con la constante reformulación de la propia concepción de sí (cf. R. BRANDOM, «Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung», en: C. HALBIG, M. QUANTE, L. SIEP (eds), *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, p. 46ss).

⁴⁵ O. RAMMSTEDT y M. CANTÓ, «Georg Simmel (1858-1918)», en O. SABIDO RAMOS, *Georg Simmel. Una revisión contemporánea*, Barcelona/México 2007, p. 123, cursiva mía. Jankélévitch, en su discusión con Rickert, lo plantea de modo autotrascendente, en tanto constante superación de límites, con la siguiente interrogante: «La *Selbsttranszendenz* de Simmel, la *Selbstüberwindung* de Nietzsche, es ya una forma [...] una determinación positiva como cualquier otra, y el hecho de sobrepasar y destruir cualquier forma —¿no es, para la vida, tener una forma?», en: JANKÉLÉVITCH (cf. n. 6), p. 87.

Palabras clave: Intuición; forma; voluntad; autotranscendencia; vida.

ABSTRACT

The Nietzschean notions of intuition and will to power and its implications in determining the validity of the conceptual offer Simmel the resources for an expansion of its outcome of his epistemological results. The self-transcendent character of the concept of life, in correspondence with the self-overcoming of the great man, make impossible a stable definition of life, which has consequences for the records in which it succeeds in shape. The concepts, ways, the logic in general, would get a vital stamp that would undermine its trend of designating stiffness and foundational.

Key words: Intuition; form; will; self-transcendence; life.

Política, felicidad y ascetismo en el Régimen del solitario del filósofo zaragozano Ibn Bājja¹

Luis Xavier López-Farjeat
Facultad de Filosofía
Universidad Panamericana
llopez@up.edu.mx

La recepción árabe de la filosofía griega es un tópico característico del mundo medieval. Abundan los comentarios árabes a los tratados filosóficos más representativos del pensamiento helénico. El contacto con esa clase de obras permitió que se generara la filosofía en el entorno árabe-islámico. Ésta, en general, estuvo marcada por las ideas de los dos filósofos mayores: Platón y Aristóteles. El primer comentarista árabe de Aristóteles en Occidente fue el neoplatónico Ibn Bājja. Abū Bakr Muhammad ibn Yahyà ibn al-Sā'igh ibn Bājja, músico, poeta, médico y filósofo, nació en Zaragoza alrededor de 1080 y murió en Fez en el año 1138, envenenado por sus enemigos políticos con una berenjena. Avempace, como se le llamó en el mundo latino, conocía extraordinariamente bien el pensamiento de los filósofos árabes orientales y, en especial, el de al-Fārābī, el fundador de la filosofía política islámica. El proyecto político de Avempace se presenta en su obra titulada *El régimen del solitario* (*Tadbīr al-mutawahhid*)². Encontramos ahí distintas ideas platónico-

¹ Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación dedicado a la filosofía de la mente y la filosofía de la acción en el aristotelismo árabe y latino, apoyado por CONACYT J49596-H. Agradezco a los miembros del equipo de investigación con quienes he tenido la oportunidad de discutir el tema.

² Utilizaré la versión castellana de J. Lomba (1997). El profesor Lomba ha recurrido al manuscrito de la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Pococke 206). Su traducción es de las mejores que se han hecho ya que cuenta con un buen aparato crítico y, además, coteja su propia traducción así como partes difícilmente legibles del manuscrito original con las traducciones que han hecho académicos como Asín Palacios, Dunlop, Fakhry, Ziyāda y, por supuesto con

aristotélicas, farabianas, sufíes y, por supuesto, islámicas. La tesis central del *Tadbīr* es la siguiente: toda ciudad y sociedad es imperfecta; por lo tanto, la única felicidad posible será la del hombre aislado, ya sea él solo o en una comunidad:

[...] el régimen correcto únicamente será el del [hombre] aislado, tanto si se trata de uno solo como si son más, en tanto no se una la comunidad o la ciudad a sus doctrinas. A estos [solitarios] es los que los sufíes designan con el nombre de extranjeros, ya que, aunque vivan en sus propios países o entre sus compañeros y vecinos, [en realidad] son extranjeros en sus ideas, pues se han marchado con sus pensamientos a otros niveles [de vida] que son para ellos como sus patrias. Todo esto aparte de otras cosas que dicen (1997; 102-3).

Avempace explicará, entonces, cómo debe regirse la vida del solitario para alcanzar la máxima perfección de su existencia. La tesis resulta desconcertante considerando que la vida política de un individuo supone la convivencia con la comunidad. Se vuelve todavía más desconcertante cuando descubrimos que el *Tadbīr*, un libro teóricamente de filosofía política, ofrece una alternativa para el individuo que, convencido de que no existe ninguna sociedad ni modelo político que resulte satisfactorio, decide alcanzar la felicidad por sus propios medios y en soledad o en una especie de comunidad aislada. Sin embargo, es sumamente coherente si tenemos en cuenta que muchas sociedades suponen un impedimento para la vida virtuosa. El objetivo de mi trabajo es discutir a la luz del *Tadbīr* de Avempace, si el fin último de la vida humana, es decir, la felicidad, se alcanza en las sociedades imperfectas o es preferible la vida en soledad del sabio asceta. Enunciado en otros términos, el problema del que me ocuparé es si la felicidad se alcanza dentro de una comunidad imperfecta o de manera solitaria.

I

La comunidad o *umma* islámica está unida fundamentalmente por la religión. En este sentido, no habría razones para pensar en la figura de un individuo místico o asceta retirado de la sociedad para alcanzar la felicidad por sí mismo. Tal como sucede en el modelo helénico, los individuos no pueden ser plenos al margen de la *polis*. Acaso por ello el interés de un personaje tan importante como al-Fārābī, es presentarnos un modelo político ideal, el que se aplicaría en la ciudad perfecta (*madīna fādila*)³. Al mismo tiempo, es el propio al-Fārābī quien afirma que le está prohibido al virtuoso vivir en una ciudad regida por políticas inmorales. El virtuoso debe emigrar siempre a ciudades virtuosas y, dice al-Fārābī, «si no existieran, el virtuoso será entonces un extraño en este mundo y su vida será un mal, y le será preferible antes morir que seguir viviendo» (1992; *Fusūl* 93). Una idea muy similar aparece en el *Tadbīr* de Avempace: el contraste entre la ciudad ideal y las ciudades existentes. Ante la inexistencia de la ciudad ideal aparece una opción más afortunada y conveniente para el virtuoso: si después de su nomadismo en busca de ciudades perfectas los resultados han sido estériles, es preferible que se refugie en sí mismo.

Al-Fārābī, como tiempo después, Avempace, considera que la ciudad ideal es el sitio adecuado para que los individuos sean felices. No obstante en los dos filósofos aparece un problema elemental: la inexistencia de una comunidad o una ciudad absolutamente virtuosa. De este modo, podemos descubrir que las ciudades exis-

³ En el capítulo veintiséis de *La ciudad ideal (Al-madīnat al-fādila)*, podemos leer: «El hombre es de tal condición y naturaleza que, para subsistir y alcanzar su más alta perfección, tienen necesidad de tantísimas cosas que es imposible que viviendo uno aisladamente se ocupe de todas; al contrario, necesita de compañeros, cada uno de los cuales se ocupe de algo que los otros necesitan. [...] Se asocian, pues, para así poder encontrar en la labor de todos lo que necesitan para que cada uno subsista y obtenga la perfección. [...] De este modo se han formado diversas sociedades humanas: perfectas unas y otras imperfectas». (1985; cap. XXVI, 82-3). No obstante, seguirá explicando al-Fārābī, la más perfecta de todas las sociedades se denominará Ciudad Modelo o Ciudad virtuosa y será aquella en la que «todos se ayuden mutuamente para obtener la felicidad» (1985; cap. XXVI, 83). El problema será si es posible encontrar una ciudad así.

tentes no se ajustan a la ciudad ideal. A los dos filósofos les importa analizar la política de su tiempo y distinguir regímenes perfectos e imperfectos. El *Tadbīr* comienza con una disquisición sobre los sentidos del término 'régimen' (*tadbīr*) en la lengua árabe. Concluye Avempace que (a) el término debe aplicarse solamente al orden que pueden establecer seres dotados de razón y que, por lo tanto, pueden gobernar sus actos; (b) el régimen más excelente es el de Dios porque Él establece y gobierna el orden del mundo; (c) algo parecido sucede en el caso de los seres humanos: la ciudad requiere a un gobernante que guíe y ordene a los ciudadanos hacia el fin supremo, a saber, la felicidad.

El gobierno de los seres humanos es una copia imperfecta del gobierno divino. Por ello, es todavía más claro que no existe la ciudad perfecta. Ésta sería solamente un ideal que, paradójicamente, no se consigue a través de la organización política sino sólo de manera interior. Los gobiernos son incapaces de garantizar la libertad y felicidad de los ciudadanos y, por ello, la mejor alternativa no es el gobierno sino el autogobierno. Antes de revisar en qué consiste este autogobierno, Avempace critica las formas de gobierno imperfectas. Éstas son las mismas que aparecen en la *República* de Platón y en el *Libro de la Política* (*Kitāb al- Siyāsa al- Madaniyya*)⁴ de al-Fārābī: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Escribe Avempace:

Algunos se han encargado de tratar el régimen de estas ciudades imperfectas, es decir, enfermas. Aquellos cuyos libros sobre el régimen de las casas nos han llegado hablan retóricamente para demostrar cuanto

⁴ Frente a estos regímenes corruptos, en este *Kitāb al- Siyāsa al- Madaniyya*, al-Fārābī se refiere a una alternativa muy similar a la de Avempace: «El que es gobernante primero de manera absoluta no necesita para nada de hombre alguno que le gobierne, sino que a él ya se le han realizado en acto las ciencias y los conocimientos y no tiene necesidad de ningún hombre que lo guíe en algo, pues dispone de una excelente percepción de cada una de las cosas particulares que debe hacer; también es capaz de guiar excelentemente a todos los otros hacia todo aquello que les enseña, es capaz de utilizar a todo aquel que realiza alguna de las acciones para las que está preparado, y es capaz de determinar, definir y dirigir esas acciones hacia la felicidad» (1992; III, 1). Este personaje al que se refiere al-Fārābī tendrá la capacidad de ser un verdadero rey y fundar una nación virtuosa, es decir, aquella que está constituida por hombres virtuosos, buenos y felices.

hemos dicho, a saber: que las casas, exceptuando la casa perfecta, son enfermas; que todas ellas están pervertidas y que su existencia no es natural sino artificial [y por institución humana], razón por la cual sus virtudes [son también] sólo convencionales, salvo, claro está, en aquellas [cosas] en que coinciden con la casa perfecta, cuyo estudio tiene un orden conocido y necesario (1997; 97).

En contraste con los regímenes enfermos, Avempace presenta una serie de consideraciones que recuerdan un pasaje de Platón. En concreto, *República* 405 a-c en donde se explica que en las ciudades viciosas se requiere un mayor número de jueces y médicos porque ahí se cometen más injusticias y los ciudadanos son intemperantes. En este pasaje del *Tadbīr* se destaca la importancia de virtudes fundamentales dentro de la ciudad perfecta, a saber, la amistad y la justicia:

La ciudad perfecta se caracteriza porque en ella está ausente el arte de la medicina y el de la jurisprudencia y eso porque el amor une mutuamente [a sus habitantes los cuales, en consecuencia] no discuten entre sí en absoluto. Por eso, si falta el amor en uno de los miembros [de esa ciudad] y sobreviene la discordia, es preciso, entonces, que se restablezca la justicia y, por tanto, se necesitará inexorablemente de alguien que la cumpla, a saber: del juez (1997; 98-9).

Los habitantes de la ciudad perfecta no necesitan de la medicina porque no ingieren alimentos nocivos, no abusan del vino y tampoco dejan de practicar el ejercicio. Por otra parte, tampoco necesitan de un juez porque los habitantes son justos y las opiniones de todos son verdaderas: no hay falsedad, no existe la mentira. Escribire Avempace:

Es evidente que en la ciudad perfecta y completa a cada uno se le da aquello que más le conviene, que todas las opiniones [que hay] en ella son verdaderas y ninguna falsa, que las acciones que se realizan son absoluta y exclusivamente virtuosas y que todas las obras que se dan fuera [de la ciudad perfecta], aunque sean buenas, lo serán con relación a algún mal existente [en ella] (1997; 99).

Avempace considera que toda opinión emitida por cualquiera que no habite en la ciudad perfecta, será falsa; de la misma mane-

ra, sus acciones serán erradas. Con afirmaciones tan terminantes lo que Avempace quiere decir es que solamente los habitantes de la ciudad perfecta se guían por la demostración y la virtud, mientras que los habitantes de las ciudades imperfectas se guían por la opinión y en muchas ocasiones ésta conduce a la maldad y la ignorancia. Existen varias dificultades en las ciudades imperfectas en las que se gobierna conforme a la opinión: en efecto, se pueden tener en cuenta opiniones equivocadas o puede darse que alguien dé con algo verdadero y, por ser distinto a lo que se profesa en la ciudad, se le considera un brote (*nābit*). El término árabe *nābit* significa, en efecto, 'brotar', 'crecer', 'germinar'. Avempace escribe: «[...] los que caen en la cuenta de una doctrina verdadera que no existía antes en aquella ciudad o que es contraria a las profesadas en ella, estos tales ciertamente reciben el nombre de «brotes» (*nawābit*)» (1997; 101). La aparición de un 'brote' admite un sentido despectivo, es decir, podría referirse el brote al crecimiento de hierba mala o de la cizaña (cf. 1997; 101, n. 39). Avempace la da un sentido positivo consiguiendo con ello una buena metáfora: los virtuosos, los que descubren la verdad de una doctrina, se vuelven el brote, son la hierba que hace falta separar [«Este nombre se les atribuye por traslación de las hierbas que brotan espontáneamente de los sembrados. Nosotros, por nuestra parte, usamos específicamente este nombre para quienes piensan ideas verdaderas» (1997; 101)].

En las ciudades imperfectas encontraremos tres clases de personas que son inexistentes en la ciudad perfecta: jueces, médicos y brotes. Lo interesante es que los brotes podrían ser la causa de que se dé la ciudad perfecta (cf. 1997; 102). Dado que existen solamente ciudades imperfectas, los virtuosos comprenden que solamente alcanzarán la felicidad aislándose, separándose del resto de la cosecha. Ahora bien, ¿cómo es posible que el virtuoso alcance la felicidad y la máxima perfección viviendo de manera no natural, es decir, negando su naturaleza social? Cabe también una contra-pregunta, ¿por qué tendríamos que creer que la felicidad se alcanza solamente en la ciudad si los regímenes serán siempre imperfectos?

II

Para Avempace es capital el tema de la felicidad. Dos de sus obras, *Carta sobre el fin último del hombre (Risāla fī-l-gāyat al-insān)*⁵ y la *Carta del adiós (Risāla al-wadāʿ)*⁶, insisten en que el fin primordial de la vida humana es la felicidad y ésta se consigue optando por la sabiduría. En el *Tadbīr*, el trabajo que nos ocupa, Avempace propone, como ya he dicho, que el mejor modo de vida consiste en la soledad y la reflexión. Dado que todas las sociedades y toda práctica política son corruptas, la alternativa más afortunada es la vida reflexiva en soledad. Ésta es la única manera de que el ser humano alcance su fin último. La vida reflexiva no es sino el cultivo de la sabiduría hasta alcanzar la unidad con el intelecto agente (cf. 2002; 33-48).

En efecto, la felicidad se alcanza en la unidad con el intelecto agente y, por ello, el *Tadbīr*, como toda la filosofía de Avempace, da a su pensamiento político un soporte metafísico y también epistemológico. Avempace presenta una especie de experiencia mística intelectual que consiste en la unión con el intelecto agente, el pensamiento puro y lo que denomina ‘formas inteligibles sin materia’. En esta experiencia radica la felicidad. Así las cosas, la felicidad última del ser humano consistiría en la unión absoluta del alma-intelecto del individuo y el intelecto agente. No obstante, dicha unión con el intelecto llevaría consigo la disolución del individuo.

⁵ En este escrito Avempace afirma que «El fin humano es uno solo, el cual es el principal, estando cada uno de los otros fines, sean cuales sean, subordinados a éste. El hombre señor por naturaleza es el que se prepara para este fin. Y quien no se prepara para este fin, está por naturaleza gobernado. Por eso hay gentes que están por naturaleza gobernadas y las hay que tienen el señorío por naturaleza. Unos dominan a los demás y otros son dominados por otros. Se demostró en muchos lugares que aquel fin es eterno, que no es generable ni corruptible y que es o los inteligibles o uno de ellos» (1993-1994; 474).

⁶ Resulta sumamente ilustrativo el modo en que Avempace se refiere al fin absoluto de la vida humana en esta *Carta del adiós*: «Has de saber además —dice— que el hombre que llega a alcanzar ese [último] grado, se encuentra ya en un estado en el que ni la naturaleza física le combate ni el alma bestial le mueve a guerra. Mas el conocimiento de este estado en el cual logra la liberación de esos dos asaltantes, quiero decir de la naturaleza y del alma bestial, es el conocimiento de un estado que no puede descubrirse más que diciendo lo que he dicho, pues es un estado inefable, que sobrepasa al humano lenguaje por su grandeza, su nobleza, su hermosura y aun por el deleite que produce» (1943; 29, 83; versión árabe; 38).

Nos encontramos aquí con un problema que provocó distintas condenas hacia el pensamiento de Avempace, especialmente por parte de pensadores cristianos como Alberto Magno (cf. 2005; 171-210) y Tomás de Aquino (cf. 2004; 95-107): ¿cómo es posible que el alma humana personal se disuelva al unirse con el intelecto agente, único y universal, totalmente separado, inmortal y eterno? ¿Cómo elaborar una doctrina del intelecto compatible con la individualidad del alma humana? Por último, ¿qué sentido tendría la felicidad si su alcance supone la disolución radical del yo-individuo?

Se discute si la disolución absoluta del individuo hay que leerla literal o alegóricamente. Parecería que la lectura de los críticos de Avempace es excesivamente literal. J. Lomba, uno de los pocos especialistas en la filosofía del zaragozano, ha sugerido la posibilidad de que la unión con el intelecto agente no sea sino una alegoría, una afirmación con sentido esotérico (cf. 2001; 136). Podría ser, en efecto, que Avempace se estuviera refiriendo en sentido figurado a la necesidad del solitario de separarse de las comunidades imperfectas para unirse con los de su clase, solitarios unidos por el amor a la verdad y la vida buena. Propongo seguir esta misma línea de la lectura alegórica. Ello nos permite elaborar una interpretación mucho más flexible de la filosofía de Avempace en la que lo que se propone es el abandono metafórico de las sociedades imperfectas para que el individuo se concentre en su interior. Este 'interiorismo', tal como sucede con san Agustín, es la vía más certera para la felicidad y la identificación de lo más divino. Lo que haré a continuación es, precisamente, presentar esa interpretación de Avempace que he denominado flexible.

Mencionaba líneas arriba ese pasaje en el que al-Fārābī menciona que para un virtuoso sería preferible la muerte que una ciudad inmoral. Avempace propone una salida menos radical. Ya la conocemos: el aislamiento. El solitario no es un activista político ni un juez o inquisidor de las ciudades imperfectas. No le interesa, siquiera, organizar alguna revuelta para enderezar el rumbo de las ciudades o mejorar los regímenes. Su mirada está puesta en algo mucho más noble y elevado.

Escribe Avempace:

¿Convendría al solitario convertirse en juez de aquellos en medio de los cuales habita? Mejor, en verdad, será que se consagre a sus ejercicios del culto divino y que eche lejos de sí tan pesada carga, perfeccionándose a sí mismo y brillando para los demás como una luz. En secreto es como debe entregarse al culto del Creador, como si esto fuese una cosa vergonzosa, y aquí se perfeccionará tanto en su ciencia como en su religión y agradará a Dios, debiendo huir a aquellas sociedades en que haya ciencias, si es que las hay, y relacionarse con los hombres de edad madura que se distinguen por su buen juicio, su ciencia, su inteligencia y en general por sus virtudes intelectuales, como hombres ya formados, no como jóvenes inexpertos (1997; 168).

El solitario cultiva una única ciencia, la teórica, y deja atrás esas 'ciencias' a las que refiere el pasaje que son, como dijimos, la medicina y la jurisprudencia. Su ciencia es la sabiduría y ésta la cultivan solamente los hombres maduros, los ancianos. De éstos afirma Avempace que ellos deberán «[...] de tener únicamente sabiduría, puesto que es lo que más cuadra. Ésta es la razón de que ponga Sócrates a los hombres que tienen tal edad, cuando son sabios, en las islas de los Afortunados» (1997; 145)⁷. Pero, ¿no es esta iniciativa del

⁷ Y, en efecto, en la *República* hay varios pasajes en los que se discute si lo propio del filósofo es aislarse o participar activamente en la vida política. La respuesta no es sencilla: si bien los diálogos apuntan a que es necesario apoyarse en los sabios para mejorar la vida de la ciudad, también se alude a que solicitarle a estos personajes que participen, podría ser una injusticia. Recordemos uno de estos pasajes: «Por cierto, es una tarea de nosotros los fundadores de este Estado, la de obligar a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite» (519 c-d) [se refiere a «Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas» (519 d)]. Y más adelante, en 519 e – 520 a-c, se discute si no se estará cometiendo una injusticia con los filósofos al hacerlos participar en algo tan mundano. Se insiste en otras partes en que no hay nada sano en la política y es más conveniente que el filósofo se aisle. Por ejemplo: «Quedan entonces, Adimanto, muy pocos que puedan tratar con la filosofía de manera digna: alguno fogueado en el exilio, de carácter noble y bien educado, que, a falta de quienes le perviertan, permanece en la filosofía; o bien un alma grande que nace en un Estado pequeño y desprecia, teniéndolos en menos, los asuntos políticos; o bien algunos pocos dotados naturalmente que con justicia desdennan los demás y se acercan a la filosofía. [...] Y los que han sido de estos pocos que hemos enumerado y han gustado el regocijo y la felicidad de tal posesión, pueden percibir suficientemente la locura de la muchedumbre, así

aislamiento, como ya decía líneas arriba, una actitud *contra natura*, si es que es verdaderamente cierta la tesis aristotélica del *hayawān madanī* o animal político? ¿No supone al menos una contradicción con lo dicho en la *Política* de Aristóteles? Avempace responde:

Esto no está en contradicción con lo que se dijo en la ciencia política, ni con lo que se demostró en la ciencia natural. Allí, en efecto, se hizo evidente que el hombre es social por naturaleza y en la ciencia política quedó patente que todo aislamiento es malo. Sin embargo, esto es así únicamente por esencia, pero accidentalmente [el aislarse puede] ser bueno, como ocurre en muchas cosas que se dan en la naturaleza. Por ejemplo: el pan y la carne son cosas que la naturaleza alimentan y son útiles, mientras que el opio y la coloquíntida son venenos mortales. Sin embargo, se dan a veces en el cuerpo estados no naturales, en los cuales ambas cosas [es decir, el opio y la coloquíntida] benefician y se deben emplear, mientras que los alimentos naturales [que hemos dicho] perjudican, siendo necesario evitarlos. No obstante, estas situaciones constituyen forzosamente enfermedades que están al margen de la naturaleza, siendo [los venenos] útiles en pocas ocasiones y por accidente, mientras que los alimentos son beneficiosos en la mayoría de las veces y de modo esencial.

