

ISSN EN TRÁMITE

5

enero-junio 2010

# *Valenciana*

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO



# *Valenciana*

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 3, núm. 5, enero-junio de 2010

## Comité Editorial

Área de Letras	Área de Filosofía
<i>Dra. Elba Sánchez Rolón</i> Directora	<i>Dr. Aureliano Ortega Esquivel</i> Director
<i>Dr. Andreas Kurz</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)	<i>Dr. Rodolfo Cortés del Moral</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)
<i>Dra. Inés Ferrero Cándenas</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)	<i>Dra. María L. Christiansen Renaud</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.)
<i>Dr. Juan Pascual Gay</i> (El Colegio de San Luis, Méx.)	<i>Dr. Carlos Oliva Mendoza</i> (Universidad Nacional Autónoma de México, Méx.)
<i>Dr. Michael Roessner</i> (Universidad de Munich, Ale.)	<i>Dr. José Luis Mora García</i> (Universidad Autónoma de Madrid, Esp.)
<i>Lic. Luis Arturo Ramos</i> (Universidad de Texas, EUA)	<i>Dr. Raúl Fornet-Betancourt</i> (Universidad de Bremen, Ale.)

Editora: Lilia Solórzano Esqueda  
Coordinador del número: Mónica Uribe Flores

*Valenciana*, nueva época, año 3, núm. 5, enero-junio de 2010, es una publicación semestral editada y distribuida por la Universidad de Guanajuato, Lascuráin de Retana núm. 5, Zona Centro, C.P. 36000, Guanajuato, Gto., a través de los departamentos de Filosofía y Letras Hispánicas de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Dirección de la publicación: Ex Convento de Valenciana s. n., C.P. 36240, Valenciana, Gto. Editora responsable: Lilia Solórzano Esqueda. Producción: Colecciones Editoriales Institucionales. Diseño de portada: Adriana Chagoyán. Certificado de Reserva de Derechos al Uso Exclusivo: 04-2010-071512033400-102 de fecha 23 de julio de 2010 e ISSN en trámite, ambos otorgados por la Dirección de Reservas de Derechos del Instituto Nacional de Derechos de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 15244 otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas. Impresa en los talleres de la Imprenta Universitaria, Bulevar Bailleres s. n., Silao, Gto., este número se terminó de imprimir en agosto de 2011 con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no reflejan necesariamente la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad de Guanajuato.

# Sumario

Presentación	7
El rapto de la memoria Eduardo Subirats	11
La realidad, el arte y la crítica: la poética de Ramón Gaya Juan Pascual Gay	37
Como una enfermedad. La escritura y la filosofía según Wittgenstein Michael Wood	57
El fundamento y el uso de las clasificaciones científicas: dinámicas desfasadas María L. Christiansen Renaud	67
Progreso científico mediante convergencia cognitiva. Socavando la inferencia pesimista Godfrey Guillaumin	89
Los conceptos y las cosas. Evolución y alcance de la teoría vitalista del concepto Axel Cherniavsky	117

El sentido original de la <i>constructio</i> cartesiana Luis Antonio Velasco Guzmán	143
Reseñas	174

## Presentación

El presente número de la revista *Valenciana* reúne siete artículos en los que se expone, desde diversos ámbitos, la incesante exigencia de pensar sobre los conceptos con los que son articuladas las discusiones teóricas, las narrativas históricas y las valoraciones de una amplia gama de experiencias humanas.

En “El rapto de la memoria” Eduardo Subirats reflexiona sobre la artificiosa construcción de la identidad hispánica, la cual se empeñado en mutilar, a través del ocultamiento y el silencio, la pluralidad religiosa y cultural de la historia de España. Subirats sostiene su franca oposición a la idea de lo hispánico como sólo lo católico y advierte sobre el descalabro de todos los discursos y prácticas que excluyen lo que es diferente o no encaja en la concepción depurada de identidad nacional.

El tema del artículo de Juan Pascual Gay gira en torno a la poética del pintor y escritor Ramón Gaya. Ante el creciente descrédito de la realidad en la esfera del arte, Gaya denunció la artificialidad de la crítica que explica sin comprender y afirmó la naturalidad del arte creador, aquel que toca la realidad. Pascual nos muestra a un artista y pensador que concibió el arte como reflejo de la vida y que ejerció la crítica como un modo de acompañar la experiencia del arte.

En “Como una enfermedad” Michael Wood propone una reflexión sobre la posible condición común de la poesía y ciertas formas de escritura filosófica, al seguir la afirmación de Wittgenstein: “La

filosofía debería ser sólo poetizada”. Wood busca el sentido de tal proposición en el hecho de que, al igual que en la poesía, en la prosa —según Wittgenstein— el modo de decir es parte esencial de lo dicho, y el acto de interpretación requerido por la tensión entre significativo y significado constituye una fuente de riqueza intelectual.

María Christiansen plantea algunos problemas epistemológicos relacionados con la aplicación de categorías clasificatorias a los seres humanos en los campos de la psicología y la psiquiatría, y se pregunta por las consecuencias sociales del uso de éstas. Christiansen pone de manifiesto que la identidad de todo individuo y su posible autoconocimiento se ven acotados por los conceptos y tendencias clasificatorias del contexto en el que vive.

También en el terreno de la filosofía de la ciencia, el artículo de Godfrey Guillaumin discute la idea de progreso científico relativa a los enfoques que se centran en el adelanto teórico y marginan el nivel empírico del avance científico. El autor defiende una idea de progreso científico basada en la convergencia de valores específicos, tales como los resultados de medición. Guillaumin destaca la relevancia de la medición como una de las prácticas sistemáticas que han contribuido con mayor importancia al crecimiento del conocimiento del mundo físico.

Desde la perspectiva del vitalismo, Axel Cherniavsky pregunta qué es un concepto filosófico. “Los conceptos y las cosas” responde a tal pregunta a partir de una revisión de Spinoza (idea), Bergson (intuición) y Deleuze (concepto). Cherniavsky resalta lo que es común a estos tres autores; a saber, la realidad del concepto, su presencia nunca rígida o atemporal. El artículo plantea asimismo interrogantes derivadas de una nueva manera de pensar el concepto.

El último artículo constituye una indagación sobre la importancia del concepto de *construcción* en el pensamiento de Descartes. A partir de un análisis del *Discurso del Método* Luis Antonio Velasco

sostiene que el viejo término *constructio* cambia con Descartes hasta adquirir un sentido nuevo y original, a partir del cual el filósofo francés orienta su idea de ciencia, pero también su manera —la manera moderna— de concebir al hombre y al mundo.

MÓNICA URIBE FLORES



# El rapto de la memoria

Eduardo Subirats  
Universidad de Nueva York

## Resumen

Revisar la perspectiva dominante acerca de los mitos constitutivos de la hispanidad en la península ibérica y la periodización eurocéntrica de la historia civilizatoria de América Latina es una tarea que está por hacer. Supone asumir que los momentos culminantes de las culturas que atravesaron los territorios peninsulares y continentales no coinciden con las clasificaciones canónicas de una Edad de Oro y sus sombras coloniales, y mucho menos con su homologación con las expresiones filosóficas, científicas o artísticas del Renacimiento europeo. Américo Castro puso de manifiesto que los renacimientos científicos y artísticos de las culturas ibéricas coinciden más bien con el auge del Islam y la cultura judía en la España árabe de los siglos XII y XIII y termina con la liquidación del reino islámico de Granada.

Palabras clave: Siglo de Oro, estudios culturales, teoría crítica, transición democrática, hermenéutica literaria.

## Abstract

The task of revising the dominant view of the foundational myths of *hispanidad* in the Iberian Peninsula and of the Eurocentric chronology of the colonial and civilizing process in Latin America still remains to be accomplished. Such a study would have to show how the cultural zenith produced by the passage of other cultures through Peninsular and Continental

territories hardly complies with canonical Golden Age categories or their colonial after-images, not to mention the philosophical, scientific, and artistic expressions of the European Renaissance. The “golden ages” and finest scientific and artistic moments of Iberian cultures, as Américo Castro has shown, coincide with the acme of Islamic and Judaic cultures in XII<sup>th</sup> and XIII<sup>th</sup> century Arabic Spain.

Keywords: Golden Century, cultural studies, critical theory, democratic transition, literary hermeneutics.

## 1. El tradicionalismo español

Dos circunstancias exigen hoy una reforma de nuestra mirada histórica sobre la cultura española y sobre las culturas hispánicas de América. La primera tiene que ver con las transiciones democráticas de la península ibérica y su integración a un concepto multicultural de comunidades europeas. La segunda constelación histórica que hoy demanda un cambio radical de nuestras miradas está relacionada con el resurgimiento de los nacionalismos regionales ibéricos en el horizonte de los neonacionalismos en la Europa del cambio de siglo. El renacimiento nacionalista en la era de la llamada globalización es un fenómeno complejo. Está unido a las herencias imperialistas y totalitarias de la mayor parte de las naciones europeas y al creciente sentimiento de una pérdida de soberanía y ejemplaridad a escala mundial. La cuestión de estos nacionalismos y la pregunta por las recientes transiciones democráticas están íntimamente ligadas entre sí. Con mayor exactitud, el renacimiento de los nacionalismos sólo puede comprenderse a partir de la transformación mediática de las democracias postindustriales y de la presencia progresiva de poderes transnacionales en las decisiones políticas nacionales.

No pretendo abordar estos temas en el presente ensayo. Lo que quiero señalar aquí es que la violenta aparición de los naciona-

lismos en los escenarios sociales europeos se ha acompañado de un amplio proceso de redefinición de memorias, de un rediseño político y mediático de las identidades, con sus correspondientes exclusiones étnicas, religiosas o lingüísticas, a gran y pequeña escalas. Ha sido y es un proceso que envuelve la movilización, el desplazamiento o la falsificación de las memorias populares e intelectuales y, al mismo tiempo, el control y, en casos extremos, la violencia sobre la realidad pluriétnica y plurilingüística que con frecuencia entrañan las estrategias políticas, mediáticas y financieras de la llamada globalización.

La transición política subsiguiente a la dictadura nacional-católica española ha sido un caso particular de este proceso europeo de incorporación de naciones atrasadas en lo tecnológico y lo económico a las culturas financieras, mediáticas y políticas definidas de forma aleatoria bajo los nombres de globalidad o postmodernidad. Fue un momento histórico privilegiado que obligaba a diseñar, más o menos de manera improvisada, la nueva imagen de una España liberal, de confesión netamente ilustrada, forjadora de progreso y radicalmente moderna, contrastada con las visiones de la España católica, autoritaria y atrasada que habían predominado a lo largo de la historia moderna y en particular durante las cuatro décadas de nacional-catolicismo franquista. Pero la construcción de esta nueva iconografía europeizante y modernizadora, que culminó en los variopintos escenarios posvanguardistas de la Movida de los años ochenta y en los eventos mediáticos del Centenario del descubrimiento de América, suponía en gran medida una transformación espectacular de la historia y la instauración de los nuevos símbolos progresistas o liberales como simulacros mediáticos. Estas nuevas estrategias de representación nacional estaban unidas también a una serie amplia de censuras y ocultamientos de las memorias históricas.

En primer lugar, se desplazó de la memoria social el proyecto cultural y político del nacional-catolicismo: se creyó necesario omi-

tir la persecución y los exilios de los intelectuales liberales de los siglos XIX y XX, así como sus significados para el desenvolvimiento político e intelectual de la España moderna; se impuso de forma institucional el olvido de las limitaciones y el fracaso del esclarecimiento europeo (*Aufklärung, Enlightenment*) frente a la frontera del tradicionalismo católico español; fue preciso alimentar una amnesia colectiva sobre la persecución de las reformas humanistas del pensamiento y de las memorias plurirreligiosas que se expandieron a lo largo del Siglo de Oro; no se podía mencionar la expulsión y destrucción de las culturas hispanoárabe e hispanojudía; había que extirpar de la memoria histórica española la destrucción colonial de las culturas de América; todo eso y mucho más ha sido silenciado en nombre de un concepto mediático de identidad nacional moderna y de la reducción de la democracia a espectáculo.

## 2. Restauración de las memorias

En este panorama es necesario rescatar a uno de los intelectuales que más ha aportado a la renovación de la conciencia histórica hispánica a lo largo del siglo veinte: Américo Castro. Es necesario hacerlo por una razón simple e inmediata: constituye una de las escasas alternativas historiográficas a los nacionalismos hispánicos, a sus prejuicios raciales y religiosos, y a sus exclusiones sociales o simbólicas a ambos lados del océano Atlántico.

Su primer libro de relevancia, *El pensamiento de Cervantes*, merece una especial mención en este marco. Esta obra apareció en el Madrid de 1925. Debe recordarse que en esa ciudad de mentalidad decimonónica actuaban, por ejemplo, la prosa adusta de Baroja, la banal poética de Azorín y el estilo melodramático de filosofar que distinguió a Ortega. Fue también el Madrid que vio nacer a la Falange Española a través de nacionalistas católicos de la enfática tipología de Ramiro de Maeztu. Y era la ciudad de presencias esporádicas y

marginales del expresionismo poético español: Lorca o Buñuel, por citar una dimensión más amable.

Debe recordarse también que el solo título de la obra de Castro polemizaba de forma abierta con las posturas entonces dominantes de Unamuno, Ortega o Maeztu, para quienes Cervantes carecía de altura y de genio, representaba valores antiheroicos y decadentes y, por consiguiente, no tenía pensamiento: “Prefiero el título quijotismo a cervantismo” (26) escribía Ortega más o menos por esos años. En el mismo sentido Unamuno había declarado su “culto al quijotismo como religión nacional” (1985: 256), el cual era celebrado en los mismos altares heroicos en los que se adoraban a Loyola y a Cortés, a la Reconquista y la Contrarreforma, con el desplazamiento explícito del pensamiento histórico y filosófico de Cervantes. Castro, por el contrario, restableció a partir de este pensamiento cervantino una tradición humanista y reformadora, diferenciada, en forma radical, del humanismo retórico de la Contrarreforma y sus epígonos. En este ensayo crucial en la historia de la recepción cervantina y el pensamiento español ponía de manifiesto, además, el carácter multicultural y la naturaleza crítica y dinámica —es decir, la modernidad— subyacentes a la construcción filosófica del mundo que atraviesa la obra de Cervantes y *Don Quijote*, en particular.

Cuando la Segunda República Española se desintegró, Castro emprendió la ruta de los exilios de la inteligencia disidente española: el Caribe, Buenos Aires o Santiago, México y, al final, Estados Unidos. Su madurez intelectual la vivió en Princeton. Y fue en esa universidad donde realizó sus dos obras más importantes: *España en su historia*, publicada en Buenos Aires en 1948, y su versión reformada en la *Realidad histórica de España*, publicada en México en 1954. Estos dos ensayos reiteran y modulan a lo largo de una serie de variaciones literarias e historiográficas un mismo *leitmotiv*: la centralidad de las culturas árabe y hebrea en las lenguas, así como en la historia

literaria y filosófica de la península. Con más exactitud, estas dos obras descubrieron la importancia de las influencias cruzadas y de los conflictos entre judíos, moros y cristianos a lo largo de la historia medieval ibérica, así como sus resonancias en la historia intelectual y artística del Renacimiento europeo. Es preciso mencionar que este reconocimiento tuvo lugar al mismo tiempo que el casticismo de Menéndez Pelayo, Ortega o Maravall construía la identidad histórica de una España étnica y culturalmente limpia de árabes y judíos, una España que era romana y gótica, antes de volverse por completo católica, apostólica, romana y fascista.

Américo Castro debe recordarse también como otro intelectual de la continuada tradición de los exilios españoles e hispánicos. Su obra madura la creó en Estados Unidos. Ahí vivieron sus discípulos, tanto americanos como españoles. También en este exilio construyó su visión crítica de la España que se había autodestruido físicamente en la guerra civil y se desangraba espiritualmente bajo la dictadura de Franco. Y desde este exilio, Castro sugirió asimismo una suerte de terapia colectiva: el último motivo literario y filosófico que quiero señalar aquí. Castro pretendió aligerar la memoria colectiva de las culturas ibéricas contemporáneas de sus angustias frente al pasado y abrirla a la realidad multicultural y plurirreligiosa que constituye el sustrato olvidado de su originalidad y creatividad. Esta es la perspectiva renovadora que Castro abrió a la hispanística, al pensamiento filosófico y a las literaturas hispánicas venideras. Más todavía: Castro abrió con ello una desoída perspectiva renovadora sobre la construcción de las identidades europeas, tan importante para la revisión de Cervantes como de Dante y para la interpretación del nacional-catolicismo español, así como de los nacionalismos racistas centroeuropeos.

Toda reforma de paradigmas cognitivos genera resistencias. Cuando esta renovación de los modelos de interpretación tiene que

ver con identidades nacionales, comprende poderes políticos más o menos opacos o cuestiona las limitaciones de elites académicas e intelectuales más o menos anacrónicas, la resistencia que provoca a su paso es por necesidad encarnizada. Castro ha sido, en este sentido, el objeto de una serie continuada de censuras, ataques y deformaciones que han llegado hasta el reciente secuestro tradicionalista de la edición de sus obras completas (Cfr. Subirats, 2003). Censura administrativa, pues no permitieron publicar en España sus dos ensayos más importantes sobre la realidad española. Sus estudios cervantinos han sido borrados de las listas bibliográficas corrientes del arcaico academicismo español, pero la interpretación de la memoria literaria española de Castro chocó además de manera frontal con la tradición antiintelectual del nacionalismo intrahistórico de Ganivet, Unamuno, Maeztu y Azorín, de sus clonaciones por parte del *establishment* franquista y postfranquista, y sus metástasis historiográficas en las obras de José María Maravall y Claudio Sánchez Albornoz.

Los ataques sanguíneos de Sánchez Albornoz contra Castro en nombre de un adusto casticismo adquirieron dimensiones legendarias (Cfr. Sánchez, 1956 y 1973). En lo personal no veo el menor interés filosófico o historiográfico en la retórica polvareda que levantó este malhumorado historiador. En el mejor de los casos Sánchez Albornoz es un síntoma de la resistencia contra el reconocimiento de la riqueza artística, filosófica y moral de los hispanomusulmanes e hispanojudíos, que no por torpe es menos extendida entre las elites españolas. Pero considero, con Stephen Gilman, que la disputa entre Castro y Sánchez Albornoz es simplemente irrelevante.

Mucho más importante, en cambio, es la censura contra Castro, que arranca de la mitología histórica formulada como programa por Ortega en su *España invertebrada*. Según el filósofo madrileño la cultura española era blanca en lo étnico y romana y germánica en lo cultural. La presencia social y cultural judía no poseía significado

alguno. Al-Andalus era para Ortega otro oscuro misterio. Y sobre los sólidos fundamentos de la tradición imperial latina y la violencia tribal goda, verdaderos pilares metafísicos de una uniforme e indiferenciada cultura española, se habría creado la casta castellana dominante, es decir, la elite dirigente de la modernidad española, desde la fundación del Imperio Cristiano-universal hasta su “desastroso” final, la republicana “rebelión de las masas”. La visión casticista de la historia española de Ortega no podía ser más ponzoñosamente adversa al multiculturalismo castriano.

La aportación de Maravall a esta mitografía cultural y étnica es de la mayor importancia. Pocas veces se ha querido admitir que este historiador es responsable por la “normalización” de la representación nacionalista española bajo un concepto compacto de historia cultural europea, encorsetado, de manera formal, bajo las clasificaciones academicistas de Renacimiento o Barroco, Ilustración o Vanguardia. No era tarea fácil encajar la historia cultural ibérica dentro de estos esquemas. Maravall tuvo que emprender a tal efecto una verdadera cruzada intelectual bajo las banderas de una hermenéutica positivista, un profundo casticismo y un marxismo doctrinario, con el buen propósito de desarabizar y desjudaizar la historia cultural española, ignorar el renacimiento científico y literario de las tres culturas ibéricas en torno a los siglos XII y XIII, y amordazar el lado oscuro de la historia religiosa española señalado por las reiteradas persecuciones religiosas y étnicas, las estrategias teológicas del genocidio americano o las sucesivas oleadas de represión intelectual desde los tribunales inquisitoriales del Siglo de Oro hasta la caza de escritores y académicos republicanos de 1939. Los argumentos de este historiador, sin embargo, estaban dotados de una incontestable eficacia retórica e institucional. Por un lado, restablecía una identidad hispano-europea-católica acorde con el tradicionalismo español más arcaico; por otro, otorgaba a este casticismo una dimensión progresista con arreglo a

un concepto doctrinario de lucha de clases. En esta medida Maravall constituye un paradigma de las estrategias oficiales tardo y postfranquistas de redención de la identidad española como nación latina, europea y moderna, pero católica y romana a pesar de todo, limpia de cualquier traza semítica y, por consiguiente, inmune a cualquier acusación de antisemitismo e intolerancia en el pasado, presente y futuro.

Bajo semejante horizonte intelectual la destrucción de las culturas hispanoárabe e hispanojudía es el acto decisivo de la providencial vocación europea de lo español por quintaescencia, no un penúltimo acto de las cruzadas pontificias contra el Islam. La conquista de América es elevada asimismo a la categoría de una proyección de la mentalidad exploradora y científica de un renacimiento paneuropeo y no se la reconoce como extensión hacia occidente de la cruzada llamada *reconquista*. Sus misioneros coloniales son travestidos como verdaderos enciclopedistas *avant la lettre*. Y la mismísima Inquisición no había desempeñado desde esta perspectiva sublime papel alguno en los avatares de la inteligencia española. La Ilustración española lucía, en fin, según esta visión, los mismos colores en Madrid que los que pudiera tener en París o Edimburgo. Y una serie de bagatelas que no merece la pena mencionar.

Esta construcción de Maravall tenía que chocar necesariamente con la tesis central de Castro, aunque semejante oposición se arropara bajo referencias veladas, citas fraudulentas y los ninguneos tan característicos del mundo académico e intelectual español. Las críticas de Maravall contra Castro son indirectas y solapadas. Hay capítulos enteros en algunos de sus libros que son paráfrasis de las tesis de Castro, sin que ello le obligue a citar a su adversario. Las largas páginas dedicadas con devoción a igualar el concepto cristiano de honra, ligado a la limpieza de sangre y a sus inviolables premisas sexistas, con el concepto clásico de virtud y el concepto moderno de

honor son un llamativo ejemplo de las viejas tácticas eclesiásticas, entre tanto secularizadas, para eliminar disidencias intelectuales sin dejar el menor rastro de su existencia (Cfr. Maravall, 1979).

No puede dejarse de mencionar en este contexto otra crítica realizada contra las tesis de Castro: la de Benjamin Netanyahu. El problema en cuestión no es ahora un Castro anticatólico, sino un Castro antisemita. En efecto, la asociación obsesiva que establece Castro entre judíos, dinero y conocimiento es perturbadora. Son provocativos sus comentarios político-culturales sobre el Estado de Israel, lanzados entre paréntesis en medio de reflexiones literarias e historiográficas de la mayor sutileza. Y, por si esto y algunos detalles más no fueran suficientes, Castro defendió insistentemente la historia de que la Inquisición y la limpieza de sangre eran, en cuanto a su concepto, una invención judía. Estas declaraciones han suscitado una nutrida bibliografía contra un mismo Castro antisemita que el casticismo español había limpiado de sus bibliografías por protoárabe y criptojudío. Debe recordarse a este respecto que en la década de 1960 Albert Sicroff y Yitzhak Baer pusieron de manifiesto la muy limitada visión histórica y teológica subyacente a estos juicios sobre la obra castriana. Eso no ha impedido que Netanyahu las reiterase algunos años más tarde (Cfr. Sicroff, 1960; Baer, 1966; Netanyahu, 1997).

Estas críticas y censuras contra Castro son interesantes síntomas de los traumas históricos y la angustia colectiva vinculados a la destrucción y destierro de hispanoárabes e hispanojudíos, relativos asimismo a la construcción de la identidad casticista española. Nadie había planteado con tanta vehemencia el problema de las fronteras simbólicas y políticas entre las tres religiones y tres lenguas ibéricas. Las reacciones y ataques que ello provocó son valiosos en la medida en que permiten vislumbrar las resistencias tradicionalistas frente a una reforma de la memoria llamada a disolver los mitos de las identidades étnicas, religiosas y territoriales de los casticismos españoles bajo una

visión multicultural y plurirreligiosa más abierta y compleja.

Pero la última de estas críticas a la obra de Castro, debida a Sicroff, Baer y Netanyahu, pone de manifiesto una de las limitaciones reales de la interpretación castriana de la historia cultural española y merecen una atención especial. Estos autores demuestran que ni la segregación social impuesta por las reglas eclesiásticas de la limpieza de sangre, ni la persecución y violencia inquisitoriales tienen un precedente comparable en la historia judía. Y, sin embargo, este argumento no es, a pesar de su trascendencia, el centro de gravedad de la revisión castriana de la memoria ibérica. Es cierto que, a lo largo de su historia, la relación entre el judaísmo, el cristianismo y el islamismo ha variado en los contextos políticos y sociales más diversos, entre los extremos del diálogo, por una parte, y la persecución y la guerra, por otra. Pero es preciso dejar bien claro que el ideario de cruzada cristiana no tiene parangón en la historia política del pueblo de Israel, que el Tribunal de la Inquisición y la limpieza de sangre carecen de precedentes bíblicos, y que tampoco se puede identificar el concepto islámico de guerra sagrada con las estrategias cristianas de etnocidio de infieles según las practicó el imperialismo español desde la conquista militar de Granada hasta la destrucción de Tenochtitlán y Cuzco.

Repito: la crítica de Sicroff o Netanyahu, además de señalar un significativo límite teórico del pensamiento castriano, plantea una cuestión ulterior y, desde el punto de vista de los conflictos religioso-étnico-militares en el mundo de hoy, mucho más relevante que el pretendido antisemitismo del hispanista de Princeton: la pregunta por los orígenes de la Inquisición y la limpieza de sangre, así como de las formas de terrorismo étnico, religioso e intelectual utilizadas en el proceso de conversión e imposición de la identidad político-religiosa cristiana a lo ancho de su expansión colonial e imperial. Quiero formular este dilema con una simple y limpia pregunta: ¿Si el concepto

teológico-político de cruzada, de Inquisición y de limpieza étnica no lo inventaron ni judíos, ni musulmanes, quiénes lo crearon entonces? Castro no llega a plantear esta cuestión. Aquí me limito a exponerla como una pregunta abierta (Cfr. Subirats, 2003).