Así pues, la relación de aquellas situaciones [de los venenos y alimentos] guardan con los cuerpos es la misma que existe entre los modos de vida [social] y el alma. Del mismo modo que se piensa que la salud es una, en contraposición con [las enfermedades] que son muchas, y que sólo la salud es lo natural para el cuerpo, mientras que las múltiples [enfermedades] son extrañas a la naturaleza, así también la sociedad perfecta es lo único que es natural al alma, siendo contraria a las demás sociedades las cuales son múltiples, y lo múltiple es ajeno al alma (1997; 168-9).

El aislamiento es benéfico, pues, por accidente. Pero no se trata de un aislamiento absoluto, no se trata de un retiro total del mun-

como que no hay nada sano —por así decirlo— en la actividad política, y que no cuentan con ningún aliado con el cual puedan acudir en socorro de las causas justas y conservar la vida, sino que, como un hombre que ha caído entre fieras, no están dispuestos a uníseles en el daño ni son capaces de hacer frente a su furia salvaje, y que, antes de prestar algún servicio al Estado o a los amigos, han de perecer sin resultar de provecho para sí mismo o para los demás» (496 b-d).

do. Leíamos en el pasaje que cité al inicio que aunque los solitarios «vivan en sus propios países o entre sus compañeros y vecinos, [en realidad] son extranjeros en sus ideas, pues se han marchado con sus pensamientos a otros niveles [de vida] que son para ellos como sus patrias» (1997; 103). El solitario se conoce a sí mismo y se autogobierna, se ocupa de su interior; su ascetismo le ayuda a no ser víctima de los placeres, las pasiones y cualquier tipo de experiencia primaria de las que ofrece lo mundano; cultiva la sabiduría para sí mismo y en su intimidad logra percatarse de que la verdadera felicidad radica en una unión místico-intelectual con el Ser Supremo. Este sosiego intelectual y ese escenario para la reflexión y la vida virtuosa, es lo que los Reinos de Taifas de al-Andalus y los almorávides de su tiempo, no lograron darle al filósofo Avempace. Todo lo contrario: los almorávides lo encarcelaron dos ocasiones y sus enemigos políticos lo asesinaron.

III

El solitario de Avempace no es un eremita ni un anacoreta. Su aislamiento es una alegoría: se retira de las ciudades imperfectas para ocuparse de su interioridad. Las sociedades enfermas de aquellas ciudades se han habituado a las falsas opiniones y creencias: el virtuoso no se dejará alienar, no se dejará contagiar por una sociedad enferma y, por ello, externamente parecerá que vive como los demás miembros de la comunidad pero, en realidad, se ha marchado hacia él mismo.

La capacidad reflexiva del solitario le permite percatarse de que la única manera de ser feliz es violentar su sociabilidad natural:

Por tanto resulta claro que el solitario, dada su índole, no debe acompañarse de los hombres materiales ni de los que tienen un fin espiritual mezclado con materialidad ni aun de los que no tienen por fin lo espiritual absoluto, sino que están en la obligación de rodearse de la gente de ciencia. Pero como los hombres de ciencia escasean en algunas formas de vida social mientras que son abundantes en otras e incluso llegan a faltar por completo en algunas, por esa razón, el solitario está obligado en algunas sociedades a apartarse por completo

de la gente, en cuanto le sea posible, y no mezclarse con ellos sino en las cosas necesarias o en la medida en que le es indispensable. Debe el solitario alejarlos de sí, porque no son de su especie; no se mezclará con ellos, ni dará oído a su charlatanería, para no tener necesidad de deshacer sus mentiras, perseguir con odio a los enemigos de Dios y perseguir su juicio adverso contra ellos (1997; 168).

El solitario enfrentará una paradoja: por una parte, sabe que todo ser humano necesita de la sociedad y, por ello, externamente cumple sus obligaciones sociales con disimulo, como si fuese un ciudadano más; por otra, sabe que debe salvar su libertad y felicidad y, para ello, interiormente prescinde por completo de la comunidad. Y es que, en efecto, al sabio la sociedad le es hostil y adversa; insisto, puede ser un impedimento para la virtud. Por ello, siempre será un brote, no se someterá a las leyes y convenciones que rigen a los seres humanos comunes y corrientes. Pero no se trata de remar contracorriente, sino de optar por una vida alterna dedicada al cultivo de las virtudes morales e intelectuales. Se trata, en algún sentido, de un ascetismo que paulatinamente le conduce a una visión místico-intelectual de Dios.

En las primeras líneas advertía que me ocuparía de la siguiente cuestión: dado que no existe la ciudad perfecta, ¿será verdad que es mejor para el virtuoso, aislarse que soportar los regímenes imperfectos de las ciudades existentes? Me inclino a pensar que Avempace tiene razón en parte de su planteamiento: así como el brote del virtuoso podría ser el inicio de la ciudad perfecta, el autogobierno también es un rasgo indispensable para que exista un buen gobierno. Los regímenes imperfectos tratan de regular la vida de ciudadanos no virtuosos, de individuos que no se autogobianan y esperan que un Estado o la mayoría sean quienes establezcan los mecanismos cívicos y morales como si éstos se impusieran desde el exterior. Avempace apela en su planteamiento al interior asemejándose en cierto sentido a la autonomía kantiana. Con ello nos sugiere que la vida virtuosa o moral brota del propio individuo y no es un conjunto de disposiciones dadas a él por agentes externos. En este sentido, la ciudad perfecta supone que sus habitantes, los solitarios, son capaces del autogobierno. No obstante, es un he-

cho significativo que lo más común sea encontrarse con ciudades imperfectas. Por ello, el planteamiento de Avempace también nos enfrenta a una realidad antropológica: la imperfección de la condición humana. Al mismo tiempo, recuerda una problemática recurrente en la filosofía política moderna: la escisión que existe entre el individuo y la comunidad.

El régimen del solitario evoca, a mi parecer, uno de los pasajes más bellos de la filosofía. Aquel que aparece en la *Apología de Sócrates* cuando éste dice:

Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé a esos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco; esto también lo incluye en la acusación Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el que, en realidad lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente (*Rep.* 31 d-32 a).

Bibliografía

- AL-FĀRĀBĪ. 1985. *La ciudad ideal* (Alonso De Manuel Trad.). Madrid: Tecnos.
- AL-FĀRĀBĪ. 1992. *Obras Filosófico-Políticas* (Rafael Ramón Guerrero Trad.). Madrid: Debate-CSIC [incluye los *Artículos de ciencia política* (*Fusūl al-Madanī*), el *Libro de la religión* (*Kitāb al-Milla*) y el *Libro de la política* (*Kitāb al-Siyāsa al-Madaniyya*)].
- AVEMPACE. 1943. «Carta del adiós» (Asín Palacios Trad.), *Al-Anda-*

lus 8: 1-87.

AVEMPACE. 1993-1994. «Sobre el fin del hombre» (J. Lomba Trad.), *Sarq al-Andalus* 10-11: 467-82.

AVEMPACE. 1997. *El régimen del solitario* (J. Lomba Trad.). Madrid: Trotta.

LOMBA, Joaquín. 2001. *La idea de felicidad en el Aragón musulmán*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza.

LOMBA, Joaquín. 2002. «El lugar del intelecto agente en el pensamiento de Avempace», *Revista Española de Filosofía Medieval* 9 (Sociedad de Filosofía Medieval): 33-48.

LÓPEZ-FARJEAT, Luis Xavier. 2005. «Avempace en el De anima de Alberto Magno», *Tópicos* 29 (Universidad Panamericana): 171-210.

MATULA, J. 2004. «Thomas Aquinas and his criticism of Avempace's Theory of the Intellect», *Verbum* 17/I (Akadémiai Kjadó, Budapest): 95-107.

PLATÓN. 2003. *República* (Conrado Eggers Trad.). Madrid: Gredos.

RESUMEN

El autor argumenta que Avempace, extraordinario conocedor de los filósofos árabes orientales y, en especial, el de al-Fārābī, en su obra titulada *El régimen del solitario* (*Tadbīr al-mutawahhid*) defiende que toda ciudad y sociedad es imperfecta; por lo tanto, la única felicidad posible será la del hombre aislado, ya sea él solo o en una comunidad. Concluye que el planteamiento de Avempace nos enfrenta a una realidad antropológica: la imperfección de la condición humana; al mismo tiempo que nos recuerda una problemática recurrente en la filosofía política moderna: la escisión que existe entre el individuo y la comunidad.

Palabras clave: Avempace; *El régimen del solitario*; individuo; comunidad; sociedad imperfecta.

ABSTRACT

The author argues that Avempace, special expert on the Arab eastern philosophers, particularly that of al-Farabi, in his book entitled *The Regime of the Solitary* (*Tadbīr al-mutawahhid*) argues that every city and society is imperfect and therefore the only possible happiness will be that of the man's isolated, either alone or in a community. It concludes that the approach of Avempace confronts us with an anthropological reality: the imperfection of the human condition; at the same time that reminds us of a recurring problem in modern political philosophy: the split between the individual and the community.

Key words: Avempace; *The Regime of the Solitary*; individual; community; imperfect society.

La formación del sistema hegeliano. Una sistematización de los escritos de juventud

Edgar F. Rodríguez Aguilar
Academia de Ciencia Política y Administración Urbana
Universidad Autónoma de la Ciudad de México
hadesera@yahoo.com

*La filosofía es la ciencia objetiva de la verdad,
la ciencia de su necesidad, de su conocer reducido a conceptos,
y no un simple opinar o devanar de opiniones.*

Hegel

En una conocida carta fechada el 2 de noviembre de 1800, Hegel escribe a Schelling: «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que ir tomando la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema»¹. Esta carta es reveladora del paso de los escritos hegelianos previos a 1800, a las redacciones del autor que acompañan el nacimiento del siglo XIX.

A primera vista, podríamos pensar que la obra de juventud de Hegel está radicalmente escindida de los trabajos comenzados a partir de su llegada a Jena, momento en el que emprendería la empresa de la que le habla a Schelling en la carta citada, y que comprende la obra de madurez. Basta echar un vistazo a algunas páginas de los *Escritos de juventud* y compararlas con cualquier párrafo de la *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807, para constatar la diferencia en los estilos de la escritura, la rigidez en la forma de tratar los temas presentados y la linealidad —en el sentido del hilo conductor— que guía su interpretación. La prosa relajada con la que están contruidos los *Escritos de juventud* le permite a Hegel ir

¹ G. W. F. HEGEL, «Carta a Schelling», en: *Escritos de juventud*, Madrid: FCE 1978, p. 433.

y venir de un tema a otro, interpretar libremente pasajes del *Antiguo y Nuevo Testamento* y criticar dura —y en algunas ocasiones viseralmente— las acciones de los distintos personajes que aparecen en ellos. Pero en la *Fenomenología del espíritu* aparece aquella oscuridad lingüística que tanto preocupó a Goethe en función del conocimiento que la gente tendría de la filosofía alemana, los temas tratados son expuestos de manera sistemática y hay un cierto cuidado en las interpretaciones realizadas. Esta transformación en la obra hegeliana ciertamente responde a maneras distintas de comprender y emprender el quehacer filosófico, pero no a distintos objetos que se traten en él.

Esta es la propuesta interpretativa del presente texto: si bien, como menciona Lukács, el tema central de los *Escritos de juventud* es la *positividad* del cristianismo y el de la *Fenomenología del espíritu* es el de la *reconciliación* de los opuestos², la diferencia no estriba en el objeto del que trata el trabajo filosófico, sino en la manera de su tratamiento. Nos parece que tanto en los *Escritos de juventud* como en el sistema propiamente dicho, el cual —más por casualidades y azares inmediatos que por un proyecto intelectual o académico así definido— comienza con la *Fenomenología del espíritu*, el objeto a tratar es el mismo: el absoluto, mas las formas de su tratamiento variarán significativamente y darán por resultado aquello que a primera vista aparece como dos proyectos filosóficos radicalmente distintos, o incluso uno toda vez que los escritos juveniles ni siquiera sean tomados como un proyecto filosófico.

La manera en que Hegel aborda la presencia del absoluto en el mundo a partir de 1800 es describiendo, desde la forma más acabada alcanzada por éste —a saber el concepto filosófico—, el camino recorrido en su propio proceso de formación, hasta ser saber de sí mismo. Desde comienzos del siglo XIX y en adelante, Hegel adopta aquella forma de la filosofía descrita años más tarde en el Prefacio de *Los principios de la filosofía del derecho* con las siguientes palabras:

[...] la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha

² Cf. Georg LUKÁCS, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Barcelona: Grijalbo 1972.

consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y lo erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso³.

Bajo esta idea de filosofía no hay lugar para imponerle a la realidad, ni siquiera demandarle, algún tipo de libertad o racionalidad externa a ella misma; no hay lugar para enfrentarla a nada que le sea externo y extraño, sino que sólo cabe realizar la descripción de las contradicciones que le son inherentes: sus formas íntimas de escisión, mediación y superación. Así es como Hegel opera, por lo menos desde la *Fenomenología del espíritu* hasta sus últimas lecciones dictadas en Berlín, para aprehender filosóficamente la presencia del absoluto en los ámbitos lógico, del saber, de la historia factual, de la historia de la filosofía, de las formas religiosas y las figuras artísticas, y la constitución del Estado.

A lo largo de su obra considerada de madurez, Hegel se opone a toda perspectiva que no sea coherente con la vigencia de la realidad, con aquellos proyectos tanto filosóficos como políticos que conciben formas de libertad y racionalidad que no le corresponden a la realidad, e incluso intentan imponérselas aunque sea de manera forzada. De aquí la separación de Hegel tanto de Kant como de Robespierre⁴.

Sin embargo, a esta manera fenomenológica y crepuscular de buscar la aprehensión del absoluto, Hegel no llega de manera espontánea, sino sólo gracias al camino emprendido durante su época de juventud. En ella, la manera en que Hegel realiza el quehacer filosófico es radicalmente opuesta a como la lleva a cabo a partir de 1800. Pero como hemos mencionado, es la forma de llevar a cabo dicho camino la que se presenta como distinta, e incluso opuesta, a

³ G. W. F. HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa 1999, p. 63.

⁴ Cf. Jürgen HABERMAS, *Teoría y praxis*, Madrid: Ediciones Altaya 1999, caps. 3 y 4.

su comprensión de la filosofía, mas no el problema a tratar en ella.

Ahora bien, esta perspectiva aún no fenomenológica desde la que se intenta abordar la aprehensión del absoluto en los años de juventud —marcada claramente por el sistema crítico kantiano y la Revolución francesa— pasa por distintas etapas. En la primera de ellas, que va aproximadamente de 1793 a 1796, Hegel enfrenta la estructura dogmática y heterónoma del cristianismo con el entusiasmo provocado por el *Sapere aude!* kantiano, y realiza una crítica, tomando como parámetro el concepto de «autonomía de la razón», tanto al judaísmo como a la manera en que el desarrollo del cristianismo tergiversó las enseñanzas de Jesús. Opone la ahistoricidad y, como lo llamará más tarde, el carácter abstracto de la autonomía kantiana de la voluntad a las condiciones sociales de la época a través de su lectura de la vida de Jesús. Principalmente en *Historia de Jesús*, de 1794, y «La positividad de la religión cristiana», redactada entre 1794 y 1795, Hegel hace una interpretación radicalmente kantiana de las enseñanzas de Jesús en la que éste aparece como encarnación del imperativo categórico; como un revolucionario que, solo en el mundo, enfrenta la heteronomía de su época al carácter autónomo de la voluntad racional. En *Los principios de la filosofía del derecho* Hegel, habiendo asumido ya la idea crepuscular y fenomenológica de la filosofía, advierte que «todo hombre no puede más que ser un hijo de su tiempo»⁵. Sin embargo, en los escritos tempranos, Jesús aparece en contracorriente con su tiempo. «La religión [que Jesús] llevó en su corazón —menciona Hegel— estaba libre del espíritu de su pueblo»⁶. A pesar de que la preocupación hegeliana desde estos momentos es la manera en que puede aprehenderse y conocerse el absoluto, y éste, como sabemos, una vez construido el sistema se despliega principalmente en la historia; a pesar de esto, en estos primeros escritos la dimensión histórica no aparece aún. En las obras referidas, el Mesías más que como un hijo de Dios y un hombre de fe aparece como un educador del pueblo que insta a los hombres a no dejarse llevar más que por su propio

⁵ HEGEL, *Principios de la...*, p. 61.

⁶ G. W. F. HEGEL, «La positividad de la religión cristiana [Nuevo comienzo]», en: *Escritos de juventud*, p. 431.

entendimiento, sin la guía de otro. Su enseñanza, según Hegel, no consistió en adoctrinar gente presentándole contenidos específicos de formas de vida que debieran seguir al pie de la letra, sino en mostrarles que sólo accediendo al propio llamado interior de su razón podrían ser hijos de Dios. De esta oposición del Mesías al carácter muerto de las letras de los libros sagrados y las leyes de los judíos que, al ser impuestas se muestran como mandatos externos que, por tanto, se asumen de manera heterónoma, se sigue que su único destino lógico haya sido la muerte en la cruz. Ésta para Hegel tiene dos interpretaciones: la representación de la no separación entre los mundos divino y humano, y la muestra del fracaso de la empresa del Mesías tras la victoria de las fuerzas de la historia sobre las obras humanas particulares. Esta segunda interpretación le permite a Hegel reflexionar acerca de la importancia de la historia en la conformación de la moralidad, con lo cual la dimensión histórica en la obra del autor comienza a ganar presencia.

Después de construir la interpretación kantiana de la vida de Jesús, intentando mostrar que las enseñanzas de éste consistieron en que la razón es el único dejo de divinidad en los hombres y para alcanzar la gracia de Dios, lejos de seguir los preceptos religiosos sin más, el hombre debe llevar siempre a cabo un uso autónomo de su razón, en la segunda etapa de la época de juventud, que va aproximadamente de 1796 a 1799, Hegel realiza una crítica a la filosofía moral kantiana. En la primera parte de la época juvenil de la que hemos hablado, Hegel cree encontrar la presencia del absoluto en el mundo a través del uso práctico y autónomo de la razón. A la positividad del cristianismo y la objetividad de sus leyes intenta hacerle frente mediante la asunción de una religiosidad subjetiva, la cual parte de la estructura autónoma de la voluntad. Con una religión que sea sentida por lo hombres y no sólo reproducida a través del seguimiento puntual de los mandatos divinos, cree Hegel que es posible superar las escisiones abiertas por el cristianismo entre vida y doctrina. Sin embargo, tras realizar la interpretación del fracaso de la empresa de Jesús por oponer el carácter autónomo de la voluntad a las condiciones heterónomas del pueblo hijo de Abraham, Hegel se aleja de aquel punto de vista sobre el absoluto. Ahora tiene una lectura de la moralidad kantiana no sólo como

incapaz de lograr las reconciliaciones entre vida y doctrina, razón y fe, y, por tanto, entre el individuo y la realidad, sino como la generadora de las escisiones y fracturas más importantes del sujeto consigo mismo. Guiado por el ideal de la filosofía de la identidad, que intenta captar la existencia real del absoluto en tanto absoluto, Hegel voltea la mirada de la autonomía moral kantiana al ideal de amor-pasión del romanticismo alemán.

Entre 1797 y 1798, fechas en las que se reúne en Frankfurt con Hölderlin, su viejo amigo de juventud, Hegel introduce a Kant a la misma crítica que antes había dirigido a las religiones positivas, entre las que se encuentra el cristianismo y ahora el proyecto kantiano de una religión de la razón. Se trata de la crítica a Kant que será recurrente sobre todo en la *Fenomenología del espíritu* y *Los principios de la filosofía del derecho*, cuya primera aparición se encuentra al final de los «Esbozos de amor y religión» que datan de 1797-1798, y tiene seguimiento en «El amor y la propiedad» de 1798-1799.

Hegel acepta que el valor del pensamiento autónomo es mucho mayor al que tiene una voluntad que es puesta en manos de un tercero para que decida sobre ella, tanto en términos de conocimiento como de moral. Pero la supuesta libertad a la que aspira el pensamiento autónomo a lo más que puede llegar es a que el sujeto esté libre de determinaciones *externas*, mas no *ajenas*. La reconciliación de las desgarraduras del mundo no puede darse con la simple traslación de los mandatos que deben ser obedecidos de la exterioridad a la interioridad del ámbito propio de la conciencia. El problema no es si la voz a la que escucha y debe obedecer es la de otro hombre o la suya, la de su propia conciencia; el verdadero problema está en la existencia de una voz que ordena. En un mundo en el que la conciencia está reconciliada con la realidad no es posible la obediencia porque no existe el mandato. La voluntad no tiene frente a ella una ley impuesta, sino que obra de manera fluida con el todo de la comunidad y la vida. Para Hegel, el problema de la autonomía kantiana de la voluntad estriba en que si bien el hombre actúa por sí mismo, lo hace no porque esté fusionado con la vida y desde ahí actúe en unidad con la objetividad y organicidad del mundo, de modo que desaparezca la distancia entre el sujeto y el objeto, entre la particularidad del querer y la obligación moral. El

hombre actúa de acuerdo a las leyes morales que son dictadas por el juez de su conciencia; la inclinación subjetiva, lo que el hombre quiere, son distintos, e incluso contradictorios, con la objetividad de la ley moral. Para Hegel la única diferencia entre la heteronomía y la autonomía de la voluntad se encuentra en que el mandato, la vigilancia y la coerción son ejercidas desde la interioridad de la conciencia y no desde fuera de ella:

[...] era de esperar que Jesús obrara contra la positividad de los mandamientos morales, contra la mera legalidad; que mostrara la universalidad de lo legal y que toda su obligatoriedad proviene de su universalidad, pues si, por una parte, todo Debe, todo mandamiento se anuncia como algo ajeno, por otra, en cuanto concepto (la universalidad), es algo subjetivo. Era de esperar que explicara que, por esto, la legalidad, en cuanto producto de una fuerza humana, de la Facultad de lo universal, de la razón, pierde toda su objetividad, su positividad, su heteronomía, y que el objeto del mandamiento se manifiesta por lo mismo como fundado en la autonomía de la voluntad humana.

Sin embargo, la positividad desaparece sólo parcialmente por intermedio de este proceso... entre los Shamanos de los Tunguses, los prelados europeos que gobiernan en la Iglesia y el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo⁷.

Aquí comienza propiamente la ruptura de Hegel, no con sus intereses teóricos de juventud, sino con la manera de esbozar sus ideas. Su separación respecto del trascendentalismo kantiano da pie a los cimientos del realismo especulativo desde el que un poco más tarde construirá el sistema. Con la crítica a Kant, Hegel se aleja de las posturas que conciben teóricamente un modelo de mundo que desde fuera intentan consolidar en la realidad, tal como el mismo Hegel hace en Berna desde finales de 1795 a través de su interpre-

⁷ G. W. F. HEGEL, «El espíritu del cristianismo y su destino», en: *Escritos de juventud*, p. 308.

tación de las enseñanzas de Jesús. La mediación entre la autonomía kantiana de la voluntad ya superada y el proyecto sistemático de reconocer la racionalidad del mundo en sus manifestaciones finitas y reales, tanto pasadas como presentes —proyecto que caracteriza a su sistema a partir de 1800—, pero leído siempre desde su vigencia actual, es el concepto de «amor». Como han interpretado Henrich y Pannenberg, con la noción de amor Hegel anticipa el concepto de «espíritu», pieza central de su sistema especulativo⁸.

En tanto que el absoluto es la re-uniión de todas las posibles fracturas y diferencias, tanto de la objetividad del mundo como de la subjetividad de la conciencia y entre ellas, y la autonomía kantiana de la voluntad lejos de reconciliar acentúa las diferencias y fragmenta al sujeto internamente al contraponer la inclinación y el deber moral, entonces la forma en que el absoluto se hace presente en el mundo no puede ser mediante la autonomía de la voluntad racional, sino del amor. «Únicamente en el amor, dice Hegel, somos uno con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado»⁹. En el amor, los hombres se encuentran en la totalidad armónica en la que no caben las separaciones entre lo subjetivo y lo objetivo; no hay desgarradura entre la conciencia y el mundo, entre los deseos e

⁸ Así entiende Henrich el paso de Hegel, de la época de juventud a los escritos sistemáticos posteriores. El autor menciona: «De esta comprensión hegeliana del 'amor', como concepto fundamental de su reflexión, brotó sin fisuras el Sistema. El tema del 'amor' fue sustituido, debido a razones que podemos señalar, por la más rica estructura de la 'vida' y, posteriormente, por la del 'espíritu', que tiene más implicaciones que la 'vida', en: Dieter HENRICH, «Hegel y Hölderlin», en: *Hegel en su contexto*, Caracas: Monte Ávila Editores 1990, p. 23. En su historia de la filosofía, también Pannenberg interpreta así el paso entre las distintas etapas de la obra de Hegel. Según él: «La idea de amor como la superación de las separaciones hechas por el entendimiento —una superación que reconoce, en vez de aniquilar— y, por tanto, como representación de la unidad de la vida, fue el germen de la posterior concepción de Hegel del concepto especulativo», en: Wolfhart PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca: Sígueme 2002, p. 268. En el presente texto partimos de la tesis de que aquello que Hegel busca tematizar desde la época de juventud y hasta las últimas lecciones dictadas en Berlín, es la presencia del absoluto. Los conceptos desde los cuales se lo tematiza son los de autonomía kantiana de la voluntad y amor en el caso de la época de juventud; en los escritos sistemáticos posteriores, como muy bien lo entiende Henrich, el concepto de amor es llevado al de espíritu. En el sistema, el espíritu se aprehende en las distintas formas que va adquiriendo hasta llegar a ser saber de sí: saber absoluto.

⁹ G. W. F. HEGEL, «Esbozos sobre religión y amor», en: *Escritos de juventud*, p. 241.

inclinaciones subjetivas y los principios objetivos del deber moral. En el amor, la unión de las partes y el todo se fusionan a tal grado que pierde sentido no sólo hablar de partes aisladas, sino de la unificación misma. Una vez en el amor, carece de pertinencia pensar en alguna vinculación entre el sujeto y la vida, o el deber y la inclinación, pues éstos no presentan ninguna escisión porque permanecen siendo uno en el ser. Así, dice Hegel, «La vida ha reencontrado en el amor a la vida»¹⁰. Dentro de una totalidad bella como la que supone el amor, el hombre no actúa por deber, no hay obligación ni obediencia, así como tampoco hay contradicción alguna entre lo que el sujeto quiere hacer y lo que hace efectivamente. Los sujetos actúan como lo hacen con la plena convicción de que lo quieren, y con el sentimiento de pertenecer a un orden que es suyo. Nos parece que se trata de la antesala a la idea de que «el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*» que aparece en el capítulo de la «autoconciencia» de la *Fenomenología del espíritu*¹¹. Hegel define al amor de la siguiente manera:

El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu, divinidad. Amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito. En ese sentimiento de armonía no hay, por supuesto, universalidad alguna, puesto que en la armonía la particularidad no es discordante, sino concordante¹².

Bajo esta idea del amor, Hegel comprende al absoluto como *unidad indiferenciada*. En ella, los amantes se encuentran hundidos en la unidad del ser, unidos en la sustancialidad de la vida reproduciéndola a través de la procreación. Hay aquí una ausencia total de conflicto y diferencia. Hacia el final de los «Esbozos para 'el espíritu del judaísmo'», cuya redacción fue concluida en 1798, Hegel entiende que «Nada se opone más a las bellas relaciones, basadas por naturaleza en el amor, que las de esclavo y señor»¹³. La relación

¹⁰ HEGEL, «El espíritu del cristianismo...», p. 331.

¹¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2002, p. 113.

¹² HEGEL, «El espíritu del cristianismo...», p. 338.

¹³ G. W. F. HEGEL, «Esbozos para <El espíritu del judaísmo>», en: *Escritos de juventud*,

conflictiva entre el señor y el siervo, tema central de la *Fenomenología del espíritu*, se opone aquí al amor y, por tanto, a la divinidad misma. La idea del amor le permite a Hegel, en este momento, no sólo superar las escisiones abiertas por las religiones positivas primero, y por el kantismo después, sino mostrar la presencia del absoluto mediante la unidad indiferenciada de las individualidades que se encuentran dentro del mundo, la historia y la comunidad. El amor es ese trasfondo gracias al cual los hombres se vinculan de manera armónica entre sí y con la totalidad estando en continuidad con la naturaleza, de tal modo que toda oposición y relación conflictiva desaparece.

De manera poco sistemática en los escritos de la época de Frankfurt, Hegel comparte con Hölderlin la vinculación entre belleza, amor, naturaleza y religión. Cree que sólo ahí donde la naturaleza y la libertad, el objeto y el sujeto, no se encuentran escindidos está realmente la divinidad. En este espacio de no diferenciación no hay lugar para la oposición entre señor y siervo, pues las individualidades no se han enfrentado de manera conflictiva en búsqueda del reconocimiento de su libertad por oposición a la no libertad de la otra conciencia. Dada la unidad y no separación, no hay relación alguna entre dominado y dominante, pues, dice Hegel, «Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser»¹⁴. Como hemos mencionado, el resultado de la unidad indiferenciada que es el amor, en el cual, para Hegel «lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente»¹⁵, es la generación y reproducción de la vida a partir de la vida misma, es decir, a través de la procreación. La generación de la vida a partir de la vida, que únicamente puede desprenderse de la fusión unificadora en la que se encuentran los cuerpos de los amantes atravesados por el amor, es la más perfecta muestra de la manera en que la divinidad se hace presente en el mundo. Y lo único que puede romper esta unidad perfecta y bella que es el amor, es

p. 236.

¹⁴ HEGEL, «Esbozos sobre religión...», p. 242.

¹⁵ G. W. F. HEGEL, «El amor y la propiedad», en: *Escritos de juventud*, p. 263.

la muerte. El amor es vida, nacimiento y reproducción de la naturaleza; la muerte es la negatividad de la vida, el rompimiento de la unidad originaria. «Afirmar que los amantes tienen [cada cual] su independencia, dice Hegel, sus principios propios de vida significa afirmar únicamente que pueden morir»¹⁶. Es clara aquí la oposición de la unidad entre el amor, la vida y la divinidad frente a la ruptura de la unión, la diferencia y la muerte.

La divinidad, pues, a través del amor se manifiesta como afirmación de la vida. Sin embargo, el amor resulta insuficiente para mostrar su existencia. A pesar de que a través de él Hegel puede acercarse a la tan buscada noción de totalidad, mediante la cual en el sistema reconstruirá el camino de la divinidad en el proceso de formación de sí misma como absoluto, este proceso de formación es netamente humano, y las relaciones basadas en el amor se encuentran aún enraizadas en sentimientos naturales. Ya desde los primeros escritos de juventud se puede ver la manera en que se va perfilando en el pensamiento de Hegel la sugerencia más importante con la que abre la *Fenomenología del espíritu*: «que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*»¹⁷.

Como hemos visto, para Hegel, no hay un ámbito realmente práctico en la filosofía kantiana por el alejamiento radical de la realidad al que nos expone la estructura formal de la moralidad. Pero en el amor tampoco hay lugar para una *praxis* verdaderamente humana, pues el hombre se encuentra hundido en la totalidad de la naturaleza sin siquiera poder diferenciar su individualidad y autoconformarse como persona. Lo que lleva a la persona a superarse en algo más que un simple ser viviente, es el saberse libre. Distintos elementos intervienen en este proceso, como es el caso de hacer uso de la propiedad privada y la formación familiar que lleva al hijo a separarse del ámbito nuclear para entrar al de la sociedad civil, entre otros. Pero hay uno privilegiado a partir del cual se da el ver-

¹⁶ HEGEL, «El amor y...», p. 263. Una excelente revisión del papel de la muerte en la concepción hegeliana se puede ver en: Alexandre KOJÈVE, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires: La Pléyade 1984.

¹⁷ HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, p. 15.

dadero paso de la naturaleza a la humanidad: la lucha a muerte por el reconocimiento. Únicamente a partir de ella es que el hombre puede construir un mundo verdaderamente humano, sólo a través del cual le es posible proyectar — como muy bien lo deja ver Hegel principalmente en la *Fenomenología*— su finitud hacia la infinitud del absoluto conformándose como un ser libre. Este es el punto decisivo del hegelianismo a partir aproximadamente de 1800: que la divinidad ya no se manifiesta como afirmación de la vida, sino como negación de la vida en favor de la libertad. Es por esto que la versión romántica del amor, así como el movimiento romántico en general, resultan para Hegel insuficientes para mostrar la presencia y desarrollo del absoluto en el mundo, pues se quedan en un estadio inferior del despliegue de la conciencia en el que el hombre no ha podido enajenarse de su situación natural en el mundo para constituirse como humanidad. En el amor, lo divino sólo puede ser aprehendido como unidad sin poder describir aún sus expresiones fenoménicas mediante lo múltiple. Se trata de un absoluto en todo caso estático y carente de vida. Por el contrario, la vida implica movimiento, enajenación, negación, superación y asunción; aspectos éstos que formarán el movimiento dialéctico al que Hegel hace alusión con el término *Aufhebung*, mediante el cual es posible ir aprehendiendo paulatinamente el proceso de formación de la totalidad. Con la lucha a muerte por el reconocimiento, es posible la materialización de la persona en su estado de independencia, que en el amor era imposible por la unidad indiferenciada que consumía las individualidades de los amantes. Ahora hay posibilidades para el reconocimiento, pues existe una relación de alteridad a partir de la cual las conciencias se escinden como partes constitutivas de una unidad natural, y se reconocen una frente a la otra para regresar a sí y autoreconocerse. Se trata del movimiento que sale de la naturaleza del yo para encontrarse con un otro y regresar a sí a partir de esa alteridad, reconociéndose a sí mismo sólo gracias a la relación intersubjetiva establecida con aquel otro. En el amor-pasión romántico no hay posibilidades para el reconocimiento ni del yo, ni del otro, ni de mí mismo a partir del otro porque no hay lugar para la diferencia. No hay lugar para la intersubjetividad porque realmente no lo hay ni para la subjetividad, pues las individualidades

se han perdido como tales en la fusión con una totalidad abarcada por la naturaleza.

Vida (y por ende amor) — comenta Eugenio Trías —, es algo que hunde a la autoconciencia en la servidumbre. La libertad se alcanza negando la vida. O, como dirá [Hegel] en la *Fenomenología*, arriesgándola. Es la muerte, no la vida, la que determina la espiritualización, la que hace posible al sujeto ser libre: el juego con la muerte. Es en el miedo y en la angustia ante la muerte como el esclavo comienza a liberarse de sus cadenas. En el vencimiento del miedo está la fuerza de la que se espera libertad¹⁸.

Lejos, entonces, de que la presencia del absoluto se muestre en la unidad armónica que representa el amor, en la cual las individualidades se encuentran identificadas una con la otra hasta perder sus identidades separadas, ahora sólo es posible a partir de su contrario: la lucha a muerte. Mientras que en el amor-pasión romántico, no hay posibilidad para la alteridad porque no hay ninguna diferencia que pueda ser reconocida, en el paso a la comprensión del absoluto a través de la lucha a muerte, hay *reconocimiento de la diferencia* a través de la oposición, pero no hay identidad ni unidad indiferenciada de los amantes. Lo único que se enfatiza es la diferencia entre particularidades que se enfrentan en favor de la elevación de la certeza de la libertad que cada una tiene de sí en verdad.

Es hasta el tercer momento, el del sistema a partir de 1800, que Hegel puede llevar a cabo una aprehensión de la divinidad como absoluto, donde no sólo se halle la parcialidad de la mismidad divina que no se ha escindido de la naturaleza, sino que capte la salida de sí y su reconocimiento a través de la dialéctica con lo otro de sí, con una conciencia que le hace frente. De esta manera, por otro

¹⁸ Eugenio TRÍAS, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona: Anagrama 1981, 103-104 pp. Al respecto, Lukács menciona: «Hegel ve en ella [en la categoría de amor] la culminación de la vida, la verdadera superación de todo lo muerto y positivo del mundo, pero ve al mismo tiempo que tampoco en ese sentimiento puede basarse una realidad superior que realmente pueda contraponerse a la positividad de la sociedad burguesa», en: LUKÁCS, *El joven Hegel...*, p. 139.

lado, puede aprehender conceptualmente el movimiento del espíritu en el proceso de formación de sí mismo a través de su constitución como sujeto, como humanidad que se ha podido elevar por encima de las determinaciones naturales, incluso del amor, y se ha desarrollado como libertad en la historia. A partir de 1800, no hay lugar ya para una comprensión «positiva» del absoluto sino sólo negativa. En los primeros fragmentos para *La constitución de Alemania*, redactados entre 1798 y 1800, el autor menciona:

El sentimiento de contradicción entre la naturaleza y la vida existente es la necesidad de que sea superada esta contradicción. La cual se supera [en el momento] en que la vida existente ha acabado de perder su poder y su dignidad, en el momento en que se ha convertido en algo puramente negativo¹⁹.

El sistema filosófico que se irá gestando a partir del nacimiento del siglo XIX, del que Hegel habla en su carta a Schelling de noviembre de 1800, parece en sí mismo un movimiento hegeliano, pues en él Hegel no hace otra cosa que negar los dos momentos anteriores bajo los que creía comprender la presencia del absoluto en el mundo —el absoluto como *unidad indiferenciada* y como *reconocimiento de la diferencia*— para superarlos asumiéndolos. Aquí es donde desembocan los trabajos hegelianos de juventud fungiendo, a nuestro parecer, como prolegómenos al sistema hegeliano.

RESUMEN

El autor reconstruye y ordena el camino que Hegel recorrió en su juventud hacia la formación del sistema filosófico que data, aproximadamente, de 1800; nos ofrece las directrices para una comprensión más cabal del sistema hegeliano así como de la figura de su autor; uno de los grandes teólogos de la modernidad.

Palabras clave: Hegel; *Escritos de juventud*; *Fenomenología del espíritu*; amor; reconocimiento.

¹⁹ G. W. F. HEGEL, «La constitución alemana», en: *Escritos de juventud*, p. 392.

ABSTRACT

The author reconstructs and orders the road that Hegel traveled in his youth towards the formation of his philosophical system that dates to approximately 1800, offers guidelines for a better understanding of the Hegelian system as well as the figure of its author, one of the great theologians of modernity.

Key words: Hegel; *Early Theological Writings*; *Phenomenology of Spirit*; love; recognition.

Sócrates y la prehistoria de las autobiografías

Héctor Zagal
 Facultad de Filosofía
 Universidad Panamericana
 hzagal@up.edu.mx

Anduve buscándome a mí mismo.
 Heráclito, *Fragmento 101*.

La biografía usurpada

La historia oficial de la filosofía da un vuelco con la aparición de Sócrates. Los manuales enseñan que los primeros sabios —Tales, Anaxímenes, Empédocles, Heráclito...— se interesaron fundamentalmente por la naturaleza. El *arjé* de la *physis*, y no el ser humano, captó la atención de los filósofos antiguos. Si exceptuamos a Jenófanes de Colofón, cuyas agudas consideraciones sobre el antropomorfismo religioso sorprenden incluso en nuestro tiempo, los presocráticos no se pasmaron ante la condición humana y sí en cambio ante los ciclos del mundo físico. Esta despreocupación desconcierta, si consideramos que para aquellas épocas los cantos homéricos y las tragedias se habían asomado en los abismos de la conciencia.

Los héroes homéricos no se conforman con moverse como piezas en el tablero de ajedrez de los dioses olímpicos. Esas mujeres y esos hombres se saben agentes, si no completamente libres, sí plenamente capaces de ejecutar bellas acciones, de obrar hazañas y ruindades, se saben, en suma, «pequeños cosmos»: universos en miniatura, donde se dan cita las pasiones, las virtudes y los vicios, la razón y los sentimientos. Odiseo y Héctor saben que están haciendo historia, saben que su vida será narrada y que, más allá de sus derrotas o triunfos en el campo de batalla, los rapsodas cantarán su gloria inmortal. Los héroes, muy en especial los homéricos, ac-

túan para la posteridad, actúan con un impresionante sentido del pasado y del futuro. Antes de entrar en combate, los guerreros se presentan a sí mismos, hablan de su estirpe, su lugar de origen, sus hazañas. Saben de dónde provienen y, a su manera, saben hacia dónde se dirigen. Los héroes cuentan su historia; precisamente en eso se distinguen del pueblo llano, en que ellos traen a cuestras una narración salpicada de acciones bellas.

Ulises escucha su propia historia en un banquete (una de las primeras auto referencias de la literatura) y llora mientras el aedo canta sus desventuras.

[...] el aedo, movido del dios, modulaba su canto desde el punto en que aquellos argivos, de después de dar fuego a las tiendas, se hicieron al mar en las sólidas naves.

Del caballo en la entraña escondido, los otros en torno se agrupaban de Ulises ya en medio de Troya; los teucros por sí mismos lo habían arrastrado al alcázar y, erguido en mitad, discutían a su pie y en confuso alboroto.

[...]

Y contaba después el saqueo que aquéllos [los argivos] hicieron.

Tras fluir del caballo dejando su hueca emboscada:

cada cual por un lado pillaba el alcázar excelso, pero Ulises, dijérase Ares, marchó hacia las casas de Deífobo; al lado llevaba al sin par Menelao.

Allí —dijo— empeñó su más duro combate, más pronto la victoria inclinó a su favor la magnánima Atenea.

Tales hechos contaba aquel ínclito aedo y Ulises consumíase dejando ir el llanto por ambas mejillas.

[...]

No hubo nadie en verdad que notara sus lloros; Alcónoo solamente, al hallarse más cerca, lo estaba observando; diose cuenta de todo al oír sus profundos suspiros¹.

El héroe se encuentra en una tesitura extraña: un tercero le narra su propia vida. Si en todo momento Ulises es consciente de que sus

¹ *Odisea*, canto VII, 499-534. Usamos la traducción de José Manuel Pabón, Madrid: Gre-dos 2001.

desventuras obedecen al capricho de los dioses y que su historia se forja al golpe del cincel de voluntades ajenas; el canto VIII lo coloca en una circunstancia desconcertante. Su vida ya no le pertenece; su biografía está en manos de los cantores. Ulises aún no ha muerto y ese patrimonio —la propia biografía— le ha sido expropiado. Odi-seo se ha perdido a sí mismo, quienes cantan y escuchan las cuitas del guerrero le compadecen en las estrofas, pero son incapaces de consolarle en el presente. Lo tienen ahí, a sus pies y, sin embargo, nadie le reconoce. Lloran por el Ulises abstracto pero no consuelan al de carne y hueso. Estamos ante la primera conciencia «alienada», por decirlo al modo de Hegel. Los cantos homéricos usurpan la biografía de Ulises. Parte de la tragedia del héroe radica precisamente en las dificultades para darse a conocer, no puede revelarse abiertamente como quien es —el rey de Ítaca, hijo de Laertes, esposo de Penélope— y más de alguna ocasión se ha de esconder bajo el disfraz de mendigo o simple náufrago.

En realidad esta expropiación de la propia historia se atisba ya en la *Iliada* desde el momento en que los actores se saben *personajes*, individuos con la obligación de recitar un parlamento, con el deber de estar a la altura de las circunstancias. Héctor, Aquiles, Patroclo se deben a la posteridad para que se canten sus bellas acciones. La dramática despedida de Héctor de su familia se construye a partir del *fatum*; el troyano prevé su muerte y la afronta como el actor que piensa «que suceda lo que suceda, el espectáculo ha de continuar». El rapsoda dibuja a los guerreros con un enorme peso a costas: dar ejemplo, mostrar la excelencia, *areté*, a los jóvenes de la Grecia clásica. Los héroes griegos se deben, pues, a la posteridad. El futuro, la historia, el qué dirán: he ahí la clave.

Biografías usurpadas: los héroes no viven para sí mismos sino para edificar, para amasar un capital de hazañas que constituye su pase de entrada a la gloria inmortal. El precio de la inmortalidad se finca en la fama: depende de nuestros narradores y espectadores.

¿Por qué no escriben su vida los héroes? Además de que más de alguno no sabría leer ni escribir, la inmortalidad no radica en el texto, sino en el recuerdo. Lo importante para Héctor y para Ulises no es que Homero —si en verdad existió— ponga por escrito sus afanes y luchas, sino que se les recuerde. No olvidemos que la

Ilíada y la *Odisea* son, antes que nada, cantos. En ambos casos se invoca a la divinidad muy al inicio: «Canta, ¡oh diosa!, la cólera del Périda Aquiles»; «Musa, dime del hábil varón que en su largo extravío, tras haber arrasado el alcázar sagrado de Troya, conoció las ciudades y genio de innumerables gentes». La divinidad custodia el canto. Ella inspira a los aedos, guardianes de la gloria inmortal, y no los libros que se guardan en los arcones. Aspirar a pervivir en el recuerdo de los demás, nos condena a vivir del honor. Y el honor es algo que depende, ciertamente, de nuestras acciones, pero, sobre todo, depende de quienes nos lo tributan. Biografías usurpadas, porque quien rinde los honores ejerce el derecho de autoría sobre los héroes.