### 3. Reforma multicultural

La obra intelectual e historiográfica de Castro cobra toda su importancia al contrastarla con la larga tradición de la literatura peninsular en torno a la decadencia hispánica. En particular los temas centrales de su revisión de la memoria deben examinarse a partir del contexto más próximo del “problema de España” y de todos aquellos autores, incluidos o excluidos de la trivializadora clasificación de Generación del 98, que cuestionaron la realidad española a partir de las crisis morales y sociales que sucedieron al desmoronamiento final del Imperio español.

Al igual que Ganivet, Unamuno u Ortega, la obra de Castro plantea el drama español de una identidad escindida entre pasado y presente, y entre tradición y renovación. Pero, sobre todo, redefine este “problema de España” como un conflicto entre una identidad histórica mitificada y opaca de la nación, y el proyecto intelectual de su reforma. Saltan a la vista las similitudes entre la categorización castriana de la historia española y los ensayistas de la crisis finisecular. Las metáforas bajo las que un Ganivet trató de cristalizar su visión de España, la “gloria triste”, la “perpetua guerra civil”, la “vida oscura de combates”, la “falta de formas positivas”, el “padecimiento de la ‘aboulia’ ”, esas mismas fórmulas del pesimismo histórico de fin de siglo encuentran un eco no menos dramático en los títulos que arropan la *España en su historia*, de Castro. “España, o la historia de una inseguridad”, reza el capítulo introductorio de esta última obra. La “inanidad”, el “vivir desviviéndose”, la “oquedad”, una “dolencia insanable” o la “enfermedad crónica”, el “vivir-morir”, el “existir como

un hacerse y un deshacerse” son algunas de las fórmulas corrientes de su interpretación. La misma obsesión de Unamuno por lo que consideró un “sentimiento trágico de la existencia”, o su concepto a la vez histórico y moral de dolor y congoja, se reitera en las afines nociones de “inseguridad”, “inquietud” y “angustia” bajo las que Castro trata de comprender la literatura española en su edad clásica. La apasionada preocupación que Ortega y Gasset mostró por el problema y la función de las elites cristaliza con idéntico entusiasmo en la visión de Castro. Su meticulosa reconstrucción del dilema histórico de los cristianos nuevos, al mismo tiempo privilegiados en cuanto a la superioridad de sus logros intelectuales y sometidos por la casta dominante de los cristianos viejos, bajo el desprecio por la actividad intelectual y económica, debe leerse, en parte al menos, como una ilustración del predominio institucional de los peores que, según Ortega, había estigmatizado la modernidad española hasta muy entrados en el siglo XX. Y las similitudes e intercambios entre la obra de Castro y la visión finisecular de la crisis o el “problema” españoles no terminan en este par de ejemplos que acabo de mencionar.

Castro comienza su reflexión sobre la memoria histórica española con un crispado recuento de las definiciones y visiones negativas que se habían sucedido en los ensayos nacionalistas del tránsito de siglo. “Desde el siglo XVII comenzó a sentir el español la inanidad de sus realizaciones colectivas —escribe a este respecto—; la vida nacional consistió desde entonces en procurar detener los golpes de un mal destino, o sea en oponerse al avance irresistible de quienes aplicaban la razón al vivir [...]” (Castro, 1984: 22-26, 40-43). El tenor de estas sentencias recuerda las declaraciones de Unamuno sobre la falta de iniciativa, de vitalidad y de capacidad innovadora de la juventud española, o sus diatribas sobre el atraso español explyadas a lo ancho de su ensayo más significativo, *Del sentimiento trágico de la vida*. La cita de Castro puede considerarse asimismo como una paráfrasis de

la *España invertebrada*. Al igual que Machado, Unamuno, Maeztu, Picavea u Ortega, Castro puso en cuestión los prejuicios dominantes en la cultura española más arcaica, una crítica atravesada, además, al igual que en aquellos autores, por una nítida voluntad de reforma.

Sin embargo, nos encontramos aquí con una perspectiva metodológica y conceptualmente diferente a la del nacionalismo de la llamada Generación del 98. Por una parte, Castro impugnó la glorificación trascendente de una España arquetípica y anacrónica, distintas de la chapucera metahistoria de un Ganivet o de la risible intrahistoria de Unamuno. Lo que distingue en última instancia a sus ensayos es poner de manifiesto el “*vacuum* irremediable” subyacente al espíritu de casta y la moral heroica del nacionalismo católico español (Cfr. Castro, 1984: 570-571). No se cansó de señalar Castro la “desintegración” de identidades fijas y sustanciales como el paso necesario para la transformación interior y exterior de la vida y la cultura españolas hacia formas más abiertas (576). Su obra atacó, en lo que puede leerse perfectamente como una alusión a Unamuno, la sublimación y sustancialización de una identidad interiorizada, “reclusa dentro de sí” (578) y “encastillada en el valor intrínseco de la persona” (580). No en último lugar, sus ensayos pusieron en tela de juicio la tosca representación de una sustancia humana originaria o la naturalización del problema español a la cuestión de inviernos demasiado crudos y vientos demasiado helados, vigorosamente esgrimida por la poesía de Machado y la prosa de Unamuno (Cfr. Castro, 1975: 65 y ss.)

La obra castriana se resistió con la misma vehemencia contra aquella obstinada estilización de una España ortodoxa y su identificación a ultranza con el dogma católico o el transcendentalismo imperial que Menéndez Pelayo y Ramón Menéndez Pidal habían defendido no sólo como valores ideales, sino también como los principios carismáticos de salvación espiritual de la decadencia de Espa-

ña. Castro rompió con la historiografía católica y nacionalista de su tiempo, como la que esgrimió Claudio Sánchez Albornoz en *España y el Islam*, de 1943, en donde hacía alarde de la lucha heroica contra el Islam en España y se defendían las mismas tesis que Picavea y Morote ya habían propuesto sobre la extranjería del imperialismo español de la corona de los Habsburgo. (Cfr. Sánchez, 1943: 44 y ss.) Y quiero subrayar también que Castro abrió una perspectiva renovadora con respecto a una obra temprana de Maravall, *El concepto de España en la Edad Media* (1954), que estilizaba románticamente una identidad nacional arraigada en situaciones políticas y culturales tan remotas como las colonias romanas de Hispania.

La crítica que Castro dirigió a estas visiones mitificadoras de la historia ibérica se desprendía de un contexto social y político desgarrado. La exaltación trascendente de la España castiza y heroica de Ganivet y Azorín, o de Unamuno y Maeztu había pagado su precariedad teórica al precio de una violencia sectaria y autodestructiva, tan manifiesta en el peculiar estilo agresivo y autoritario que distingue a muchos de los escritores de aquel periodo, cuanto en el nihilismo que enarbó el heroísmo católico y fascista durante la “cruzada” nacional-católica de 1936-1939. La España de la reconquista y la conquista, la España eterna y gloriosa, la España de la fe y la intolerancia se habían impuesto en efecto a costa de reiterar aquella violencia fundacional por la que se destruyeron las culturas cosmopolitas de las ciudades ibéricas en el periodo histórico de su renacimiento cultural, identificado como medieval. Tal era el mensaje de las citadas obras de Castro. Un mensaje atravesado por la nostalgia de una España que hubiera podido ser una comunidad de culturas definidas a partir de sus diferencias culturales, lingüísticas y religiosas, y de su interacción creadora, por oposición a su homogeneización estéril.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> “Si la vida española se hubiera desenvuelto en un ritmo de calma y armonía, la mezcla de cristianos y hebreos [...]” (Castro, 1984: 511).

Lo que considero como el rasgo más importante de la obra de Castro desde el punto de vista de la problemática del nacionalismo español del siglo XX es este rechazo de un principio mítico y sustantivo de identidad histórica y social, es decir, el casticismo tal como lo formularon Unamuno y Ganivet, pero también Morote, Picavea e incluso Ortega y, no en último lugar, los nacionalismos regionales postmodernos.<sup>2</sup>

Para el Unamuno de *En torno al casticismo* lo español era un verdadero principio ontológico, una entidad metahistórica de connotaciones visionarias, inmunizada de forma retórica a cualquier crítica historiográfica. En su ensayo *Del sentimiento trágico de la vida* esa misma identidad se elevaba a la categoría de una espectacular esencia mística de lo español, dividida y desgarrada por otra parte, en retóricos arrebatos de dolor, sacrificio y muerte. Cuando sus mal formuladas definiciones trataban de otorgar a esta intrahistoria nacional una consistencia empírica las visiones unamunianas todavía resultaban más patéticas. Lo español se confundía con lo romano y lo romance (65), se identificaba con la cruzada de la Reconquista, incluida la expulsión de los judíos y la eliminación de la cultura árabe, y se colocaba de manera estratégica e intelectual al lado de la lucha contra la Reforma.<sup>3</sup> La propia moral individualista de Unamuno se fundó de forma explícita en una concepción intolerante de la fe (109) en los valores de un ascetismo radical y, no en último lugar, en un principio de trascendencia espiritual de connotaciones antimodernas (109 y ss.)

<sup>2</sup> “[...] hay que buscar la tradición eterna en el presente, que es intra-histórica más bien que histórica, que la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos llega a la revelación del presente [...]” (Unamuno, 1950: 59).

<sup>3</sup> “España que había expulsado a los judíos y que aún tenía el brazo teñido de sangre mora, se encontró a principios del siglo XVI enfrente de la Reforma [...]’ Esto dice uno de los españoles que más y mejor ha penetrado en el espíritu castellano, que más y mejor ha llegado a su intra-historia [...]” (Unamuno, 1950: 70-71).

En su ensayo *En torno al casticismo*, Unamuno cerró la visión introspectiva de la esencia castiza de lo español, al identificarla con una espléndida exaltación heroica del paisaje castellano en la que la violencia, la dureza y el ascetismo entrecruzaban sus ásperos signos con los valores románticos de lo infinito y lo vacío, y con caracteres humanos definidos por su simpleza y opacidad. Son paisajes espiritualizados hasta el extremo más ascético de la abstracción, yermas estepas pobladas por seres humanos tallados como una segunda naturaleza granítica. Y como segunda naturaleza se instaura esa unamuniana “voluntad muy desnuda” de su idealizado sujeto histórico frente a toda naturaleza real y frente al curso de la historia. La sustancia de lo español era la transfiguración mística, el héroe cruzado, la casta cristiana (91). Sánchez Albornoz transformó estas precariedades conceptuales en verdadero caballo de batalla de una crítica insólitamente vacía contra Castro algunos años más tarde (1973: 11 y ss.) Américo Castro introdujo un giro capital en este cerrado horizonte intelectual del casticismo español. A los significados trascendentes y ontológicos del fundamentalismo nacionalista de Ganivet y Maeztu, o del esencialismo cristiano de Unamuno y Ortega, le opuso las categorías analíticas de una historiografía que descubre en el Islam una clave ineludible de la cultura histórica española y en sus expresiones religiosas, morales y literarias más importantes: de Rojas a Juan de la Cruz, y de Cervantes a Teresa de Ávila. Casta e hidalguía, honra y forma de vida centrada en los valores trascendentes de la creencia religiosa, es decir, los mitos dominantes del quijotismo y del casticismo se revelaban bajo la nueva mirada histórica como el reflejo negativo de un crucial dilema histórico de extrema violencia: la lucha desigual de la cultura hispano-cristiana contra la cultura islámica y judía, y las múltiples huellas religiosas, políticas o lingüísticas que dejó el largo proceso de su rechazo y persecución.

Esta identidad sustancial de lo hispanocristiano generada en torno al credo y el valor absoluto de la persona, es decir, el idealismo de los héroes nacionales de Ganivet, Maeztu o Unamuno, y del nacional-catolicismo con ellos, se revelaba bajo esta nueva perspectiva como el reverso de una necesidad de supervivencia de la casta cristiana frente a unas culturas hispanoislámica e hispanohebra superior en lo intelectual. “La casta dirigente creyó poder vivir sola, aferrada a su creencia y a su sentimiento de ser superior, y notaba el *vacuum* irremediable en que estaba sumida al intentar salir de su encerramiento personal [...] Asido al nimbo de su creencia, confiado en sí mismo y ansiando expresar lo sentido por su alma, el español se lanzó a henchir el planeta de resonancias heroicas [...]” (Castro, 1984: 571).

La misma constelación que había atravesado de manera inarticulada las visiones del decadentismo finisecular español, en la retórica encendida de Costa y Morote, de Pi y Margall o del propio Maeztu (el caciquismo y las formas personales de poder, la improvisación y el “quiero y no puedo”, el autoritarismo, la ausencia de iniciativas civiles y un largo y oscuro etcétera) encontraron en la obra de Castro una limpia reconstrucción histórica a partir de los dilemas religiosopolíticos de los siglos XVI y XVII. Profusión de héroes y caudillos, “voluntad de fundar” lo llamaba Azaña en su ensayo sobre Ganivet (Azaña, en Del Río, 1946: 391), integrista y absolutismo de la persona, hidalguismo, identidad basada en la posesión de una creencia mejor que la de los demás pueblos, avidez de oro, desprecio e incapacidad hacia las actividades intelectuales y productivas, voluntad de señorío y de imperio, anarquismo: estos son algunos de los caracteres del alma sustancial católico-española y de la esencia castiza de lo español que Castro deconstruye de forma histórica a lo largo de su obra (Castro, 1984: 564).

En una ocasión este exiliado español escribió: “Mientras los españoles persistan obstinadamente en la imagen ilusoria y falsificada de su pasado, nunca serán capaces de extender las alas de su curiosidad científica, ni de acceder al nivel de la cultura occidental que tantos han aspirado a alcanzar desde el siglo XV” (Cerezales, en Silverman, 1976: 153). Semejante perspectiva intelectual e historiográfica todavía posee hoy la dimensión de una apertura profundamente renovadora y polémica, tanto en lo que respecta a la visión intelectual de las culturas ibéricas en el pasado y su posible proyección futura, como en las consecuencias sociales que semejante revisión dejaba abierta. Una apertura comprometida en primer lugar con un trabajo de crítica histórica capaz de subvertir aquellas nociones tradicionales de la identidad de la fe, del romanticismo o del casticismo españoles en la misma medida en que las coloca en su contexto social histórico, en su *Wirkungszusammenhang*, como pensaba la filosofía de la historia de Dilthey. Y una apertura atravesada además por la intención esclarecedora, transformadora, ilustrada o “terapéutica” que, entre otros, ha sabido distinguir Paulino Garagorri en su introducción a la obra de Castro: “Su propósito excede el ámbito de la investigación del pretérito y se proyecta hacia la obtención de una vida social española exonerada en lo posible de un lastre negativo adquirido en ese pasado” (Garagorri, 1984: 126).<sup>4</sup>

La obra de Castro tiene que verse bajo el aspecto central de su enriquecedor descubrimiento de un diálogo (ciertamente roto, fragmentado y desplazado a lo largo de sus diferentes periodos históricos) entre las culturas judía, árabe y cristiana, capaces de ensanchar de forma inmensa el concepto de lo hispánico y del hispanismo. Un diálogo intercultural capaz de enriquecer el concepto de *culturas ibéricas*

<sup>4</sup> Cfr., también p. 44, donde se refiere a su labor de esclarecimiento y al valor terapéutico de su obra, dos motivos clásicos, por así decirlo “empedoclianos” de la labor intelectual y filosófica de la ilustración.

con universos científicos y filosóficos, artísticos y religiosos que con simpleza han sido ignorados o desplazados, a menudo con violencia, por el tradicionalismo español. Esta es la indudable aportación de su obra: una ampliación de nuestra conciencia histórica a una península cosmopolita de culturas confluentes que hizo posible una obra como la de Ramón Llull y la Escuela de Traductores de Toledo, la península multicultural en la que Ibn Arabí o Maimónides comenzaban a reencontrar un lugar.<sup>5</sup>

Esta perspectiva de apertura intelectual no ha dejado de suscitar reticencias y resistencias a su paso. El cuestionamiento del occidentalismo español, al menos en su unilateral visión ortodoxa, nacida de la identificación simple y llana de la cultura española con el occidente cristiano, constituye una de esas piedras de escándalo. El propio Bataillon hizo gestos desesperados al respecto. “Votre thèse, très forte!” —exclamó con visible pánico.<sup>6</sup> Esta visión, nacida de la atención de Castro por la Edad Media española como periodo de confrontación, guerra y también diálogo entre las tres culturas que la integraban, ya había sido apuntada con antelación por Menéndez Pidal en su definición de la civilización española como “eslabón entre Cristiandad e Islam” y, con mucha más fuerza, por los arabistas clásicos como Levi-Provençal y Miguel Asín Palacios. (Menéndez-Pidal, 1956: 628 y ss.; Lévi-Provençal, 1938: 105; Asín, 1992). Sin embargo, Castro otorgó a esta perspectiva de la mediación de Oriente y Occidente en España la dimensión más radical de una verdadera ampliación de la conciencia histórica y de una reforma intelectual.

<sup>5</sup> Juan Marichal subraya asimismo el “apasionado afán de contribuir a la creación de una ‘nueva’ España y no simplemente por el deseo de adquirir experiencia para su trabajo historiográfico”, junto su ampliación del universo histórico español, al que designa con el calificativo de “gran ‘salvación’ de España” (1978: 183 y 188).

<sup>6</sup> Bataillon escribe a este respecto con sorpresa: “Mais votre thèse, très forte, est que l’histoire hispanique ne peut s’inclure sans plus dans l’histoire d’Occident” (Citado en Araya, 1983: 72).

Las consecuencias de esta revisión de la memoria van más allá de una perspectiva sólo historiográfica. Castro abrió una renovadora perspectiva intelectual sobre la historia literaria y cultural hispánica, en un sentido que afecta tanto al significado de los grandes exponentes del pensamiento, la ciencia o la literatura judías y árabes de la península, como a los grandes hitos del pensamiento hispanocristiano de Llull a Bartolomé de las Casas. La mirada de Castro sugiere asimismo una revisión de las categorías interpretativas de la conquista y colonización americanas.<sup>7</sup>

Algunos hispanistas han tratado de soslayar las dimensiones más polémicas de esta reforma de la memoria. “I prefer to avoid the polemical aspects of his theories, offering instead a demonstration of how his writings have taught us to see works of Golden Age literature in new ways, from richer and more vital perspectives”, ha escrito hace poco Silverman (141). Alusión significativa, pues estas cuestiones que su obra plantea, como filósofo de las formas culturales e intelectual reformador, han permanecido ocultas en virtud de su “carácter polémico” con respecto a las mitologías predominantes del casticismo español. Pero la invitación de Silverman no es menos válida: lo interesante es continuar el inmenso territorio que para la investigación literaria, cultural o filosófica arroja la nueva perspectiva hermenéutica abierta por Castro. El futuro de la hispanística y de la historiografía española será castriana o no será.

#### 4. La tolerancia de lo diverso

Al comienzo de este ensayo señalaba dos contextos históricos diferentes que otorgan a la obra de Castro un significado actual y reno-

<sup>7</sup> Semejante perspectiva crítica sobre la historia cultural latinoamericana no es, en efecto, la que el propio Castro emprendió en una de sus peores contribuciones a la filología hispánica: *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico* (1961) e *Iberoamérica* (1946).

vador. El primero tiene que ver con el proceso de democratización de la sociedad española y con las tareas intelectuales necesariamente ligadas a este proceso. El segundo está señalado por la restauración de fundamentalismos nacionalistas a lo ancho de Europa. Frente a este panorama la obra de Castro sugiere dos horizontes: por una parte, abre las puertas a una reforma de la memoria que tiene que ser necesariamente sensible a la diversidad cultural, religiosa y étnica que atraviesa la historia de la península ibérica y recorre la historia cultural y social europea hasta el día de hoy; por otra parte, pone de relieve un principio material de tolerancia que por necesidad está ligado a esta reforma de la inteligencia.

Por lo común entendemos el concepto de tolerancia en un sentido afín al que le dieron los filósofos de la Ilustración europea. De Locke y Mill hasta los *cultural studies* y las estrategias mediáticas de multiculturalismo esta tolerancia se define como la independencia del Estado y del sistema jurídico con respecto a las creencias religiosas, nominalmente definidas como un aspecto de la vida privada y de los derechos de la persona. La tolerancia en este sentido es la indiferencia ética, formulada en lo jurídico frente a una diversidad cultural y a los conflictos que ha entrañado, pero que se reducen a una particularidad semiótica desprovista de significado social.

Castro nos recuerda a este respecto que la tolerancia no se define sólo desde el punto de vista de una indiferencia formulada en lo jurídico o una indiferenciación intelectual de diferencias de credos, cosmovisiones y formas de vida. Frente a este concepto formal de tolerancia su visión de la historia de España construye un concepto material de tolerancia a partir de los conflictos religiosos e intelectuales, y sociales y políticos que la recorren. Desde esta perspectiva histórica la tolerancia significa el reconocimiento de lo diferente como diferente, y entraña por necesidad el diálogo y la interacción con lo no-idéntico. Este principio de tolerancia no puede reducirse

tampoco a la fórmula de una “convivencia” de los tres credos del Libro, el famoso principio que inventó Américo Castro. Y no lo es porque no puede ignorar conciliadoramente los reales conflictos que han existido en el pasado y persisten todavía entre judíos, musulmanes y cristianos. El principio de diálogo, interacción y competición entre las “tres castas” que Castro persiguió a lo ancho de la cultura medieval ibérica o en el “pensamiento de Cervantes”, no niega ni neutraliza estos conflictos, sino que reconstruye sus mediaciones y transacciones, y los esclarece de forma hermenéutica a través de estas mediaciones interpretativas. En esta medida la obra de Américo Castro también señala un comienzo tanto para el hispanismo, como para el pensamiento hispánico.

## Bibliografía

- Araya, Guillermo, 1983, *El pensamiento de Américo Castro*, Madrid, Alianza.
- Asín Palacios, Miguel, 1992, *Tres estudios sobre pensamiento y mística hispanomusulmanes*, Madrid, Hiperión.
- Baer, Yitzhak, 1966, *A History of the Jews in Christian Spain*, Filadelfia, Jewish Publication Society.
- Castro, Américo, 1946, *Iberoamérica*, Nueva York, Dryden.
- \_\_\_\_\_, 1961, *La peculiaridad lingüística rioplatense y su sentido histórico*, Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_, 1975, *La realidad histórica de España*, México, Porrúa.
- \_\_\_\_\_, 1984, *España en su historia*, Barcelona, Crítica.
- Garagorri, Paulino, 1984, *Introducción a Américo Castro*, Madrid, Alianza.
- Lévi-Provençal, E., 1938, *La civilisation arabe en Espagne*, El Cairo, Institut français d'Archéologie orientale.

- Río, Ángel del y M. J. Benavente, 1946, *El concepto contemporáneo de España*, Buenos Aires, Losada.
- Maravall, José Antonio, 1979, *Poder, honor y elites en la España del siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_, 1954, *El concepto de España en la Edad Media*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- Marichal, Juan, 1978, *Teoría e historia del ensayismo español*, Madrid, Alianza.
- Menéndez Pidal, Ramón, 1956, *La España del Cid*, Madrid, Espasa Calpe.
- Netanyahu, Benjamin, 1997, *Toward the Inquisition. Essays on Jewish and Converso History in Late Medieval Spain*, Ithaca y Londres, Cornell University Press.
- Ortega y Gasset, José, 1964, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente.
- Sánchez Albornoz, Claudio, 1943, *España y el Islam*, Buenos Aires, Sudamericana.
- \_\_\_\_\_, 1956, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Sudamericana.
- \_\_\_\_\_, 1973, *El drama de la formación de España y los españoles*, Barcelona, Edhasa.
- Sicroff, Albert A., 1960, *Les controverses des status de "pureté de sang" en Espagne du X<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle*, París, Didier.
- Silverman, J. H., 1976, "The Spanish Jews: Early References and Later Effects", en Rubia Barcia, José (ed.), *Américo Castro and the Meaning of Spanish Civilization*, Berkeley, University of California Press.
- Subirats, Eduardo, 2003, "Américo Castro secuestrado", en Subirats, Eduardo (comp.), *Américo Castro y la revisión de la memoria. El Islam en España*, Madrid, Ediciones Libertarias.

Unamuno, Miguel de, 1950, *En torno al casticismo, Obras selectas*, Madrid, Plenitud.

\_\_\_\_\_, 1985, *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, Espasa Calpe.



# La realidad, el arte y la crítica: la poética de Ramón Gaya

Juan Pascual Gay  
El Colegio de San Luis

## Resumen

Ramón Gaya ha sido un artista que, entre sus preocupaciones, se ha interesado de manera muy visible por la realidad. Para Gaya la realidad no puede reducirse de ninguna manera al realismo o a otras corrientes y tendencias que han rebajado la realidad a una mera tesis mimética. Gaya ha criticado a quienes consideran que la modernidad ha ofrecido otras alternativas, como *el arte por el arte* o *el arte artístico*, que son capaces de desplazar el interés artístico de la realidad misma. Este texto quiere dar cuenta de lo que Gaya llama realidad y, al mismo tiempo, aclarar aquellos aspectos que considera rechazables de las nuevas propuestas artísticas.

Palabras clave: arte, realidad, realismo, arte artístico, arte creador.

## Abstract

Ramón Gaya was an artist who, among other concerns, was highly interested on reality. To Gaya, reality could not be reduced in any way to realism or other flows and trends that have diminished reality to a mere Mimetic thesis. Gaya has criticized those who believe that Modernity has offered alternatives, like *the art by art* or *the artistic art*, which are able to displace the artistic interest of reality itself. This text aims to give an account of what Ramon Gaya called reality and, at the same time, to clarify those aspects of the new artistic propose that Gaya considered rejectables.

Keywords: art, reality, realism, artistic art, creation art.

Este principio de siglo XXI, entre otras cosas, ha prolongado un creciente desprestigio hacia la realidad, seguramente en una inercia que ha acabado por usurpar la realidad misma en beneficio de otras “realidades” alternativas. Las consecuencias de este descrédito, así como la posibilidad de acceder a otros ámbitos que han suplantado finalmente lo que de manera tradicional se ha llamado *la realidad*, ha influido de modo igualmente negativo en el ejercicio de la crítica literaria, artística y cultural. Da la impresión de que la progresiva desorientación de los estudios de arte en general contribuye decisivamente a ese descrédito y a ese desprestigio. Las causas de este proceso son muchas y variadas, y el propósito de estas líneas no es tampoco el tratar de aclararlas con el fin de mostrar un listado más o menos exhaustivo de esas mismas causas para poder responsabilizarlas de una situación que de cualquier modo es la que es y que tiene pocos visos de alterarse a corto o mediano plazo; tampoco estoy diciendo que me parezca bien o mal esa situación, ni siquiera que mi opinión importe hasta el punto de alinearme a favor o en contra de una de las alternativas. De momento, me basta con señalar esta situación porque es la que me permite hablar de lo que verdaderamente me importa: la realidad en el arte y la crítica a la luz de la poética de Ramón Gaya.