La odisea del desdoblamiento del yo

Resulta desconcertante, pues, que los filósofos presocráticos — capaces de elaborar teorías refinadas sobre el origen de la vida— no se percataran del juego de espejos de la *Odisea*. Resulta desconcertante que, teniendo ante los ojos el caso de un Yo desgarrado por el expolio de su propia historia, no navegasen en los mares interiores y nebulosos de la conciencia.

Ulises llora doblemente: por sufrir las penas de su viaje trunco, por escuchar la magnitud de su tragedia. El héroe conoce la magnitud de su desgracia después de oír en labios de otro sus propios males. Resultan curiosos los vericuetos por donde la autobiografía viene a darse en la literatura homérica. La auto-presentación cede el paso al espejo. Los cantos homéricos no parecen confiar demasiado en la capacidad del ser humano para penetrar su propio yo. Este recelo es propio de cualquier cultura del honor. La reputación se construye sobre la base de la opinión ajena; los otros son el espejo donde uno conoce la hondura y calidad de las propias acciones.

Algo análogo sugerimos en la tragedia. Los coros trágicos funcionan frecuentemente como una especie de espejo para que el héroe se reconozca a sí mismo. El coro tiene la función, en otras, de hacerlo caer en la cuenta de sus miserias y desaciertos. El coro suele conducir al personaje al reconocimiento de la *hybris* que ha come-

tido. Sin sus estrofas, el Yo quedaría lejos de conocerse y de narrar su propia historia. Edipo es emblemático. El héroe trágico se desconoce a sí mismo y no calibra las consecuencias de sus actos. La trama de la obra consiste, valga el juego de palabras, en desenredar la madeja de un Yo enmarañado en circunstancias que parecen resultarle ajenas pero que, a la hora de la verdad, lo componen en un sentido mucho más profundo del que el personaje piensa. Edipo no quiere matar a su padre y, sin embargo, le arranca la vida. No quiere acercarse incestuosamente a su madre, pero se ayunta con ella. Todo porque desconoce sus raíces, camufladas por los trucos del destino. En verdad Edipo no sabe quién es él, sino hasta su muerte, cuando es acogido en Colono.

Los trágicos, al igual que los poetas homéricos, recelan de las capacidades introspectivas del ser humano. El destino es demasiado poderoso, nos impide fabricar una imagen cabal de nosotros; la formación de nuestra identidad requiere, por tanto, de la ayuda de otros. Ciertamente, en los trágicos la cuestión del honor ha pasado a un segundo plano. Lo más relevante no es el modo como las generaciones posteriores recordarán a Edipo; lo crucial para él es conocerse a sí mismo. Sólo el autoconocimiento verdadero salva de las trampas del destino. La salvación proviene de la verdad, no de la memoria de la humanidad. Por extraño que suene, Edipo es más libre que Aquiles y que Odiseo. El rey de Tebas no es esclavo del qué dirán. Lucha en contra de una fuerza impersonal que le impide ser feliz, pero a lo largo de las tragedias Edipo profundiza en el conocimiento del su Yo y en esa medida se libera; los héroes homéricos, en cambio, terminan por perder su historia. Odiseo presencia la enajenación de su biografía en manos de los aedos; Edipo se apropia de su vida en la medida en que auxiliado por el coro descubre su estirpe.

Ahora bien, en los trágicos aparece con todas sus letras el eterno problema de cualquier relato autobiográfico: nadie se conoce cabalmente a sí mismo. Hay *algo* que se oculta a la luz de nuestra inteligencia. Si nos hubiésemos topado con Edipo antes de llegar a Tebas, y, a la usanza de la *Iliada*, le hubiésemos preguntado por su progeñe, el infeliz nos habría contado una historia falsa: la que él conocía. El engaño sobre la propia vida marca la condición huma-

na. ¡Qué falsa versión de su vida nos hubiese contado Edipo de no mediar la tragedia! El desdoblamiento y la apariencia se instalan de lleno en las conciencias trágicas.

Sócrates, el escultor

El giro antropológico de Sócrates no debe sorprendernos. No podía ser de otra manera después de los ríos de conciencia que fluyen en Esquilo, Sófocles y Eurípides. Los poetas épicos y trágicos ya se habían sumergido profundamente en el *Yo*, como para que los filósofos siguiesen rehusando zambullirse en los caudales interiores. Mientras Tales especulaba si el agua era el principio del universo y Parménides afirmaba el carácter absoluto del Ser, la literatura griega se afanaba por revelar los secretos de la conciencia. Qué extraño resulta, entonces, que entendimientos tan dotados (como los de Heráclito, Anaxímenes o Empédocles) no se hubiesen abocado al problema de la identidad personal. Qué extraño resulta que la filosofía caminase por el sendero de la física, mientras que el arte, lo mismo la literatura que la escultura, se esmeraba por forjarse una imagen del modo como se construye y describe la identidad personal.

Sócrates da el golpe de timón cuando proclama como guía de su filosofía el «Conócete a ti mismo». Esta máxima no le viene de la filosofía, una filosofía absorta en el problema del cambio, sino de uno de los santuarios más importantes de Grecia. La frase estaba inscrita en el templo de Apolo en Delfos y de ahí la tomó el ateniense. Apolo, un dios asociado a la cítara, a la armonía y la medida, recomienda el conocimiento propio como una vía para evadir la traicionera *hybris*.

Sócrates asumió el reto planteado por la epopeya y la tragedia. La filosofía socrática —al menos tal y como nos la transmitió Platón en sus diálogos de juventud— consiste en un paulatino proceso de desnudamiento del alma hasta dar con lo que realmente es. Este proceso se había iniciado en la escultura. La desnudez no era para las artes plásticas helénicas un punto de partida, sino un punto de llegada. A lo largo de los siglos, los escultores despojaron pri-

mero al varón, y después a la mujer, de todo aquello que ocultaba su cuerpo. La belleza, intuyeron, radica en la presencia del cuerpo desprovisto de vestidos y adornos, es el cuerpo desnudo, dónde se manifiesta lo que cada persona es en verdad. Los *kyrieu* arcaicos son retratos personales, no tanto porque capturen rostros singulares, sino porque representan cuerpos irrepetibles, cuerpos labrados con horas de palestra. Los escultores griegos renunciaron a caracterizar a los jóvenes atletas a través de sus indumentarias; lo que los caracteriza, precisamente, es la falta de ella, como si los artistas quisiesen demostrarnos que la identidad no radica en lo externo, sino en el cuerpo recio, que revela el esfuerzo de los atletas en el gimnasio.

Sócrates fue hijo de una partera, y el filósofo se preció de haber heredado la profesión de la madre. La mayéutica, gustaba repetir, es el arte de ayudar a parir ideas. Pero Sócrates también tuvo por padre al escultor Sofronisco, y este hecho suele pasar inadvertido. Seguramente en el taller de su padre entendió que el descubrimiento de la identidad personal radica en des-cubrir, en retirar los velos que ocultan el cuerpo. La investigación del Yo no consiste tanto en escribir sobre uno, cuanto en descubrir, en despejar el alma de todo el follaje que esconde su núcleo. El escultor quita del mármol lo sobrante y da con el cuerpo desnudo y simple.

Análogamente, para dar con lo que uno es, hace falta desnudar al alma de todos aquellos artificios que la cubren. Recordemos el pasaje del *Cármides*, donde Sócrates, antes de regocijarse contemplando el cuerpo del joven recién llegado del servicio militar a su natal Atenas, conmina a su compañero a desnudar primero el alma del muchacho y regocijarse en esa belleza.

Ironía y terapia

El Sócrates de los primeros diálogos platónicos se preocupa por ayudar a sus amigos a parir ideas; esta tarea también puede entenderse como esculpir almas. Su pretensión es la de encontrar el Yo auténtico: cumplir la máxima délfica. Tal intención supone una premisa importantísima para la historia de las autobiografías. Para

Sócrates, y especialmente para Platón, existe una escisión entre el Yo aparente y el Yo real. En ocasiones la belleza moral y física de un Yo no es sino una mera ilusión, un fantasma, una fantasía (*phantasia* viene de *phanerós*, «lo visible»). La dualidad mundo físico/mundo de las ideas tiene un correlato en la subjetividad: Yo aparente/ Yo real.

Esta idea se expresa contundentemente en el *Gorgias*, diálogo que suele subtitularse como *De la retórica*, y dónde Platón habla por boca del Sócrates, a diferencia de los primeros diálogos, comúnmente catalogados como diálogos históricos.

Sócrates se encuentra con Gorgias, Polo y Calicles. El primero se ufana de sus habilidades retóricas, un hombre diestro en los juegos de ideas, pero también en la lid política, un individuo seguro de sí mismo. La discusión se sucede atropelladamente; Sócrates desprecia profundamente esas pretensiones y el diálogo desemboca en un callejón sin salida.

No obstante, se da pie a que Platón esboce una interesante teoría sobre la terapia (del griego, *therapeía*: «cuidado», «cura»). Existe una terapia del cuerpo: la gimnástica y la medicina; también existe una pseudo-terapia del cuerpo, la cosmética y la gastronomía. La primera se preocupa verdaderamente por la salud del cuerpo, aún cuando para ello haya que someterlo a privaciones. La segunda se afana en adularlo, no le exige esfuerzos, se contenta con darle dulces y perfumes que sólo aparentemente son saludables. La pseudo-terapia maquilla el cuerpo, ni lo cuida, ni lo sana:

La adulación gastronómica lleva la máscara de la medicina; de este mismo modo, la cosmética lleva la máscara de la gimnasia; nociva, engañosa, innoble y servil, engaña mediante formas, colores, lisura, y ropa, de manera tal que hace que los hombres atraigan la belleza ajena y descuiden la propia, que proviene de la gimnasia².

De manera acontece con el alma. La justicia y las leyes cuidan del alma, pues ellas procuran su belleza. La retórica y la sofística, por el contrario, sólo en apariencia embellecen el alma. El retórico

² *Gorgias* 465b. Usamos la traducción de Ute Schmidt, México: UNAM 1980.

y el sofista *dan la impresión* de ser sabios y justos, pero en realidad no lo son; debajo de toda su palabrería y sus deslumbrantes raciocinios, no hay nada sino ignorancia e injusticia. Hacia el final del *Gorgias*, Sócrates expresa su convencimiento de que la auténtica terapia limpia el alma y la prepara para la isla de los bienaventurados, mientras que aquellas que han sido objetos de los pseudo-cuidados de los charlatanes irán a dar al Hades.

La referencia al más allá no es, en manera alguna, pura anécdota. Sólo refiriéndonos a un horizonte de futuro podemos calibrar el estado de salud de la propia existencia. En otro contexto, con palabras muy rudas, Sócrates reprocha al sofista Calicles su falta de preparación para la muerte:

En cuanto a mí, Calicles, he sido convencido por estos relatos, e indago cómo puedo aparecer ante el juez con el alma lo más sana posible; dejo los honores a la mayoría de los hombres y, persiguiendo la verdad, trato realmente —*hasta donde sea capaz*— de vivir como el mejor y, cuando muera, de morir así. Pero también exhorto a ello a todos los demás hombres, en la medida de lo posible. Además, te exhorto también a ti para que vivas esta vida y para que libres esta lucha, de la cual yo afirmo que es una lucha contraria a todas las luchas de aquí. Y te vitupero, porque no serás capaz de ayudarte a ti mismo cuando te toque el proceso y el juicio, del cual acabo de hablar, sino que —cuando llegues con aquel juez, el hijo de Egina, y cuando aquél, habiéndote recibido, te lleve consigo— tú estarás allá con la boca abierta y sentirás vértigo, no menos que yo aquí, y tal vez alguien te pegará en la cara sin honor y te calumniara de todas maneras³.

En Platón, la sofística es el enemigo del verdadero conocimiento del yo. Si el precepto délfico rezaba: «Conócete a ti mismo», los sofistas, opinan Sócrates y su discípulo, son los principales enemigos del viaje por la interioridad. El sofista carece de sabiduría porque ha renunciado a explorar su yo; fascinados por sus habilidades argumentativas y por su sorprendente erudición —Hippias se jactaba de dominar muchos oficios— abandonan el cultivo terapéutico de su alma, y se le agosta hasta el punto de perder la interioridad. El

³ Cf. *Gorgias* 526d-527a. El subrayado es nuestro.

Yo del sofista carece de «afuera y adentro»; ha devenido un fantasma, pura apariencia. Son petulantes, soberbios y engreídos porque no se conocen a sí mismos. La historia que cuentan de sí mismos destila arrogancia, porque desconocen sus limitaciones. Sócrates es sabio porque ha sido capaz de reconocer su ignorancia y eso lo coloca, paradójicamente, por encima de sus adversarios.

Los héroes homéricos viven para el honor y eso es, ciertamente, privilegiar la apariencia. Pero Héctor, Áyax, Aquiles se esfuerzan por emprender grandes acciones, porque creen que la posteridad sólo alabará la excelencia del carácter (valentía, lealtad, amistad, justicia). Viven para el escenario, sin embargo, su vida se identifica con su actuación. No falsifican acciones para que les aplauda el público, sino que cultivan las excelencias humanas para pervivir en la memoria de los hombres libres. Por ello, los diálogos socráticos, aquellos donde Platón no imposita su voz valiéndose de su maestro, indagan la definición de virtud (*areté*), ya sea la hombría en el caso del *Laques*, la justicia en *República I*, o la piedad en el *Eutifrón*. La preocupación de Sócrates es ayudar a los jóvenes a vivir auténticamente según el modelo heroico y la falsa sabiduría de los sofistas es un obstáculo para ello. Esos pseudo-terapeutas del alma no pueden enseñar la virtud, porque ni siquiera saben que no la conocen. Los sofistas son los maestros de la superficialidad; anulan el desdoblamiento del Yo, porque pretenden haberse conocido del todo a sí mismos.

El único camino para escapar de esta autosuficiencia es la ironía. Se trata de un método doloroso, un método que consiste en dar por verdadera la aparente sabiduría del adversario y, asumiendo esa supuesta ciencia, hacerle caer en la cuenta su propia ignorancia. Al autosuficiente no se le puede decir: «Eres ignorante». Su soberbia lo ciega. La estrategia de Sócrates consiste en dar por sentada esa sabiduría y mostrarle poco a poco que se trata de una apariencia, debajo de la cual no hay nada sólido o, mejor dicho, no hay nada. El uso de esta dura estrategia contra sus jueces le costó a Sócrates la pena capital.

La ironía —pariente cercana de la burla— se convertirá en un ingrediente esencial de ciertos tipos de relatos autobiográficos. La caricatura que uno hace de sí mismo se relaciona con el gesto iró-

nico que nos permite no tomar tan en serio ni a los demás ni a uno mismo (la perspectiva de la muerte ironiza todas las acciones humanas). Sócrates descubre en la ironía una herramienta para distanciarnos de nosotros mismos, para abatir el hechizo de la Primera persona («Yo creo», «Yo pienso»), un poder del cual difícilmente podemos escapar.

El encantamiento de la Primera persona es más fuerte cuando el sujeto es tácito, es decir, cuando el «Yo pienso que soy virtuoso» se convierte en «Soy virtuoso». En el «Yo pienso que soy...» se ha filtrado ya la reflexión y, por tanto, el autodistanciamiento. En el caso del sujeto tácito impera el convencimiento de la objetividad. Cuando el sofista afirma «Soy sabio» no resulta fácil de sacarlo del error, pues la certeza tiñe su error con el color de la verdad. «Cónócete a ti mismo» quiere decir: taladra la comodidad y certeza de la primera persona, descubre quién eres en realidad, sacude la imagen que tú y los demás han construido sobre tu persona.

En cierto sentido, Sócrates, sin escribir ni una línea, puede catalogarse como el padre de la autobiografía profunda, de la exploración del yo. Esta distinción entre autobiografías profundas y autobiografías superficiales se finca en el desdoblamiento del mundo y del yo en dos esferas: la de la realidad y la de la apariencia. La sinceridad es la cualidad de las primeras, en ellas el escritor pretende describirse sin misericordia, sin concesiones ni paliativos, se trata de un ejercicio ascético o, cuando menos, de un ejercicio terapéutico. La segunda se origina en la mirada autocomplaciente, el escritor se regocija paseando por su Yo, pues le falta espíritu crítico. Está contento consigo mismo y desde su atalaya omnisciente contempla satisfecho sus hazañas y pensamiento.

Mayéutica e ironía son las dos armas que ofrece Sócrates para encontrarse con uno mismo. Pero lo importante no es el encontrarse, sino el cuidar del alma propia. Sócrates no escribe su vida porque no requiere del texto para emprender «bellas acciones». La excelencia del alma, *areté*, no va aunada a la escritura, sino al autodistanciamiento para escapar del error. La narración de la propia vida en el socratismo sólo se legitima por su valor terapéutico. El camino hacia la excelencia del alma comienza cuando nos reconocemos tal y como somos, no tal y como nos gustaría ser. La rea-

lidad, el *ontos on*, —encantadora reduplicación en griego— es el punto de partida del proceso curativo. La verdad juega un papel decisivo en el cuidado del alma.

El *Fedón*, un diálogo donde el Sócrates histórico ha cedido su voz al Sócrates platónico, explota esta veta terapéutica. La filosofía, afirma Platón, es catarsis del alma; purificación que se concreta, sobre todo, en la meditación de la muerte. El humano de las apariencias evade el tema de la muerte, pues ese penoso e irremediable hecho le otorga el relieve auténtico a la propia existencia. Frente a la muerte, las cosas *son lo que son*, la justicia es justicia; la sabiduría, sabiduría; la retórica, palabrería y la sofística, ignorancia. Narrar con verdad la propia vida implica nuestro afán de purificar recuerdos, de limpiarlos de falsedades y, sobre todo, exige la entereza para enfrentarnos a nosotros mismos. Meditar sobre la muerte significa entender el carácter precario de nuestro cuerpo, percatarnos de que el mundo sensible, con sus gozos y sus delicias, es *mimesis* del otro mundo, el realmente-real. Quien no es capaz de entender este desdoblamiento mentirá, por fuerza, a la hora de hablarnos sobre sí mismo.

Platón pone las bases para un tipo de escrito autobiográfico, los itinerarios de almas, que hallarán en el cristianismo romano un campo fecundo. De acuerdo con la lógica de la catarsis, el cuerpo pasa a la categoría de actor secundario. El Yo es el alma y la carne su cárcel. La autobiografía auténtica no relata la vida carnal, sino la mental. Ni la sexualidad ni otros sentimientos y emociones físicos constituyen el núcleo duro del Yo. Una historia contada desde la perspectiva del Yo carnal vendría a ser, entonces, doblemente engañosa: por estar narrada desde el castillo de la primera persona, y por contar lo que menos importa.

El mito de la caverna del libro IV de la *República* (otro texto donde Platón usurpa el nombre de Sócrates) admite muchas lecturas, una de las cuales engarza con lo expresado hasta el momento. Los cautivos, aún sin purificar, ignoran que lo que contemplan en la pared de la cueva son las sombras del mundo real, ese mundo fuera del alcance de sus ojos. En tanto no rompan las cadenas no podrán contar con verdad su propia historia. Ellos afirmarán que han vivido, que saben quiénes son y dónde viven, pero en realidad han

habitado en la penumbra. Quien escapa y se topa con la luz del sol sí que puede hablarnos de él y de los otros. Los cautivos escribirán necesariamente una historia falsa, porque sólo creen en el espacio subterráneo. Lo del espacio no es anecdótico. El desconocimiento del propio Yo se imbrica con el desconocimiento del mundo. El ignorante de su propia historia habita también en un espacio ilusorio, sombras engañosamente luminosas. Desconocernos a nosotros mismos acarrea una alucinación global. Por eso cuesta tanto desprenderse de las cadenas.

La tozudez de los reos llega al punto de asesinar a quien pretende liberarlos. Salir del engaño duele; la liberación es todo menos adulación. En el *Gorgias*, Platón advierte el éxito de las pseudo-terapias por el impacto de su obsequioso discurso. A diferencia de las terapias auténticas, que curan con la verdad, las pseudos-terapias adormecen al alma y al cuerpo con zalemas cortesanías. Los cautivos prefieren a los aduladores, con los *logoi* retóricos y sofistas se pueden escribir panegíricos y encomios, no biografías y, mucho menos autobiografías auténticas.

Sócrates y, a su modo Platón, hacen del autoconocimiento la clave para la purificación del alma. Pero lo que ahora me interesa ahora es su diagnóstico sobre la dificultad para alcanzar dicho conocimiento. Después de Sócrates, ningún autor puede arrogarse el poder de revelarse cabalmente a sí mismo en un escrito, pues a las dificultades técnicas del caso, se suman otras más arduas: las dificultades morales. Únicamente quien se da muerte a sí mismo a través de la filosofía, mirará limpia y objetivamente, por encima de sus intereses y su autocomplacencia, el propio yo.

No quisiera, sin embargo, dejar de recalcar un hecho: Sócrates no escribió su biografía ni ninguna obra. En el proceso del autoconocimiento la escritura es superflua e, incluso, peligrosa. La ironía es una estrategia terapéutica cuyo valor reside en hacer caer en la cuenta de la propia ignorancia. La mayéutica —inseparable de la ironía— consiste en sacar las verdades que subyacen en el Yo auténtico, y a las que se puede acceder sólo cuando nos hemos liberado de la autosuficiencia. El relato escrito no añade nada a estas curas del alma. Incluso, en cierto sentido, el relato autobiográfico es peligroso, pues excluye la pulla de la tercera persona (recuerde-

se que Sócrates comparaba su tarea en Atenas como la del tábano sobre el caballo). El diálogo vivo y no la autobiografía es la manera por excelencia para revelar el propio yo.

RESUMEN

El objetivo de este artículo es recorrer la prehistoria de la autobiografía en la antigua Grecia, desde los cantos homéricos, el olvido presocrático de la conciencia individual, la máxima socrática y délfica del «Conócete a ti mismo», hasta una relectura del mito de la caverna platónico. El autor argumenta que Sócrates, mediante la mayéutica y la ironía, no precisamente a través de la escritura, es capaz de revelar al auténtico yo.

Palabras clave: Sócrates; autoconocimiento; autobiografía; mayéutica; ironía.