Parece que si el arte está buscando nuevas vías para expresar otras realidades, la crítica no acaba de enterarse. Pero que no se entere, no quiere decir que no perciba que algo está cambiando o que, de hecho, ha cambiado ya. Desde siempre ha habido un desajuste entre la crítica y el objeto al que debe de tender, al que debe de explicar, del que debería dar cuenta. Que lo haya conseguido es otra historia, porque la crítica siempre ha vivido en una especie de desajuste, más que una inadecuación, respecto de su objeto; un desajuste que ha encontrado habitualmente dos causas precisas: o bien, no tenía bien delimitado ese objeto, con lo cual solía fracasar en su esfuerzo ejecutivo al mostrar su incapacidad a la hora de adecuar su discurso; o

bien, una vez que había delimitado su asunto de estudio con precisión, carecía de instrumentos solventes y rentables que dieran cuenta de ese objeto. En ambos casos, la crítica apenas se acercaba a su fin quedando de esta manera ese objeto indemne a sus esfuerzos. (Claro que estoy dando por supuestas muchas cosas: qué es la crítica, qué es el arte, qué es la realidad, pero no puedo proceder de otro modo si lo que pretendo es dar cuenta de aquello que, para mí, representa el lado más vulnerable de la crítica).

Los formalismos del siglo XX y, en particular, el estructuralismo, vinieron a poner sobre la mesa de la discusión la necesidad de una metodología parapetada en un formalismo que si bien no justificaba plenamente su pertinencia para ese objeto que pretendía iluminar, por lo menos justificaba, a sus ojos, la existencia de aquélla. Bajo los supuestos del rigor y la ausencia de ambigüedad la crítica comenzó a utilizar un lenguaje que, a la vez que construía su propia realidad formal, se alejaba del objeto que pretendía estudiar porque éste acabó por constituirse en un pretexto que permitiera el uso de aquella metodología. Así, la crítica se volvió hacia sí misma sin otro interés y sin otro alcance que el de exhibir su propia autosuficiencia sin percatarse de que, a la par, exponía igualmente sus carencias y limitaciones. Esta usurpación y manipulación de la crítica se ve de manera clara, por ejemplo, cuando defendía que el arte en cualquiera de sus manifestaciones (poesía, pintura, música, etc.) se basta y se sostiene solo; porque si el arte en exclusiva se refiere a sí mismo, su único sentido entonces reside en la teoría que lo fundamenta, con lo que, además, se justifica a sí misma. Pero si la crítica se ha disuelto en un haz de aproximaciones y posibilidades, la realidad misma en los albores de este siglo ha entrado en crisis hasta multiplicar sus sentidos y modificar sus significados. Eduardo Subirats describe esta situación:

La intuición surrealista de Dalí fue certera: el mundo global diseñado por el nuevo artista mediático, el creador del estilo de una época o el agente organizador de la simulación electrónica de una conciencia planetaria pueden convertirse fácilmente en principio de acción y poder, de realidad objetiva y efectiva, y falsedad globalmente consensuada como piedras preciosas. Mientras tanto, lo que llamamos realidad desde el punto de vista de la experiencia individual y sus mediaciones simbólicas reflexivas, adquiere globalmente hablando el significado de lo meramente particular; una singularidad negativa y casual, y es obligada a adaptarse por medio de la violencia al sistema de simulacros mediáticos y a los poderes políticos, económicos y militares que los ampara (Subirats, 2007: 37).

La crítica se ha plegado a las exigencias de esta o estas nuevas realidades y con rapidez ha abandonado el consenso en torno a lo que entendía por realidad, que siempre remitía a la experiencia individual. Por necesidad, dar cuenta de las urgencias y exigencias de esta “falsa realidad” ha transformado al lenguaje y al discurso de la crítica en la medida que su objeto se ha transformado, hecho que si subraya la versatilidad de ésta, también revela su volubilidad, es decir, la falta de certezas sólidas sobre las cuales construir un discurso propio. Parece que la crítica, con más motivos en la actualidad, con frecuencia ha tratado de crearse un espacio para la subsistencia, más que cumplir con aquello a lo que está, en principio, destinada; también en los periodos en que había cierto consenso para aceptar la realidad o que no había otra realidad que la que se presentaba a los ojos del artista y del crítico, aunque para este último no haya en el cumplimiento de su cometido otra realidad que la que el artista convierte en arte.

Así, se produjo una paradoja que el pintor español Ramón Gaya (1910-2005) no sólo ha combatido con reiteración, sino que ha denunciado en más de una ocasión; en particular, en su ensayo ejemplar *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)*, publicado por primera vez en 1996, aunque el autor comenzó su redacción en

Roma en 1975.<sup>1</sup> Este breve opúsculo culminaba las reflexiones de Gaya en torno a la literatura y al arte que había realizado y publicado en diferentes medios y revistas de distintos países a lo largo de su vida; unas páginas ejemplares que encierran lo que en otros términos puede denominarse la *poética* de Ramón Gaya y que no ha pasado desapercibida para algunos artistas, aunque sí para la mayoría de los críticos. Los ensayos de Gaya están recogidos por la editorial Pre-Textos en cuatro volúmenes, en ellos puede rastrearse el orden cronológico y los intereses que le llevaron a la escritura de *Naturalidad del arte*. Merece destacarse un texto intitulado “Fragmento de un escrito inédito”, (1992: 17-22) fechado en España en 1983, donde el autor apunta algunas ideas y reflexiones que más tarde incorpora, dotándolas de envergadura y personalidad, al ensayo citado. Este “Fragmento” comienza de la manera que sigue:

Puede, eso sí, juzgarse lo que *hacemos*, pero no lo que *somos* —y aquí es donde se encuentra el nudo de la cuestión—, pues la verdad es que la poesía, la música, la pintura, la escultura, no son en absoluto, como se ha dado por descontado siempre, actividades, las muy bellas y elevadas *actividades* de ciertos seres de excepción —los artistas—, sino iniciativa, pasiva naturaleza carnal, animal del hombre, del hombre... común.

No haber visto, no haber comprendido el carácter “común” del arte creador, del acto creador, es lo que más contribuye a desviarnos de su naturaleza verdadera, de su verdadera identidad, de su razón de ser, ya de por sí escondidas y misteriosas. El arte ha sido visto siempre como la meritoria inclinación de *unos cuantos* —de esa clase especial de hombres que llamamos artistas— (Gaya, 1992: 19).

Estas líneas recogen las ideas que cohesionan y en torno a las cuales se construye *Naturalidad del arte*: el arte no es una tarea destinada a

<sup>1</sup> Para este artículo utilizo la edición de Pre-Textos de 2001 (ver bibliografía).

seres excepcionales, sino que conviene a la gente común; el arte es una “actividad” plenamente humana, una extremosidad del hombre, cuya causa reside en la naturaleza humana y no en otra cosa que esté fuera de esa condición; finalmente, el haber entendido el arte como un acto excepcional ha contribuido de manera decisiva a no comprender en absoluto qué es el arte. Sin duda, estas certidumbres de Gaya han afectado, en su opinión, la percepción del arte por parte no sólo de los artistas sino del público. Pero esta desviación respecto a la manera de entender el arte ha tenido otras consecuencias también negativas. Así, la primera consecuencia de esta falta de atención a la verdadera naturaleza del arte ha afectado a la crítica artística que ha desvirtuado no sólo el arte sino la imagen de los artistas. Gaya, sin decirlo de forma explícita, arremetía contra la idea del genio artístico de origen romántico y al socavar el concepto de genialidad traía, en realidad, al primer plano de la discusión la vieja dicotomía entre el artesano y el artista; una dicotomía que se polariza durante las vanguardias al relegar la técnica y la destreza artísticas, en beneficio de la acción individual de éste sobre los materiales con los que hace su obra o, dicho de otra manera, cuando lo importante no es el cómo sino el quién. Arrumbar la técnica era una manera de abolir la tradición en la que ese arte se insertaba y, por tanto, un medio no sólo para borrar la memoria sino para hacer *tabula rasa* del pasado como ventilaba y exigía el *Primer manifiesto surrealista*. El artista del que habla Gaya está a medio camino entre el artista moderno y el artesano. Se puede establecer una analogía elocuente entre el artista y el artesano: si el ojo le corresponde al artista, es la mano la que es propia del artesano. Al hablar del artesano, Gaya dice que es importante la mano, que no basta con una mirada o una idea original o genial, sino que es necesaria una ejecución técnica suficiente. Escribe Richard Sennett:

El artesano explora estas dimensiones de habilidad, compromiso y juicio de una manera particular. Se centra en la estrecha conexión

entre la mano y la cabeza. Todo buen artesano mantiene un diálogo entre unas prácticas concretas y el pensamiento; este diálogo evoluciona hasta convertirse en hábitos, los que establecen a su vez un ritmo entre la solución y el descubrimiento de problemas (Sennett, 2009: 21).

Y la mano, además de expresar el oficio, representa la memoria de ese oficio. Sin pasado y sin memoria el arte se volvió hacia sí mismo para ofrecer lo que Ramón Gaya y, más tarde, Tomás Segovia denominan un *arte artístico*. Escribe el pintor-poeta:

(La *decisión* que se tomara, al empezar el siglo XX, de procurarnos a toda costa un arte [...] en sí mismo, desasido, desentendido de la realidad —un arte inventado, ideado, imaginado, fantaseado, colocado encima, pegado encima, puesto, superpuesto, postizo, añadido, o sea, un arte, cuando mucho, pergeñador, confeccionador de cosas—, pudo parecer entonces, hace setenta y tantos años, una vívida acción purificadora, salvadora, que nos libraba para siempre del tontísimo y tristísimo realismo, pero nos damos cuenta hoy, a la vista de tanta *basura artificial* como ha ido acumulándose, que era tan sólo una decisión estúpida, y también, quizá, un tanto... satánica, juguetonamente satánica, de un satanismo estéril, infantil, pueril (Gaya, 2001: 14-15).

La crítica a la realidad es la premisa sobre la que se erige el nuevo arte, pero esta crítica, según Gaya, padece de miopía al rebajar la realidad a lo que, en arte también, se ha llamado *realismo* mediante un reduccionismo que en lugar de afectar a la poética de ese movimiento acabó por desprestigiar a la realidad misma; un baldón referido a la escuela antes que a la materia en que supuestamente se sustentaba que terminó por desacreditarla, porque el realismo pecaba de ingenuidad y simplismo, mientras que la realidad se asienta en la presencia y la verdad; verdad y presencia que nunca son ni ingenuas ni simplistas

puesto que se agotan a sí mismas sin otros calificativos. Importa volver sobre el realismo como una poética, una manera de hacer y entender el arte, que rebaja según Gaya la realidad. Para Gaya, como se ha dicho, realidad no es sinónimo de realismo. Señala Juan Oleza que en 1847, en España, se inicia una segunda fase del debate en torno al realismo “a la francesa”:

En esta segunda fase del debate el núcleo central lo constituye la defensa o el rechazo de las diversas alternativas propuestas al realismo “a la francesa”: el arte por el arte, el realismo idealista o el idealismo realista, el arte docente. Esta segunda fase se proyectó sobre el debate en torno al naturalismo, como muestran los *Apuntes sobre el nuevo arte de escribir novelas* (1886-1887), de Juan Valera, quien prolonga contra el naturalismo de los ochenta sus ataques de los años sesenta y setenta contra el realismo de los Feydeau, Flaubert y Champfleury (Oleza, en Romero, 1998: 420).

El asunto de fondo para el realismo era que si la literatura y el arte expresan no un tiempo eterno, sino un tiempo histórico, entonces el realismo sería la expresión misma de la modernidad. Los discursos de la época, como los de Montoro o Moreno Nieto, incidían en que el realismo era la alternativa más fiable para dar cuenta del arte contemporáneo, dada su naturaleza y los nuevos modos de vida en el último cuarto del siglo XIX (Oleza, en Romero, 1998: 421). En realidad, el discurso de Gaya está dirigido a las dos posiciones que polarizan a finales del siglo XIX el debate en torno al arte: la primera es la que corresponde a la tradición idealista y romántica, presidida por la estética hegeliana; la segunda es la respuesta a esa estética. Si la primera privilegia el arte por el arte, el *arte artístico* en términos de Gaya, la segunda arremete precisamente contra este arte por el arte, aun cuando sus detractores pertenecían a posiciones ideológicas enfrentadas (Ver López-Morillas, 1956; López, 1977; y Miralles, 1979). Ramón Gaya no se refiere al hablar de realidad ni al realismo ni al arte por

el arte: respecto del primero, porque supone una degradación de la realidad tal y como él la entiende; en relación con el segundo, porque nada hay más alejado del arte que el arte vuelto sobre sí mismo.

Pero lo que los artistas no advirtieron, tampoco la crítica, es que la realidad no puede degradarse por ningún medio porque el arte, por muy realista que sea, ni la toca ni la roza, ya que siempre permanece indemne a la acción del artista a partir de ella. Para Gaya, la realidad hay que entenderla en la tradición de la sacralización de la realidad según Rudolf Otto, quien escribe:

Eran considerados como “señales” todos los aspectos y circunstancias de que hemos hablado anteriormente: lo terrible, sublime, prepotente; lo que sorprende y, de manera muy especial, lo enigmático o incomprendido, que se convierte en portento y milagro. Pero hemos visto que todas estas circunstancias no son “señales” en estricto sentido, sino coyunturas y motivos ocasionales para que el sentimiento religioso se despierte espontáneamente. Lo que en ellas produce este efecto estriba en ciertos aspectos que tienen análogos con lo santo (Otto, 2001: 183).

Esta es la idea de realidad de la que participa Gaya: las características apuntadas por Otto forman parte indivisible de la realidad; una realidad santa que poco o nada tiene que ver ni con el realismo, ni con el *arte artístico*, en nada parecido al *arte creador* defendido por el ensayista español que siempre es un trasunto de la realidad. Así, dice también Gaya:

El *hacedor* de arte, sin duda muy cansado y asqueado de esa imagen tan falsa que de la realidad nos venía dando el “realismo” a lo largo de todo el siglo XIX, quiso reaccionar con violencia, sin contemplaciones, y, como suele suceder cuando se está demasiado cegado por la razón, al arremeter contra el realismo, arremetería, de paso, sin darse cuenta, contra la misma realidad —la santísima realidad—, o

sea, confundiéndose, embarrullándose. Mala suerte; porque todo ese infeliz arte moderno que se nos avecinaba sería, pues, edificado, levantado sobre un error; *en nombre* de un error, un error... sacrilego, un error que no era simplemente un error, sino que llevaba dentro una profanación muy necia y muy grotesca (Gaya, 2001: 15-16).

Gaya pone en estas escasas líneas los puntos sobre las íes respecto a lo que entiende como la cualidad más definitoria de la realidad. No sólo puede cometerse sacrilegio contra la realidad sino que puede profanarse. Sacrilegio y profanación son vocablos del ámbito religioso y, más precisamente, sagrado. Para Gaya la realidad no sólo es “santísima” sino también sagrada. Y lo sagrado es lo único sobre lo que puede cometerse sacrilegio y profanarse. La realidad es, pues, sagrada y su negación, como pretende el arte artístico es un sacrilegio, una profanación. Por eso, si el arte tiende por naturaleza hacia la realidad, no hacia el realismo, el artista no puede ser ese ser excepcional o ese genio que el romanticismo se encargó de ensalzar y encumbrar, sino el hombre común y corriente, ese que es capaz de recibir la realidad “entera y verdadera”, porque el artista verdadero no copia la realidad sino que la revela: “Sólo el hombre común —el “superhombre común”—, es decir, el hombre común... sano, limpio, fuerte, silvestre, puede y sabe recibir la realidad entera y verdadera, sin manosearla ni manipularla, sin la boba idolatría de unos, ni la ilusa y petulante alteración o deformación de otros” (Gaya, 2001: 14).

El realismo copia —o lo intenta— la realidad, mientras que el verdadero artista la revela, pero revela eso que de sagrado y santo hay en ella; es la sacralización de la realidad la que hace, según Gaya, que el único deber del artista sea el desvelamiento de su carácter sagrado. La sacralidad del arte reside precisamente en su naturalidad y es este carácter el que denuncia al mismo tiempo lo artificioso de la crítica artística, porque la crítica no entiende plenamente el arte, es decir, no comprende de lo que paradójicamente trata: “Lo más patético del

crítico de arte —de música, de poesía, de pintura— no es tanto que se equivoque y no entienda, sino que *entiende* de una cosa que... no comprende”. La distinción es relevante: “entender es tener idea clara de las cosas o saber con perfección una cosa”, mientras que comprender es “abrazar, ceñir, rodear por todas parte una cosa”; si *entender* es un proceso exclusivamente de la razón, *comprender*, además de ser un acto, lo es también del cuerpo; si el primero compete únicamente a la inteligencia, el segundo al ser entero. Por eso Gaya insiste una y otra vez en la *animalidad* o *carnalidad* que representa el acto artístico, características que el crítico, en principio, ni puede sentir, ni puede expresar, sometido como está a la razón:

Pero *comprender* es otra cosa. Comprender es un acto más bien seco y rotundo, muy rápido, además, pues a la sola aparición del *sujeto* en cuestión, éste debe ser instantáneamente comprendido por nosotros de un solo golpe, de una vez por todas, o no lo comprenderemos nunca. [...] Entender de arte —de música, de poesía, de pintura—, actuar de entendido, de perito, de crítico en fin, no puede ser más, en el mejor de los casos, que una simple *ocupación* rara, o sea, algo que se hace, pero que *no se es*; el crítico no nace, se hace; el puesto del crítico es una de esas *necesidades artificiales* que de tanto en tanto inventa la ajetreada sociedad, pero en donde la naturaleza viva no ha tomado parte (Gaya, 2001: 10-11).

Gaya plantea una nueva dicotomía en torno al arte y la crítica, pero en este caso definitiva: definitiva porque el arte viene del ser, mientras que la crítica del hacer; definitiva porque, por tanto, el arte es natural, a diferencia de la crítica que es artificial; definitiva porque el arte vive frente a la crítica que, más bien, amortaja. Este reconocimiento, el hecho de que el arte sea vida, sitúa la verdadera distancia con la crítica, puesto que “la vida no puede ser objeto de crítica; (quizá pueda, eso sí, someterse a la crítica el... mundo, todo aquello que es mundo, mundanal ruido, pero no la vida) la vida no puede ser

espiada, indagada, investigada, juzgada, ni siquiera entendida, sino comprendida, aprehendida” (Gaya, 2001: 12). La crítica, pues, es incompetente por naturaleza para enfrentar el acto artístico, pero a ojos de Gaya esta evidencia no es lo peor que le sucede a la crítica, sino que no reconozca esta incompetencia desde el principio y por tanto haya usurpado un espacio que no le corresponde en modo alguno, hasta desplazar, en ocasiones, al arte mismo. Tal vez, la crítica sea un ejercicio que se ajuste a la naturaleza del *arte artístico*, es decir, del arte vuelto hacia sí mismo, pero no del *arte creador*. Esta nueva división es importante también para Gaya:

La poesía, la música, la pintura, han sido siempre realizadas por unos pocos, sí, pero *en nombre* de todos. Si se hubiese tenido en cuenta que el arte creador —no el arte artístico, ya que éste sí va destinado y dado a un público— no se ha hecho jamás para unas gentes, sino *en lugar de ellas*, nos habríamos evitado tanta palabrería sobre arte social, o minoritario, o revolucionario, o aristocráticos, o burgués, o puro, o útil, o... moderno. El arte creador, hacedor de criaturas, no se dirige a nadie ni a lugar alguno conocido; podría decirse que la creación *no va a ninguna parte*, sino que... *viene*, viene de muy lejos y muy dentro hasta alcanzar una superficie real, de la realidad (Gaya, 2001: 16-17).

Estas líneas subrayan por lo menos dos aspectos relevantes relacionados con el arte y el artista: el arte, cuando se trata del *arte creador*, no está dirigido a nadie ni a nada, no busca un público y mucho menos un mercado, así el artista no puede considerarse ese ser extraordinario que nuestra sociedad se ha encargado de repetir hasta la saciedad, sino precisamente ese ser común que es capaz de desvelar artísticamente la realidad; así el artista, más que actuar sobre la realidad, es ese sujeto que es capaz de interpretarla, capaz de recibir lo que la realidad puede darle, más cerca de un transmisor, un transmisor cualificado si se quiere, que de un productor. Gaya parece negar sistemáticamente

las aportaciones de la modernidad al arte y, más bien, busca en el periodo anterior, en particular en el Renacimiento italiano, el estado del artista y, también, el de la crítica. En un texto intitulado “Belleza, modernidad, realidad”, fechado en 1960 en Italia, Gaya muestra lo que entiende por modernidad, que nada tiene que ver con lo que los demás entienden acerca de ésta, aunque sus críticas se dirijan a la idea convencional y no a lo que él entiende por tal:

Hay algo muy atrevido —como casi siempre sucede con el genio italiano— en esta arquitectura... “sabida”; algo muy nuevo, muy fresco, muy reciente, sin caer en la patética “originalidad”. Es lo que nunca deja de sorprenderme en Palladio: su “modernidad” segura, tranquila. No creo que Goethe buscara en él —como supone— lo antiguo —o antiguo convertido en fantasma que vuelve—, sino una modernidad vigorosa, firme, que abarcara también lo antiguo, que fuese por fin “estable”, y no esa caricatura movida, frívola que intentan imponernos (Gaya, 1992: 83).

Para Gaya la modernidad no es un concepto de la historia del arte, ni siquiera de la periodización, sino que es la actualización de ese continuo que reside en el arte que comprende la realidad, que abraza la realidad, que es. Modernidad o moderno en la poética de Gaya significa actual, pero una actualidad que no abole el pasado sino que lo asume y lo restablece: la modernidad, por ejemplo, de una pintura de Picasso es igual en términos de arte a la de Giorgione o Velázquez o Goya. Para Gaya, en términos históricos, no existen las divisiones, ni los periodos, ni las fragmentaciones temporales más o menos motivadas o más o menos arbitrarias: la modernidad es el arte de siempre que en su calidad de vida, como la vida misma, llega hasta el ahora; por eso el arte “viene, viene de muy lejos”, hasta hacerse presente en la realidad que es el *arte creador*. En este sentido, de la manera como la entiende Gaya, la modernidad es vida, pero no como suele considerarse habitualmente, como un periodo histórico que nace a la par con la industrialización:

Esa clase de modernidad tan viva —que muy a menudo nos parece reconocer en lo italiano— es más bien, me atreveré a decir, como una... salud, como una “salud indomable”. Es difícil caracterizar una cosa que, sin dejar de ser ella, es otra, y aun otras, y no propiamente una suma de las mismas, pues se trata de algo indefinible y un tanto borroso, pero también muy “decisivo” para poder llegar sin reservas, nosotros españoles, hasta “el descarado” arte italiano; es difícil caracterizar una cualidad tan evidente como vigorosa, pero si no sabemos darle un nombre, no podemos, por otra parte, ignorarla, pasarnos sin ella, pues “no explica”, pero sí “lo ilumina todo”, permitiéndonos entonces ver, entrar, en lugar de quedarnos fuera, malhumorados y... “juzgando” sin remedio. Pronto me pareció descubrir que aquella impertinente salud era, sin duda, lo que derrama sobre el arte italiano esa rara modernidad incesante. Y no sólo Modernidad y Salud parecían aquí fundirse, sino que Clasicismo, Belleza, Vitalidad, Misterio, Alegría, venían también a fortalecer y colorear esa extraña sustancia única, afirmativa, presente, que empapa todo lo italiano como una niebla clara (Gaya, 1992: 83-84).

Gaya recupera cierto vitalismo de la filosofía de José Ortega y Gasset y se alinea decisivamente con María Zambrano, quien en los primeros párrafos del ensayo “Pensamiento y poesía” establece una distinción en términos parecidos a la que asienta Ramón Gaya entre el *arte artístico* y el *arte creador*:

A pesar de que en algunos mortales afortunados, poesía y pensamiento hayan podido darse al mismo tiempo y paralelamente, a pesar de que en otros más afortunados todavía, poesía y pensamiento hayan podido trabarse en una sola forma expresiva, la verdad es que pensamiento y poesía se enfrentan con toda gravedad a lo largo de nuestra cultura. Cada una de ellas quiere para sí eternamente el alma donde anida. Y su doble tirón puede ser la causa de algunas vocaciones malogradas y de mucha angustia sin término anegado en la esterilidad.

Pero hay otro motivo más decisivo de que no podamos abandonar el tema y es que hoy poesía y pensamiento se nos aparecen como dos formas insuficientes; y se nos antojan dos mitades del hombre: el filósofo y el poeta. No se encuentra el hombre entero en la filosofía; no se encuentra la totalidad de lo humano en la poesía. En la poesía encontramos directamente al hombre concreto, individual. En la filosofía al hombre en su historia universal, en su querer ser. La poesía es encuentro, don, hallazgo por gracia. La filosofía busca, requerimiento guiado por un método (Zambrano, 1996: 13).

Dejando de lado las alusiones a la filosofía que en el caso de Gaya no parecen contar mucho, las referencias de Zambrano a la poesía no sólo coinciden en la carnalidad que también emplea el pintor para calificar en encuentro con el arte, sino en el tono ensayístico y en el uso de términos semejantes. Pero conviene apuntar una distinción extrema: para Gaya la razón, cuando adquiere todo el protagonismo, aleja al hombre de la verdadera naturaleza del arte; no es que sea antirracionalista, sino que la razón debe participar en la creación sin opacar los otros aspectos del hombre. Por eso, en parte, su visión negativa de la crítica artística que únicamente se sirve de la razón para tratar de dar cuenta de un objeto, el artístico, en que ésta no sobresale por encima de otras potencias, sino que se amalgama y confunde y abraza con ellas; por eso el crítico “entiende” pero no “comprende”:

Alguien podría decir que existe en el hombre un cierto “sentido crítico” innato, parte integrante y congénita de su ser, pero un “sentido”, como sabemos, es algo muy personal y, aunque sumamente importante, tan sólo de carácter... auxiliar. El sentido crítico no puede ser más que una herramienta personal, íntima, casi secreta, de trabajo; pero es ese “trabajo”, precisamente, el que debe cesar, interrumpirse en el instante mismo que, del cuerpo de tal o cual obra, veamos elevarse el oscuro milagro de una criatura verdadera, completa, viva; porque ante la vida no podemos, necia y porfiadamente, seguir siendo críticos, actuar como críticos (Gaya, 2001: 12).

La razón no puede dar cuenta, en opinión de Gaya, del arte, del verdadero arte, porque el verdadero arte es, vive, y la vida así entendida es reactiva al escrutinio y al juicio puesto que ésta es sagrada y lo sagrado se acepta sin más por su misma naturaleza. La realidad es santa porque es una manifestación palpable, visible, de la vida: porque es el primer ámbito en el que el sujeto se relaciona con la vida, por eso la realidad no es únicamente lo que se toca o lo que se ve o lo que se oye, es todo eso, pero también mucho más; es este mucho más lo que revela el *arte creador*, a diferencia del *arte artístico* que no desvela nada porque está encerrado en sí mismo, vuelto sobre sí mismo, plegado en sí mismo, por eso es estéril y baldío. Esta reflexión sitúa a la crítica en otro lugar al que habitualmente ocupa. Así, la crítica artística de Ramón Gaya —porque también ha ejercido la crítica— no pretende como sí hace la mayoría, explicar o enseñar, sino acompañar para ver tal o cual cuadro. Tomás Segovia advierte con clarividencia la diferencia entre explicar y acompañar, precisamente a propósito de Gaya:

Comentar por escrito los cuadros de Ramón Gaya es por eso una tentativa especialmente desplazada: sus *Homenajes* nos están diciendo qué clase de comentario sería el que podría enriquecer nuestra visión, no nuestro conocimiento. Y sin embargo, él mismo ha hablado también, por escrito, de muchos pintores, de muchos cuadros. Sí, pero en primer lugar, escribir sobre un cuadro o un pintor al que se enfrenta al mismo tiempo con los pinceles es escribir desde una dignidad que no puede tener el comentarista que mira ese toro desde la barrera; y en segundo lugar, los comentarios escritos de Ramón Gaya son también del orden del homenaje mucho más que de la crítica; tienen el tono y la libertad de esos comentarios inspirados que mencionaba más arriba, que son ante todo un episodio de nuestra vida más honda y sólo de rebote, cuando lo son, piezas de una explicación pretendidamente neutra (Segovia, 2000: 138).

No le falta razón a Segovia, la crítica artística de Ramón Gaya, es un ejercicio que busca más acompañar al espectador o al lector, que enseñarle o explicarle aquello que se le presenta a los ojos; o como diría él, más que penetrar aquello que tiene ante sí el espectador, busca mostrarlo para, luego, abrazarlo. Podrían utilizarse otras palabras de Segovia, en este caso dirigidas a la poesía de Juan Ramón Jiménez, para expresar cabalmente lo que Gaya en su crítica:

Porque al hablar de una obra poética, el lenguaje del entusiasmo, el lenguaje puramente exclamativo que nada predica, ni describe, ni concluye, es el único que puede estar seguro de no usurpar el lugar de la obra, de no sustituirla por una traducción fatalmente mucho más pobre, pero que también fatalmente aparece como más viable o incluso más verdadera en el sentido de una verdad utilizable. El pasmo y el regocijo son en rigor las únicas actividades que no desplazan al poema (Segovia, 2000: 15).

Conviene sustituir en la cita anterior los vocablos *poética* y *poema* por *artística* y *arte*, de manera que esta cita podría aplicarse igualmente a lo que Gaya entiende por función de la crítica artística. Eso que dice Segovia que quiere hacer con la poesía de Juan Ramón Jiménez es exactamente lo mismo que Gaya hace con su crítica de arte, y al leer a Segovia cuando habla del pasmo y la mostración, por momentos, es como si estuviéramos leyendo a Gaya:

El pasmo es otra cosa. No puede ser terminal porque no salir del pasmo es caer en la parálisis y la muerte. Es un paso momentáneo por la muerte, una parálisis pasajera y purgativa, una suspensión de las certezas para volver a arrancar rejuvenecido. Está emparentado con la pura mostración, como sugerí al principio. Una de sus figuras es ese momento en que nos topamos por sorpresa con algo o con alguien muy deseado, y lo único que podemos hacer es abrir la boca y señalarlo con el dedo. Pero es claro que ahí no termina, sino

que empieza, el encuentro; después viene el abrazo. Esta figura es también una figura de respeto. El pasmo que no toca lo deseado, el abrazo que no lo deja sumido en sí mismo, vienen antes y después y ni lo usurpan y ni lo clausuran (Segovia, 2000: 16).

La crítica es para Ramón Gaya del orden de la mostración. Esta capacidad del pintor para no enseñar sino para conseguir que aquello acerca de lo que habla aparezca, emerja de pronto, irrumpa, pero no porque lo trae a la página, si no porque eso que evoca se deja venir, es característica también de sus evocaciones, como por ejemplo el texto intitulado “Merced 22”:

¡Hace 50 años! ¡Medio siglo! Murcia era entonces, todavía, Murcia, concentradamente Murcia. Cada lugar de España era entonces todavía él, muy él y ningún otro, es decir, cada sitio era un sitio único, singular, y no sólo por su carácter o fisonomía diferentes, sino por su... sustancia, por su *solitaria* sustancia. España, la invertebrada, era, pues, entonces, como un tapiz muy rico y muy apretado de... “soledades juntas”. Pero así como ser Córdoba —o ser Toledo, o ser Valencia— era ser una singularidad bastante dibujada, ser Murcia era ser una singularidad mucho más imprecisa, más misteriosa, más secreta, más fina (sí, más fina), más inefable, más indecible, más invisible (Gaya, 1992: 103).

El escritor, Ramón Gaya, describe una ciudad, Murcia en este caso, pero no en términos geográficos que sería lo previsible, sino en términos espirituales. Al ofrecer este retrato anímico de una ciudad, muestra su proceder no sólo en la crítica de arte, sino a la hora de comprender esta actividad. No se trata de penetrar determinado asunto para tratar de aclarar y aclararse, sino que deja que ese objeto vaya apareciendo pero a partir de aquello que físicamente es, sino de aquello que actúa como una sustancia que lo impulsa hacia el presente: Gaya no evoca, da la impresión de que el recuerdo vaya emergiendo,

pero tampoco es el recuerdo propiamente, sino aquello que hace de Murcia lo que es y no lo que parece ser. Este parecer ser es lo que habría ocupado a una escritura realista, pero no a un escritor, como es el caso, atento a la realidad. Tal vez por eso, la evocación de Murcia, que no es propiamente una evocación, sino más bien una emergencia, está condicionada por el uso de sustantivos y no de adjetivos, cuando paradójicamente el recuerdo suele ser descriptivo. El predominio de sustantivos resulta elocuente de un proceso de revelación antes que descriptivo.

Ramón Gaya es un artista-pensador por lo menos interesante, sobre todo si se recuerda que nunca recibió una formación académica de ninguna clase. Su pensamiento y su reflexión nacieron de su práctica como pintor y poeta. Pero por lo menos tuvo el acierto de que esa práctica no le dejara indiferente en términos intelectuales, sino que esa reflexión alentó y enriqueció su quehacer artístico. Tampoco puede pensarse que su pensamiento es un caso excepcional en el siglo XX hispánico, más bien sigue las huellas impresas por Ortega y Gasset y camina de la mano de María Zambrano. Tal vez por eso no sorprende su lenguaje religioso, místico en ocasiones, y tampoco su mirada absorta y perpleja hacia la realidad como expresión del *ser*. Esta perplejidad es la que denuncia y reconviene a la crítica al uso, incapaz de comprender otra realidad que no sea la del objeto artístico en cuanto objeto, pero no como trasunto de la verdadera realidad. Para Gaya, parece que la razón de la crítica es el acompañamiento del arte, pero sin violentarlo ni intimidarlo, por la sencilla razón de que si es arte verdadero, *arte creador*, realidad revelada, por mucho que pretenda o quiera esa crítica nunca dará cuenta de éste, no sólo porque se trata también de dos lenguajes, sino porque también obedecen a dos ámbitos diferentes de la experiencia.

## Bibliografía

- Gaya, Ramón, 1992, *Obra Completa*, t. II, Valencia, Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_, 2001, *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)*, Valencia, Pre-Textos.
- López-Morillas, Juan, 1956, *El krausismo español*, México, FCE.
- López Jiménez, Luis, 1977, *El naturalismo y España. Valera frente a Zola*, Madrid, Alhambra.
- Miralles, Enrique, 1979, *La novela española de la Restauración (1875-1885): sus formas y enunciados narrativos*, Barcelona, Puvill.
- Oleza, Juan, 1998, “La génesis del realismo y la novela de tesis”, en Romero Tobar, Leonardo (coord.), *Historia de la literatura española S. XIX*, t. II, Madrid, Espasa-Calpe.
- Otto, Rudolf, 2001, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. Fernando Vela, Madrid, Alianza.
- Segovia, Tomás, 2000, *Resistencia. Ensayos y notas 1997-2000*, México, Ediciones Sin Nombre/UNAM.
- Sennett, Richard, 2009, *El artesano*, trad. Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Anagrama.
- Subirats, Eduardo, 2007, *Las estrategias del espectáculo. Ensayo sobre estética y teoría crítica*, Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Zambrano, María, 1996, *Filosofía y poesía*, México, FCE.

# Como una enfermedad. La escritura y la filosofía según Wittgenstein

Michael Wood  
Universidad de Princeton

## Resumen

Comenzando por algunos comentarios de Giorgio Agamben sobre la relación entre la poesía y la prosa, y por su evocación de la sugerencia de Wittgenstein de que la filosofía debería ser escrita como si fuera poesía, este ensayo explora algunos de los posibles sentidos de escribir filosofía de dicha manera y concluye que el lenguaje literario, tal como se encuentra en la prosa y el pensamiento de Wittgenstein, tiene tres características esenciales: requiere y gratifica la interpretación; utiliza modismos y otras formas retóricas como argumentación; y la forma de lo dicho es parte esencial de lo que se dice.

Palabras clave: poesía, prosa, filosofía, argumento, interpretación.

## Abstract

Starting from some remarks by Giorgio Agamben on the relation between poetry and prose, and from his invocation of Wittgenstein's recommendation that philosophy should be written as if it were poetry, this essay explores some of the possible meanings of writing philosophy in this way, and concludes that literary language, as exemplified in Wittgenstein's thought and prose, has three essential features: it requires and rewards extensive in-

terpretation; it uses figures of speech and other rhetorical features as modes of argument; and the form of its saying is an essential part of what is said. What are the consequences for philosophy of such a definition?

Keywords: poetry, prose, philosophy, argument, interpretation.

## I

En su ensayo *The end of the poem* Giorgio Agamben retoma y renueva una aseveración que le parece obvia, “que la poesía vive solamente de la tensión y la diferencia [...] entre sonido y sentido, entre el campo semiótico y el campo semántico” (Agamben, 1999: 109). Notamos de inmediato la fuerza de la pequeña palabra *solamente*, que nos coloca ya a cierta distancia de lo obvio. Según Agamben la *tensión* y la *diferencia* no son características de la poesía, sino que son una condición suficiente y necesaria de su existencia. Sin éstas no habría poesía, aunque, por supuesto, podría haber versos, y muchos. Siempre que haya tensión y diferencia entre los elementos mencionados aparecerá la poesía y la prosa se desvanecerá.

En apoyo a lo obvio de esta afirmación, Agamben cita la famosa definición del poema que ofrece Paul Valéry, “une hésitation prolongée entre le son et le sens”, y pregunta lo que sería tal vacilación “si se la aislara por completo de la dimensión psicológica” (109). La pregunta es el punto de partida de este ensayo, aunque mi interés radica también en otras vacilaciones no psicológicas que pueden surgir cuando la poesía se contrasta radicalmente con la prosa —o cuando se une con la filosofía.

A lo largo de su ensayo Agamben sigue una versión restringida de su propuesta, al concentrarse en una forma especial de tensión y diferencia —o de posible tensión y diferencia—, es decir, el caso del *enjambement*, la práctica de terminar una línea poética mientras la frase continúa. “¿Qué es el *enjambement* sino la oposición de un

límite métrico a un límite sintáctico, o de una pausa prosódica a una pausa semántica?” (109).

Agamben sugiere ingeniosamente que en este sentido un poema no puede terminar, porque no existe la posibilidad de *enjambement* en el último renglón: “es lógico que el último renglón de un poema no sea un verso” (112). Un poema sólo puede caer en el terreno de la prosa en la calma de un espacio sin tensión, en donde sonido y sentido simplemente coincidan. En realidad, Agamben afirma aquí dos cosas distintas. La primera es lógica y reitera lo que ha estado diciendo: el final del poema en tanto “estructura formal” es una imposibilidad poética: la coincidencia exacta de sonido y sentido (113). La segunda afirmación es más dramática y tendenciosa por partida doble: en el momento en que el sonido está a punto de arruinarse en el abismo del sentido, el poema busca refugio suspendiendo su propio fin, declarando, por decirlo así, el estado de emergencia poético (113).

Habría mucho que decir acerca de esta declaración de emergencia y de este poema personificado, consciente de peligro y en busca de refugio, pero quiero detenerme un momento en la imagen de la prosa implicada en esa frase. ¿Por qué el sentido sería un abismo? ¿Por qué el sonido se arruina cuando se une al sentido? ¿No tiene la prosa sus propias dudas entre sonido y sentido? Si es así, ¿deberíamos buscar otra definición de poesía?

Agamben responde —o casi responde— a estas preguntas con una posdata tardía y críptica, que retorna más con mayor amplitud a sonido y sentido y recurre a la cita de Wittgenstein en la que quiero concentrarme. El párrafo de Agamben, completo aunque en paréntesis, es el siguiente:

(Wittgenstein escribió alguna vez que “la filosofía debería realmente ser sólo poetizada” [Philosophie dürfte man eigentlich nur dichten] En tanto que se comporta como si sonido y sentido coincidieran en

su discurso, la prosa filosófica corre el riesgo de caer en la banalidad; arriesga, en otras palabras, la ausencia de pensamiento. En cuanto a la poesía, por lo contrario, se podría decir que es amenazada por un exceso de tensión y pensamiento. O más bien, copiando a Wittgenstein, que la poesía debería sólo ser filosofizada) (115).

En el contexto presente no necesitamos detenernos en la traducción que Agamben hace del alemán, dado que lo esencial de su argumento es su simetría. Cualesquiera que sean los pasos que Wittgenstein piensa que la filosofía debe tomar hacia la poesía, Agamben sugiere que la poesía debería tomar los mismos pasos hacia la filosofía. En tal perspectiva no puede haber ningún “abismo de sentido” y el sonido tampoco puede ser “arruinado”. Este vocabulario de melodrama es la forma en la que Agamben registra —o poetiza— el predicamento de la poesía, visto con intensidad desde el punto de vista de la poesía. Tampoco puede haber ningún campo de simple sentido opuesto al sonido —para que existan tales dominios, nuestros signos deberían convertirse en magia, poder viajar por el mundo sin la ayuda de significantes materiales por medio de una especie de telepatía semiótica. El poema, entonces, no cae en el sentido, sino en una región en donde sonido y sentido no están en tensión, o no están relacionados en forma interesante. La prosa es la zona no de sentido sino de banalidad, pero aun aquí Agamben habla sólo de un “riesgo”, y del comportamiento de la filosofía “como si” sonido y sentido coincidieran.

A riesgo de ser banales —siguiendo a Agamben— podríamos afirmar que la prosa estaría presente donde sonido y sentido parecieran no tener nada que decir el uno al otro, o cuando digan lo mismo. La poesía surgiría tan pronto como el sonido y el sentido comentaran o refinaran mutuamente sus declaraciones o intimaciones. En otro gesto tendencioso Agamben asocia tensión con pensamiento como si la prosa no pensara, sino sólo recitara. En la prosa no hay vacilación. En la poesía, la vacilación nos atrae, nos molesta. Si fuéramos

abogados, o filósofos de cierto tipo, podríamos llamar a la poesía una ambigüedad irritante, un aspecto de la dificultad en la que nos encontramos por el hecho de tener que utilizar signos. Si fuéramos formalistas de la escuela de Shklovsky y Jakobson podríamos pensar que el lenguaje normal es poesía en potencia, siempre vulnerable a los derrapes de sentido y a las oportunidades de rima y ritmo.

## II

Todo esto es muy interesante y tal vez útil, pero ¿Wittgenstein sugiere o afirma algo parecido? Veámoslo de cerca: “Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*” (Wittgenstein, 1984: 24). Lo primero que notamos es el énfasis del propio Wittgenstein: *dichten*. Podíamos traducir la oración en forma idiomática: “Deberíamos en realidad hacer filosofía sólo como escribiríamos poesía”. O bien, utilizando el verbo *escribir* en el sentido fuerte que exploran algunos autores como Roland Barthes podríamos decir que “la filosofía debería realmente ser sólo *escrita*”, que no es nada si no es una forma de *escritura* (Barthes, 1953: 121).

Luego nos llama la atención que en el texto alemán de la frase de Wittgenstein no aparece el término *como*. La filosofía debe ser compuesta directamente en cierta forma, debe ser poesía. Más aun, *dichten* no significa exactamente *ecrirre*: el acto es a la vez más simple y más complicado. No hay una dificultad impenetrable sobre la palabra, pero es en un sentido particular e interesante, intraducible (Cassin, 2004). Es decir, podemos describir su significado en forma bastante acertada, pero no vamos a encontrar un equivalente único, tal vez alguno conveniente, incluso inadecuado.

*Dichten* (el verbo) y *Dichtung* (el nombre) denotan la práctica o el resultado de producir obras de la imaginación, a menudo poemas, pero también novelas y obras teatrales, incluso memorias o cartas bien escritas. Escribir ficción (en cualquier forma) sería una de

las formas modernas de esta tarea, pero el ajuste está lejos de ser perfecto. Las palabras alemanas llevan consigo el sentido de invención o de fantasía, pero no siempre. Pueden usarse en la forma en que utilizamos la palabra *cuento* para referirnos a una narrativa de hechos (una historia noticiosa) o a una invención (es puro cuento). El título de la autobiografía de Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, combina hábilmente una sugerencia de poesía e invención, por una parte, y, por la otra, de simple verdad. En la práctica esto significa que *Dichtung* cubre más bien el terreno delimitado por la poesía en su sentido antiguo (el sentido de Aristóteles) y por la literatura en el sentido moderno (que Raymond Williams data de fines del siglo XVIII).

Hay otros términos interesantes en la frase de Wittgenstein. *Dürfte* y *eigentlich*, *debería* y *realmente*, no son términos técnicos o problemáticos, pero indican condiciones ausentes y ofrecen, aunque con modestia, un claro imperativo. Nos invitan a pensar qué tan lejos está la filosofía de ser escrita de esta manera y qué tan deseable sería que lo fuera. En realidad, copiando el tono de Wittgenstein, uno necesita leer la filosofía como si fuera poesía —pero, yo añadiría, no sólo como si fuera poesía. Para tal lectura necesitamos un contexto más completo de las palabras de Wittgenstein. El libro es *Vermischte Bemerkungen* (1977), una selección de las notas de 1914 a 1951, arregladas en orden cronológico. El párrafo siguiente data de 1933-1934:

Creo que resumí mi actitud hacia la filosofía cuando dije: la filosofía debería realmente ser escrita como una composición poética. Debe ser posible, me parece, deducir de esto a qué grado mi pensamiento pertenece al presente, futuro, o pasado. Porque con eso me estaba reconociendo como quien no puede hacer del todo lo que quisiera poder hacer (24).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ich glaube meine Stellung zur Philosophie dadurch zusammengefaßt zu haben, indem ich sagte: Philosophie dürfte man eigentlich nur *dichten*. Daraus muß sich,

Es claro que lo que yo llamo un modesto imperativo se acerca también a algo como un deseo retrospectivo. Wittgenstein hubiera querido escribir filosofía como poesía pero no lo ha logrado “del todo”, y no parece haber esperanza de que lo haga en el futuro —aunque lo que ha hecho o propuesto, puede pertenecer al futuro.

“No del todo”, *nicht ganz*, deja un gran espacio para la interpretación. ¿Es una indicación ligeramente irónica? ¿Significa *bastante lejos* o *muy cerca, casi llegando*? Por supuesto que la posibilidad misma de tal pregunta constituye una vacilación, no con exactitud entre sonido y sentido, sino entre distintos sentidos de la misma conjunción sonido-sentido; y esta vacilación a su vez significa que Wittgenstein ya está escribiendo poesía. Pero ¿está haciendo filosofía o no?, ¿está sólo escribiendo poesía?

Corremos el peligro de perder la nitidez del contraste de Agamben, así que voy a deshacerme de los términos *poesía* y *poético* y decir que la aserción de Wittgenstein, como yo la entiendo, es que la filosofía debería siempre, de forma ideal, ser literaria en un sentido específico. Es decir, que su lenguaje no sólo no debería requerir la interpretación, como la requiere todo lenguaje, sino que debería compensarla ampliamente. Su carácter figurativo, sus modismos y sus efectos irónicos serían parte, y tal vez una parte muy grande, del argumento. Y lo que se diga nunca sería completamente separable de la forma en la que fue dicho.

Nos hemos detenido sobre la frase *nicht ganz* de Wittgenstein pero por supuesto no es sólo esta pequeña frase lo que invita nuestra pausa. La frase de en medio de la cita es por completo literaria en el sentido que acabo de describir —y también en otro sentido, ya que

scheint mir, ergeben, wie weit mein Denken der Gegenwart, Zukunft, oder der Vergangenheit angehört. Denn ich habe mich damit auch als einen bekannt, der nicht ganz kann, was er zu können wünscht.

tiene la forma de una fábula, o de un momento de elección en un cuento de hadas. Se supone que debemos adivinar con base en la propuesta sobre la filosofía y lo literario “a qué grado (su) pensamiento pertenece al presente, futuro, o pasado”. Confieso que no sé la respuesta a este acertijo, pero sí veo cómo funciona: estructura un juicio o una decisión y nombra posibilidades sin determinarlas. Puede ser que para Wittgenstein la forma de la adivinanza sea su respuesta.

### III

Hay un momento en *Bemerkungen* donde Wittgenstein confirma la intuición de Agamben cuando en apariencia la contradice: “Si yo escribiera una buena frase que por accidente resulta tener dos renglones que riman, sería un error” (58).<sup>2</sup> ¿Por qué un error? ¿No sería un ejemplo de filosofía como *Dichtung*? No con precisión. No habría “tensión y diferencia” entre sonido y sentido, sino sólo un eco distante y oscilante de uno en el otro: prosa en verso. Un poco después Wittgenstein regresa al sentido que tiene de sus límites como escritor: Del mismo modo que no puedo escribir en verso, mi capacidad para escribir en prosa llega sólo hasta un límite y no más allá. Hay un límite bastante definido de la prosa que puedo escribir y soy tan incapaz de rebasarlo como de escribir un poema. *Esta* es la naturaleza de mi equipo; dispongo sólo de ese equipo (59).<sup>3</sup>

Podríamos sentir que los límites de Wittgenstein serían vastos horizontes para alguien más, pero es claro que el punto aquí es, de

<sup>2</sup> Wenn ich einen *guten* Satz geschrieben hätte, und durch Zufall wären es zwei reimende Zeilen, so wäre dies ein *Fehler*.

<sup>3</sup> So wie ich keine Verse schreiben kann, so kann ich auch Prosa nur *soweit*, und nicht weiter, schreiben. Meiner Prosa ist eine ganz bestimmte Grenze gesetzt, und ich kann ebenso wenig über sie hinaus, als ich es vermöchte, ein Gedicht zu schreiben. Mein Apparat ist *so* beschaffen: nur dieser Apparat steht mir zur Verfügung.

nuevo, el *nicht ganz*, el sentido de lo que está más allá del alcance, de lo no logrado por completo. Es sorprendente que estuviera considerándose no como filósofo, sino como escritor —o más bien como un filósofo que escribe. Vemos la mentalidad del escritor en la metáfora del equipo, literalmente el aparato, *Apparat* —una imagen un poco negativa pero muy precisa de lo que por lo común se llama una dote, un talento, una habilidad o una competencia.

Se necesitaría otro ensayo para explorar el estilo de Wittgenstein como filosofía, su práctica de la filosofía como estilo, pero un solo ejemplo en conclusión sugerirá algo de las posibilidades de tal exploración. Aquí la incertidumbre no surge entre sonido y sentido —aunque la distancia podría ser significativa si uno leyera la oración en voz alta— sino más bien entre lo semiótico y lo semántico, entre el significante y el significado. La oración aparece en las *Investigaciones filosóficas* y se puede traducir: “El tratamiento que da el filósofo a un tema es como el tratamiento de una enfermedad” (Wittgenstein, 1967: 91). Éste es uno de los sentidos en alemán, pero la estructura de la oración es bastante distinta. Wittgenstein escribió: “Der Philosoph behandelt eine Frage; wie eine Krankheit” (El filósofo trata un tema: como una enfermedad). Aquí la puntuación marca toda la diferencia —Erich Heller dice que la puntuación misma es “profunda” (Heller, 1966: 204)— y crea al menos otros dos sentidos de la proposición, “Es una enfermedad, la forma en la que el filósofo trata el tema” y “El tema es como una enfermedad, como sea que se la trate”. Puede haber más significados todavía, pero el punto queda claro. Wittgenstein no estaba tratando de restringirlos o de decidir por nosotros (ni por él mismo) cuál de ellos quería. El acto de interpretación no es sólo una opción sino una fuente de verdadera riqueza intelectual. Los significados se encuentran en la forma gramática de la oración en alemán —pueden ser descritos pero no traducidos competentemente, como conviene a un ejemplo de *Dichtung*— y una combinación de símil y

de puntuación hace cantidades de trabajo filosófico. Es una pequeña muestra, pero nos permite adivinar el poder de lo demás. La prosa de Wittgenstein, su filosofía como literatura, tiene mucho que decirnos aun cuando nunca fue lo que él quería que fuese.

## Bibliografía

Agamben, Giorgio, 1999, *The End of the Poem*, trad. Daniel Heller-Roazen, Stanford University Press.

Barthes, Roland, 1953, *Le Degré zéro de l'écriture*, París, Seuil.

Cassin, Barbara, 2004, *Vocabulaire Européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, París, Robert/Seuil.

Heller, Erich, 1966, *The Artist's Journey into the Interior*, Londres, Secker & Warburg.

Wittgenstein, Ludwig, 1967, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, trad. Elizabeth Anscombe, Oxford, Blackwell.

\_\_\_\_\_, 1984, *Culture and Value*, ed. bilingüe, trad. Peter Winch, Chicago, University of Chicago Press.