ABSTRACT

The aim of this paper is to explore the prehistory of autobiography in Ancient Greece: from the Homeric verses, the Presocratic oblivion of personal consciousness, the Socratic maxim «You must know yourself», to a rereading of Platonic Myth of the Cavern. The author argues that Socrates, with maieutics and irony, is capable to reveal the authentic self.

Key words: Socrates; self knowledge; autobiography; maieutics; irony.

Falibilismo duro y falibilismo pragmático: Un alegato en pro de la posible falsedad de cualquier creencia¹

Mario Gensollen
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes
mgenso@correo.uaa.mx

A partir de los escritos de Popper y Peirce, el falibilismo ha sido una posición que ha ocupado un lugar central en el actual debate epistemológico y ético. La defensa de la tesis falibilista se ha convertido en una de las vías más atractivas para combatir los embates dogmáticos y escépticos. A pesar de que el falibilismo parezca una forma de concesión al reto escéptico, por el contrario, es quizá una de las pocas salidas que nos quedan para defender y fundamentar la tolerancia a la que aspira una sociedad democrática.

Sin embargo, no es hasta Wittgenstein y el nuevo pragmatismo² que la tesis falibilista ha sido purificada de sus inicios quizá ingenuos. Esto, de inicio, puede sonar extraño. Se sabe que algunas de las cualidades más marcadas del modo de filosofar de Wittgenstein son su rigor lingüístico y su descrédito de las teorías a favor de las descripciones. Decir que Wittgenstein sostuvo algo así como una «posición falibilista» contradeciría los principales rasgos de su pensamiento. Por ello, vale la pena hacer un par de aclaraciones.

En primer lugar, se sabe que las palabras *-ismos* indican algo así como una actitud desmesurada del juicio que termina por desvir-

¹ Este texto ha sido escrito como una réplica tardía y fuera de contexto al estimulante y agudo artículo «Por qué no soy falibilista» de Guillermo Hurtado (2002). Varias versiones anteriores fueron leídas en diversos foros. Agradezco los comentarios de Carlos Pereda, Gustavo Ortíz, Jorge Tagle, Luis Xavier López-Farjeat y José Luis Rivera.

² Me refiero principalmente al pensamiento de Richard Bernstein (2006), y a las bases pragmatistas clásicas —en especial a partir de John Dewey— sobre la que éste se construye.

tuar aquello que es juzgado³. Cuando decimos que alguien, por poner sólo un caso, es un «moral-ista», lo que decimos es que su actitud judicial es desmesurada con respecto a la moral. Como otra palabra-ismo —«fanatismo», «nacionalismo», «puritanismo», u otras más claras como «alcoholismo»— el falibilismo parecería inducirnos a sospechar una especie de desmesura. Sin embargo, esta coincidencia sintáctica, como mostraré, no tiene trasfondo semántico. Por el contrario, al falibilismo, como actitud judicial, le es esencial la medida. Justo por ello podemos decir que es el término medio virtuoso entre los extremos viciosos del dogmatismo y el escepticismo.

En segundo lugar, suele ser una simplificación burda el afirmar que Wittgenstein es ajeno a cualquier forma de teoría. Es cierto que Wittgenstein desacredita cualquier forma de teoría que pretenda representar cómo son las cosas con pretensiones sistemáticas, definitivas y nomológicas (ver *Philosophische Untersuchungen* 87, en adelante *PU*). Sin embargo, si tomamos el término «teoría» en un sentido mucho más austero, como posibles descripciones que iluminan relaciones, sin duda Wittgenstein usó «teorías». En este sentido austero del término, se podría afirmar que las teorías son instrumentos que empleamos para interactuar en la práctica con la realidad (ver Quintanilla 2007; 69). El falibilismo wittgensteiniano es, sólo en este sentido restringido, una teoría, o bien, una actitud (*Meinung*) con trasfondo conceptual. Dejo los detalles para más adelante.

En lo que sigue, mi argumentación será presentada en tres partes: en primer lugar, reconstruiré brevemente la actitud falibilista wittgensteiniana, contrastándola con el naturalismo humeano y strawsoniano; en segundo lugar, haré frente a una crítica habitual al falibilismo como una *posición revisionista*, argumentado que el falibilismo, lejos de ser una posición revisionista, es una *actitud contingentista*; por último, haré frente a algunas objeciones que pueden hacerse al falibilismo desde la teoría de la argumentación.

³ Utilizo los términos de Pereda 1998, 11-5.

El falibilismo wittgensteiniano

La forma más general de enunciar la tesis falibilista es la siguiente: *cualquiera de mis creencias puede ser falsa*. Así enunciada, la tesis falibilista presenta innumerables problemas. Pero, al menos por ahora, quedémonos un momento con esta formulación general. Así, podríamos llamar «posición antifalibilista» a aquella que sostenga una versión parecida a la siguiente tesis: *al menos algunas creencias nuestras no son posiblemente falsas, o bien, son necesariamente verdaderas*. En el debate contemporáneo, el naturalismo strawsoniano —de la mano de sus controvertidas interpretaciones de Wittgenstein y Hume— puede ser concebido como de los más fuertes partidarios de la tesis antifalibilista. Por ello, será la postura principal contra la cual argumentaré. Primero, comenzaré por reconstruir las líneas principales de su posición.

Para Wittgenstein, al igual que para Hume —piensa Strawson—, hay una diferencia entre aquellas proposiciones que son susceptibles de ser cuestionadas y decidirse a la luz de la razón, y aquellas que no lo son, pues están exentas de duda. Hay una distinción, pues, entre lo que es vano someter a cuestionamiento y debemos dar por sentado en todos nuestros razonamientos, y entre lo que es objeto genuino de cuestionamiento. Para ir detallando la posición que atribuye a Wittgenstein, Strawson recurre a una serie de afirmaciones y frases que Wittgenstein usa continuamente en *Über Gewissheit* (En adelante *UG*). Por ejemplo:

Podría decirse: «'Sé' expresa la seguridad *tranquila* (*beruhigte*), no la que todavía está en lucha» (*UG* 357).

Ahora bien, me gustaría considerar tal seguridad no como algo parecido a la precipitación o a la superficialidad, sino como (una) forma de vida. (Esto está muy mal expresado y, posiblemente, también mal pensado) (*UG* 358).

Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado e injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal (*UG* 359).

Strawson no desperdiciará los ecos humeanos que resuenan detrás de estos párrafos. Aunque Wittgenstein no apele abiertamente a la naturaleza para dar cuenta de la formación de ciertas creencias, ello no implica que su postura no sea igualmente naturalista. Por el contrario, como se advierte en la frase «algo animal», parece que Wittgenstein estaría sugiriendo que la creencia tiene más que ver, como afirma explícitamente Hume en el *Treatise*, con la parte sensitiva que con la parte cogitativa de la naturaleza humana.

Continuando con las coincidencias, Strawson dará otro paso. Al igual que Hume, Wittgenstein parece negar la relevancia de ciertas dudas en el contexto de nuestra vida práctica. En otras palabras, el escepticismo parece nulificarse, a nivel del pensamiento empírico cotidiano, frente a ciertas creencias que forman el eje de nuestra vida efectiva. Basta con echar un vistazo a un par de párrafos más:

Es decir, las *preguntas (Fragen)* que hacemos y nuestras *dudas (Zweifel)*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquéllas (UG 341).

Es decir, el que *en la práctica (in der Tat)* no se pongan en duda ciertas cosas pertenece a la lógica de nuestras investigaciones científicas (UG 342).

Hasta este punto, no podemos negarlo, las coincidencias entre Hume y Wittgenstein resultan evidentes, con las salvedades de la terminología y los matices particulares. Sin embargo, en el segundo párrafo citado ya se empieza a destacar una veta no precisamente humeana. Parece, de entrada, que Wittgenstein ya no sólo habla de creencias que damos por sentadas en la vida cotidiana, en el ámbito práctico, sino también en el teórico. La analogía entre los dos polos de la brecha abierta por Hume —la vida cotidiana y la investigación teórica—, parece dar un anticipo de su posible cierre.

Para Wittgenstein, según Strawson, es posible realizar un análisis de nuestro sistema de creencias que proporcione de manera medianamente nítida una diferencia entre aquellas creencias que son el trasfondo, andamiaje o entramado, sobre el cual se apoya el resto: «Sin embargo, son ellas las que dan forma a nuestras con-

sideraciones y a nuestras investigaciones. Es posible que alguna vez hayan sido objeto de controversia. Pero también es posible que desde tiempos inmemoriales pertenezcan al *andamiaje* (*Gerüst*) de todas nuestras consideraciones. (Todo ser humano tiene padres)» (UG 211). Así, comentará Strawson, el objetivo de Wittgenstein, «por lo menos en parte, es el de dar cuenta u ofrecer una descripción de cómo son realmente nuestros sistemas o cuerpos de creencias humanos» (2003; 60).

Hasta aquí, la lógica de la interpretación strawsoniana parece impecable. Pero, a partir de este punto, las cosas empiezan a complicarse. Veamos el punto de desequilibrio, en palabras del mismo Strawson:

Wittgenstein no representa esta distinción entre dos tipos de elementos en nuestros sistemas de creencias como una distinción nítida, absoluta e inmodificable; todo lo contrario. Sin duda, esto es un punto a su favor, a la vista de algunos de sus ejemplos de proposiciones de la segunda clase: de proposiciones que se hallan «exentas de duda». (Cuando escribe en 1950-51 ofrece como ejemplo la proposición de que nadie ha estado muy lejos — por ejemplo, a una distancia como de la tierra a la luna — de la superficie de la tierra) (2003; 61).

A diferencia de Hume, que concebía la existencia del mundo material y la fiabilidad de la inducción como creencias incommovibles, Wittgenstein agrega un *elemento dinámico* en la distinción entre creencias exentas de duda y creencias que podemos poner en cuestión, además de que no se limita a estas dos creencias mencionadas. Sin embargo, el punto de incoherencia en la interpretación strawsoniana viene con la siguiente afirmación:

[...] el entramado es concebido, hasta cierto punto al menos, de una manera dinámica: lo que una vez fue parte del entramado puede cambiar de condición, puede asumir el carácter de una hipótesis que habrá de ser cuestionada y, quizás, falsada — algunas de las que ahora veríamos como suposiciones sobre agentes o poderes sobrenaturales probablemente entren en esta categoría — mientras que otras partes del entramado permanecen fijas e inalterables (2003; 63-4).

Por un lado, Strawson afirma que Wittgenstein no representa de manera nítida o absoluta la distinción entre creencias exentas de duda y creencias que podemos poner en cuestión; por otro, en consonancia con el anterior, que Wittgenstein agrega un elemento dinámico en la distinción, por lo que creencias que en algún momento o circunstancia pueden fungir como parte del entramado en el cual se sujetan las demás creencias, en otra situación pueden dejar de serlo. Sin embargo, el elemento desconcertante se presenta cuando afirma que otras partes del entramado permanecen fijas e inalterables, como si el elemento dinámico introducido por Wittgenstein las dejara intactas e inamovibles en cualquier momento, situación o circunstancia concreta. A pesar de ello, Strawson es incapaz de mencionar ejemplos concretos que proporcione Wittgenstein de este tipo de creencias. El mismo Strawson asegura que, de dichas creencias, no se puede dar una lista, aunque sí es capaz de sugerir algunas (ver Strawson 1997). Pero el punto es que, cuando lo hace, deja de hablar de Wittgenstein y es él quien hace uso de la palabra. Esto queda muy claro con la siguiente afirmación:

Resulta coherente con la aversión extrema que muestra Wittgenstein en su obra tardía a cualquier tratamiento sistemático de los asuntos el que nunca intentara especificar qué aspectos de nuestra imagen del mundo, de nuestros sistemas de referencia «no están sujetos a alteración o sólo a una imperceptible»; qué aspectos se mantienen firmes, o puede darse por descontado que seguirán manteniéndose firmes, a través de todas las revoluciones del pensamiento científico o del desarrollo social, debido al profundo compromiso humano o natural que tenemos con ellos. Hasta ahora, los aspectos que se han mencionado de manera específica, o en los que nos hemos detenido en mayor o menor grado, son los que tienen relevancia —o muestran irrelevancia— en relación con los problemas escépticos tradicionales: lo que respecta a la existencia de los cuerpos, el conocimiento de otras mentes y la práctica de la inducción. Ahora no voy a intentar compilar una lista, o adentrarme en una labor metafísica conectiva mostrando las relaciones e interdependencias de los elementos de la estructura general (2003; 74-5).

Antes de sugerir por qué, en mi opinión, la lectura que hace Strawson de Wittgenstein es incorrecta e interesada, creo oportuno

valorar la teoría propia de Strawson respecto a la aparente existencia de creencias estables e inamovibles dentro del plexo básico de nuestro sistema de creencias. Para ello, utilizaré ambos ejemplos que da por sentado Strawson en consonancia abierta con Hume —el caso de la existencia del mundo material y la fiabilidad de la inducción—, y uno de los que curiosamente parece dar Wittgenstein —todo ser humano tiene padres.

Primero, la existencia del mundo material. Imaginemos, en cierta conexión con la hipótesis de los cerebros en una cubeta, que somos seres humanos conectados a un ordenador que nos provee de todas las experiencias que en conjunto consideramos fruto de nuestra interacción con un mundo material. Si algún día, un hombre lograra, quizá no por mérito propio, sino por un error del sistema, salir de ese mundo virtual, al menos, de entrada, revaloraría su concepto de «mundo material». ¿Qué sucede en este caso con la creencia, aparentemente incommovible e inalterable, en la existencia del mundo material? Si este hombre lograra escapar del mundo virtual, podría contestar Strawson, seguiría dando por sentada dicha creencia, ahora en relación con el nuevo mundo. Sin embargo, no estaría tan seguro de que eso sucediera *necesariamente*. De inicio, ahora ya no sería la naturaleza la que impondría dicha creencia. Podría ser que el sujeto en cuestión ya se anduviera con cuidado en darla por supuesta. Ahora sería su razón la que le llevaría a adoptar dicha creencia, y la certeza de antaño se vería seriamente mermada. Lo que sí estaría dispuesto a aceptar, con Strawson, es que incluso en esas circunstancias habría una serie de creencias que el sujeto daría por supuestas y constituirían un nuevo entramado en el que las otras creencias se apoyarían⁴.

Ahora, el caso de la fiabilidad de la inducción. Muy en consonancia con los ejemplos que suelen aducir los filósofos interesados en el tema de la justificación epistémica, imaginemos que nos enteramos que hemos sido, desde nuestro nacimiento, sujetos de un experimento de un científico, el cual ha alterado, mediante

⁴ Este es el núcleo de la postura de Donald Davidson contra el escepticismo. Ver Hurtado 1989.

un invento siniestro, la eficacia de nuestro razonamiento inductivo. Supongamos también, que al enterarnos, además de enojo e indignación, comprendemos el hecho perfectamente, pues en nuestra vida hemos fallado incontables ocasiones en cuestiones prácticas que involucraban una inducción adecuada. En adelante, después de apresar al científico lunático, nos llevan con una serie de especialistas para valorar nuestros casos concretos. Algunos de ellos sugieren que el mal causado a nuestro razonamiento inductivo puede ser subsanado con cierta terapia; otros, que el daño es irreversible. Dado que en estas circunstancias más vale intentarlo que darse por vencido, nos sometemos a la terapia, pero no sabemos con certeza si ésta tendrá éxito. En tal situación imaginaria, después de la terapia ¿daríamos por supuesta la fiabilidad de nuestras inducciones? Aunque, incluso en dicho caso, daríamos por supuestas ciertas creencias, del mismo modo que en el caso anterior.

Por último, el ejemplo wittgensteiniano. Imaginemos que hemos vivido toda nuestra vida dentro de una instalación científica y que se nos ha dicho que el mundo exterior ha sido contaminado por un virus que ha aniquilado toda vida existente. Por ello, llevamos rutinariamente nuestra vida dentro de las instalaciones y nunca nos pasa por la cabeza salir de ellas, pues eso implicaría nuestra muerte. Si en alguna ocasión, un sujeto saliera de las instalaciones por accidente, y se diera cuenta de que en el mundo exterior no hay algo como un virus mortal, y que de hecho muchas personas viven fuera de las instalaciones en las que ha llevado su vida, empezaría a cuestionar un conjunto, antes supuesto, de creencias del entramado. Pero veamos el caso de la creencia «tengo padres». Sigamos imaginando que ese sujeto investiga por qué le han engañado, y descubre que es un clon, y que su estancia en las instalaciones tiene que ver con que el mundo no puede enterarse de su existencia. En este momento, el individuo en cuestión dejará de dar por sentado que tiene padres o, a lo menos, modificará de manera radical su concepto de «tener padres».

En estas tres posibilidades lógicas subyacen premisas que podrían ser cuestionadas, no sin cierta ingenuidad. Alguien podría contraargumentar que:

a) en el caso del mundo material, se sigue suponiendo la creencia en el mundo material, aunque no sea con respecto al ficticio, sino al nuevo que se abre ante los ojos. Contra esto, bien cabe simplemente radicalizar un poco más el ejemplo. Si eso le pasara al sujeto treinta veces, supongo con cierta probabilidad de que ya no la daría más por supuesta en sus razonamientos y acciones;

b) en el segundo caso, bien se podría contraargumentar algo parecido, a lo que tendríamos que radicalizar también el ejemplo;

c) en cuanto al tercer ejemplo, se nos presenta una situación interesante. Alguien bien podría sugerir que el sujeto modificaría simplemente el contenido de la creencia «tengo padres», no dejando de suponer dicha creencia. Ahora, «tener padres» ya no significaría que un hombre y una mujer me concibieron mediante un acto sexual, sino que fui clonado, y mi padre o madre es el sujeto del cual copiaron mi carga genética. Contra esta crítica ingenua, simplemente habría que decir que el contenido semántico de la creencia determina la creencia; si cambiamos el contenido semántico, dicha creencia es *otra* creencia respecto de la original.

A partir de estas tres posibilidades lógicas⁵ se concluye que cualquier creencia de nuestro sistema de creencias puede ser falsa. No así su contorno. El sistema mismo es el que posibilita la aparición o desaparición de alguna creencia. Es dentro de un marco, y sólo dentro de él, que podemos creer o descreer algo. La mutabilidad de nuestro sistema de creencias implica la posible falsedad de cualquier creencia, que a su vez implica la no existencia de verdades necesarias. Sin embargo, no hay que confundir —una trivialidad muchas veces ignorada— que la negación de la verdad necesaria

⁵ No pienso que sea el lugar indicado para discutir la distinción que hace Putnam entre *posibilidades físicas* y *posibilidades conceptuales* (ver Putnam 1988, 13-33). Me contento, en este momento, con la *posibilidad lógica*, pues pienso que para la verdad del argumento que presento las críticas y distinciones de Putnam resultan intrascendentes.

de cualquier creencia no implica la negación de la necesaria posibilidad de algunas creencias. En otras palabras, no es lo mismo *necesidad* que *necesaria posibilidad*.

Regresando al hilo conductor de la argumentación, ¿cuál es, pues, el error de Strawson? Creo oportuno, para detectar la anomalía en la postura strawsoniana, mencionar el argumento que aduce Strawson para demostrar que existen ciertas creencias de nuestro entramado inalterables bajo cualquier circunstancia. O, en otras palabras, su argumento contra el historicismo:

La imagen humana del mundo está sujeta a cambios, por supuesto. Pero sigue siendo una *imagen del mundo humana*; una imagen de un mundo de objetos físicos (de cuerpos) en el espacio y en el tiempo, que incluye observadores humanos capaces de acción y de adquirir e impartir conocimiento (y error) tanto sobre ellos mismos como unos sobre otros y sobre el resto de cuanto puede ser encontrado en la naturaleza. Gran parte de la concepción constante, de lo que, en palabras de Wittgenstein, «no está sujeta a alteración o sólo a una imperceptible», viene dada a la vez que la idea misma de alteración histórica en la visión del mundo humana (2003; 74).

¿A qué se refiere Strawson, en el argumento anterior, con *imagen humana del mundo*?, y ¿qué cree que la constituye? Strawson parece decir que hay una serie de creencias, inalterables tanto en el pasado, como en el presente y en cualquier posible futuro, que configuran nuestra imagen del mundo, o del mundo tal cual lo concibe cualquier ser humano. Para Strawson, esta *imagen humana del mundo* está configurada por una serie finita e inalterable de creencias.

El argumento de Strawson parece eficaz en el punto en el que afirma la existencia de una *imagen humana del mundo*. Todos podríamos aceptar su existencia. Sin embargo, el error strawsoniano radica en el contenido que pretende darle. Para Wittgenstein no es ninguna serie finita de creencias la que constituiría la *imagen humana del mundo*, sino el hecho general de que en cualesquiera circunstancias existen creencias que damos por sentadas, aunque estas creencias no sujetas a duda pueden variar en una circunstancia o en otra.

En otras palabras, el error de Strawson radica en una confusión

radical entre la generalidad del hecho concerniente a la suposición constante de ciertas creencias no sujetas a duda, y en creer que ciertas creencias siempre están presentes en nuestra imagen del mundo. De la primera tesis no se sigue la segunda. El argumento de Strawson da un paso indebido entre ambas.

El falibilismo como actitud contingentista

De lo anterior se sigue que, a partir de Wittgenstein, podemos adoptar una *actitud* falibilista. Es claro, como lo mencioné en un principio, que es suficientemente arriesgado atribuir *teorías* o *posiciones teóricas* sustantivas a Wittgenstein. Wittgenstein siempre fue muy cuidadoso de distinguir opinión (*Einstellung*) de actitud (*Meinung*). Cuando hablo de falibilismo, no estoy pensando en *opiniones*, sino en *actitudes*.

Como mencioné en la parte precedente, existe una formulación general y ambigua de la tesis falibilista: *cualquiera de nuestras creencias puede ser falsa*. Aquí los problemas surgen inmediatamente.

Hace algunos años Guillermo Hurtado publicó un artículo suficientemente provocativo al respecto (ver 2002; 175-206). En él, Hurtado defiende con mucha elegancia una posición antifalibilista. Sin embargo, sus argumentos sólo atacan una versión dura, y por tanto ingenua, del falibilismo. Para Hurtado, el falibilismo es una *posición revisionista* y, por tanto, que atenta contra el sentido común. Sintetizando al extremo su argumentación, su principal queja contra el falibilismo radica en la suposición de que éste implicaría que *cualquiera de nuestras creencias puede ser revisada*, lo cual resulta imposible, pues para revisar una creencia debemos dar por supuesta la verdad de otras creencias que fungen como criterios o parámetros para la revisión. Si estoy en lo correcto, ésta es la médula de la argumentación de Hurtado⁶.

⁶ Estoy consciente que es una interpretación apresurada del magnífico texto de Guillermo Hurtado, pero lo que me interesa resaltar principalmente es su afirmación de que el falibilismo es una tesis revisionista, al margen de otros argumentos sumamente interesantes que esgrime en su texto.

El problema es el siguiente. Es cierto que de la tesis «*cualquiera de nuestras creencias puede ser falsa*» se sigue que «*cualquiera de nuestras creencias puede ser revisada*». Sin embargo, el argumento de Hurtado implícitamente supone un agregado a la segunda tesis, a saber que «*todas nuestras creencias pueden ser revisadas al mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias*». Esta tercera tesis no se sigue necesariamente de la tesis falibilista general y, estoy de acuerdo con Hurtado, atenta contra el sentido común y es falsa. Este falibilismo duro e ingenuo no es el que se puede adoptar a partir de las consideraciones de Wittgenstein.

A partir de Wittgenstein podemos adoptar una *actitud falibilista pragmática*⁷. Me explico. Wittgenstein, al introducir un elemento dinámico en nuestra imagen humana del mundo, implícitamente parece sostener que cualquiera de nuestras creencias puede ser falsa, y por tanto revisada, pero no todas al mismo tiempo ni bajo las mismas circunstancias. Una creencia que en un primer momento es dada por supuesta, y que puede fungir como criterio o parámetro para la revisión de otra, en un segundo momento puede ser revisada, aunque en este segundo momento daremos por supuestas otras creencias que fungirán como parámetros o criterios para la revisión de dicha creencia.

Descontextualizaré un poco una de las imágenes que para hablar del lenguaje Wittgenstein utiliza en las *PU*, para hablar aquí de nuestro sistema de creencias. Dice Wittgenstein:

Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes (*PU* 18).

Imaginemos que esta ciudad wittgensteiniana es nuestro sistema de creencias: las partes viejas conviven con las nuevas y, tarde o temprano, por qué no, al igual que el barco de Neurath, de la ciudad de antaño pueden ya no quedar ni los cimientos, siendo, a

⁷ Aunque lo usa en otro contexto y para otros fines, mi formulación del «falibilismo pragmático» es muy cercana a la de Richard Bernstein (ver 2006; 11).

la vez y paradójicamente, la misma ciudad. Pero, y he aquí la analogía, aunque ya no quedasen ni los cimientos de la antigua ciudad, seguramente seguirán habiendo calles y casas, o cosas que se parezcan a calles, casas, barrios, locales comerciales, etcétera.

En otras palabras, el falibilismo no es una *postura revisionista*, como supone Hurtado, sino una *actitud contingentista*. Lo que interesa defender desde una actitud falibilista pragmática no es que nuestras creencias —cualquiera de ellas— sean revisables, sino que *no deberíamos actuar como si hubiera verdades necesarias*. Debemos actuar como si toda verdad fuera contingente, o bien, como si ninguna de nuestras creencias fuera necesariamente verdadera y si posiblemente falsa. Es éste, a mi parecer y a partir de Wittgenstein, el núcleo de una actitud falibilista. Nada más humano que el reconocimiento pragmático de nuestra contingencia.

Falibilismo y razón enfática

Quizá a algunos teóricos de la argumentación podría parecerles que el falibilismo es una posición teórica que sucumbe ante un vértigo complicador, o bien que sede ante la tentación escéptica de la ignorancia⁸. Sin embargo, y otra vez, el blanco es la posición falibilista dura o ingenua.

En primer lugar, debemos notar que una actitud falibilista pragmática no viola, como sí lo hace la posición falibilista dura o ingenua, esa regla constitutiva procedimental de los ciclos argumentales que es la presunción (ver Pereda 1994; 51). Las presunciones no siempre son las mismas, porque no siempre estamos ubicados en el mismo sitio dentro del ciclo argumental. Además, las presunciones, como su sentido ordinario lo indica, no son convicciones en sentido fuerte, ni tampoco nos llevan al fundamentalismo. Realizar presunciones es un presupuesto básico de cualquier argumentación, pues toda argumentación se realiza en medio y nunca al principio de un proceso cognoscitivo.

⁸ Así parece que lo entiende Pereda (1994).

En segundo lugar, una actitud falibilista pragmática no sucumbe ante la tentación de la ignorancia (escepticismo). Actuar como si cualquiera de nuestras creencias pudiera ser falsa, por la sencilla razón de que actuamos como si no existieran verdades necesarias, no implica negar que muchas veces llegamos a creencias que, de hecho, son verdaderas. Por el contrario, el falibilismo pragmático nos inmuniza contra cualquier tentación de la certeza (dogmatismo).

Termino con algo así como una provocación. Carlos Pereda, a través del estudio de los vértigos argumentales, ha elaborado una fenomenología de la experiencia argumental para defender la incertidumbre de la razón. Pereda contrapone la *razón austera* —propia del cálculo, la semántica unívoca, la exactitud— a la *razón enfática* —aquella que admite el lenguaje figurado y la probabilidad, y que toma en cuenta tanto la historia de los conceptos, como considera relevante quién dice una cosa y a quién la dice—. Hacia el final de la obra nos sugiere que la mejor defensa de la razón es la defensa de una razón enfática (ver 1994; 320). Pues bien, pienso que la defensa de una actitud falibilista pragmática es la mejor defensa de una razón enfática.

Bibliografía

- BERNSTEIN, Richard. 2006. *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9* (Alejandra Vassallo e Inés Weinstabl Trads.). Buenos Aires: Katz.
- HURTADO, Guillermo. 1989. «Ward on Davidson's Refutation of Scepticism», *Crítica* 63: 75-81.
- HURTADO, Guillermo. 2002. «¿Por qué no soy falibilista?». En Carlos Pereda y Julio Beltrán (eds.), *La certeza, ¿un mito? Naturalismo, falibilismo y escepticismo*. México: IIF/UNAM: 175-206.
- PEREDA, Carlos. 1994. *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*. Barcelona: Anthropos/UAM Iztapalapa.
- PEREDA, Carlos. 1998. *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura*. Madrid: Visor.
- PUTNAM, Hilary. 1988. *Razón, verdad e historia* (José Miguel Esteban Cloquell Trad.). Madrid: Tecnos.

- QUINTANILLA, Pablo. 2007. «Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo», *Revista de Filosofía*, vol. 25, no. 56: 67-104.
- STRAWSON, Peter. 2003. *Escepticismo y naturalismo: algunas variedades* (Susana Badiola Trad.). Madrid: Mínimo Tránsito/Antonio Machado Libros.
- STRAWSON, Peter. 1997. *Análisis y metafísica. Una introducción a la filosofía* (Nieves Guasch Trad.). Barcelona: Paidós.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2000. *Sobre la certeza. Über Gewissheit* (Josep Lluís Prades y Vicent Raga Trads.). Barcelona: Gedisa.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas. Philosophische Untersuchungen* (Alfonso García Suárez y Ulises Moulines Trads.). Barcelona: UNAM/IIF/Crítica.

RESUMEN

El propósito de este artículo es defender una versión modificada (pragmática) de la tesis falibilista: debemos actuar como si cualquiera de nuestras creencias pudiera ser falsa. El autor argumenta, a partir de Wittgenstein, que el falibilismo pragmático, lejos de ser una teoría, es una actitud: la actitud en la que se fundamentan las bases de una sociedad democrática, lejos de los extremos viciosos del dogmatismo y el escepticismo.

Palabras clave: Wittgenstein; Strawson; falibilismo; dogmatismo; escepticismo.

ABSTRACT

The aim of this paper is to defend a modified version (pragmatic version) of fallibilism: we must act like either of our beliefs could be false. The author argues, with Wittgenstein, that pragmatic fallibilism is not a theory, is an attitude: the attitude that supports the basis of a democratic society, far from the dogmatism and skepticism.

Key words: Wittgenstein; Strawson; fallibilism; dogmatism; skepticism.

Discurso con motivo del centenario de Ralph Waldo Emerson

por William James

(Concord, Massachusetts, 25 de mayo de 1903).

El discurso que se presenta a continuación fue leído por William James con ocasión del aniversario de la muerte del gran poeta y ensayista norteamericano Ralph Waldo Emerson. Es el retrato de uno de los maestros del pensamiento y la lengua norteamericana, quien a su vez retrató a otros personajes como Miguel Ángel y Milton, y cuya figura fue esbozada por más de un grande de su tiempo —además de James, encontramos el Emerson de Edgar Lee Masters—. El discurso de James, así como el estudio de Lee Masters, serán editados en el volumen Miguel Ángel. Milton de Ralph Waldo Emerson, a publicarse en octubre de 2008 en la casa editorial Los libros de Homero. La traducción del discurso y las notas son de Jorge F. Morales.

El *pathos* de la muerte es éste: que cuando los días de la vida se terminan, esos días que estaban tan atestados de asuntos y que se sentían tan pesados al pasar, lo que permanece de uno en la memoria debería ser normalmente algo insignificante. El fantasma de una actitud, el eco de un cierto modo de pensar, unas cuantas páginas impresas, un invento o alguna victoria obtenida en un breve momento crítico, es todo lo que puede sobrevivir al mejor de nosotros. Es como si la totalidad del significado de un hombre se hubiera reducido ahora al fantasma de una actitud, a una mera nota musical o una sugestiva frase de su singularidad. Son felices aquellos cuya singularidad ofrece una nota tan clara como para salir victoriosa sobre la inevitable pena de semejante disminución y reducción.

Un espectro ideal como éste, con la personalidad de Emerson, flota hoy en el aire sobre todo Concord tomando, en las mentes de aquellos de ustedes que fueron sus vecinos e íntimos amigos, una forma un tanto más completa, permaneciendo más abstracta para

la nueva generación, pero haciéndonos notar a todos la importancia de la noción de un espíritu indescriptiblemente precioso. La forma que tan tarde se movió hacia estas calles y caminos, o que aguardó en estos campos y bosques las amadas visitas de la Musa, es ahora polvo; pero la nota del alma, la voz espiritual se eleva fuerte y claro sobre el escándalo de los tiempos y parece firmemente destinada a ejercer una influencia ennobecedora sobre las generaciones futuras.

Lo que dio un sabor incomparable a la individualidad de Emerson fue, incluso más que sus ricos dones mentales, su combinación. Raramente ha sabido un hombre con tal precisión los límites de su genio o tan indefectiblemente ha permanecido dentro de ellos. «Sé fiel a tu orden»¹, solía decir a los estudiantes jóvenes; y tal vez la impresión más grande que se tiene de su vida es la lealtad a su propia categoría y misión. La categoría era aquella que gustaba denominar «erudito», quien percibe la verdad pura; y la misión era la de reportar en todo su valor cada percepción. Un buen día, decía, es en el que tenemos la mayor cantidad de percepciones². Hay momentos en los que el graznido de un cuervo, una mala hierba, un copo de nieve o un granjero plantando su campo se convierten en símbolos de verdades para el intelecto iguales a aquéllas que los fenómenos más majestuosos pueden abrir³. Permítanme hacerme cargo de mi propia responsabilidad, después, caminar en soledad, consultar el cielo, el campo y el bosque, esperando diligentemente cada mañana por las noticias sobre la estructura del universo que el buen Espíritu me dará.

Esta era la primera mitad de Emerson, pero sólo la mitad; pues su genio estaba ávido de expresión, y su verdad debía estar ataviada con la prenda verbal adecuada. La forma de la prenda era tan

¹ En «The Man of Letters». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition (www.rwe.org). Volume X: Lectures and Biographical Sketches, 1884. Discurso ofrecido ante The Literary Societies of Waterville College (hoy Colby College) en 1863.

² En «Inspiration». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume VIII: Letters and Social Aims, 1876.

³ Cf. «The Natural History of Intellect». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume XII: The Natural History of Intellect and Other Papers, 1893.

vital en Emerson que es imposible separarla de la materia. Forman una combinación química. Pensamientos que habrían sido triviales expresados de otra manera, son importantes a través de los sustantivos y verbos con los que él los casaba. El estilo es el hombre, como se ha dicho; el hombre que la misión de Emerson culminó en su estilo, y si tuviéramos que definirlo en una sola palabra, lo tendríamos que llamar Artista. Era un artista con un medio verbal, forjado en material espiritual.

Este deber espiritual de observar y reportar determinó todo el tenor de su vida. Fue para proteger este deber de la invasión y la distracción que vivió en el campo, y consistentemente declinó a enmarañarse con asociaciones o a estar cargado de funciones que, sin importar cuánto creyera en ellas, sintió eran deberes para otros hombres y no para él. Inclusive encontraba el cuidado de su jardín, «con sus encorvamientos y manoseos en el espacio de unas cuantas yardas», «restrictivo y venenoso», y se entregaba sin excusa, en cambio, a largas caminatas errantes y vagabundeos⁴. Innumerables «causas» buscaron enlistarlo como su «colaborador» —todas obtuvieron su sonrisa y palabras de simpatía, pero ninguna lo atrapó en el servicio. La lucha en contra de la esclavitud misma, profundamente atraído por ella, lo encontró firme: «Dios debe gobernar su propio mundo, y conoce el camino fuera de esta fosa sin que yo abandone mi puesto, que no tiene a nadie más que a mí para que lo custodie. Tengo que enfrentar unos esclavos bastante distintos a esos negros, a saber, pensamientos aprisionados en lo más profundo del cerebro del hombre, y que no tienen otro vigía o amante o defensor que yo»⁵. Esto en respuesta a las posibles interrogantes de su consciencia. Para moralistas apasionados con ideas más objetivas del deber, semejante fidelidad a los límites de su genio muy a menudo le hicieron parecer provocadoramente distante y ocupado; pero los que podemos ver las cosas desde una perspectiva más liberal aprobamos de manera incondicional los resultados. El tacto

⁴ Cf. «Wealth». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume VI: Conduct of Life, 1860.

⁵ En *Journals* (agosto de 1852), Edward Emerson ed., Boston: Houghton Mifflin, 1904-1914, vol. VIII.

impecable con el que mantuvo sus límites a salvo mientras se mantuvo impávidamente dentro de ellos es un ejemplo para alentar a otros teóricos y artistas de todo el mundo.

La perspicacia y el credo que siguió la vida de Emerson pueden ser resumidos mejor por su propio verso:

¡Tan próxima está la grandeza de nuestro polvo,
Tan cerca está Dios del hombre!⁶

A través del hecho individual siempre brilló para él la refulgencia de la Razón Universal. El gran Intelecto Cósmico termina y se aloja en hombres mortales y horas transitorias. Cada uno de nosotros es un ángulo de su visión eterna y la única manera de ser fiel con nuestro Creador es ser leales con nosotros mismos. «¡Oh Hombre rico y diverso!», exclama, «tú, palacio de la vista y el sonido, llevando en tus sentidos la mañana y la noche y la galaxia insondable; en tu cerebro la geometría de la ciudad de Dios; en tu corazón la morada del amor y los reinos de lo justo y de lo injusto»⁷.

Si el individuo se abre así, directamente al Absoluto, se sigue que hay algo en cada uno de nosotros, incluso en el más modesto, que no debe consentir en tomar prestadas tradiciones y en vivir de segunda mano. «¿Si Juan era perfecto, por qué estamos tú y yo vivos?», escribe Emerson. «Mientras exista algún hombre hay alguna necesidad de él; dejemos que luche por sí mismo»⁸. Esta fe en que en una vida de primera mano hay algo sagrado es quizá la nota más característica en los escritos de Emerson. Su lado más ardiente es esta creencia no conformista, y si su temperamento alguna vez pudo estar al borde de la irascibilidad común, habría sido por el carácter apasionado de sus sentimientos sobre este punto. El mundo es todavía nuevo e inexperimentado. Al ver con frescura, y sin

⁶ En «Voluntaries». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume IX: Poems, 1847.

⁷ En «The Method of Nature». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume I: Nature; Addresses, & Lectures, 1841. Discurso solemne ofrecido ante la Society of the Adelpi, en Waterville College, Maine, el 11 de agosto de 1841.

⁸ En «Nominalist and Realist». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume III: Essays II, 1844.

escuchar lo que otros han visto, debe encontrar el hombre en qué consiste la verdad. «Cada uno de nosotros puede deleitarse en el gran amanecer que despunta por el Mar del Este, y ser él mismo uno de los hijos de la luz»⁹. «Confía en ti mismo, todos los corazones vibran con esa cuerda de hierro. Hay un momento en la educación de todo hombre en que se debe arribar a la convicción de que la imitación es suicidio; en que se debe asumir a sí mismo para bien o para mal como su fortuna; y saber que aunque el vasto universo esté lleno de bien, no podrá obtener ni un grano de maíz nutritivo sino a través del trabajo duro vertido en la parcela de tierra que le fue otorgada para cultivar»¹⁰.

Esta elocuencia sin par con la que Emerson proclamó la soberanía del individuo viviente electrificó y emancipó a su generación, y este toque del clarín sin duda será considerado por futuros críticos como el alma de su mensaje. El hombre presente es la realidad original, la institución es derivada, y el hombre pasado es irrelevante y eliminado para asuntos presentes. «Si alguien hachara tu árbol con el texto de Juan 1:7, o con una [complicada] máxima de san Pablo, dile», escribió Emerson, «'Mi árbol es Yggdrasil, el árbol de la vida'. Hazle saber con tu seguridad, que tu convicción es absoluta y suficiente, y, si fuera Pablo mismo, que tú también estás aquí y con tu Creador»¹¹. «Nunca te adhieras a Dios», insistía, «en contra del nombre de Dios»¹². De modo que, a pesar del carácter intensamente religioso de la totalidad de su pensamiento, cuando comenzó su carrera le pareció a muchos de sus hermanos de profesión clerical que era poco más que un iconoclasta y un profanador.

La creencia de Emerson de que el individuo debe justificadamente adecuarse a la vocación para la cual el Espíritu del mundo lo ha llamado al ser es la fuente de esas sublimes páginas, alentadoras

⁹ Cf. Nota 7.

¹⁰ En «Self-Reliance». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume II: Essays I, 1841.

¹¹ En «The Sovereignty of Ethics». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume X: Lectures and Biographical Sketches, 1884.

¹² En «The Natural History of Intellect». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume XII: The Natural History of Intellect and Other Papers, 1893.

y soportes de nuestra juventud, en las que insta a quienes le escuchan a ser incorruptiblemente fieles con su propia consciencia privada. Nada puede lastimar al hombre que permanece en su lugar y carácter designados. Un hombre así es invulnerable; él equilibra el universo, lo equilibra tanto al permanecer pequeño cuando él es pequeño, como al ser grande y extenderse cuando él es grande. «Amo y honro a Epaminondas», dijo Emerson, «pero no quiero ser Epaminondas. Considero más justo amar el mundo de estos tiempos que el mundo de sus tiempos. Ni puedes, si soy auténtico, provocarme la más mínima inquietud al decir: 'Él actuó y tú permaneces inmóvil'. Yo considero buena a la acción cuando hay necesidad de ella, y sentarse inmóvil también es bueno. Epaminondas, si era el hombre que considero era, se hubiera sentado inmóvil con alegría y paz, si su suerte hubiera sido la mía. El cielo es grande, y ofrece espacio para todos los modos de amor y fortaleza»¹³. «El hecho de que esté aquí ciertamente me muestra que el alma tiene necesidad de un órgano aquí, y, ¿acaso no debo asumir el puesto?»¹⁴.

La vanidad de toda superutilidad y pretensión nunca fue explicada más afortunadamente que por Emerson en los diversos pasajes en los que desarrolla este aspecto de su filosofía. El carácter se proclama infaliblemente a sí mismo. «¡Esconde tus pensamientos! Esconde al sol y a la luna. Ellos se publican al universo. Ellos hablarán a través de ti aunque seas mudo. Ellos manarán de tus acciones, tus costumbres y tu rostro»¹⁵. [...] No digas cosas: lo que eres te vigila todo el tiempo y retruena de tal manera que no puedo escuchar lo que dices en sentido contrario»¹⁶. [...] Lo que un hombre *es* se graba sobre él en letras de luz. El ocultamiento le es vano, sin alarde. Hay una confesión en las miradas de nuestros ojos; en nuestras sonrisas; en los saludos; y al tomarnos las manos. Su pecado lo embadurna,

¹³ En «Spiritual Laws». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume II: Essays I, 1841.

¹⁴ Cf. Nota 13.

¹⁵ En «Literary Ethics». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume I: Nature; Addresses, & Lectures, 1841. Discurso solemne ofrecido ante The Literary Societies of Dartmouth College, el 24 de julio de 1838.

¹⁶ En «Social Aims». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume VIII: Letters and Social Aims, 1876.

estropea toda su buena impresión. Los hombres desconocen por qué no confían en él, pero no confían en él. Su vicio vuelve vidrioso el ojo, arroja líneas de expresión mezquina en la mejilla, pellizca la nariz, coloca la marca de la bestia en la nuca, y escribe, ¡oh tonto, tonto!, en la frente de un rey. Si no vas a ser conocido por hacer algo, nunca lo hagas; un hombre puede jugar al tonto en las dunas de un desierto, pero cada grano de arena parecerá mirarlo. ¿Cómo puede un hombre ser ocultado? ¿Cómo puede él ser ocultado?»¹⁷.

Por otra parte, jamás se perdió totalmente una palabra sincera o un pensamiento sincero. «Jamás se echó por tierra la magnanimidad, pues hay ahí algún corazón que inesperadamente le da la bienvenida y la acepta. [...] El héroe no teme que ante su resistencia a confesar un acto justo y valiente, éste pase inadvertido y sin ser amado. Alguien lo sabe —él mismo— y lo empeña a la dulzura de la paz y a la nobleza de propósitos, que al final probarán ser una mejor proclamación que el relato del episodio»¹⁸.

El mismo derecho indefectible de ser exactamente lo que uno es, a condición sólo de ser auténtico, se despliega a sí mismo, según la manera de pensar de Emerson, de personas a cosas y a tiempos y lugares. Ninguna fecha, ninguna posición es insignificante, si la vida que las llena es genuina:

En soledad, en una aldea remota, la juventud ardiente pierde el tiempo y se lamenta. Con los ojos en llamas, en este descampado somnoliento, él ha leído la historia del emperador Carlos Quinto hasta que su fantasía ha clarificado a los bosques de los alrededores el tenue rugido de los cañonazos en la región milanesa y las marchas en Alemania. Le intriga el día de ese hombre. ¿Qué lo llenó? ¿Las numerosas órdenes, las decisiones severas, los partes extranjeros, la etiqueta castellana? El alma contesta: ¡contempla su día aquí! En los suspiros de estos bosques, en la tranquilidad de estos campos grises, en la brisa fresca que emana claramente de estas montañas del Norte; en los obreros, en los muchachos o en las señoritas que conozcas; en las esperanzas de la mañana, en el aburrimiento del medio día, y en los paseos de la tarde; en las comparaciones inquietantes; en los remordimientos ante la falta

¹⁷ Cf. Nota 13.