# El fundamento y el uso de las clasificaciones científicas: dinámicas desfasadas

María L. Christiansen Renaud  
Universidad de Guanajuato

## Resumen

Este artículo plantea de forma sucinta problemas epistemológicos ligados a las prácticas clasificatorias de la psiquiatría y la psicología, al revisar de modo crítico algunas de las premisas del movimiento antipsiquiátrico en su ofensiva contra el modelo naturalista de la psicología médica. En el intento abordar el debate desatado entre realistas y constructivistas en torno a la noción de *enfermedad mental* y sus derivaciones taxonómicas se expone la tesis propuesta por el filósofo e historiador Ian Hacking bajo la expresión de un *bucle de retroalimentación* entre los médicos (clasificadores), los pacientes (clasificados) y los sistemas de conocimiento (marcos categoriales). Por último se proyectan las ideas analizadas hacia un enfoque dominante en el terreno de la psicología actual: la psicometría, con el propósito de explorar, en este caso particular, el rendimiento explicativo de las posturas epistemológicas presentadas.

Palabras clave: psiquiatría, antipsiquiatría, clasificación, enfermedad mental, bucle de retroalimentación, psicometría.

## Abstract

This paper sets out epistemological problems raised by psychological and psychiatric classificatory practices, and it examines critically some premises supported by antipsychiatric movement against the psychiatric naturalism.

In order to tackle the heated debate about the Reality / Construction of mental disorders —and its taxonomical implications— the famous Ian Hacking’s thesis about the *looping effect* derived from classificatory practices is proposed and analyzed. Finally, the exposed ideas are applied to Psychometry, a prevalent tendency at the present psychology. The aim is to evaluate the explanatory fertility of the epistemological positions established in this paper.

Keywords: psychiatry, antipsychiatry, classification, mental illness, looping effect, psychometry.

## Introducción

A lo largo del siglo XX hemos asistido a una situación particular: Ciencias como la psiquiatría y la psicología se han instalado en nuestra cultura no sólo en términos de autoridades epistémicas capaces de explicar las conductas humanas sino como ámbitos generadores de un “servicio profesional” por medio del cual un científico puede hacer, mejor que nadie, lo que antes era de la competencia de la religión o del consejero moral: curar el alma, corregir los defectos del carácter, modificar la conducta, cambiar el destino, enseñar a vivir. En nuestro lenguaje común nos referimos a la *enfermedad mental* como si se tratara de una cosa natural, de una clase de entidad de existencia autónoma, dada. Lo mismo sucede con el concepto más amplio de *conducta anormal*, que en el imaginario popular es usado con frecuencia para clasificar una multiplicidad de formas de comportamiento que parecieran caer por naturaleza dentro o fuera del territorio de *lo normal*. El concepto de *normalidad* es, en tal sentido, un término meta-clasificadorio, porque clasifica clasificaciones. Dicho de otro modo, sea cual fuere la forma en la cual se clasifica una conducta humana, podemos estar seguros de antemano que la clasificación por la que optemos será, a su vez, subsumida bajo las categorías más

amplias de condición *normal* o *anormal* (por ejemplo, el desorden de hiperactividad y déficit de atención clasifica un modo de conducta específica, pero a su vez es él mismo clasificado bajo el conjunto de *conductas anormales*).

Sin embargo, y esto es lo que resulta intrigante, esa simplicidad con la que hablamos de tales entidades en el discurso cotidiano contrasta con lo que sucede en el discurso epistemológico. Pues así como el siglo XX ha atestiguado la naturalización de los conceptos de *enfermedad mental* y *conducta anormal* en el lenguaje común, también ha atestiguado la batalla campal que, sobre dichas nociones, ha tenido lugar en los debates académicos de los psiquiatras, los psicólogos, los psicoanalistas y los sociólogos. Recorramos un poco el siglo XX y veamos cómo ha estado el panorama.

### Un mosaico de posturas en controversia: psiquiatría / antipsiquiatría

Comenzaré por las dos primeras décadas, tomando como punto de partida el caso del concepto de *histeria* y, en consecuencia, me ubicaré en Francia para referirme a Joseph Babinski, el más brillante de los alumnos de Charcot cuando éste era el más destacado de los neurólogos parisinos (al punto de haber sido bautizado como “el padre de la histeria”). A pesar de haber sido su alumno, Babinski presentó ante la Sociedad de Neurología en 1908 una tesis según la cual la histeria no se debía a ningún daño neurológico, con lo que refutaba a Charcot. La hipótesis de Babinski establecía que los fenómenos histéricos eran el producto de la sugestión de ideas inducida por el médico y absorbida por canales culturales. Este ataque de Babinski a la concepción charcotiana de la histeria contribuyó a la desaparición de ésta y los síntomas que la tipificaban se redistribuyeron en un nuevo conjunto de enfermedades. Lo que quiero resaltar al mencionar este caso es que la extinción de la histeria como forma de diagnóstico fue mucho

más ágil en la comunidad científica que en el lenguaje común, donde aún hoy hay remanentes conceptuales. La taxonomía psiquiátrica ya no fue la misma después de la desaparición de la histeria, pero, en el lenguaje popular el concepto de histeria y ciertas imágenes e ideas asociadas a tal noción no han desaparecido de manera completa.

Ahora bien, una influencia que también fue importante para la desaparición de la histeria como diagnóstico médico fue el hecho de que, en la época, se estaban imponiendo nuevos conceptos y formas de clasificación, como la de *demencia precoz*, procedente de Alemania, que en poco tiempo fue reemplazada por la de *esquizofrenia*. Y aquí nos enfrentamos a un nuevo ejemplo de cómo las controversias paradigmáticas en las comunidades científicas no impide la infiltración, propagación y conservación de los conceptos en el lenguaje común. El debate sobre el caso de la esquizofrenia estalló en la década de 1960, cuando llegó a consolidarse el denominado *movimiento antipsiquiátrico*, encabezado por David Cooper en Inglaterra, el cual tenía el firme propósito de mostrar que no existía ningún territorio epistemológico en el cual la psiquiatría cumpliera una función cognoscitiva legítima. Para los antipsiquiatras estaba claro que las llamadas *enfermedades mentales* no existían. O bien eran enfermedades neurológicas, o condiciones genéticas o desordenes bioquímicos (y por lo tanto del dominio del neurólogo, del geneticista o del bioquímico); o bien eran formas de conducta relacionadas con la historia personal de un individuo (y, en consecuencia, del dominio del psicólogo). Así, el psiquiatra no tenía ningún espacio en el mapa de las profesiones. En el enfrentamiento entre quienes seguían defendiendo la legitimidad de la psiquiatría y quienes la condenaban, el concepto de *esquizofrenia* era el blanco de discusión. De hecho aparecía en el título de varias de las obras de los antipsiquiatras (por ejemplo, en la de G. Deleuze y F. Guattari, *Anti-Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, de 1972). Desde la óptica de los antipsiquiatras el caso de la esqui-

zofrenia formaba parte de la tendencia generalizada a medicalizar las desviaciones sociales en términos de *locura*, lo cual instauraba una nueva forma de opresión (comparable a la de la Inquisición, pero reemplazando el mal por la enfermedad, los argumentos teológicos por los psiquiátricos y la conversión forzada de herejes por la internación obligatoria). Aunque este movimiento antipsiquiátrico no perduró en su forma original, el escepticismo acerca de la esquizofrenia como una forma de diagnóstico sigue vigente, como lo ilustra, por ejemplo, el título de un libro de Mary Boyle que retoma este interrogante: *Esquizofrenia: ¿un fraude científico?* (1990). Aquí la situación vuelve a ser similar. Luego del huracán antipsiquiátrico la esquizofrenia sigue siendo una forma de diagnóstico usada en este caso por la comunidad científica y también presente en el lenguaje común.

Otros conceptos han corrido una suerte parecida. Como nos muestra Ian Hacking en *Rewriting the Soul*, en la década de 1980 se desató la tormenta académica en torno al concepto de *desorden de personalidad múltiple*, enfrentando a quienes pretendían incluir esta forma de diagnóstico en el manual de clasificación de uso estándar en Estados Unidos, el *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder*, y quienes se oponían a aceptar su inclusión (la cual se logró en 1987). Otros conceptos del ámbito psiquiátrico y psicoterapéutico han sido igualmente debatibles, como los de *autismo*, *desorden de fatiga crónica*, *anorexia* y *bulimia*, entre otros. En el debate no hallamos una negación de que representen trastornos de la conducta, lo que se ha discutido es que sean enfermedades. Es decir, al dudar de su realidad, lo que se cuestiona es su fundamento ontológico, su *realidad-como-enfermedad*. Uno de los argumentos principales para negarles realidad ha sido el de la imposibilidad de mostrar que estas formas de diagnóstico sean generalizables, transculturales. Los desórdenes alimentarios, las obsesiones con los parámetros estéticos, la adicción al trabajo, las afecciones relacionadas con el miedo y la soledad, etc.,

parecieran ser, según los escépticos, manifestaciones de una forma de vida típica de la cultura occidental, mientras que, si fuesen enfermedades reales, no presentarían estas características locales. No obstante estas tendencias de incredulidad, los conceptos de *personalidad múltiple*, *anorexia y bulimia*, *autismo*, *paranoia*, *fobia*, *fatiga crónica*, y otros desórdenes que se hallan en situación análoga, son formas en las cuales la gente común se refiere a su propia conducta y a la conducta de los demás; tales nociones pueblan, como entidades lingüísticas, nuestro lenguaje cotidiano y se instalan cómodamente en nuestros imaginarios sociales.

Así, a lo largo del siglo XX se ha ido formando un paisaje muy heterogéneo en cuanto a los modelos explicativos de las conductas anormales, pero esa heterogeneidad propia de la academia no es percibida como tal fuera de la academia, donde la perspectiva psiquiátrica, que se presenta como una rama de la medicina, sigue ejerciendo el monopolio de la verdad de los fenómenos del comportamiento y de la salud mental. Ahora, como ya hemos advertido, esa hegemonía ha tenido, y tiene, sus aliados y también sus rivales. Mientras que la psiquiatría tiende a ver las conductas anormales como consecuencias de *enfermedades mentales*, el modelo psicodinámico le niega tal status y la concibe como un desajuste mental causado por conflictos intrapsíquicos originados en la infancia. En oposición, el modelo conductista ha definido la conducta anormal como una respuesta inadaptada obtenida por un condicionamiento no-exitoso, mientras que el modelo intencional la define como una forma de acción racional y deliberada con la cual el actor persigue un fin determinado. Algunos sociólogos han rechazado todas estas formas de explicación argumentando que la conducta anormal tiene un origen externo al individuo, ya que es causada por fuerzas sociales en las que se halla inmerso (la familia, las instituciones).

El espectro de posiciones que orbitan en torno a la salud mental es tan complejo que podríamos coincidir con la apreciación de Hacking cuando, parafraseando al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, sostiene que:

En la psicología tenemos los métodos clínicos de la medicina, la psiquiatría, la psicología, las innumerables variantes del psicoanálisis, los sistemas de autoayuda, la terapia de grupos, los consejeros, incluyendo al sacerdote y al gurú; tenemos igualmente los métodos estadísticos de la epidemiología y la genética poblacional, los métodos experimentales de la bioquímica y la neurología, la patología y la biología molecular, la modelación teórica de la ciencia cognitiva y CONFUSIÓN CONCEPTUAL (Hacking, 1995).

### Realidad / Construcción de las enfermedades mentales: *bucles de retroalimentación*

¿Son reales las enfermedades mentales? ¿Qué significa *enfermedad mental*? ¿Qué significa *realidad* para los científicos? ¿Qué significa *realidad* para el sentido común? Cada uno de estas interrogantes conduce a laberintos semánticos y epistemológicos de profundas consecuencias para la práctica y la intervención científica. Como hemos podido apreciar con los ejemplos anteriores, los conceptos que, en determinado momento, han sido parte del discurso científico (histeria, esquizofrenia, fugas demenciales, personalidades múltiples (o, como se lo llama hoy: disociación), interactúan con el lenguaje común, no científico, en múltiples modos. Una vez que el uso de un concepto se estabiliza dentro del universo de discurso de una comunidad científica, dejando de ser un paradigma para convertirse en un prototipo (distinción de Kuhn), ese concepto que tiene en la jerga científica una acepción definida, claramente demarcada, se divulga, se extiende y deviene un objeto de interés cultural, pasa a ser con pro-

babilidad un ingrediente de la literatura, del cine, de los *talk shows*, de la retórica forense, de la aparición de sociedades de ayuda a quien padece de esa nueva enfermedad, y poco a poco la gente comienza a usarlo para describir acciones de modos en los que antes no era posible describirlas.

En tal sentido, un nuevo concepto científico, una nueva forma de clasificación de conductas humanas nos coloca, tomando las palabras de Kuhn, “en un mundo nuevo”. La emergencia de un nuevo concepto hace posible reordenar de un modo por completo distinto un sector de la experiencia humana. Y cuando esto ocurre es posible ver las conductas individuales desde una óptica innovadora. Retomo a Hacking para ilustrar estas afirmaciones con un ejemplo: el del concepto de *abuso infantil*. Como una forma de experiencia, tenemos que decir que el núcleo de vivencias que hoy englobamos bajo el nombre de *abuso infantil* ha existido a lo largo de la historia, pero como una forma particular de clasificar ciertas conductas el concepto de *abuso infantil* es relativamente nuevo. Incluso en las primeras décadas del siglo XX tenía sentido hablar de *maltrato infantil* o de *incesto*, pero no de *abuso infantil*. Cada uno de esos conceptos ha llegado a implicar diferentes cosas. Por ejemplo, cuando se hablaba de *maltrato* por lo general se hacía referencia a bebés maltratados, mientras que la noción de abuso es más abarcadora en cuanto a la edad de la víctima, y la noción de *incesto* aludía a una situación sexual, mientras que el *abuso* es un concepto más híbrido que no se puede reducir al abuso sexual, ya que incluye abuso verbal, emocional, etc. Pero, además, este concepto de *abuso infantil* no ha surgido aisladamente, sino de la mano de una red de transformaciones conceptuales que le han dado un lugar muy importante en la psicología, en particular el psicoanálisis. Por ejemplo, la noción de *abuso infantil* está íntimamente relacionada con la idea de *trauma* (entendido éste último en el sentido de una *lesión psicológica*) y ambas se han entrelazado en teorías causales,

como por ejemplo la que asume que las repetidas experiencias de abuso durante la infancia son causa de trauma y que éste afecta de manera fundamental a la memoria de la víctima, al producir cierta clase de amnesia que conduce a enterrar un pasado doloroso. El punto al que quiero llegar —en el seguimiento del análisis anticipado por Hacking— es el siguiente: antes de la existencia de la categoría de *abuso infantil* ¿cómo eran clasificadas esas experiencias? Hoy tiene sentido decir que una persona X sufrió abuso durante su infancia. Esto sucede con mucha frecuencia en la psicoterapia, cuando el paciente llega a descubrir que fue abusado por un familiar o un allegado o cualquier otra persona. Se dice entonces que el paciente ha recordado o ha desenterrado lo que había permanecido oculto durante mucho tiempo. El psicoterapeuta de la década de 1980, de 1990 y del nuevo milenio tiene en sus manos una forma de clasificación que no tenía el psicoterapeuta de 1920. ¿Podemos decir que el conocimiento de este último era inferior, inmaduro, involucionado, menos racional, erróneo? ¿O diremos que el psicoterapeuta de antaño y el actual habitan mundos distintos? Ahora veamos esta situación del lado del paciente. La persona que en una terapia actual llega a verse a sí misma como víctima de abuso en su infancia no se hubiera autopercebido como tal si tal terapia —que exige una clasificación— hubiera tenido lugar varias décadas atrás. En la biografía que logra reconstruir como rompecabezas a través de la psicoterapia el concepto de *abuso* no hubiera tenido existencia alguna, y en su lugar hubieran aparecido otras categorías que sí tenían peso explicativo en la época.

Arribamos entonces al siguiente planteamiento: ¿es nuestro autoconocimiento inmune a las transformaciones conceptuales? ¿Puedo tener un acceso epistémico puro a mi mundo interno? ¿O mi subjetividad y el sentido de lo que soy están condicionados por un marco conceptual que se va modelando históricamente? Si acepto que no hay un conocimiento incondicionado de mi mundo interno

(como lo advirtió Kant), entonces cabe preguntarse si mi subjetividad y mi identidad personal son entidades dadas o si son, más bien, el producto de prácticas clasificatorias situadas de forma histórica y social que dan origen a esos moldes conceptuales a través de los cuales percibo el mundo externo e interno. Si denominamos *artefacto* a aquello cuya existencia depende de dichas prácticas es pertinente preguntarnos entonces si al final la subjetividad y el autoconocimiento no son también una clase de artefacto. Cuando, a través de una psicoterapia exitosa, una persona ha logrado recuperar una parte de su pasado que supuestamente había olvidado a causa del trauma, ¿qué es lo que tal recuerdo le ha devuelto? Pues, ese recuerdo supone una memorización, pero memorizar implica “describir acciones de una cierta forma” (Hacking, 1995). ¿Qué sucede entonces cuando la redescipción del pasado de una persona involucra ciertas categorías que no existían en el momento en que la acción ahora descrita tuvo lugar? Puesto de otra forma, el hábito del anacronismo historiográfico, que consiste en interpretar y explicar eventos del pasado a la luz de categorías actuales, ¿no se repite cuando lo que se reconstruye es una historia personal? Si las acciones humanas, tanto del presente como del pasado, pueden ser descritas en infinidad de formas de acuerdo a los marcos conceptuales dominantes en una época o cultura ¿hay una forma canónica de clasificarlas? ¿Tenemos, cada uno de nosotros, un pasado que sea determinado, fijo, completo, invariable, no sujeto a reinterpretación y re-clasificación? ¿O lo que tenemos es una forma de recuerdo? Si sólo tenemos recuerdo, parecería entonces que lo que tenemos es una versión actual del pasado (porque recordar es ordenar valiéndose de conceptos de los que disponemos hoy).

Y si esto es así, entonces tendríamos que afirmar que el presente explica el pasado, porque lo reconstruimos con moldes conceptuales actuales. Pero a su vez la forma en la que armamos y rearmamos conceptualmente nuestro pasado condiciona el presente, porque nos

da una imagen de nosotros mismos y de los demás; la imagen de nosotros que aparece a través del recuerdo —que implica clasificación— afecta e influye en nuestras creencias, en nuestras deliberaciones, en nuestras elecciones y en nuestras formas de actuar. Así, en pocas palabras, el presente nos abre la ventana a un pasado que reconstruimos y que, ya reconstruido, regresa a nuestro presente para transformarlo.

En este complejo proceso el discurso clasificador va ejerciendo todo su poder sobre el modo en que nos autopercebimos y nos comportamos. Ahora bien, hemos hablado del recuerdo que acontece en el transcurso de las psicoterapias, pero es necesario considerar que la narrativa acerca de nosotros mismos, de la clase de persona que somos y que son los demás, nuestro relato biográfico, no está en modo alguno constreñido a los ámbitos clínico-profesionales. El psiquiatra, el psicólogo, el psicopedagogo pueden clasificar nuestra conducta y dejar registro de ella en una historia clínica o en un archivo escolar, pero la dinámica clasificatoria que se desata a partir de esas formas de describirnos tiene una réplica en nuestra subjetividad, en la intimidad de una conciencia que comienza a pensarse a sí misma en los términos en los que ha sido descrita públicamente. Cada nueva taxonomía que emerge en los ámbitos teóricos ofrece una nueva forma de organizar un dominio de la experiencia y nos coloca en el *nuevo mundo* kuhniano, o, en los términos de Nelson Goodman, la nueva categoría deviene una *clase relevante* que trasciende esa instancia de investigación llegando a modelar nuestra percepción acerca de nuestro entorno y de nosotros mismos. De tal modo se puede enquistar una clasificación en nuestro discurso que, incluso en el caso en que se produzca un cambio científico importante que desplace a dicho concepto, la velocidad con la cual será también desplazado del lenguaje común será muchísimo más lenta. Por eso sucede lo que describíamos al comienzo de este ensayo: desapareció la histeria como una forma

de diagnóstico, pero sobrevive aún en el imaginario popular. La realidad de la esquizofrenia es seriamente debatida y los antipsiquiatras pretendieron demolerla, pero esto no sacudió significativamente las ideas que se tenía de ella fuera de la esfera científica.

Hay, en mi opinión, un importante desfase entre la dinámica del cambio científico en las comunidades científicas y la dinámica del cambio científico al exterior de dichos ámbitos. Probablemente esto que estoy planteando no sea ninguna novedad, pero creo que este tipo de reflexión sobre cómo afectan las transformaciones conceptuales, taxonómicas y paradigmáticas a nuestra subjetividad, a nuestro autoconocimiento, a nuestra identidad, a nuestras elecciones y acciones puede ayudarnos a redimensionar un problema como el del cambio científico, que es, en definitiva, un cambio de vida.

Me parece, además, que es necesario tener en cuenta que, a la luz de los poderes causales que tienen las clasificaciones sobre los seres humanos, es importante comparar los efectos del cambio conceptual que se produce en las ciencias humanas con los efectos del cambio conceptual que tiene lugar en las ciencias naturales. Sobre este punto ya han advertido filósofos como Michel Foucault, Ian Hacking o Arnold Davidson: clasificar seres humanos es muy distinto que clasificar objetos naturales. Nombrar una conducta humana de determinada forma puede generar un efecto que no aparecería si dicha clasificación recayera sobre objetos que no tienen conciencia de ser nombrados y ordenados de una forma determinada. Las entidades del mundo natural pueden ser denominadas en infinitud de formas sin que este acto lingüístico afecte en lo más mínimo a su comportamiento (podríamos aplicarle el nombre de estrella a un planeta, o llamarlo satélite, o asteroide, o cometa, o cualquier otra denominación, por absurda o injuriosa que pudiera ser, pero esos cambios no podrían alterar el comportamiento natural de ese astro). En contraste con esa situación, cuando se clasifica a un ser humano de *delirante*

(para poner un ejemplo) se puede generar un efecto en su comportamiento muy distinto al que se hubiera generado si hubiera sido clasificado como un *genio*. A diferencia de objetos no-concientes, el ser humano es sensible a las clasificaciones que se le aplican. Es muy distinto para una madre que le digan que su hijo es *superdotado* a que le digan que su hijo es *retardado*. Ambas conceptualizaciones tienen la capacidad de alterar el cristal a través del cual se percibe a nuestros semejantes y a nosotros mismos, con lo cual también modifican las relaciones familiares, los hábitos individuales y sociales, las expectativas, el trato, el modo de vida.

### Psicometría: un emblema clasificatorio de nuestra época

Este último ejemplo es oportuno para reparar en una de las más dominantes tendencias científicas modeladoras en el siglo XX, ejemplo con el cual cerraré esta reflexión exploratoria. Hablar de un individuo con alta capacidad (como lo sugiere el término de *superdotado*) o de baja capacidad (*retardado*) responde a una forma de descripción y clasificación que desde hace poco más de 100 años ha adquirido un perfil epistémico sólido a la luz del desarrollo de una concepción de la inteligencia que se ha encarnado profundamente en nuestra cultura y que ha sostenido un conjunto de tecnologías sociales útiles para la clasificación de los individuos y los grupos humanos (así como para decidir sobre sus destinos). Hay, en la actualidad, un modo riguroso de referirse a las capacidades humanas, valiéndose de un concepto que nos convierte en portadores de un número y un lugar en una escala de excelencia: el concepto de cociente intelectual, una idea que floreció desde el inicio del siglo con la evolución de lo que se conoce como tradición psicométrica.

El andamiaje conceptual-clasificatorio que trajo aparejada la visión cuantitativa de la inteligencia que subyace a tal noción ha reorganizado la forma de vida de quienes vivimos en nuestra cultura,

ha introducido un nuevo modo de responder a un viejo enigma: ¿por qué los seres humanos difieren tanto en sus formas de comportarse? Ya el hecho de responder esa pregunta enfatizando la capacidad intelectual es un rasgo distintivo del siglo XX (o, para ser más precisos, de las últimas dos décadas decimonónicas y de todo el siglo XX). Como intenté hacer ver en trabajos anteriores (Cfr. Christiansen, 2009) la pregunta por las diferencias individuales en el contexto previo al surgimiento de esta tradición psicométrica, que se inició con F. Galton en la década de 1880, tenía una respuesta relacionada con el concepto de *carácter* y no con el de *inteligencia*. El carácter aludía a un conjunto de factores constitucionales y ambientales, fisiológicos y morales, innatos y adquiridos. Tener *buen carácter* no era equivalente a tener capacidad intelectual, sino a tener los valores que definían una conducta virtuosa (por ejemplo, ser perseverante, responsable, independiente, equilibrado, tener autocontrol, etc.) En ese contexto, la psicología era una ciencia del carácter ocupada de explicar cómo se formaban aquellas virtudes con valor individual y social.

Pero, décadas más tarde, la psicología tendió a seguir la dirección de aquellas investigaciones que le prometían un estatus experimental comparable al de otras ciencias, tal como lo ejemplificaba la psicofísica alemana. Poco a poco, la diversidad intelectual entre los individuos parecía explicar la diversidad en su éxito social, económico, escolar, laboral. El florecimiento de la idea de que la inteligencia puede medirse a través del uso de los *tests* mentales le proporcionó a la psicología una funcionalidad profesional de la cual había carecido. La psicometría parecía tener un vasto campo de aplicación para la administración de individuos y de grupos (la primera de ellas tuvo lugar en el ejército americano durante la primera guerra mundial, cuando se examinaron 1'700,000 soldados).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En lo que concierne al movimiento psicométrico, sigo el estudio realizado por López Cereso (1991).

El paradigma psicométrico no sólo ha forjado la idea de que la inteligencia es una habilidad general que puede medirse mediante escalas mentales sino también la de que tiene una realidad fisiológica y hereditaria. La inteligencia es definida como una jerarquía de capacidades cognitivas determinadas de forma genética, que permite clasificar a los seres humanos a lo largo de un continuo de perfección intelectual; y que permite desarrollar políticas educacionales basadas en la aplicación de *tests* que miden el cociente intelectual, legitimando también la jerarquía socioeconómica que caracteriza a un orden social meritocrático.

Esta imagen de la naturaleza de la inteligencia y de su rol social ha sobrepasado completamente las fronteras académicas. Aun cuando varios pensadores han cuestionado con severidad esta concepción psicométrica, ello no ha detenido la filtración de su entramado conceptual en nuestras vidas cotidianas. Desde el punto de vista epistémico son muchas las preguntas que uno se puede hacer con respecto a la visión psicométrica de la inteligencia. A lo largo del siglo XX, algunos psicólogos, como los de la llamada Escuela de Chicago, liderados por L. Thurstone, criticaron la visión simplificadora de uno de los psicometristas más reconocidos, Ch. Spearman, quien defendía la estructura factorial de la inteligencia. En su lugar, proponían una imagen no jerárquica de la inteligencia entendida como compuesta por un número de factores independientes y primarios. Esta visión alternativa, que era igualmente compatible con datos estadísticos disponibles, dio impulso a la aparición de otros enfoques no jerárquicos de la inteligencia. Y la cuestión era que, si la inteligencia realmente consistía en un cierto número de habilidades mentales independientes —fuesen siete, como sostenía Thurstone, o 120, como sostenía J. P. Guilford—, entonces era imposible clasificar a los individuos a lo largo de una escala única de mérito social (Cfr. López Cereso, 1991).