¹⁸ Cf. Nota 13.

de vigor; en la gran idea y la penosa ejecución: contempla el día de Carlos Quinto; otro, aunque el mismo; contempla el día de Chatham, de Hampden, de Bayard, de Alfredo, de Escipión, de Pericles, —día de todos los que han nacido de mujer. La diferencia de circunstancias es meramente un atavío. Estoy probando la mismísima vida —su dulzura, su grandeza, su dolor, que tanto admiro en otros hombres. No preguntes tontamente al inescrutable y destruido pasado lo que no puede decir —los detalles de esa naturaleza, de ese día, llamados Byron o Burke—, pregúntale mejor sobre el envolvente Presente... Sé señor de un día, y podrás guardar tus libros de historia¹⁹.

Así es como «el hoy profundo que todos los hombres desprecian» recibe de Emerson una espléndida reivindicación. «¡Otro mundo! No hay otro mundo». Toda la vida de Dios se manifiesta en el individuo particular, y el aquí y el ahora, o ningún lugar, son la realidad. «El momento presente es el momento decisivo, y cada día es el día del Juicio Final»²⁰.

Semejante convicción de que la Divinidad está en todas partes fácilmente puede hacer de uno un optimista sentimental que se rehúsa a hablar mal de nada. La drástica percepción de Emerson de las diferencias lo mantuvo en el polo opuesto de esta debilidad. Después de haber visto a los hombres unas cuantas veces, podría decir, los encuentras a casi todos parecidos a sus graneros y despensas, muy pronto tan mohosos y monótonos. Nunca hubo un amante tan exigente del significado y la distinción, y nunca un ojo tan agudo para su descubrimiento. Su optimismo no tenía nada en común con esos vítores indiscriminados al Universo con los que Walt Whitman nos familiarizó. Para Emerson, el hecho y momento individuales estaban en realidad bañados de resplandor absoluto, pero era gracias a una condición que se salvaba la situación: debían ser especímenes valiosos —sinceros, auténticos, arquetípicos; debían haber hecho conexión con lo que él llamaba Sentimiento Moral²¹, debían actuar de algún modo como portavoces simbóli-

¹⁹ Cf. Nota 16.

²⁰ En «Works and days». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary Digital Edition. Volume VII: Society and Solitude, 1870.

²¹ Cf. «Divinity School Address». *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. Centenary

cos del significado del Universo. Saber qué es lo que actúa exactamente de esta manera y qué no hace una verdadera conexión, es el secreto (de algún modo incommunicable, debe ser confesado) de la clarividencia, y sin duda no debemos esperar del clarividente una consistencia demasiado rigurosa. Emerson mismo era un verdadero clarividente. Podía percibir la miseria completa del hecho individual, pero también podía ver la transfiguración. Fácilmente se podría haber encontrado a sí mismo diciendo de algún agitador actual en contra de nuestra conquista Filipina²² lo que dijo de éste o aquél reformador de su propio tiempo. Lo podría haber llamado, como persona privada, un pelmazo tedioso y pusilánime. Pero infaliblemente habría agregado lo que entonces agregó: «Es extraño y horrible decir esto, pues siento que bajo él y su parcialidad y unicidad está la tierra y el mar, y todo lo que dentro de ellos existe, y el eje alrededor del cual gira el Universo pasa a través de su cuerpo donde él se encuentra»²³.

Sea como sea, entonces, esta es la revelación de Emerson: la punta de cualquier pluma puede ser epítome de la realidad; el acto más común de una persona, si es realizado genuinamente, puede permanecer asido a la eternidad. Esta visión es la fuente primaria de todas sus exclamaciones; y es por esta verdad, vedada a todo artista literario previo para expresar en tonos tan penetrantemente persuasivos, que la prosperidad lo reconocerá como profeta, y quizá desatendiendo otras páginas, piadosamente volverá a aquellas que comunican este mensaje. Su vida fue una larga conversación con lo divino e invisible, expresándose a través de individuos y particulares: «¡Tan próxima está la grandeza de nuestro polvo, tan cerca está Dios del hombre!»²⁴.

Digital Edition. Volume I: Nature; Address & Lectures, 1836-44. Discurso ofrecido ante el Divinity College, Cambridge, el 15 de julio de 1838. En este discurso, Emerson afirma que «la intuición del sentimiento moral es una percepción de la perfección de las leyes del alma».

²² Cf. William James, «Address on the Philippine Question», *Proceedings of the Fifth Annual Meeting of the New England Anti-Imperialist League*, diciembre de 1903.

²³ En *Journals* (mayo de 1844 — marzo de 1845), Edward Emerson ed., Boston: Houghton Mifflin, 1904-1914, vol. V. Cf. John Jay Chapman. *Emerson and Other Essays*. New York: AMS Press, 1899.

²⁴ Cf. Nota 6.

Hablé de qué tan reducido es el espectro, qué tan delgado es el eco de los hombres después de su partida. El espectro de Emerson viene ahora hacia mí como si fuera la mismísima voz de este argumento vencedor. Sus palabras a este respecto seguramente serán citadas y extraídas más y más conforme avance el tiempo, y tomarán su lugar entre las Escrituras de la humanidad. «Contra la muerte y toda enemistad del olvido saldrás adelante»²⁵, amado Maestro. Mientras nuestra lengua inglesa perdure, los corazones de los hombres se alegrarán y sus almas se fortalecerán y liberarán gracias a las nobles y musicales páginas con las que la has enriquecido.

²⁵ William Shakespeare, *Soneto 55*, líneas 9-10.

Clément ROSSET, *El objeto singular*, trad. Santiago E. Espinosa, México: Sexto Piso 2007, 132 pp.

La desolación de la filosofía y el saber enamorado

La raíz del pensamiento metafísico no es la postulación de otra realidad, o de una verdad absoluta sino que, en cualquier caso, es consecuencia de la incapacidad para aceptar, para amar en definitiva, la realidad y el saber de la misma. Es decir, la desolación por lo real, que conduce a la búsqueda de un otro, de un doble tranquilizador. Es justamente la excepción a esto, es decir, un saber alegre, afirmador, lo que rescata Rosset de Nietzsche. En este libro es posible encontrar justamente la exposición de aquella raíz.

Será en la afirmación según la cual «el enigma de la música es el enigma mismo de lo real» (p. 103), que puede encontrarse el eje en torno al cual giran las reflexiones de Rosset en este libro. Será especialmente la música lo que le brinde al autor la oportunidad de vislumbrar una filosofía, una forma de saber, que prescindiera de consideraciones metafísicas. Y es que la filosofía ha corrido casi siempre, en efecto, por los cauces de la metafísica, es decir, no ha sido capaz de considerar la realidad sino por contraste, por el rodeo a través de un otro contrapuesto. Si lo propio de la filosofía es la interpretación de lo real, «¿cómo proceder a tal interpretación sin el auxilio de una instancia exterior? El mundo y su interpretación, programa de la filosofía, suponen a la vez la existencia del mundo y la de lo otro del mundo, o sea, una duplicación de lo real a la cual invita toda metafísica» (p. 115). Tal es al menos la vía metafísica a la que Rosset parece haber encontrado una alternativa.

¿Qué es en suma lo real para Rosset? Precisamente lo que carece de doble, lo que es sólo sí mismo, lo que no es ninguna otra cosa, es decir, el objeto singular. Esto lo hace a la vez lo más escurridizo, pues identificar algo desconocido es, justamente compararlo con algo conocido: «Lo real existe —dice Rosset—, pero es imposible precisar cuál; igual que aquí existe, pero es imposible precisar dón-

de» (p. 29). El mundo mismo termina en efecto plagado de «imágenes, de remisiones, de referencias y de reflejos» cuya proliferación diluye su propia realidad «sin cesar en el juego de la réplica y en el espacio del punto de vista» (p. 77). Unas cosas remiten a otras como el nudo en el pañuelo al recuerdo, como algo extraño, ajeno. La misma función del pañuelo requiere de un recordatorio análogo, de modo que el pensamiento al cabo tiene que elegir entre la tautología de lo real y el extravío del doble, con cuya palidez contrasta la vivacidad de lo real. Rosset nos muestra a este respecto dos paradojas: por un lado, lo real singular, idéntico únicamente a sí mismo, permanece en esa misma medida «refractario a toda empresa de identificación» (p. 27); y por otro lado, el doble de lo real, que pretende suplirlo, lo evoca. De lo anterior Rosset extrae dos principios que rigen el desarrollo de su texto. Primer principio: «cuanto más un objeto es real, tanto más es inidentificable». Segundo principio: «cuanto más intenso es el sentimiento de lo real [i.e., el sentimiento de que cierta cosa es real], tanto más es indescriptible y oscuro» (p. 43). Esto no significa, sin embargo, que lo real en cuanto tal, en su singularidad e inidentificabilidad, nos sea inaccesible. De hecho lo experimentamos así, sólo que no somos capaces de describir adecuadamente lo real experimentado. Aquí es donde la música viene al caso, junto a otras experiencias a través de las cuales es posible percibir lo real en tanto que inidentificable y singular, a saber: la de la risa, lo terrorífico, del deseo, la cinematográfica y, por encima de todas, la musical.

De acuerdo a Rosset, la risa es una manifestación de la súbita aparición de lo real frente a nosotros: el efecto cómico no responde sólo, y no principalmente, a la forma en que lo real desmiente a su representación (teoría clásica de lo cómico), sino que lo real mismo puede ser absurdo (i.e., carecer de razón, de fundamento, de sentido). Sin embargo, la naturaleza del efecto cómico no deja de ser oscura, sólo que tal oscuridad «es aquí el índice de una profundidad, en este caso de la más grande profundidad de lo cómico, que es la de aproximar la singularidad a lo real —a su propio misterio—» (46-47 pp). Ahora bien, puesto que la realidad misma carece de todo fundamento exterior a ella, entonces todo lo real es cómico, por el sólo hecho de existir. Así, mientras que la risa se manifiesta

«como un regocijo incomprensible con respecto a lo real, el miedo, así, también se presenta como una inquietud igual de incomprensible con respecto a lo irreal» (48-49 pp). Por lo general el efecto de lo terrorífico se explica (caso de Freud por ejemplo) como la incertidumbre acerca de si algo es o no real, si ese algo sigue siendo ese mismo algo, o sólo lo parece. Pero en tal caso, señala Rosset, cualquier cosa habría de resultarnos terrorífica, en la medida en que no hay identidad que no se preste a semejante duda. Ante ello se nos propone otra hipótesis: «lo otro que da miedo no es lo desconocido, sino lo conocido en tanto que otro. El objeto terrorífico es entonces lo real en persona, percibido como insólito y bizarro. El objeto terrorífico se confunde así con el objeto cómico; uno y otro son atribuibles a un mismo efecto de lo real» (50-51 pp). ¿Por qué en un momento lo real tiene un efecto de regocijo en la risa y al momento siguiente uno terrorífico? No por otra cosa sino por lo que se espera de él, a saber, en el caso de lo terrorífico o de las catástrofes, que en definitiva no se presenten.

Por lo que se refiere al deseo, Rosset también responde a la teoría más extendida, que «explica el mecanismo del deseo no por la presencia de un objeto deseable o deseado, sino más bien por su ausencia, o incluso por su presencia “imaginaria” o “simbólica”» (p. 54). De esa forma se afirma que lo real por sí sólo no es objeto de deseo, sino que sólo puede serlo en tanto que ausencia, lo que lo hace a la vez inalcanzable. Según esto, cualquier objeto del deseo sólo puede ser tal en tanto no sea lo real mismo, sino algo que lo suple, o simplemente su eterna lejanía (el mundo acaba por ser algo en absoluto deseable). En resumen, el «objeto del deseo está para siempre ausente, y la experiencia del deseo es la experiencia de esta misma ausencia» (p. 58). Pues bien, para Rosset ocurre justamente lo opuesto: el deseo no desprecia lo real (confinándolo a una eterna lejanía), sino que lo aprecia tanto que «retarda el instante de consumirlo hasta el momento ilusorio en que estaría en estado de gozar de él enteramente, no acepta un placer a menos que se acompañe de un vistazo al conjunto de los demás placeres posibles» (p. 61). Así, el deseo es índice de la riqueza inagotable de lo real, que lo presenta como infinitamente deseable.

Rosset encuentra en dos formas del arte cinematográfico la

ocasión de que lo real se presente ante nosotros, a saber, el cine fantástico y lo que él llama «la opción “realista”» (Jean-Luc Godard). El cine fantástico, que evoca lo otro (el monstruo, el muerto viviente...), evoca así mismo, repentinamente, lo mismo: «señala la singularidad de lo real en la exacta medida en que sobresale para sugerir sus eventuales duplicaciones, sus monstruosas alteraciones» (p. 68). Mientras que en el género fantástico lo otro pretende ser lo mismo (el doble pretende ser el original), en el cine realista, a la inversa, es lo real mismo lo que aparece como algo fantástico «y lo mismo toma un instante el rostro de lo otro [...] simplemente porque no había sido nunca antes percibido como tal» (p. 69).

Pero es en la experiencia musical donde más palmariamente lo real se muestra justamente como tal. Esto tiene relación con el hecho de que la música, a diferencia de todas las otras artes, no es representativa, no es un arte imitativo, no intenta hablar de algo más. En virtud de ello mismo se puede atribuir a la música el grado máximo de expresividad. La música se presenta así como algo desligado de cualquier otra realidad, independiente, «extranjero, indiferente, casi diríase irreal a juzgar por la soltura [...] con la que se desolidariza de toda realidad distinta de ella misma» (74-75 pp). La presentación del objeto musical ejerce en nosotros una fascinación inversa a la que pretende ocasionar el prestidigitador. Mientras que éste atrae las miradas hacia donde nada ocurre, fingiendo lo opuesto y ocultando el lugar en el que sí ocurre el asunto, la música en cambio hace visible lo que realmente ocurre, burlándose «aún de lo más visible y reconocido como tal» (p. 75). Más aún, el efecto musical propiamente dicho consiste en la aniquilación de todo pensamiento, sentimiento y cualquier reacción afectiva distinta de él mismo. En todo caso, el objeto musical no remite más que a sí mismo, a su sola singularidad. Esto le permite a Rosset decir que en la música se da una irrupción «de lo real en estado bruto, sin posibilidad de acercamiento por medio de la representación» (p. 76). La fuerza que la música tiene sobre nosotros (la referencia a Orfeo es ineludible) es en última instancia la fuerza de lo real mismo, puesto que es justamente lo real lo que siempre nos sorprende del mundo, aquello a lo que no acabamos de habituarnos nunca, y la pieza musical se presenta como algo que no podemos referir

a ninguna otra cosa, esto es, singularísimo, si se me permite la expresión, y en esa misma medida también como un *ens realissimum*. Es por eso que la música, señala Rosset, siempre nos toma por sorpresa. El único sentido en que para este autor se puede decir que la música imita a lo real, es aquél por el que se dice que la música imita el acto de devenir real, y no a algo real una vez advenido. La música presenta lo real presentándose a sí misma en toda su singularidad, y contrastando así con lo otro real que forma parte del ambiente. Esta peculiaridad de la música, considerada como lenguaje, de no remitir a nada más que a ella misma —«significante sin significado, o con una especie de significación “en blanco”» (p. 90)— hace de ella justamente la lengua universal: «porque es intraducible, no hay allí nada que traducir» (p. 98). Pero no sólo eso, acaso en el elemento rítmico de la música se encuentre la semilla de toda significación, de todo sentido. En el ejemplo del niño que no conoce del lenguaje más que su aspecto musical, y prescinde de las palabras para expresarse, puede verse que en el fondo uno sabe que no es necesario mucho más para lograr comprensión: «El que sabe canturrear ya sabe, en suma, todo lo que tendrá que decir del mundo: al escucharlo balbucear se siente que [...] sabe en general de qué se trata —en una palabra, para retomar una expresión que designa precisamente al hombre avisado del sentido de las cosas y de lo que quiere decir hablar, que “conoce la música” —» (p. 101).

Vista la música de esta manera, el goce que produce, su carácter jubilatorio, se vuelve especialmente enigmático. En efecto, no es posible explicarlo por la referencia de la música a algo más, puesto que tal referencia no se da, de modo que sólo queda pensar que la música produce ese goce únicamente por el hecho de estar ahí, de ser, de ser real. Lo prodigioso de la música, y de la realidad en general, es simplemente que existe. Así, lo que se señalaba al inicio, «como el enigma de la música es el enigma mismo de lo real, el enigma del placer que ella suscita es el enigma de la dicha suscitada con motivo del sentimiento de la existencia en general» (p. 103). Ahora bien, este júbilo musical contrasta con lo que resulta común en la filosofía, a saber, la consideración de que «lo real sólo es admisible bajo la reserva de enmiendas» (p. 112), de que por sí sola —por su mera existencia—, la realidad no sólo no es deseable,

sino que es incluso lo contrario. En esta desolación filosófica — que puede sintetizarse como «la incapacidad afectiva de admitir que el ser humano habita un mundo en el que no hay historia — en donde *no pasa nada* —» (p. 113), es decir, la realidad tal cual, sin doble alguno —, encuentra Rosset el trasfondo de toda postura metafísica. A la pregunta de si es posible la percepción de lo real en cuanto tal, es decir, sin pasar por lo otro, sin el recurso del doble, la metafísica siempre responde que «la interpretación de lo existente tiene por condición el recurso a lo otro» (p. 116). Es precisamente la experiencia musical la que desmiente a la eterna respuesta de la metafísica, ya que en ella se vislumbra «una experiencia que testimonia un pensamiento sin segunda intención, una percepción de lo real que omite cualquier referencia a lo otro» (p. 117), a saber, la alegría. En resumen, se trata de «una aprobación de la existencia que consiste en estimar [...] que lo real es “suficiente” —es decir, que se basta a sí mismo, y basta además para colmar cualquier espera concebible de dicha—» (p. 117). De esta forma la alegría se muestra incluso como la disposición de ánimo más adecuada al saber, en la medida en que en ella lo real se muestra como algo interesante por sí mismo. Ahora bien, la alegría no se reduce a un sentimiento, sino que implica el saber de lo real y su aceptación a través de ese saber. Se trata de un saber que ama, de un saber enamorado, indica Rosset, justamente porque acepta incondicionalmente lo real tal y como se presenta, sin máscaras. La alegría es pues, en síntesis, «un saber aprobador de lo real» (p. 132), que constituye la base de toda alternativa al pensamiento filosófico. Ahí donde todavía esté presente la desolación filosófica, incluida la amargura moderna, se sigue pensando metafísicamente.

Jorge Alfonso Chávez Gallo
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Eugenio TRÍAS, *El canto de las sirenas. Argumentos musicales*, Barcelona: Círculo de lectores/Galaxia Gutenberg 2007, 1007 pp.

La belleza perturbadora de la música

Levantar una propuesta filosófica que se confronta con su época dando cuenta de ella y, simultáneamente, lograr que los distintos libros que estructuran la verdad crítica de esa propuesta se sostengan en un principio vital cuya apertura al mundo los vuelve realidades experimentables por sí mismas es lo que, con la tenacidad de su pensamiento y la perseverancia elegante de su escritura, Eugenio Trías ha conseguido. Al conjunto de esa obra —sobre la que sale sobrando insistir en su importancia— se agrega esta inmensa reflexión nutrida por la música que es *El canto de las sirenas*.

En las distintas navegaciones en las que se ha trazado la aventura filosófica de Trías, la música ha aparecido, con menor o mayor calado, en algunas de las singladuras que la componen. En *Lo bello y lo siniestro*, la temporalidad musical del barroco designaba la infinitud en cuyos extremos —grande y pequeño— el hombre se perdía; en *Drama e identidad* la música se constituye en uno de los nudos con los cuales se tejen sus conceptos de drama moderno como odisea existencial que, purgatorio o infierno de por medio, consigue su desenlace redentor, y de tragedia contemporánea como travesía extraviada en tanto carece de origen y finalidad; y en *Lógica del límite* donde la música y la arquitectura traman las artes fronterizas: artes que, comunicando en su propio límite a la matriz física y al mundo, disponen a éste hasta hacerlo habitable: la música prepara y cultiva al mundo como morada temporal para el huésped humano. Estos momentos reflexivos —junto a otros que aquí y allá se localizan en distintos textos— en los que la filosofía se deja preñar por la música, constituyen los afluentes que han desembocado en *El canto de las sirenas*.

El canto de las sirenas recoge y a la vez nutre una propuesta de pensamiento en la que la filosofía se alza confrontándose con su propia posibilidad de acercarse a la verdad. Este tender a la verdad —sin renunciar a la crítica de lo que, presumiéndose como único, se instala en el dominio—, se sustenta en una recreación del problema ontológico fundamental. La propuesta filosófica de Trías se ofrece como una profundización de la idea de límite como el tema que, en sucesivas variaciones de sí mismo, puede y debe ser recreado.

La idea de límite y el principio de variación —junto a una potente concepción del símbolo— están inextricablemente unidos en la reflexión ontológica del autor de *La edad del espíritu*. La idea de límite no se sitúa, por un lado, como el tema puro al que se recurre para, por otro lado, presentarlo en algunas de sus variaciones, sino que es el propio límite el que se crea y recrea en cada variación. En la variación el límite se presenta diferenciado pero reconocible como lo mismo en su recreación. Al variarse, el límite se recrea como «ser siempre lo mismo siempre diferente»¹. Con el principio de variación como aquello que potencia realmente a la idea de límite se piensan al unísono lo universal y lo particular. Por esto la *idea* de límite: más que de un mero concepto ensimismado en su abstracción general, el límite es la idea en la cual coinciden, en su mismidad y alteridad, lo universal y lo singular.

La idea ontológica del ser del límite como devenir que por su propio poder se recrea tiene en la música una de sus fuentes inspiradoras, fuente que, en *El canto de las sirenas*, se levanta como una composición filosófica que, tejiendo una narración razonada sobre la obra de algunos de los mejores músicos de occidente, urde un gran relato, una suerte de novela en la que la belleza de la música es el umbral que permite atisbar los grandes o pequeños misterios de la naturaleza y el mundo, así como nuestro precario habitar en el límite, habitar que se experimenta con preocupación y desasosiego pero también con gracia y dignidad afirmando la escala de pasiones y razones en las que se pone en juego nuestra existencia,

¹ Eugenio TRÍAS, *Filosofía del futuro*, Barcelona: Ariel 1983, p. 44.

escala que, quizás, de entre todas las artes, sólo la música alcanza a simbolizar en sus distintas tonalidades.