Sin embargo, a pesar de que no hay respuestas unánimes a preguntas como ¿se puede medir la inteligencia?, ¿qué es lo que miden los *tests* mentales? o ¿qué significa ser inteligente?, la tradición psicométrica sigue impactando con vehemencia en la sociedad y en nuestras vidas. Ante la gran diversidad humana y la necesidad de su ordenamiento, los psicometristas han hallado una forma de clasificar a los seres humanos de acuerdo con la posesión de un conjunto de habilidades deseables de forma social, y se han convertido en expertos “etiquetadores” de individuos que portan un número o puntaje que funciona como criterio para definir qué pueden hacer o de qué son capaces y de qué no.

No podemos dejar de recordar que la concepción psicométrica de la inteligencia ha sido inspiración para muchos de los movimientos eugenésicos del siglo XX, al proporcionar parte de una arquitectura conceptual que permite pensar que la inteligencia está distribuida de forma desigual en la naturaleza y que la única forma de mejorar el nivel intelectual de un grupo, raza o nación es a través del control de las decisiones reproductivas de las parejas. El servicio prestado por el concepto de cociente intelectual para estos fines se puede ver, por ejemplo, en ciertas propuestas de promulgar de leyes de esterilización, como lo hizo en la década de 1970 William Shockley, premio Nobel de física, cuando sugirió la esterilización voluntaria —y compensada de forma económica— de aquellos que, luego de ser sometidos a *tests* mentales, demostraran tener un bajo cociente intelectual). Asimismo, la concepción psicométrica de la inteligencia le ha suministrado sustento científico a diversas iniciativas de leyes anti-inmigratorias, fundadas en la idea de que la mezcla de grupos humanos intelectualmente superiores con grupos humanos intelectualmente inferiores supondría, a largo plazo, una degeneración de la inteligencia nacional. Esta clase de argumentación alimentó, por ejemplo, las fuertes leyes anti-inmigrantes que se aprobaron en Esta-

dos Unidos en 1924 para restringir, sobre todo, la entrada de migrantes procedentes de Europa oriental y del sur. Y podríamos, en verdad, hacer una larga lista de movimientos racistas y xenofóbicos para los cuales ha sido útil esta concepción hereditarista y biologicista de la inteligencia humana.

Ahora analicemos desde otra perspectiva el éxito conseguido por esta constelación de conceptos e ideas en la modelación de la vida de quienes habitamos en este universo psicométrista. Veamos más de cerca cómo ha funcionado en el área escolar. Uno de los más importantes antecedentes en tal sentido lo constituyó el hecho de que, entre 1944 y 1965, la aplicación de *test* mentales a niños de 11 años fungió como una ley nacional en Inglaterra, sancionada con la finalidad de regular el futuro acceso a la universidad. ¿Cuáles eran los supuestos implícitamente asumidos? Se puede decir que detrás de una medida semejante existía la convicción de que los *tests* mentales eran una herramienta útil para medir la clase de habilidades necesarias en una universidad; que tales habilidades tenían una base biológica que se mantenía constante a través de los años (desde la infancia hasta la adultez) y que el sistema educativo podía ser optimizado al darle las mejores oportunidades educativas a aquellos genéticamente aptos para satisfacer las expectativas del sistema. Aunque esta ley fue derogada luego de 21 años de vigencia, su espíritu sigue vivo en el sistema escolar actual, en especial en algunos reglamentos de admisión y de otorgamiento de becas, así como en ciertas posturas adoptadas con respecto a políticas educacionales específicas, como la de ofrecer educación compensatoria. En 1969 Arthur Jensen, adherido al determinismo mental galtoniano y a la tradición psicométrica, publicó un artículo donde sintetizaba, de alguna forma, el papel de esa visión de la inteligencia para tomar decisiones educacionales. Ese artículo se intitulaba “¿Cuánto podemos hacer para elevar el cociente intelectual y el éxito escolar?” (Jensen, cit. por López Cereso, 1991:

423), a lo que Jensen respondía que, por vía educativa, no es mucho lo que se puede hacer. Su visión ha sido reforzada por aquellos que en la misma época, la década de 1970, intentaban mostrar la posibilidad de establecer mediciones neurológicas y fisiológicas de la inteligencia desde las primeras horas del nacimiento de una persona. Me refiero, por ejemplo, a Hans Eysenck y su equipo de investigación en el Instituto de Psiquiatría de la Universidad de Londres, quienes pretendían sostener que es posible predecir la inteligencia adulta en un bebé de 36 horas, al relacionar los niveles de cociente intelectual con el funcionamiento cerebral.

¿De qué otras maneras esta visión psicométrica de la inteligencia modela nuestras formas de vida? Veamos lo que ocurre en el ámbito laboral. El uso masivo de *test* mentales se ha convertido en una característica destacada en los procesos de selección del personal, y la idea que sustenta este hecho es la de que la medición del cociente intelectual de cada individuo genera una optimización de los recursos humanos. Ya en 1920, Henry Goddard, un psicometrista que popularizó el famoso *test* Binet-Simon en Estados Unidos, publicó un libro llamado *Human Efficiency and Levels of Intelligence*, donde afirmaba “La eficiencia social de un grupo de seres humanos depende de reconocer las limitaciones mentales de cada uno y de organizar la sociedad de modo que cada persona haga únicamente lo que su capacidad le permite” (Goddard, cit. por López Cereso, 1991: 421).

Pero esto no es todo lo que esa poderosísima sigla del cociente intelectual puede hacer, ya que incluso fenómenos como la delincuencia, la criminalidad y la enfermedad mental han comenzado a recibir una explicación en términos de inferioridad mental genéticamente basada. Nuestra subjetividad, nuestro autoconocimiento, nuestra identidad, parece atrapada entonces en esa lucha paradigmática, y sujeta, aunque con otra dinámica, a los vaivenes epistemológicos de la época y la cultura en la que nos ha tocado vivir.

## Bibliografía

- Anscombe, E., 1959, *Intention*, Oxford, Blackwell.
- Bazerman, C., 1987, “Codifying the social scientific style: The APA Publication Manual as a Behaviorist Rethoric”, en Nelson, J., A. Megill y D. Closkey (eds.), *The Rhetoric of the Human Sciences*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Boyle, M., 1990, *Schizophrenia: A Scientific Delusion?*, Routledge, Londres.
- Brozeck J., 1984, *Explanations in the History of Psychology in the United States*, Lewisburg, Bucknell University Press.
- Christiansen, M. L., 2009, *La arquitectura del destino. Reflexiones sobre la psicología del carácter desde la historiografía contextual*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato.
- Danziger, K., 1984, “Towards a conceptual framework for a critical history of psychology”, en Carpintero, H. y J. Peiro (eds.), *Psychology in its Historical Context: Essays in Honour of Prof. Josef Brozek*, Valencia, Monografías de la Revista de Historia de la Psicología.
- Davidson, A., 1967, “Styles of Reasoning, Conceptual History and the Emergence of Psychiatry”, en Mandelbaum, M., *The Anatomy of Historical Knowledge*, Baltimore, J. Hopkins University Press.
- \_\_\_\_\_, 1984, “Radical Interpretation”, en *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press.
- \_\_\_\_\_, 1987, “Sex and the Emergence of Sexuality”, en *Critical Inquiry*, Chicago, The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 1990, “Closing up Corpses: Diseases of Sexuality and the Emergence of the Psychiatric Style of Reasoning”, en Wallace, E. y J. Gach (eds.), *Handbook for the History of Psychiatry*.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 1980, 1987 y 1994, 3ª ed., 3ª ed. revisada y 4ª ed., Washington D. C., American Psychiatric Association.

- Eysenck, H., 1973, *The Inequality of Man*, Londres, Temple Smith.
- \_\_\_\_\_, 1979, *The Structure and Measurement of Intelligence*, Nueva York, Springer.
- \_\_\_\_\_ y L. J. Kamin, 1981, *Intelligence, the Battle for the Mind*, Amsterdam, Multimedia.
- \_\_\_\_\_, 1982, *A Model for Intelligence*, Nueva York, Springer.
- \_\_\_\_\_, 1988, “The Concept of Intelligence: Useful or Useless”, en *Intelligence*, núm. 12.
- Foucault, M., 1971, *Madness and Civilization*, Londres, Random House.
- \_\_\_\_\_, 1973, *The Birth of Clinic*, Nueva York, Vintage Books.
- \_\_\_\_\_, 1980, *Power / Knowledge*, Nueva York, Pantheon Books.
- Goddard, H. H., 1920, *Human Efficiency and Levels of Intelligence*, Princeton, Princeton University Press.
- Goldstein, J., 1987, *Console and Classify: The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Hacking, I., 1982, “Biopower and the Avalanche of Numbers”, en *Humanities in Society*, vol. 5, núms. 3 y 4.
- \_\_\_\_\_, 1984, “Five Parables”, en Rorty R., J. Scheneewind y K. Skinner (eds.), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, 1984.
- \_\_\_\_\_, 1986, “The Invention of Split Personalities”, en Donogan A., A. Perovich y M. Wedin (eds.), *Human Nature and Natural Knowledge*, Dordrecht.
- \_\_\_\_\_, 1986, “Making Up People”, en Heller, T. (ed.), 1986, *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought*, California, Morton Sosna y Wellbery.
- \_\_\_\_\_, 1988, “Double Consciousness in Britain, 1815-1875”, en *Dissociation*, núm. 4.

- \_\_\_\_\_, 1990, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 1991, “Two Souls in One Body”, en *Critical Inquiry*, núm. 17, Chicago, The University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_, 1992a, “World-Making By Kind-Making: Child Abuse for Example”, en Douglas, M. y D. Hull (ed.), *How Classification Works: N*, Edinburgo, Goodman / The Social Sciences / Edinburgo University Press.
- \_\_\_\_\_, 1992b, “‘Style’ for Historians and Philosophers”, en *Studies in History and Philosophy of Science*, núm. 23.
- \_\_\_\_\_, 1993, “Working in a New World: The Taxonomic Solution”, en Horwich, P., *World Changes. T. Kuhn and the Nature of Science*, Cambridge, MIT Press.
- \_\_\_\_\_, 1994, “The Looping Effect of the Human Kinds”, en Sperber y Premack (eds.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Approach*.
- \_\_\_\_\_, 1995, *Rewriting the Soul*, Princeton, Princeton University Press.
- \_\_\_\_\_, 1998, *Mad Travelers: Reflections on the Reality of Transient Mental Illness*, Virginia, University Press of Virginia.
- \_\_\_\_\_, 1999, *Social Construction of What?*, New Heaven, Harvard University Press.
- Jensen, A. R., 1969, “How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement?”, en *Genetics and education*, Londres, Melthuen.
- Kuhn, T., 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.
- Laing, R., 1965, *The Divided Self*, Harmondsworth, Penguin.
- \_\_\_\_\_, 1967, *The Politics of Experience*, Harmondsworth, Penguin.
- \_\_\_\_\_, 1983, *The Voice of Experience*, Harmondsworth, Penguin.
- Leary, D., 1987, “Telling likely stories: The rhetoric of the new psychology,

- 1880-1920”, *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, núm. 23.
- López-Cereso, J., 1991, “Human Nature a Social Order: A Hundred Years of Psychometrics”, en *Journal of Social and Biological Structures*, Oviedo, JAI Press.
- Putnam, F., 1989, *Diagnosis and Treatment of Multiple Personality Disorder*, Nueva York, The Guilford Press.
- Reznek, L., 1987, *The Nature of Disease*, Nueva York, Routledge & Kegan Paul.
- \_\_\_\_\_, 1991, *The Philosophical defense of Psychiatry*, Nueva York, Routledge.
- Scheff, T., 1975, *Labeling Madness*, Nueva York, Prentice Hall.
- Spearman, C., 1923, “Recent Contributions to the theory of Two Factors”, *The British Journal of Psychology*, vol. XIII, núms. 26-30.
- Szasz, T., 1972, *The Myth of Mental Disease*, Londres, Paladin.
- \_\_\_\_\_, 1979, *Schizophrenia*, Oxford, Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_, 1987, *Insanity*, Nueva York, John Wiley & Sons.
- Thurstone, L., 1924, *The Nature of Intelligence*, Nueva York, Harcourt, Brace and Co.
- Tyrer y Steinberg, D., 1987, *Models for Mental Disorder*, Chichester, John Wiley & Sons.
- Wilbur, C., 1986, “Psychoanalysis and Multiple Personality Disorder MPD”, en Braun, B. (ed.), *Treatment of MPD*, Washington, American Psychiatric Press.
- \_\_\_\_\_ y R. Kluff, 1989, *MPD*, en *Treatment of Psychiatric Disorders*, núm. 3, Washington D. C., APA.

# Progreso científico mediante *convergencia cognitiva*. Socavando la inferencia pesimista

Godfrey Guillaumin  
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

*[...] progress is always a matter of complexification.*

Nick Rescher

## Resumen

La idea de progreso científico ha sido estudiada por diferentes autores como Philip Kitcher (2001), Hasok Chang (2004) y Alexander Bird (2007). En cierto sentido son reacciones a los planteamientos tradicionales que realizaron sobre el mismo tópico Thomas Kuhn (1962), Larry Laudan (1977), Imre Lakatos (1970) y Ilkka Niiniluoto (1984). Estos autores clásicos articulan la noción de progreso científico con base en cuatro pilares: *a*) la idea de progreso como interna a disciplinas; *b*) la medición principal del progreso es la resolución de problemas, *c*) las *teorías* como las depositarias dominantes del conocimiento científico y *d*) una distinción entre progreso empírico y progreso teórico. En este trabajo evalúo críticamente estas tesis para mostrar que tienen algunas fallas, que es necesario corregir para elaborar una noción de progreso científico que supere los retos cognitivos de la así llamada inferencia pesimista.

Palabras clave: progreso científico, inferencia pesimista, evolución cognitiva, crecimiento de información, retroalimentación.

## Abstract

Some authors have recently examined the idea of scientific progress as Philip Kitcher (2001), Hasok Chang (2004) and Alexander Bird (2007). Their fundamental reactions were against traditional points of view about this issue from authors as Thomas Kuhn (1962), Larry Laudan (1977), Imre Lakatos (1970) y Ilkka Niiniluoto (1984). Four main theses supported these traditional views about the idea of scientific progress, namely, *a*) the idea of progress is internal to scientific disciplines; *b*) problem solving is an adequate measurement of scientific progress; *c*) scientific knowledge is mainly articulated by theories and *d*) there is a distinction between empirical progress and theoretical progress. In this paper I appraise and criticize these theses in order to elaborate a satisfactory notion of scientific progress which overcomes the epistemic challenges of the so called pessimistic inference.

Keywords: scientific progress, pessimistic inference, cognitive evolution, growth of information, feedback.

## Introducción

Es un hecho que la cantidad de información que genera la investigación científica ha crecido durante los últimos 300 años y con particular celeridad en tiempos recientes. El número de revistas especializadas, de campos de investigación o de artículos científicos son un ejemplo de dicho crecimiento.<sup>1</sup> Sin embargo, información no es conocimiento (Rescher, 2006). Uno de los problemas epistémicos fundamentales que subyace a tal crecimiento es establecer en

<sup>1</sup> Véase el interesante texto de Godin (2005), en el cual analiza diferentes problemas que presenta medir el crecimiento del conocimiento científico, en especial durante el siglo XX. Discute las dificultades que presentan los diferentes indicadores científicos y cómo estos han ido cambiando durante el siglo XX. Gerald Holton (1978) ha sido de los pocos filósofos de la ciencia que ven la importancia teórica que posee, para nuestra imagen la ciencia, el desarrollar criterios de medición de la ciencia, a pesar de las enormes dificultades que dicho proyecto pueda significar.

qué condiciones y cómo dicha información se transforma en conocimiento. El progreso científico supone crecimiento científico; no obstante, no todo crecimiento es progresivo. Además, el crecimiento de información es un factor importante del progreso pero no el único, hay otros elementos que hacen a un área científica ser progresiva, tales como aspectos metodológicos, conceptuales, etc., tal como se verá adelante. La relación entre incremento de información y progreso la formuló Clifford Hooker de la siguiente forma:

[...] entre más sea la información y la energía disponibles para nosotros, más seremos capaces de ascender de descripciones meramente correctas de aquello que es el caso a entender aquello que *es posible* [...] entre mayor sea la información y energía disponible para nosotros, tendremos más capacidad, sobre estas bases epistémicas, de intervenir en el curso del mundo [...] cualquier concepción de ciencia que no haga justicia a estas transformaciones históricas profundas en su naturaleza y rol, en los asuntos humanos, fallará al proveer de una base de entendimiento [...] (1988: 211).

Ahora bien, añadir información a un cuerpo de conocimiento establecido tiene dos efectos obvios; por una parte, crece el conocimiento pero, por otra, algunas tesis establecidas se ven amenazadas, ya sea porque se deben revisar a profundidad o porque deben ser abandonadas. *Crecimiento y revisión o abandono*, entonces, son dos de las consecuencias más inmediatas que presenta el añadir información a un corpus establecido de conocimiento. Veremos en este artículo que el progreso científico se estructura por estos dos rasgos. En otras palabras, el progreso científico es un tipo específico de crecimiento cognitivo y por necesidad el progreso involucra procesos de *revisión o abandono* de tesis, supuestos, teorías, métodos, etc., originalmente aceptadas.

El crecimiento es un concepto empírico: es posible medir la cantidad de información que se ha añadido por unidad de tiempo

en un área de investigación específica. La revisión y el abandono de ciertas tesis cuando se añade información son condiciones necesarias para preservar coherencia interna, en específico en aquellas ocasiones en que la nueva información entra en contradicción con tesis tenidas por correctas o con supuestos defendidos por tradición. Es más o menos claro que la preservación de la coherencia interna es uno de los mecanismos por los cuales se abandonan o redefinen partes enteras del conocimiento aceptado.

El progreso científico, por su parte, es un concepto *evaluativo*, en el sentido de que califica a un cierto tipo de crecimiento como progresivo, a diferencia de otros calificativos como: acumulativo, no progresivo, etc. De la misma forma, no cualquier revisión o abandono representa progreso para el conocimiento. Solamente una cierta forma de crecimiento puede considerarse progresiva, al igual que una cierta forma de revisión o abandono es progresiva. La cuestión fundamental, bajo este planteamiento es: ¿Cuál es esa forma? ¿De qué depende tal progreso? ¿Cómo identificamos cambios progresivos y abandonos progresivos?

Diferentes autores dentro de la filosofía de la ciencia reciente han intentado responder qué es el progreso científico. Algunos de ellos son Kuhn (1962), Laudan (1977), Lakatos (1970) y Niiniluoto (1984). Y en fechas más recientes, Kitcher (2001), Chang (2004) y Bird (2007). A pesar de tender algunas diferencias importantes en cuanto a temas como racionalidad científica, realismo científico, etc., Kuhn, Laudan, Lakatos y Niiniluoto analizan la idea de progreso científico mediante los siguientes elementos: *a)* la idea de progreso como interna a disciplinas; *b)* la medición principal del progreso es la resolución de problemas, *c)* las teorías como las depositarias dominantes del conocimiento científico y *d)* énfasis en la distinción entre progreso empírico y progreso teórico. Sin embargo, a partir de Kitcher se comienzan a introducir nuevos elementos de análisis y se re-

definen algunos de los ya existentes. Quizá uno de los más importantes que aporta Kitcher es su defensa que hace del progreso explicativo y del progreso conceptual como dos pilares fundamentales de lo que llamamos de forma genérica progreso científico. Desde mi punto de vista, un elemento fundamental es su idea de relevancia epistémica, la cual sostiene que el objetivo de la ciencia no es elaborar enunciados verdaderos, sino relevantemente verdaderos. Como se verá más adelante, este criterio de relevancia epistémica será uno de los elementos fundamentales para dilucidar la idea de progreso científico porque, entre otras cosas, distingue entre crecimiento a secas y crecimiento relevante. Otro giro interesante de Kitcher es su énfasis analítico en las prácticas científicas, privilegiándolas de las teorías científicas. Kitcher considera a la ciencia como un conjunto de diversas prácticas científicas, estrecha y complejamente interrelacionadas. Chang, por su parte, realiza un análisis detallado del progreso empírico, más que del progreso teórico, tal y como fue centrada la discusión en filosofía de la ciencia durante las dos décadas anteriores. En el presente artículo parto de la perspectiva de éstos últimos autores en cuanto al progreso científico, con el fin de enfrentar un problema filosófico generado con los primeros autores y que no encontró una solución satisfactoria, a saber, la llamada inferencia pesimista. Este problema es el siguiente.

Los planteamientos tradicionales sobre el progreso científico, entiéndase los trabajos de Kuhn, Lakatos, Laudan y Niiniluoto, se centraban en el progreso teórico. Aquello que progresa, o no progresa, son las teorías científicas; o para decirlo con mayor precisión, ciertas sucesiones de teorías científicas son progresivas o no progresivas. Pero finalmente, lo que ocupada el centro del análisis eran las teorías científicas. Hacer depender la noción de progreso científico del análisis del cambio de las teorías científicas empobreció inadvertidamente nuestro entendimiento sobre cómo y porqué la ciencia pro-

gresa, simplemente porque la ciencia es mucho más que sus teorías. Sin duda, las teorías son un resultado fundamental de la ciencia, pero no son la ciencia. Ese excesivo énfasis llevó a interesantes callejones sin salida y a planteamientos, en el mejor de los casos, correctos pero incompletos para entender la naturaleza cognitiva de la ciencia. Por ejemplo, y esto lo vemos claramente con Kuhn, no se entendía muy bien cómo es que la ciencia progresa a pesar del abandono de teorías (o de paradigmas, tradiciones, etc.) originalmente consideradas correctas. Precisamente la sección XIII del libro de Kuhn, *La estructura*, se intitula “Progreso a través de las revoluciones científicas”, en la cual ve el problema del progreso pero no lo resuelve porque no logra conciliar abandono con progreso.

El objetivo del presente artículo, por lo tanto, es enfrentar, en términos generales, un problema muy específico sobre el progreso científico: cómo es que el abandono de teorías exitosas en el pasado representa un progreso cognitivo de la ciencia. En el marco de los planteamientos tradicionales sobre el progreso científico, se desarrolló un argumento asociado al abandono de teorías exitosas en el pasado que se le llamó inferencia pesimista. El núcleo de este argumento sostiene que, puesto que es un hecho en la historia de la ciencia el abandono de teorías científicas consideradas verdaderas, entonces el objetivo de la ciencia no es avanzar hacia la verdad. Si bien, este argumento fue utilizado como punta de lanza de diferentes posiciones antirrealistas, tiene interesantes consecuencias para dilucidar la noción de progreso científico, en la medida en que algunas nociones de progreso se formulan en términos de un avance del conocimiento *hacia* el descubrimiento de teorías científicas. Sostengo que para desarrollar una noción defendible de progreso científico debemos superar el reto que presenta la inferencia pesimista al enfatizar que las teorías verdaderas irremediablemente resultarán falsas. Ello socava una noción realista de progreso científico que sostiene que conocemos más y me-

por nuestro mundo físico. El reto es, por lo tanto, buscar una forma de hacer compatible el hecho histórico del abandono de teorías con la idea de que progresamos cognitivamente a pesar de ese abandono. Requerimos, entre otras cosas, una noción de verdad compatible con el desarrollo histórico de la ciencia.

## 2. Algunas distinciones preliminares sobre la idea de progreso científico

La ciencia está constituida por múltiples componentes. A decir de Ilkka Niiniluoto (1984), “la ciencia es un sistema complejo de multi-niveles que involucra una comunidad de científicos involucrados en la investigación que utiliza métodos científicos con el fin de producir nuevo conocimiento”. Esta noción supone instituciones científicas, científicos, procesos de investigación, métodos de investigación, instrumentos y tecnología y conocimiento científico. Como bien lo señala Niiniluoto, el concepto de progreso puede ser definido en relación a cada uno de tales aspectos de la ciencia; con lo cual, diferentes tipos de conceptos de progreso pueden ser distinguidos en relación a la ciencia, tales como progreso económico, profesional, educativo, metodológico y cognitivo. El tipo de progreso que aquí exploraré es el *cognitivo*. A pesar de traslapes importantes entre ambos será necesario establecer algunas diferencias relevantes con el progreso *científico*.

Por tradición el análisis del progreso científico se ha centrado en el estudio de las teorías científicas. Algunos de los autores más destacados en esta línea son William Whewell (1840), quien sostuvo que las teorías progresan mediante conciliaciones; Karl Popper (1959) afirmó que las teorías lo hacían por éxito predictivo o convergencia hacia la verdad; Ernest Nagel (1961) sostuvo una idea de progreso mediante reducción teórica; Thomas Kuhn (1962) sostuvo que teorías de ciencias maduras progresan mediante resolución de rompecabezas (*puzzles*); Imre Lakatos (1970) argumentó a favor de

las teorías que incorporaban un aumento corroborado de contenido empírico; Larry Laudan (1977) a través de la efectividad en la resolución de problemas que muestran las teorías. Si bien es innegable que una buena parte de los resultados de la investigación científica se expresan en teorías y que incluso uno de los fines centrales de la actividad científica es elaborar explicaciones teóricas sobre el mundo empírico, cuando hablamos de progreso científico es insuficiente (que no incorrecto) identificar el progreso con sucesión de teorías. Identificar la expresión *progreso científico* con *progreso de teorías* es tanto como identificar la parte (aunque sea una parte muy importante) con el todo. Yo diría, de acuerdo con la expresión de Niiniluoto, que la ciencia no sólo es un sistema complejo de multiniveles, sino que incluso el aspecto *cognitivo* de la ciencia tiene que verse, a su vez, como un sistema complejo de multiniveles para poder desarrollar una noción de progreso cognitivo que sea fiel al desarrollo histórico ésta. El ámbito cognitivo de la ciencia incluye por necesidad a las teorías científicas, pero va más lejos, tanto en el número de otros elementos que involucra como en su multirrelevancia, que puede ser epistémica, metodológica, política, etc. El progreso cognitivo, por tanto, a diferencia del progreso de teorías, involucra consideraciones del desarrollo de instrumentos de medición y experimentación, del refinamiento conceptual, del desarrollo de métodos específicos de validación, de protocolos de investigación, etc. De tal manera que una primera distinción es entre *progreso científico* y *progreso cognitivo*.

La segunda distinción tiene que ver con la cuestión de si el avance de la ciencia, mediante el proceso de añadir información científica en campos específicos de investigación, se dirige, o no, hacia algún objetivo, o si sólo podemos establecer progreso a la luz de lo que se ha avanzado. Nicholas Rescher ha planteado esta distinción con su característica claridad: “hay dos formas de considerar el progreso: como un movimiento que se aleja de un punto de inicio, o bien

como un movimiento hacia una meta” (1998: 49). Las diferentes formulaciones de progreso científico que han enfatizado que hay una dirección las podríamos llamar *teleológicas*, mientras que las segundas, *retrospectivas*. Como adelante se analizará, el objetivo preferido hacia el cual avanza el conocimiento en las formulaciones teleológicas es hacia la verdad, y tal avance es convergente. La idea de convergencia es fundamental para dilucidar el progreso porque el avance convergente indica una determinada dirección hacia la cual tienden los cambios; el problema con esta noción ha sido resolver la cuestión sobre si hacia lo que apunta un avance convergente de la ciencia es hacia la verdad. La convergencia es una noción interesante, en realidad fundamental, entre otras cosas porque involucra los dos tipos de progresos que caracteriza Rescher. El que un cambio sea convergente se detecta solamente al analizar sus cambios en el pasado; analizar desde donde viene, por decirlo metafóricamente. Sin embargo, ese análisis genealógico nos indica la dirección más probable en que se seguirá cambiando en el futuro, que es el aspecto *teleológico*. Por lo tanto, requerimos entender adecuadamente la noción de convergencia porque es la noción que estructura la idea de avance progresivo de la ciencia.

Una tercera distinción es entre el progreso teórico y el progreso empírico. Esta distinción fue particularmente planteada entre los autores que arriba llamé tradicionales, mientras que en los autores más recientes se desdibuja. Como se sostuvo antes, una larga tradición en la filosofía de la ciencia ha centrado su atención en el análisis del progreso de las teorías científicas, lo que ha dado lugar a diferentes formulaciones de progreso teórico. Sin embargo, el progreso empírico ha sido comparativamente menos analizado por dicha tradición. Una buena razón para ese abandono del progreso empírico y una atención desmedida del progreso teórico la formula con claridad John Losee cuando sostiene:

[...] es incontrovertible que ha habido un crecimiento del conocimiento de las propiedades y relaciones de compuestos químicos, plantas, fotones, tribus, etc. Ha habido también un crecimiento de nuestro conocimiento de las regularidades acerca de tales cosas, y un incremento en la precisión en la determinación de los valores de las constantes físicas que aparecen en esas regularidades. En esos aspectos, ha habido un incremento del conocimiento científico a través del tiempo y seguramente cuenta como progreso. [...] pero ¿[acaso] es lo mismo en cuanto a las sucesivas explicaciones teóricas acerca de esas sustancias?” (2004: 2).

Se tenía casi como una convicción que era obvio el progreso empírico y que el progreso teórico era oscuro. Parte de lo que aquí quiero mostrar es que el análisis del progreso empírico muestra complejidades epistémicas y metodológicas interesantes y que es crucial para entender el progreso cognitivo. Hay, en tal sentido, dos elementos importantes a destacar en las palabras de Losee. En primer lugar habla principalmente de crecimiento del conocimiento de aspectos del mundo físico y afirma que ello cuenta como progreso. Sin embargo, crecimiento y progreso son dos cosas diferentes, aunque estrechamente relacionadas, y en todo caso se tendría que argumentar diferentes puntos: ¿en qué condiciones crecimiento es progreso?, ¿puede haber progreso cognitivo sin crecimiento? etc. En segundo lugar, ¿de qué depende exactamente el progreso empírico?, ¿por qué, en apariencia, es “incontrovertible” el reconocimiento del progreso empírico? El progreso empírico, como Losee bien lo formula, se trata del crecimiento cognitivo a un nivel de encontrar leyes de la naturaleza, de regularidades específicas, de patrones específicos, de establecer constantes universales, etc. Todo este tipo de fenómenos se establecen principalmente mediante mediciones. Ello sugiere que la medición es un componente cognitivo central no sólo para establecer regularidades y proporciones entre diferentes magnitudes del mundo físico, sino un elemento cognitivo crucial del progreso científico.

Con estas distinciones en mente, lo que quiero esbozar adelante es una noción de progreso cognitivo, más que científico (basado en teorías), que exhibe convergencia en su nivel empírico, y dicho nivel es estructurado principalmente por la medición. La convergencia es el elemento central del progreso. Si esta conclusión es correcta, como lo sostendré adelante, entonces la medición se convierte en un componente cognitivo fundamental que articula el progreso cognitivo de la ciencia empírica.<sup>2</sup>

### 3. La importancia de la convergencia empírica en el desarrollo del progreso cognitivo

*Convergencia* en matemáticas hace referencia a la propiedad que poseen ciertas sucesiones numéricas de tender hacia un límite de un valor definido, hacia un punto o hacia un estado de equilibrio. Esta idea se ha utilizado como metáfora en relación a la noción de progreso, en particular ha sido socorrida para el caso del progreso teórico teleológico. Se ha sostenido que el progreso teórico consiste en la convergencia de nuestras teorías hacia la verdad; la idea es que cuando hay progreso teórico, las teorías posteriores están más cerca de la verdad que sus antecesoras. Tal planteamiento requiere clarificar dos tesis problemáticas; por una parte, establecer bajo qué circunstancias las teorías científicas son verdaderas y, por otra, en qué sentido una cierta secuencia de teorías científicas constituyen progreso hacia la verdad (Loose, 2004: 98).

Larry Laudan analizó en detalle algunos de los problemas que presenta la idea de que el progreso científico converge hacia la verdad, en especial cuando ello se interpretaba en un marco de realismo

<sup>2</sup> Esta última conclusión sobre el crucial rol cognitivo de la medición para el desarrollo convergente de la ciencia empírica no la desarrollaré en este artículo, sino que es el tema central de un libro en preparación cuyo título es *De las cualidades a las magnitudes. Sobre cómo la filosofía natural se convirtió en ciencia moderna*.

científico de teorías. El argumento convergente de los realistas puede resumirse diciendo que el éxito de las teorías científicas, y por lo tanto el progreso científico, puede ser explicado solo si ellas, o las sucesión de teorías, son consideradas como aproximadamente verdaderas. En un célebre artículo Laudan (1981) desarrolló una crítica a esta formulación. El punto central de su crítica era explorar si acaso son sólidas las interrelaciones entre los conceptos de verdad, referencia y éxito en los argumentos de los realistas. Su conclusión fue negativa. Mostró de manera correcta que hemos tenido en la historia de la ciencia teorías altamente exitosas que al pasar el tiempo resultaron que sus términos centrales no referían. Con lo cual mostraba que la capacidad de una teoría de referir a algo en el mundo, no estaba directamente relacionado con que dicha teoría fuera verdadera; e incluso, que su éxito teórico, digamos en términos de poder explicativo, era independiente de su capacidad de referencia como de su verdad. En el mencionado artículo, Laudan ofrece una lista de tales teorías como las esferas cristalinas de la astronomía antigua y medieval; la teoría médica de los humores; la teoría de efluvios de la electricidad estática; la geología catastrofista, con su compromiso en el diluvio universal; la teoría del flogisto en química; la teoría del calórico para explicar el calor, etc.

Sostiene que “por cada teoría altamente exitosa [...] que ahora creemos que es una teoría que genuinamente refiere, uno puede encontrar media docena de teorías exitosas que consideramos como sustantivamente no referenciales” (24). El argumento de Laudan es interesante porque distingue y separa los conceptos de *éxito*, *referencia* y *verdad*. Es posible, y de hecho frecuente, que una teoría con gran poder explicativo no refiera a nada en el mundo, por ejemplo las teorías que menciona Laudan. Podríamos sostener de manera general que poder explicativo no lleva a existencia genuina en el mundo. Ahora bien, es posible que una teoría tenga referencia, pero ello no quiere decir que sea significativamente verdadera, que es lo que le

interesa a la ciencia. En otras palabras, es posible que la verdad que podríamos predicar de una referencia genuina sea trivialmente verdadera. Esto último lo ha dejado en claro el argumento de Kitcher, en su libro *El avance de la ciencia*, cuando sostiene que:

La meta epistémica pura más obvia es la verdad. De hecho, el discurso en torno a la verdad, a aproximación a la verdad, ha dominado las discusiones filosóficas sobre el progreso científico; pero, desde mi punto de vista, la verdad no es la parte importante de la historia. La verdad es muy fácil de obtener. La observación y el registro cuidadosos nos permitirán expandir el número de verdades en que creemos. Una vez que tenemos algunas verdades, simples ejercicios lógicos, matemáticos y estadísticos nos permitirán adquirir muchas más. Hilvanar verdades es algo que cualquier mediocre puede hacer [...] El problema es que la mayoría de las verdades que pueden adquirirse de estas formas son aburridas [...] Lo que queremos [en ciencia] es la verdad *significativa*. Quizás [...] lo que queramos es lo significativo y *no* la verdad (2001: 136).

Ahora bien, de regreso al argumento de Laudan, él sostiene que dado que estos tres conceptos (referencia, éxito y verdad), que ata el realista para defender una idea de progreso hacia la verdad, están en realidad desunidos, entonces tampoco hay convergencia en el conocimiento teórico. En otras palabras, su ataque a la idea de convergencia surge de su correcta crítica a la unidad de esos tres conceptos. Desde mi punto de vista, debemos conservar tanto la crítica de Laudan como la noción de convergencia porque, como se mencionó arriba, ésta es fundamental para articular la noción de progreso cognitivo. Para tal fin, hay que advertir que la convergencia queda libre de la crítica de Laudan si la ubicamos en el ámbito del progreso empírico y no en el progreso teórico, tal como lo hace Laudan.

Antes de analizar con detalle esta propuesta, es útil detenernos, aunque sea rápido, a analizar el tipo de respuestas que se han

elaborado contra la crítica de Laudan, porque ello nos dará luz sobre por qué es adecuado desplazar la noción de convergencia del aspecto teórico al empírico. Algunos autores intentaron contra-argumentar mediante la reformulación de la idea de referencia. Esta fue la salida que ensayaron, por ejemplo, Hardin y Rosenberg (1982), quienes sostuvieron que es posible adoptar una idea de referencia en la cual una teoría pueda ser considerada como aproximadamente verdadera incluso si sus términos centrales no refieren o incluso que es posible construir referencia para teorías abandonadas. Sin embargo, esta salida pierde el punto porque la crítica de Laudan no es de naturaleza antirrealista, sino más bien contra la solidez de la idea de convergencia de teorías hacia la verdad. El último párrafo del artículo de Laudan es crucial como apoyo de esta idea:

*Nada* de lo que aquí he dicho refuta la posibilidad en principio de una epistemología realista de la ciencia. Concluir algo así sería tanto como caer víctima de la misma prematura inferencia con la cual muchos realistas han rechazado en principio la posibilidad de explicar la ciencia de una manera no realista. Mi tarea aquí es, más que eso, recordarnos que *hay* una diferencia entre desear creer algo y tener buenas razones para creerlo. A todos nosotros nos gustaría creer que el realismo es verdadero; nos gustaría creer que la ciencia funciona porque ha entendido cómo las cosas realmente son. Pero tal afirmación tiene aún que ser [adecuadamente] entendida. Dado el *presente* estado del arte, puede ser sólo un deseo que el realismo, y sólo el realismo, explique porque la ciencia funciona (1981: 49).

El análisis de Laudan del realismo convergente se dirige al cambio de teorías y concluye que no hay buenas razones para pensar que el cambio teórico exhiba convergencia hacia la verdad, aunque explícitamente deja abierta la posibilidad para que se encuentren buenas razones para desarrollar algún tipo de convergencia. Mi posición aquí es que esas buenas razones, que Laudan echa de menos, las encon-

tramos en otra parte que ni Laudan ni Hardin o Rosenberg exploraron.

Esta salida que propongo abandona el ámbito del análisis de las teorías científicas y se centra en la interrelación de los diferentes elementos que conforman la investigación empírica del mundo físico. La investigación empírica puede entenderse como el conjunto de los diferentes recursos cognitivos que conforman la investigación científica en campos específicos. Esos recursos presentan gran variedad y pluralidad, y comprenden desde reglas estrictas de inferencia, reglas metodológicas, estilos de razonamiento, técnicas de medición, principios de relevancia epistémica, procesamiento e interpretación de datos, redes de conceptos, técnicas matemáticas, normas de integridad intelectual, reglas de evidencia, teorías científicas, etc. Nótese que este ámbito involucra teorías científicas, pero no se reduce a ellas. Todos esos elementos son recursos *cognitivos* en el sentido de que de ellos depende tanto la generación como la justificación de la información derivada de la investigación, así como la transformación de partes de esa información en conocimiento científico, entendido como verdades relevantes de porciones específicas del mundo empírico. Más adelante ilustraré este ámbito empírico con un caso tomado de la historia de la ciencia, pero un análisis detallado y específico de cómo esos elementos interactúan es el mencionado libro de Kitcher. Ahora bien, con el fin de enfrentar la crítica de Laudan a la noción de convergencia, la pregunta fundamental aquí es la siguiente: después de cada abandono de una teoría originalmente exitosa, ¿hubo algún tipo de ganancia cognitiva en el campo de investigación en que surgió la teoría? En otras palabras, ¿cuáles fueron los reajustes típicos que sufrió el ámbito empírico debido al abandono de teorías originalmente exitosas?, ¿podríamos decir que hubo progreso cognitivo, en el campo de investigación, a pesar de haber sido abandonada una teoría exitosa? Mi respuesta, que intentaré desarrollar en

el poco espacio que resta, es afirmativa y está estrechamente ligada con la idea de progreso científico que Nicholas Rescher ha desarrollado desde hace algunos años (1978, 1998, 2006).

Mi diagnóstico de la situación es el siguiente: el principal problema con el enfoque tradicional de la filosofía de la ciencia centrado en el análisis de las teorías es que, de manera sistemática, perdió de vista los importantes beneficios *cognitivos* que reporta a un campo de investigación el abandono de teorías exitosas. En tales casos, se pierde progreso científico *teórico*, puesto que se abandonan teorías originalmente consideradas exitosas, pero se ganan otros elementos como reglas metodológicas más precisas, identificación de errores, desarrollo de nuevos instrumentos de medición y experimentación, nuevos estándares de evidencia y, en ocasiones, una nueva teoría que sustituya a la anterior. El campo de investigación se enriquece cognitivamente hablando de una manera única cuando se abandona una teoría exitosa: ello es en resumen lo que aquí entiendo por progreso *cognitivo*. Por expresiones tales como ganancia *cognitiva*, beneficio *cognitivo*, etc., entiendo los diversos componentes que se añaden a la práctica de investigación del mundo natural asociados directa o indirectamente con abandonos de teorías exitosas. Tales componentes son principal, aunque no exclusivamente, nuevas preguntas relevantes, reglas metodológicas, reglas de evidencia, protocolos de investigación, protocolos de uso de instrumentos científicos, nuevas (o modificadas) técnicas de procesamiento de datos y de medición, etc. Todos esos componentes son los que conforman el aspecto empírico del conocimiento científico y el conocimiento en este nivel presenta tanto convergencia como progreso hacia verdades del mundo empírico, ya sea en términos de descubrirlas o hacer más precisas a las ya existentes. Con el fin de mostrar la idea de progreso cognitivo me detendré en una de las teorías de las que enlista Laudan: la astronomía de las esferas celestes.

Esta teoría cosmológica, elaborada en la antigüedad griega y romana, sostenía que la Tierra estaba inmóvil; que ocupaba el centro del universo; que los planetas se movían uniformemente y en círculos perfectos; que los planetas eran transportados por esferas transparentes en movimiento; que los cometas eran fenómenos sublunares y que no había ni generación ni corrupción en el mundo de las estrellas fijas. Todos esos supuestos (ahora lo sabemos) son falsos, aunque en aquella época se contaba con evidencia empírica a su favor para sostener algunos de ellos, obtenida de la observación a simple vista y con instrumentos básicos de medición astronómica; otros eran supuestos metafísicos apoyados en las observaciones. En 1543 Nicolás Copérnico (1473-1543) publicó su libro *Sobre las revoluciones de los orbes*. Copérnico elaboró tal texto en el marco de la tradición ptolemaica, en tal sentido fue quizá el último astrónomo ptolemaico. Sin embargo, introdujo un par de modificaciones: colocó al Sol casi en el centro del universo e inmóvil, y a la Tierra la puso en movimiento alrededor de aquél junto con todos los demás planetas. Los resultados eran más que sorprendentes. Esta nueva (y descabellada) teoría helioestática explicaba más de treinta diferentes aspectos del universo de manera más sencilla que la antigua; sin embargo, el precio era incorporar la absurda idea de que la Tierra se mueve tanto girando en su propio eje como alrededor del Sol. Ptolomeo había afirmado en el primer capítulo de su *Almagesto* que la hipótesis del movimiento de la Tierra, propuesta ya en la antigüedad por Aristarco, era absurda; no solo porque no veíamos ni sentíamos tal movimiento, sino por las consecuencias que tendría para todos los objetos que no estuvieran fijos de alguna forma a la superficie de la Tierra. Tales objetos, en opinión de Ptolomeo, saldrían volando por los aires. A pesar de esas dificultades, había algo realmente interesante en cuanto al poder explicativo de esta nueva teoría, pero no se sabía exactamente en qué residía su superioridad. La teoría de Copérnico pasó casi desapercibi-

da no sólo por lo absurda que resultaba tomarla en serio, sino porque casi nadie la podía tomar en serio debido a la complejidad matemática que suponía seguirla y entenderla técnicamente. Owen Gingerich ha mostrado con claridad, en su libro *The Book Nobody Read* (2004), que prácticamente nadie leyó el libro de Copérnico y que los astrónomos-matemáticos que podían entenderlo (que no necesariamente estar de acuerdo) eran principalmente dos hacia finales del siglo XVI, uno de ellos era Tycho Brahe (1546-1601), el otro, Joachim Rheticus (1514-1574). El estudio de Gingerich no es meramente una anécdota, sino que es central para entender el progreso cognitivo en la medida en que muestra que el cambio teórico en realidad provino de la parte empírica de la astronomía de finales del siglo XVI más que de la parte teórica, *i.e.*, de la propia teoría de Copérnico. En otras palabras, que el abandono de la teoría astronómica ptolemaica y su sustitución por la teoría astronómica newtoniana fue posible gracias al progreso cognitivo que se desarrolló de 1543 a 1687. Veamos sólo algunos componentes de ese progreso cognitivo.

La primera evidencia observacional en contra de la antigua teoría astronómica de las esferas celestes no la ofreció Copérnico sino Tycho Brahe. De hecho, básicamente la evidencia observacional como los registros astronómicos con los cuales contó Ptolomeo para elaborar su teoría eran los mismos que los que tenía Copérnico. El primer astrónomo en proveer evidencia observacional astronómica contra la teoría de las esferas celestes fue Brahe, quien por cierto, nunca fue copernicano, pero sí anti-ptolemaico. A inicios de 1572, Tycho estudia un punto luminoso que apareció en la constelación de Casiopea. Originalmente tenía el brillo de Júpiter pero unos días después era aún más brillante siendo posible observarla directamente a plena luz de día. Tycho le llamó la *estrella nueva*. En 1577 apareció un cometa del cual Tycho realizó detalladas mediciones y concluyó que no era un objeto atmosférico sino que se movía muy por enci-

ma de la Luna. Con base en estos dos datos astronómicos, ambos realizados con instrumentos de medición elaborados por el propio Tycho, concluyó correctamente que la hipótesis de las esferas celestes era falsa. No podían existir tales esferas a la luz de la nueva evidencia astronómica que había descubierto, por lo que la teoría de las esferas cristalinas que transportan a los planetas era falsa. Pero también otros de los supuestos de la antigua teoría eran falsos, por ejemplo, el que sostenía la inmutabilidad del mundo supra lunar como lo mostraba el estudio sistemático de la estrella nueva de 1572. Los datos observacionales con lo que contaba Tycho eran los más precisos jamás conseguidos debido principalmente a los enormes y precisos instrumentos de observación que construyó. Tycho llegó al límite observacional posible en cuanto a la precisión de la época pre-telescópica.

La cantidad de datos astronómicos que recopiló Tycho, así como el alto grado de precisión de la gran mayoría de ellos, le permitieron a Kepler encontrar sus dos primeras leyes del movimiento planetario, las cuales publicó en 1609. Tales leyes planetarias sostenían que las orbitas de los planetas son elípticas, no circulares; que el Sol ocupa uno de los focos de la elipse y que el movimiento orbital de los planetas no es uniforme. Eran leyes no sólo abiertamente anti-ptolemaicas sino anti-copernicanas (excepto la afirmación de que el Sol es estático). En resumen, los autores que mostraron que muchas de las tesis de la teoría astronómica aristotélico-ptolemaica y de la teoría de Copérnico eran falsas fueron Tycho y Kepler. Podemos seguir añadiendo elementos empíricos a esta historia, de Galileo, Descartes, Mersenne, Huygens, etc., hasta llegar a Newton. Pero lo expuesto hasta aquí me parece suficiente para mostrar mi punto y darle contenido a la siguiente pregunta: ¿Hubo ganancias cognitivas para la investigación astronómica debido al reemplazo de la teoría ptolemaica por la teoría newtoniana? La respuesta no sólo es afirmativa, sino que, tal como se vio en el ejemplo anterior, se aprendió mucho respecto a cómo me-

jorar las observaciones astronómicas (Tycho y Kepler trabajaron en ello), desarrollar una teoría de los errores en cuanto a las mediciones para establecer la posición de las estrellas (la jornada tercera del libro de Galileo, *Dialogo sobre los dos máximos sistemas astronómicos*, de 1632, es la primera teoría desarrollada de forma sistemática sobre los errores y su corrección de observación relativos a la estrella de 1572 y el cometa de 1577). Con la implementación del telescopio por parte de Galileo, la astronomía dejó de hacerse de una vez y para siempre con base en la observación a simple vista, pero más importante, con la utilización de telescopios más potentes, junto con micrómetros, que hacían las observaciones más precisas, y de los relojes de péndulo que permitían medir con precisión el tiempo y asociarlo a datos astronómicos, Christian Huygens cambió para siempre la forma de obtener datos astronómicos. Tales mejoras en el instrumento de observación llevaron a la precisión observacional a dimensiones jamás soñadas por Tycho y Kepler; y a descubrimientos como los anillos de Saturno o a establecer por primera vez en la historia la velocidad de la luz en 1659, con un margen de error tolerable para la época.

Todos estos logros en la investigación astronómica durante los primeros ochenta años del siglo XVII conllevó un enorme progreso cognitivo en diferentes componentes de la investigación astronómica, que fueron la base para la teoría de Newton. En otras palabras, sin las leyes de Kepler, sin los datos observacionales obtenidos mediante telescopios con micrómetros y relojes de péndulo, sin las mediciones de la velocidad de la luz, sin las mediciones de los cometas elaboradas por Edmond Halley, sin una teoría de errores para las observaciones astronómicas, etc., Newton no hubiera podido construir su teoría. Al abandonar la teoría astronómica de Ptolomeo, se perdió una teoría y se sustituyó por otra. Pero, para mí, eso no es lo importante ni cognitiva, ni epistémica, ni metodológicamente. Lo crucial es el aprendizaje (metodológico, epistemológico y lógico) que se ganó debido

a ese abandono. La investigación astronómica se hizo más compleja, en términos instrumentales, metodológicos, epistémicos y también teóricos. De ahí el peso y valor del *dictum* de Rescher que sirve de epígrafe al presente trabajo: “el progreso es siempre un asunto de complejidad creciente”.

Podríamos, sin lugar a dudas, hacer un análisis histórico detallado de las otras teorías de las que habla Laudan y veríamos que en la mayoría de tales cambios la ganancia cognitiva es enorme en comparación con la pérdida teórica experimentada. De hecho el libro de Hasok Chang, *Inventing Temperature* (2004), es un estudio detallado sobre el progreso empírico en la investigación de la medición del calor, tal como el subtítulo de su texto lo indica: *Medición y progreso científico*. Podríamos resumir esta sección diciendo que el abandono de teorías exitosas es uno de los motores principales que impulsa el avance y progreso cognitivo de nuestro conocimiento científico del mundo empírico. Resta analizar la relación entre convergencia y progreso cognitivo.

#### 4. Convergencia cognitiva y progreso cognitivo

Una cuestión que quedó sin desarrollar arriba es si acaso el progreso cognitivo presenta algún tipo de convergencia. La respuesta es afirmativa pero requiere de mayor desarrollo. En primer lugar, el progreso empírico consiste en la retención de fenómenos no directamente observados que con ayuda de nuevos instrumentos y de nuevos conceptos van tomando valores cada vez más precisos. Tales fenómenos son primordialmente regularidades o patrones que una vez descubiertos resta solamente hacerlos más precisos, establecer las causas que los generan y entender las diferentes relaciones que presentan con otros fenómenos. Del ejemplo arriba analizado, podemos mencionar las leyes de Kepler, la naturaleza supralunar de los cometas, la existencia de súper novas, la velocidad de la luz, etc., como fenómenos genera-

les que al momento no han sido abandonados y que a través del tiempo se siguen ajustando sus valores a diferentes magnitudes e incluso descubriendo nuevos parámetros de medición. Parte del desarrollo de la astronomía de los últimos trescientos años ha consistido en determinar con mayor exactitud las diferentes magnitudes asociadas a cada uno de tales fenómenos. En tales casos, todos los resultados de medida para una magnitud determinada parecen acercarse a un valor “verdadero” y en el proceso las correcciones resultan en decimales cada vez más elevados (Vollmer, 2005: 61). Por ejemplo, el proceso histórico de la determinación de los valores de medida para la velocidad de la luz convergió hacia un determinado valor. En 1676, Ole Roemer y Christian Huygens la establecieron en: 220,000 km/s; en 1728, James Bradley en alrededor de 298,000 km/s; en 1849, Hippolyte Fizeau en 313,000 km/s; en 1862, León Foucault en 298,000 km/s; en 1926, Albert Michelson, en 299,796 km/s y el valor actual es de 299,792,458 m/s<sup>2</sup>.