El canto de las sirenas es, como las sirenas homéricas, un ser híbrido. Después de un pequeño prólogo que hace las veces de recepción y entrada, aparece la primera parte: una serie de ensayos sobre veintitrés grandes músicos (de Monteverdi a Xenakis sin olvidar a las figuras señeras de Bach, Mozart y Beethoven, ni a los grandes románticos Schubert y Schumann para, mediante Wagner, Brahms y, entre otros, Mahler, terminar con los grandes revolucionarios del siglo XX como Schönberg, Bartok, Cage, Boulez y Stockhausen) y algunas de sus obras concretas en los que, con un estilo que permanece en la sobriedad pero no en la abstinencia, Trías despliega un formidable ejercicio de pensamiento y escritura que nunca abandona la experiencia y emoción que la música prodiga. En su segunda parte, el libro finaliza con un ensayo de gran hondura filosófica que, sustentándose en una interpretación de Platón que enlaza sus doctrinas canónicas con las no escritas, recobra para la filosofía el carácter de ciencia del límite en cuya reflexión se recupera también a la música no sólo como arte suprema sino como *gnosis*.

La música promueve dentro del ámbito general del sonido un cosmos que posee su *logos* propio. El *logos* de la música antecede y prelude al *logos* lingüístico. La tesis de Trías excava hasta llegar a la raíz ontológica: el cosmos de sonidos es primordial porque lo que todavía no puede verse ni nombrarse puede, sin embargo, escucharse. El *logos* de la música es matricial respecto al «*logos* de la expresión denotativa, incluso en su forma poética» (p. 450) por su carácter liminar en el que se revela la condensación primera del ser mismo que antecede y se adelanta a toda posible formulación lingüística de lo que se da en el aparecer y la existencia. La voz previa de la música permite escuchar lo que había —formándose en el tiempo— antes de que nosotros apareciéramos.

El *logos* matricial de la música tiene una naturaleza simbólica en cuyos sonidos median la emoción y el sentido. Al simbolizarse en el sonido, la emoción adquiere un valor cognitivo, valor por el cual la música es también pensamiento e inteligencia «con pretensión de conocimiento. Pero esa *gnosis* emotiva y sensorial —dice el

propio Trías— no es comparable con otras formas de comprensión de nosotros mismos y del mundo» (p. 19).

Pensada en su radicalidad y especificidad, la música —sin suprimir su estatuto de arte— es afirmada con mucha mayor complejidad que un mero fenómeno estético. «La música es una forma de *gnosis* sensorial: un conocimiento —sensible, emotivo— con capacidad de proporcionar salud: un “conocimiento que salva” (que eso es propiamente lo que *gnosis* significa), y que por esta razón puede poseer efectos determinantes en nuestro carácter y destino» (p. 801).

La música como conocimiento que salva no deja de presentar una cierta ambigüedad puesto que la salvación que su *logos* refiere simbólicamente delinea, por decir lo menos, un camino de doble sentido: se la puede concebir como una promesa de redención que se cumpliría en otra parte allende este mundo, o como aceptación de que no hay más vida que esta y que, por lo tanto, el remedio está en asumir la finitud con toda su gravedad en el dolor y toda su ligereza en la alegría. En cualquier caso, la lucidez con la que Trías desarrolla las variaciones que, entre sus extremos mencionados, la idea de salvación contiene nos confirma que nunca estamos más sensiblemente apegados a este mundo que cuando nos encarnamos —como creadores o receptores— en las obras del espíritu. Y, entre éstas, la música es la semilla que puede fructificar y florecer como «filosofía operativa, práctica, capaz de transformar la vida, la personalidad y el mundo a través de su transmisión» (p. 745).

La indagación desde los símbolos musicales del juego de fuerzas en el que se traba y decide la aventura de nuestra existencia, existencia en donde se desencadenan los actos y sucesos que trazan la travesía de libertad y necesidad que, dramáticamente, puede terminar por ubicar una orientación en el horizonte, o, trágicamente, sumergirse en el abismo en el que todas las señales conducen al extravío, es una vocación destinal del pensamiento filosófico que Trías encuentra despejada ya desde Platón.

Las sirenas platónicas son iniciadoras en el misterio del *ethos* de la existencia y su destino en el mundo de la presencia o cerco del aparecer. Ellas propician el conocimiento que, como lucha de la memoria contra el olvido, protagoniza y experimenta ascensos y

descensos en el viaje de retorno del alma a la contemplación de las más altas realidades. El surgimiento y el crecimiento de las alas en el alma que porfía por emprender el vuelo no sólo son promovidos por la filosofía; también reciben aliento de la música.

Música y filosofía son manifestaciones del automovimiento del alma suscitado por su constitución erótico-creadora. Una y otra son también locuras divinas que, en su exaltación dentro del límite, están trágicamente condenadas a situarse siempre cerca de aquello que, como matriz, precede al límite mismo, y, como arcano, lo excede, sin que lleguen nunca a aprehenderlo absolutamente. La posesión y el entusiasmo erótico de la filosofía y la música se expresan en creaciones en las que se rememoran los primeros principios del ser y se escenifica el camino del alma en el cosmos.

Este remontarse de la filosofía al principio o Uno como poder de determinación en lo múltiple la distingue como filosofía del límite. Por su mismo dinamismo el Uno o *Ápeiron* requiere escindir su principio que, como *Peras*, lo determina limitándolo como cosmos en donde sólo el alma humana puede reproducir y escenificar su conflicto originario llegando a intentar solventarlo en el conocimiento de la armonía de todo. «Esa filosofía del límite era, también, una filosofía en la que la música se hallaba en la raíz de un proyecto de iniciación hacia la sabiduría o hacia una *eudaimonía*, o felicidad, asegurada por la adquisición de esa consonancia y acuerdo entre el alma y el cosmos» (833-834 pp).

Éste es el proyecto platónico que Eugenio Trías se apropia y recrea. Y al recrear «el intersticio fronterizo entre música y filosofía» (p. 23) recreándose como pensador del límite, Trías compone sus ensayos sobre músicos y obras ciertamente imprescindibles, ensayos en los que la música deja de ser mero objeto de reflexión para convertirse en «sujeto que fecunda desde dentro las propias categorías y conceptos de la teoría desde la cual se enuncia su verdad» (p. 875).

La filosofía no pretende dominar a la música sino compartir el entusiasmo desde cuyo poder emotivo y reflexivo se producen las obras. Aquí no hay sometimiento de la música en general ni de las obras particulares de los compositores a una concepción filosófica en la que se termine sacrificando la singularidad del arte. No hay

fustigamiento conceptual para que la obra en cuestión se acomode a la propuesta filosófica. Lo que hay es una fecundación musical de la filosofía en la que ésta enriquece su propuesta respondiendo desde sí misma el envite que la obra le lanza.

Afrontando esta apuesta en la sensibilidad reflexionada, el pensamiento se ciñe al límite — que remite tanto a lo que está dentro como a lo que queda fuera de él— en el que los símbolos musicales y sus sombras *dia-bálicas* se ofrecen. Y en su interpretación de la simbólica musical, Trías pone a prueba su propia filosofía y, saliendo con velas desplegadas, sus ensayos sobrevuelan alcanzando momentos de gran intensidad estilística iluminada por intuiciones e inspiraciones que destellan en la claridad de la exposición.

La música, capaz de albergar simbólicamente la totalidad de un mundo, es descifrada por Eugenio Trías en ensayos-mónadas: todo el universo musical está en cada uno de los grandes compositores pero de tal modo que lo que en éste se patentiza y matiza en aquél se oculta o disimula porque lo que se destaca es otro aspecto del mismo cosmos musical. Lo que en un músico es descartado o apenas insinuado, en otro se convierte en motivo casi obsesivo de su obra. Los distintos símbolos musicales varían la misma idea que los alumbraba. Y, además, en cada uno de los ensayos-mónadas se anudan algunos lazos que las obras musicales mantienen con el desarrollo histórico de la filosofía y se descubren sus resonancias con otras artes como la literatura, la pintura y la arquitectura.

Y la variación de sentidos que se despliega en la sublime construcción de sonidos que la música ha levantado es la que, trenzando sensibilidad y emoción con la inteligencia, Trías pretende comprender con la razón. La razón filosófica afirma su *ethos* y configura su destino aceptando el reto que le lanza todo aquello que se le resiste. Y en su afirmarse de esta manera, la razón no se apoltrona en la tranquilidad enferma que la represión de la sensualidad le garantiza, sino que, asumiendo a ésta, se forma inteligentemente sin rehuir la confrontación con lo que la perturba. «Las obras de arte son siempre profundamente perturbadoras. La belleza jamás deja indiferente a quien se arriesga a acogerla. Y esto vale tanto para la creación como para la recepción» (p. 167).

El arte se le resiste a la razón porque en él está presente

todo lo que no puede diluirse en meros conceptos: desde el principio de la naturaleza hasta el arcoiris de las pasiones en el que se debaten el temor y el temblor, la angustia y el vértigo, el asombro y el dolor, el gozo y la alegría de existir. Y al recoger la belleza perturbadora de la música, la razón fronteriza se afina en la tensión que anula la distancia entre *ethos* y obra. *El canto de las sirenas* arrostra con temeridad inteligente el reto que para la filosofía supone el hablar de música constituyéndose en un libro que hay que oír en el retumbar del silencio que el disfrute de la música misma nos exige. «Y es que para gozar esa música de verdad no basta oírla en estado de somnolencia, o como música ambiental; exige concentración; exige estudio. Lo mejor, en esta vida, tiene siempre este carácter: requiere atención, esfuerzo y concentración para que desprenda toda su belleza y verdad» (p. 480).

Hay que oír la verdad de los que escuchan a la belleza. Y más cuando se trata de un pensador jovial como Eugenio Trías: un filósofo que no sólo no desdeña sino que goza entusiasmado con el canto —y el beso— de las sirenas.

Crescenciano Grave
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Crescenciano GRAVE, *Nietzsche y Heidegger. ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*, México: Sistema de Universidad Abierta/Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (Biblioteca Crítica Abierta, Serie Filosofía 2) 2006, 76 pp.

¿Podremos ahora ‘los del mañana’ salir del abismo Nietzsche?

...[el] acontecimiento del nihilismo, como problema de una significación profunda y en particular para el mundo occidental moderno, fue un hecho histórico-existencial que advino a la conciencia desde el fondo de la historia [de la metafísica] como un ‘nihilismo europeo’ que prefigura sutilmente el trastrueque de la civilización europea en su totalidad. [...] En Nietzsche, [...] como en Heidegger, el nihilismo es tratado en el horizonte de la historia del Ser¹.

Encontrar un texto que conjunte el sabor y el saber, que sea digno de ser paladeado en un festín filosófico es algo verdaderamente difícil en nuestros días. Sin embargo, el texto que ahora nos entrega Crescenciano Grave es verdaderamente no sólo de una exquisitez en su factura, sino de un alumbramiento en muy diversos sentidos. A través de una confrontación con los pensamientos de Heidegger sobre Nietzsche nos lleva, mediante una reflexión acendrada, a los más insospechados encuentros y a las más atrevidas relaciones que se despliegan en la historia de la metafísica a través de la pregunta por el ser. Deliberación sazónada con un esmerado cuidado por la palabra y una atenta apertura al pensar mismo.

Si bien la propia interpretación heideggeriana sobre el filósofo intempestivo constituye una riqueza en su original aproximación, de esta manera le otorga al pensamiento nietzscheano un nuevo lugar en la historia de la metafísica, llevándolo más allá de las carac-

¹ Bernard STEVENS, *Religion and nothingness*, California: University of California Press 1982, p. 168.

terizaciones literarias o psicológicas imperantes a mediados del siglo pasado. La importancia de los dos volúmenes sobre Nietzsche, en los que se publican los cursos impartidos por Heidegger sobre el pensador de Röcken, de 1936 a 1940, radica en la confrontación que implica tanto la aproximación como la distancia, la comprensión como la crítica en torno a la historia de la metafísica a partir de la perspectiva del 'olvido del ser'.

El texto del profesor Grave nos ofrece repensar esta interpretación heideggeriana² en la que se sostiene que el pensamiento de Nietzsche nos lleva al acabamiento y cierre de la historia de la metafísica y, al mismo tiempo, a la posibilidad de un nuevo inicio no metafísico del pensar sobre el ser.

El libro parte de la consideración e implicaciones del pensar filosófico que, en el caso nietzscheano, crea señales que convocan a ser pensadas y, de esta manera, a ir más allá de ellas. Reflexión que asume el reto de acuñar formas que recogen en lo dicho lo que no puede decirse. Repensar los pensamientos que asaltaron a Nietzsche llevará a Heidegger a la experiencia de configurar el pensar nietzscheano más allá de sí mismo (24-26 pp), «porque lo más propio del pensador no es posesión suya sino propiedad del ser»³.

El segundo apartado analiza el despliegue del *único pensamiento* que define la metafísica nietzscheana, es decir, la vinculación de la voluntad de poder, señalada como esencia del ente, al eterno retorno como sentido de la misma. Y es la voluntad pensante de Nietzsche la que nos lleva a concebir la esencia humana desde esta perspectiva como verdad del ente en su totalidad.

En la tercera parte se examina la hipótesis anterior como lo que marca la pertenencia de Nietzsche al pensamiento metafísico y el advenimiento del nihilismo como la consumación de la metafísica subjetivista moderna. Al inscribir el pensamiento nietzscheano en

² Ciertamente el interés de Heidegger por el *filósofo errante* comienza desde su tesis doctoral y continúa a través de sus libros y conferencias hasta el final de sus días. En el libro que reseñamos el análisis se delimita sólo a los dos volúmenes publicados en español como: Martin HEIDEGGER, *Nietzsche I* y *Nietzsche II*, trad. Juan Luis Vermal, Barcelona: Editorial Destino 2000.

³ HEIDEGGER, *Nietzsche II*, p. 400.

el desarrollo de la metafísica occidental, que se desarrolla bajo el signo del 'olvido del ser', es como el pensador de Friburgo sostiene que esta postura que lleva a una inversión platónica no es suficiente para inaugurar un nuevo inicio del pensar, sino que constituye el acabamiento de la metafísica interpretada, en este contexto, como historia del nihilismo. Se trata «[...] de la experiencia inmediata y profunda de la proximidad de la nada, que un filósofo hará en el ser del ente, [que] constituye, en cuanto a la autenticidad y a la fuerza de su pensamiento, la piedra de toque más dura, pero, a la vez, la más cierta. A quien se le escapa esta experiencia, debe convencerse que quedará sin esperanza y definitivamente fuera de la filosofía»⁴.

En el último apartado se parte de la constatación del acontecimiento del nihilismo que convoca a un nuevo inicio de pensar el ser como *physis*, como «lo que presencia surgido de sí mismo, lo que se despliega a partir de sí mismo»⁵. En esta aproximación el arte ocupa un lugar preeminente ya desde su identificación con la voluntad de poder, en la posibilidad de desplegar la pregunta fundamental desde el inicio del pensar (p. 69), al conjuntar tanto la posibilidad como la creación instauradora de las más altas posibilidades de la vida⁶.

Después de la exposición problematizadora de la interpretación heideggeriana, el texto llega a una conclusión inesperada que se transforma en nuevos cuestionamientos, a la cual podrá acceder el lector avisado y paciente. Sin embargo, podemos señalar y coincidir con el autor que los trabajos de Heidegger esquematizan en demasía las aportaciones nietzscheanas y no recuperan de manera apropiada la reflexión crítica de Nietzsche sobre la concepción metafísica occidental del mundo, sobre la cultura occidental moderna y sobre sí mismo. Ya que no intenta determinarlos o reconstruirlos con una nueva teoría o una nueva propuesta pretendidamente moderna, sino para cuestionarlos de una manera radical, y así, como

⁴ HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 460.

⁵ HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 174.

⁶ «En la embriaguez artística se da —acontece— el más claro triunfo de la forma», en: HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 120.

pregunta y enigma, buscar algunas respuestas que nos ayuden a aproximarnos a la estructura lúdica de este mundo y a vivir y orientar el ser bajo una nueva tabla de valores⁷.

Exponer la vida en toda su problematicidad, obligarla a considerarse desde la misma reflexividad del pensamiento sin tratar de buscar consuelo, sin huir de sí misma, es el punto de partida del pensamiento nietzscheano. Incluso podemos aludir a la complejidad de esta filosofía en los términos en que lo expresa Juliana González:

[...] la tarea de Nietzsche es laberíntica, multívoca y proteica [...] Por un lado se mezclan la función catártica [...] con la [función] creativa, se entrecruzan los tiempos: el ocaso, la medianoche, la aurora. Van y vienen las etapas del camello, del león y del niño. Por otro lado la transmutación de los valores no se presta a una lectura simple ni carece de ambigüedades⁸.

Podemos cerrar nuestros comentarios afirmando el placer de encontrarnos, en medio de esta obra, con tres auténticos filósofos que nos invitan, a partir de nuestras propias luces, a confrontar y a polemizar estos pensamientos en torno a la indagación filosófica más radical sobre el ser. Búsqueda que de pronto fue sesgada al olvidarse del ser y ocuparse sólo del ente, pensamientos que llevaron al nihilismo y a la necesidad de la cancelación de la propia metafísica en cuanto había particularizado su búsqueda hipostasiando al ser en el ente. Necesitamos de un pensar no metafísico que atienda precisamente a este olvido y que se abra al desvelamiento del ser mediante la palabra. En este sentido, la ontología todavía tiene un extenso trecho por recorrer y contribuir así a la filosofía del peligroso *quizá*... Quien se asome al *Nietzsche y Heidegger* de Crescenciano Grave disfrutará de la calidad de la escritura de un pensador mexicano que se ha destacado no sólo por su precisión en el pen-

⁷ Cf. Enrique LUJÁN, *Perspectivismo y genealogía. Un ensayo sobre Nietzsche*, Aguascalientes: Universidad de Guanajuato/Al Texto/Universidad Autónoma de Aguascalientes 2005, 37-38 pp.

⁸ Juliana GONZÁLEZ, «Ética y tragedia: Nietzsche», *Ética y libertad*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM 1987, 28-29 pp.

samiento, sino por su escribir poético y apasionado sobre temas de una abstracción colosal⁹. Nos encontramos con una exposición clara, crítica y, en momentos, pedagógica, sin que por esto pierda el espesor y las diferentes vertientes del asunto tratado. Se trata de un texto que, como hilo de Ariadna, puede aprovecharse como una excelente guía y provocación frente a las intrincadas sendas del pensar ontológico que se debaten en la actualidad.

Enrique Luján Salazar
Departamento de Filosofía
Universidad Autónoma de Aguascalientes

⁹ Vid. Crescenciano GRAVE, *El pensar trágico: un ensayo sobre Nietzsche*, México: Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM 1998, 127 pp.; también: «Abismo y aurora en el pensar», *Casa del tiempo*, Universidad Autónoma Metropolitana VIII-82/83 (1989), 35-39 pp.; y *La luz de la tristeza*, México: Arlequín (ensayo 22) 1999, 61 pp.

Sobre las colaboraciones

Euphyia es una revista especializada de filosofía, de periodicidad semestral, dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en *Euphyia* artículos de difusión, panorámicos o generales, teológico-apologéticos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosófico.

Euphyia no está circunscrita a un área o campo determinado de la filosofía, siempre y cuando exista rigor y seriedad metodológica en la exposición.

Las colaboraciones deben ser originales inéditos, que no se encuentren en proceso de dictamen para otra revista. Los escritos publicables en *Euphyia* pueden ser de cuatro tipos:

- a) Artículos, cuya extensión no será mayor de 35 cuartillas ni menor de siete (en tamaño de letra 12 a espacio y medio).
- b) Discusiones, que consisten en réplicas u objeciones a artículos, notas o discusiones publicadas con anterioridad en algún texto científico, de preferencia publicadas anteriormente en *Euphyia*.
- c) Reseñas críticas, cuya extensión no será mayor de ocho cuartillas, ni menor de dos.
- d) Traducciones, que consisten en breves textos (no más de 40 cuartillas ni menos de siete) que estén liberados de derechos de autor y, preferentemente, no se encuentren traducidos aún al castellano.

Euphyia reserva los derechos de todos los textos que sean publicados.

Euphyia sólo recibe colaboraciones de alumnos de posgrado, profesores e investigadores en el área de Filosofía. No recibe colaboraciones de estudiantes de licenciatura ni de pasantes. Quienes envían artículos para su publicación deben indicar, en hoja aparte, la institución en la que estudian o prestan sus servicios y su dirección electrónica. Los artículos deben ser presentados sin ningún dato del autor, ni alusión que pueda identificarlo.

Toda colaboración recibida será dictaminada por dos académicos. Tanto el nombre del autor como el de los dictaminadores o árbitros permanecerá en el anonimato. El tiempo promedio para dar respuesta sobre la publicación o no de los artículos es de dos a cuatro meses.

Sin importar los resultados del dictamen, el autor recibirá por escrito las opiniones de los árbitros. En caso de ser publicable con sugerencias, el autor tendrá libertad de tomar o no en cuenta dichas opiniones. De ser publicable con correcciones necesarias, la aceptación del artículo estará sujeta a los cambios especificados. Si el dictamen es negativo, el autor, una vez incorporadas las indicaciones de los árbitros, podrá proponer su texto una vez más para su publicación, sin que por ello *Euphyia* se comprometa a publicarlo.

Euphyia recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de cinco líneas (100 palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas al pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía CD por correo ordinario, o vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá citar de la siguiente manera:

a) La primera ocasión que se cite un libro:

Nombre-autor Apellido-autor, *Título del libro*, traductor, lugar-de-edición: editorial año-de-publicación, [volumen] página (edición original).

Luis VILLORO, *Creer, saber, conocer*, México: Siglo Veintiuno Editores 1982, p. 17.

Stanley CAVELL, *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, trad. Diego Ribes, Madrid: Síntesis 2003, p. 435 (inglés: *The Claim of Reason. Wittgenstein,*

Skepticism, Morality, and Tragedy, New York: Oxford University Press 1979).

Siempre deberá citarse según la primera edición o sucesivas reimpressiones de la misma, salvo el caso en que intencionalmente se quiera citar una edición posterior.

b) La primera ocasión que se cite una revista:

Nombre-autor Apellido-autor, «Título-artículo», *Nombre-revista*, volumen {romano}-número {arábigo} (año), página.

Alan M. TURING, «Computing Machinery and Intelligence», *Mind* LIX-236 (1950), pp. 433-460.

c) En sucesivas ocasiones basta con poner el apellido del autor y las dos primeras palabras del título (o más si hiciese falta para su identificación):

VILLORO, *Creer, saber...*, p. 17.

CAVELL, *Reivindicaciones de...*, p. 435.

TURING, «Computing Machinery...», p. 444.

Opcionalmente se acepta el sistema de la *APA* (*American Psychological Association*).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.

Euphyía. Revista de Filosofía se imprimió
en la Ciudad de México en octubre
de 2008 bajo el cuidado editorial
de Los libros de Homero.