La convergencia en este caso consiste en que en cada nuevo intento por establecer una magnitud específica de un fenómeno específico, el resultado varía alrededor de un valor específico convergiendo hasta un valor específico. Dicha convergencia es detectable históricamente debido, entre otros factores, a que se requiere desarrollar tanto nuevos instrumentos de medición como conceptos y métodos más refinados. Estos son algunos de los elementos cognitivos de los que se habló en la sección anterior.

Aquí se podría preguntar: ¿Esta convergencia de la determinación de valores para magnitudes específicas, es hacia la verdad? Responder esta pregunta requiere clarificar qué entendemos por *verdad*. El hecho histórico, sin embargo, es que dicha convergencia es hacia un valor específico, con lo cual sería suficiente decir que converge hacia un valor, más que converge hacia la verdad. No es mi intención aquí desarrollar una noción de verdad para estos casos de convergen-

cia, pero es claro que si queremos hablar de convergencia hacia la verdad lo que se requiere es una noción de verdad que integre el proceso histórico por medio del cual se va develando el valor específico de una magnitud, además de principios de relevancia, siguiendo la observación de Kitcher respecto a que en ciencia lo que importa son las verdades relevantes. La convergencia es un proceso histórico que requiere desarrollos cognitivos sustantivos. Considérese simplemente que el proceso histórico mediante el cual se estableció la velocidad de la luz llevó poco más de 300 años. Si quisiéramos aplicar aquí la noción de verdad por correspondencia sería insuficiente para dar cuenta de la convergencia hacia la verdad, puesto que el criterio por correspondencia de la verdad tiene como supuesto el que se establezca dicha correspondencia de manera directa o instantánea. El conocido criterio de “la nieve es blanca” si y sólo si la nieve es blanca, supone establecer directamente si es el caso de que la nieve sea blanca. En el caso de la velocidad de la luz, como en muchas otras magnitudes relevantes en las ciencias empíricas, este supuesto de establecimiento inmediato de las condiciones de verdad no aplica, porque incluso en las primeras etapas de investigación, ni siquiera se sospecha de la existencia del fenómeno. Recordemos que ninguno de los diversos intentos de Isaac Beekman, Galileo Galilei y Robert Hooke por establecer la velocidad de la luz fueron exitosos; o bien concluyeron que era instantánea o demasiado rápida para ser detectada. Necesitamos, por lo tanto, algún criterio histórico de “verdad significativa” que opere en la generación de conocimiento sobre el mundo empírico.

Lorenz Krüger ha intentado desarrollar una noción histórica de la verdad que potencialmente podría ser útil en este contexto. Sostiene que “si nuestras principales preocupaciones son el cambio científico y algo tan históricamente profundo como el progreso, ¿no hemos de estar preparados para encontrar que también nuestra noción de verdad es algo histórico? [...] Necesitamos una concepción

mejorada de la verdad con el fin de reconciliar la realidad histórica de la ciencia con una interpretación realista de sus resultados” (Krüger, 2005: 188 y 190). Si bien es un planteamiento en la dirección correcta, nótese que su formulación sigue haciendo énfasis en las teorías. Para Krüger, el criterio de verdad no tiene porqué ser eterno ni inmutable, en el sentido de ser independiente del contexto histórico, sino que cambia a través de la historia. Pero dicho cambio posibilita comparar el estado presente de una teoría con su estado pasado, y ello es lo central del concepto de verdad que intenta desarrollar. Esta comparación es mediante la cual establecemos la convergencia hacia un valor específico, tal como lo vimos en el ejemplo anterior. Por lo cual, tal convergencia es una forma de entender la genealogía de los valores actuales con que opera la ciencia. La noción de verdad que desarrolla Krüger no conlleva el supuesto de identificación instantánea que mencionábamos arriba, sino que la verdad “sólo es posible como resultado de un proceso de aprendizaje” (197). Podríamos decirlo del siguiente modo: a los seres humanos nos llevó alrededor de 300 años aprender con alta precisión la velocidad de la luz y en el camino aprendimos también sobre instrumentos de medición, efectos colaterales, teorías de la luz, etc. El desarrollo del conocimiento científico, particularmente el establecimiento de una gran diversidad de magnitudes y de constantes universales, ha sido una de las actividades sistemáticas cognitivas mediante el cual hemos aprendido más sobre el mundo físico. Solamente tenemos que comparar el estado actual del conocimiento científico respecto a su estado hace 300 años. Hemos logrado no sólo establecer un valor para la velocidad de la luz sino que en casi todas las disciplinas empíricas hemos establecido, y se siguen estableciendo, parámetros empíricos.

## Conclusión

Sólo hasta hace poco, algunos autores han analizado la idea de progreso científico dejando de lado, más no eliminando, a las teorías científicas como núcleo de análisis. Esta variación en el análisis ha sido adoptada en el presente artículo. Uno de los problemas que presentaba el anterior enfoque respecto a elaborar una noción de progreso científico era cómo integrar el hecho de que teorías exitosas se abandonan de forma sistemática. Quedaba claro que no había sucesión de teorías hacia la verdad y, por lo tanto, emergía un progreso científico intermitente o a través de rupturas. Contrariamente a esa imagen de progreso, en este trabajo hemos analizado someramente el hecho de que el abandono de teorías es parte sustantiva del progreso cognitivo (progreso no centrado en teorías), y que a un nivel de generalizaciones empíricas, la ciencia acumula verdades acerca del mundo empírico que se detectan mediante la convergencia de resultados de medición a través de largos periodos de tiempo.

## Bibliografía

- Aronson, Jerrold, 1988, "Testing for Convergent Realism", en *PSA*, vol. 1, pp. 188-193.
- Bird, Alexander, 2007, "What is Scientific Progress?", en *Nous*, núm. 41, pp. 64-89.
- Boyd, Richard, 1973, "Realism, Underdetermination, and a Causal Theory of Evidence", en *Nous*, núm. 7, pp. 1-12.
- Conant, James y John Haugeland (eds.), 2000, *The Road since Structure*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Chang, Hasok, 2004, *Inventing Temperature: Measurement and Scientific Progress*, Oxford, Oxford University Press.
- Costa, Newton da y Steven French, 2003, *Science and Partial Truth: A Uni-*

- tary Approach to Models and Scientific Reasoning*, Oxford, Oxford University Press.
- Gingerich, Owen, 2004, *The Book Nobody Read*, Nueva York, Walker & Company.
- Godin, Benoit, 2005, *Measurement and Statics on Science and Technology. 1920 to the present*, Londres, Routledge.
- Glymour, Clark y Kevin Kelly, 1989, "Convergence to the Truth and Nothing but the Truth", en *Philosophy of Science*, núm. 56, pp. 185-220.
- Hardin, Clyde y Alexander Rosenberg, 1982, "A Defense of Convergent Realism", en *Philosophy of Science*, vol. 49, núm. 4, pp. 604-615.
- \_\_\_\_\_, 1982, "In Defense of Convergent Realism", en *Philosophy of Science*, núm. 49, pp. 604-615.
- Harmon, Gilbert, 1965, "The Inference to the Best Explanation", en *Philosophical Review*, núm. 74, pp. 88-95.
- Hooker, Clifford, 1988, "On Global Theories", en *Philosophy of Science*, núm. 42, pp. 152-179.
- \_\_\_\_\_, 1975, "From Logical Formalism to Control Structure: The Evolution of Methodological Understanding", en *PSA*, vol. 2, pp. 211-221.
- Holton, Gerald, 1978, "Can Science Be Measured?", en Elkana, Yehuda *et al.*, *Toward a Metric of Science: The Advent of Science Indicators*, Nueva York, John Wiley & Sons.
- Kitcher, Philip, 2001, *El avance de la ciencia*, México, UNAM.
- Kourani, Janet, 2000, "A Successor to Realism/Antirealism Question", en *Philosophy of Science*, vol. 67, pp. 87-101.
- Krüger, Lorenz, 2005, "Does Progress in Science Lead to Truth?", en Sturm, Thomas, Wolfgang Carl y Lorraine Daston (eds.), *Why Does History Matter to Philosophy and the Sciences?*, Berlín, Walter de Gruyter.
- Kuhn, Thomas, 2006, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.

- Lakatos, Imre, 1970, *Philosophical papers. Vol. The methodology of scientific research programmes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lange, Marc, 2002, "Baseball, pessimistic inductions and the turnover fallacy", en *Analysis*, núm. 62, pp. 281-85
- Laudan, Larry, 1977, *Progress and its Problems*, California, University of California Press.
- \_\_\_\_\_, 1981, "A confutation of convergent realism", en *Philosophy of Science*, núm. 48, pp. 19-49
- \_\_\_\_\_, 1984, *Science and Value*, Berkeley, University of California Press
- Lewis, Peter, 2001, "Why the pessimistic induction is a fallacy", en *Synthese*, núm. 129, pp. 371-380
- Losee, John, 2004, *Theories of Scientific Progress. An Introduction*, Londres, Routledge.
- Nagel, Ernest, 1961, *The Structure of Science*, Nueva York, Harcourt.
- Niiniluoto, Ilkka, 1984, *Is science progressive?*, Nueva York, Heidelberg y Berlín, Springer-Verlag.
- Poincaré, Henry, 1952, *Science and Hypothesis*, Nueva York, Dover.
- Popper, Karl, 1959, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Routledge.
- Psillos, Stathis, 1996, "Scientific realism and the 'Pessimistic Induction'", en *Philosophy of Science*, núm. 63, pp. S306-S314
- \_\_\_\_\_, 1999, *Scientific Realism: How Science Tracks Truth*, Londres, Routledge
- Putnam, Hilary, 1975, *Mathematics, Matter and Method*, vol. I. Cambridge, Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_, 1978, *Meaning and the Moral Sciences*, Londres, Routledge.
- Rescher, Nicholas, 1978, *Scientific Progress*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

- \_\_\_\_\_, 1998, *Complexity: a philosophical overview*, Nueva Jersey, Transaction Publishers.
- \_\_\_\_\_, 2006, *Epistemics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Resnik, David, 1992, “Convergent Realism and Approximate Truth”, en *PSA*, vol. 1, pp. 421-434.
- Smart, J. J. C., 1968, *Between Science and Philosophy*, Nueva York, Random House.
- Stanford, Kyle, 2000, “An Antirealist Explanation of the Success of Science”, en *Philosophy of Science*, vol. 67, núm. 2, pp. 266-284.
- Van Fraassen, Bas, 1980, *The Scientific Image*, Oxford, Oxford University Press
- Vollmer, Gerhard, 2005, *Teoría evolucionista del conocimiento*, Granada, Comares.
- Whewell, William, 1840, *Philosophy of Inductive Sciences*, Londres, Parker.

# Los conceptos y las cosas. Evolución y alcance de la teoría vitalista del concepto

Axel Cherniavsky  
Universidad de Buenos Aires

## Resumen

Forma eterna e inmutable, representación del entendimiento, síntesis del ser y de la esencia, el concepto parece recibir una definición distinta según la filosofía que lo considere. No obstante, un esfuerzo común parece aunar las filosofías de Spinoza, Bergson y Deleuze, que de distintas maneras se proclaman vitalistas. Consiste justamente en insuflarle al concepto el máximo de vida, una plena realidad. Se determinarán en cada caso cuáles son las características de esta vitalidad, qué es lo que al concepto le confiere plena realidad, para al final evaluar las ventajas y los riesgos del nuevo concepto de concepto.

Palabras clave: concepto, representación, vitalidad, singularidad, consistencia.

## Abstract

Eternal and unchangeable Form, representation of the intellect, synthesis of being and essence, the concept seems to admit a different definition in each philosophy. Nevertheless, the systems of Spinoza, Bergson and Deleuze -- all vitalists but in different ways-- seem to converge on one single common effort. It consists precisely in infusing the concept with the maximum of vitality, a full reality. We will determine in each case which are the notes that

compose this vitality, what confers the concept an absolute reality, so that we can evaluate the advantages and risks of the new concept of concept.

Keywords: concept, representation, vitality, singularity, consistency.

Tal vez la filosofía comience con la sospecha —tal vez no sea sino la sospecha— de que la materia observable no agota la totalidad de lo real. No pensamos en la materia no observada, en la que está en el cuarto de al lado o la que habita pasados inmemoriales y futuros lejanos. Pensamos en lo inmaterial e inobservable, Espíritu, Idea o Acontecimiento. La filosofía consistiría en la sospecha de que el amor, por ejemplo, no es pura química entre cuerpos o que los sucesivos estados de la materia no revelan el secreto del tiempo. Ulteriormente, ni siquiera el cuerpo agotaría la esencia de la corporalidad: ¿quién no se ha duchado estando limpio, por sentir sucia el alma? La filosofía aspiraría a constituirse como la especulación más rigurosa posible de aquello que por definición no puede ser observado. Aspiraría a la precisión de los métodos de la ciencia, pero su objeto la acercaría a los métodos de la religión, la poesía y la magia. Ciencia de lo suprasensible, quizá su objeto siempre sea el espíritu, en alguna de sus formas.

Incluso los materialismos, los empirismos y los realismos pueden comprenderse como un extremo de la filosofía definida como ciencia de lo suprasensible, como la otra cara de la misma moneda, como una negación de sí misma que no puede sino confirmar la afirmación. De hecho el empirismo, desde Hume hasta Wittgenstein, siempre tuvo como vocación el marcar los límites de la filosofía: sobre lo que puede y sobre lo que no puede hablar. En el otro extremo, el espiritualismo desborda estos límites, pero encuentra el problema de cómo distinguirse de una especulación no racional, de un discurso no crítico de lo inmaterial.

Las filosofías de Bergson, de Spinoza, de Deleuze, se ubican en la convergencia de estas dos vertientes. Afirmando la plena realidad de algo que difiere por naturaleza de lo material y observable, realizan el mayor esfuerzo por lograr de ello una descripción detallada y completa. “Verdadero empirismo”, llama Bergson a esta suerte de empirismo generalizado (2003: 196);<sup>1</sup> “empirismo trascendental”, lo bautiza Deleuze (1968: 86). No es casual que los tres se reclamen monistas: pretenden salvar una brecha entre dos ámbitos que extraería de uno la realidad que le daría al otro. La indivisibilidad del ser tendría la ventaja de contagiarle al espíritu la innegable realidad que se le confiere al cuerpo. La unidad elemental de toda filosofía, el concepto, sería la herramienta y el signo de esta operación.

¿Qué es un concepto filosófico? El concepto es a la filosofía lo que la nota a la música y el número a la aritmética. Su unidad elemental, su átomo. Más difícil es la pregunta por su estatus ontológico: ¿es una idea y, como tal, goza de una realidad estrictamente mental que corre el riesgo de evaporarse si ve la luz del día, como las estrellas y los vampiros? ¿O bien, como creía Platón, es lo más real de todo lo real, pues es eterno e inmutable? ¿Podría, por último, sobrevivir más allá de las fronteras de la mente individual sin ser por ello ni un cuerpo ni una pieza de museo, eterna e inmutable?

Responderemos a estas preguntas trazando una breve historia del concepto vitalista a partir de algunos de sus mayores exponentes: Spinoza, Bergson y Deleuze. Por supuesto, será imprescindible recurrir a los interlocutores más concernidos de la tradición, como Platón, Aristóteles o Descartes, para determinar la especificidad del concepto que el vitalismo fue labrando con el correr de los siglos. Creemos que, de forma paulatina, éste ha ido ganando vitalidad, singularidad, consistencia, hasta abrirse paso entre los habitantes del mundo. El final de este recorrido no está exento de problemas, pero

<sup>1</sup> Salvo indicación contraria, todas las traducciones del francés son nuestras.

al menos los problemas que el concepto enfrenta en la actualidad, son los problemas de la vida.

\* \* \*

¿Qué es una idea para Spinoza? Comencemos por una serie de distinciones, algunas extrínsecas, otras intrínsecas, que nos depositarán sobre la vía para determinar el estatus ontológico del concepto spinozista. La primera de ellas es una distinción muy general y extrínseca, entre lo que es y no es idea, que permite comprenderla en su totalidad. Ante todo, la idea no es un cuerpo. Eso que la idea no puede ni debe ser, eso de lo que la idea se diferencia radicalmente, por naturaleza, es el cuerpo. Dos son los atributos que el hombre conoce, y visto que su intelecto es finito, no puede conocer más: el pensamiento y la extensión. Dos, por consiguiente, son los modos finitos que puede conocer: el modo que pertenece al atributo pensante, la idea, y el modo que pertenece al atributo extenso, el cuerpo; la cosa pensante y la cosa extensa. Ahora bien, gracias al paralelismo, el pensamiento y la extensión son una y la misma cosa, la sustancia, expresada de dos maneras distintas, desde dos perspectivas distintas. Y lo que vale para la sustancia vale también para los modos finitos: una idea y un cuerpo son una y la misma cosa expresada de dos maneras distintas. Las expresiones son radicalmente distintas, pero lo expresado es ontológicamente uno. Distintos por naturaleza pero inseparablemente ligados: tales son las ideas y los cuerpos.

Cuando un cuerpo impacta en otro cuerpo, este impacto produce una afección, a nivel material, y una idea de esa afección, a nivel mental. Llegamos así a una segunda distinción, intrínseca ahora, una distinción entre las ideas que tenemos. Estas pueden ser de tres tipos según Spinoza, quien divide el conocimiento en tres géneros. Al primer género de conocimiento lo componen las ideas de las afecciones y concierne a la imaginación. Este tipo de ideas no me informa

sobre la naturaleza del cuerpo afectante ni sobre la naturaleza del cuerpo afectado, sino pura y exclusivamente sobre la afección. No por este género sabemos que el hielo es hielo y que mi cuerpo es como mi cuerpo, sino simplemente que el hielo es frío o que, mejor dicho, siento algo frío. El segundo género de conocimiento remite al intelecto o entendimiento, cuyos productos son las nociones comunes. No deben confundirse con las ideas universales o abstractas, sino que son ideas que permiten conocer las propiedades comunes de las cosas. Por último, la facultad del tercer género de conocimiento es la intuición o ciencia intuitiva y sus productos son las ideas de las esencias de las cosas singulares. Como las ideas del primer género de conocimiento, las del tercero apuntan a las cosas singulares; pero a diferencia de ellas, éstas sí permiten conocer la naturaleza del cuerpo afectante o del cuerpo afectado por ejemplo. Son tres las ideas del tercer género: la idea de la esencia de Dios, la idea de la esencia de mí mismo y la idea de las esencias de las cosas. Todas estas ideas, las de los tres géneros, son modos representativos: representan un determinado estado de cosas, ya sean cuerpos, o ideas, y en este caso, tenemos ideas de ideas. Pero hay otros modos del atributo Pensamiento que no son representativos. Debemos recurrir a una tercera distinción, extrínseca de nuevo, entre lo que las ideas son y lo que no son, pero ya dentro del atributo pensante.

Por un lado, el alma tiene ideas propiamente dichas, que son modos representativos, a las que corresponde un objeto. Pero por otro, contiene afectos o sentimientos que, en estricto sentido, no representan nada. Por supuesto, un amor es inseparable de un objeto amado, como un temor es inseparable de un objeto temido (Spinoza, 1999, II, axioma 3). Pero no por ello debemos confundir al amor con su objeto o con la idea de ese objeto. Spinoza define al amor como “una felicidad que acompaña la idea de una causa exterior” (III, proposición 13, escolio), lo cual permite distinguir al amor, que es una

felicidad, de la idea de la causa exterior, que es la idea del objeto y de la causa exterior, que es el objeto. El afecto propiamente dicho es un sentimiento, una variación de la potencia de actuar y el amor en particular, una felicidad, es decir un aumento de la potencia. Deben diferenciarse en este sentido las ideas, modos representativos del pensamiento, de los afectos o sentimientos, que no representan nada sino que son aumentos o disminuciones de la potencia. Ahora bien, en la medida en que todo es potencia en Spinoza, en la medida en que la sustancia es la potencia universal, cada cosa como parte de esa sustancia, es una expresión de su potencia. Cada modo finito es un grado o intervalo de potencia y, en este sentido, también las ideas lo son. Así, no desde esta perspectiva las ideas se distinguen de los afectos o sentimientos, sino exclusivamente desde el punto de vista de la representación. Por este mismo motivo, Spinoza rechaza la distinción cartesiana entre las ideas y los juicios. Antes de proceder a una distinción intrínseca entre las ideas (innatas, adventicias o facticias) (Descartes, 1979: 101), Descartes distingue la idea a la cual le “conviene propiamente el nombre de idea”, de la volición y del juicio (99). No es el caso en Spinoza, para quien la idea es ella misma la afirmación o la negación de su objeto. Gracias a una teoría del *conatus* generalizada, Spinoza habilita a una experiencia de la idea, a un sentir la idea.

Hemos considerado las ideas desde un punto de vista ontológico y desde un punto de vista gnoseológico. Según el primero, las ideas se distinguen de los cuerpos y son un modo finito del atributo pensante. Como tales, son una expresión parcial de la universal potencia de pensar. A partir del segundo, las ideas se distinguen de los sentimientos en tanto representan un objeto, afección, propiedad común o esencia, según pertenezcan al primer, al segundo o al tercer género de conocimiento. Pero no se distinguen de ellos ni de los juicios en tanto ellas mismas son la expresión de una potencia. Como tales, son la afirmación o la negación de su objeto.

Tal vez ahora, gracias a estas distinciones, estemos en condiciones de evaluar el estatus ontológico de la idea en Spinoza. Creemos que, en primer lugar, con Spinoza la idea se vuelve más consistente. Es cierto, la distinción escolástica entre la realidad formal y la realidad objetiva que Descartes retoma (105) ya dirigía nuestra atención sobre el ser de la idea, sobre la idea como ser, y no sobre su carácter representativo o reflexivo. Por otra parte, ya Platón hacía de las Ideas o Formas el ser más elevado, por sobre las apariencias, los cuerpos y demás cosas del mundo sensible sujeto al devenir. En este sentido, el tenor de realidad de la Idea platónica parece insuperable. Pero con Spinoza la idea se hace cuerpo. En efecto, el llamado “paralelismo” es al respecto un arma de doble filo: distingue lo inseparable tanto como acerca lo inconfundible. Ideas y cuerpos son radicalmente distintos, existe entre ellos una diferencia que no es de grado, sino de naturaleza. Pero, al mismo tiempo, uno y otro son la expresión de lo mismo, tanto a nivel sustancial como a nivel modal. Tal es así, que el vocabulario que emplea Spinoza en un caso y en otro es el mismo: cuerpos e ideas, ambos son “modos finitos”, ambos “determinan” a sus pares (III, proposición 2). ¿Hay una ganancia de realidad o de ser por parte de la idea? No es del todo cierto: desde una perspectiva platónica, en donde nada es más que la Idea, en donde lo fugaz, lo evanescente es el cuerpo, la afirmación no tiene sentido. ¿Hay en efecto una ganancia de corporalidad? Se nos perdonará la expresión, que es sin duda metafórica, y que lo último que pretende es confundir lo distinto; pero decimos que la idea se hace cuerpo, no para quitarle especificidad a la idea en relación al cuerpo sino, al contrario, para devolvérsela en función de la tradición. Quizá sea más conveniente afirmar que la idea, en Spinoza, experimenta una ganancia de consistencia o tangibilidad.

En segundo lugar, la idea spinozista es más móvil o vital. Para Descartes las ideas eran copias de las cosas, “cuadros” (1979: 109).

Spinoza critica de forma explícita esta concepción: “las ideas no son como pinturas mudas sobre un cuadro” (II, proposición 49). No lo hace, sin embargo, por el hecho de que la idea tenga un carácter representativo; en este sentido, Spinoza participa plenamente del aire de su tiempo. El Pensamiento sigue siendo una suerte de espejo universal que lo refleja todo y que se refleja incluso a sí mismo, según lo que Martial Guérout denomina como el “paralelismo intracogitativo” (Guérout, 1968: 64-72). El acento, en la crítica de Spinoza, no ha de ponerse en el sustantivo “pinturas”, sino en el adjetivo “mudas”. Y a lo que apunta es a la rigidez, a la estabilidad de la idea cartesiana, a su silencio. Spinoza, en cambio, quiere una idea locuaz, una idea viva. Es por eso que anuda la idea a la volición (II, proposición 49, corolario, demostración) y el intelecto a la voluntad (II, proposición 49, corolario). Si Descartes distingue a las ideas de los juicios, Spinoza afirma la identidad de la idea con la volición, entendiendo por volición lo que el primero entiende por juicio: afirmaciones o negaciones. Las ideas spinozistas no son pinturas mudas sino retratos elocuentes, llevan consigo la afirmación o negación de su objeto.

La diferencia con el primer Platón es evidente si recordamos que las Ideas, en su caso, son y deben ser inmutables (*Fedón*, 78d; *Cratilo*, 439c-e). Al mismo tiempo, no podemos pasar por alto las correcciones que Platón introduce respecto de su propia teoría en el *Sofista*. Curiosamente, afirma allí

que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir las cosas que son: no son otra cosa que potencia (*Sofista*, 247d-e)<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Se trata de una traducción privada al español de Néstor Cordero. Traduce su propia traducción del texto griego al francés, en (Platón, 1993: 153).

Las cosas que son, son las ideas. He aquí entonces que las Formas, durante tanto tiempo eternas e inmutables, se vuelven potencia, capacidad de afectar y ser afectadas. Ahora bien, ¿de qué tipo de movimiento se trata? En realidad, el término *movimiento* ya les queda demasiado grande a las Ideas, pues se trata más bien de un movimiento sin traslación, de un vibrar, de un latir. Platón, en este sentido, no puede ser más que un antecedente de Spinoza, en donde las ideas se mueven de verdad, afectándose unas a otras, formando cadenas causales que constituyen un verdadero intercambio de ideas, comercio de ideas. ¿Qué es *Ética* III sino el mapa del alma, con sus avenidas principales, una verdadera física mental? Por otra parte, lo que en Platón es una corrección ulterior, en Spinoza es la base de su teoría del conocimiento: un cierto dinamismo en el primero, un verdadero mecanicismo en el otro. Diremos por lo tanto que, en relación a Platón o a Descartes, la idea spinozista se muestra especialmente móvil y vivaz.

Por último, dirijamos nuestra atención a la *posición* de la idea y a su relación con el alma humana en particular. En Platón, por más dinámicas que sean, las ideas siempre estarán en lo alto, como dice Bergson (2003b: 38), poblando el Cielo. Cayeron con tal fuerza que, en Descartes, se metieron dentro de la cabeza de los hombres y perdieron su movilidad. Las ideas, ahora, se tienen: los límites de su territorio son la corteza cerebral. En la filosofía de Spinoza, no sólo recuperan su movilidad, sino que se vuelven tan ágiles que a veces escapan a los hombres. En efecto, en Spinoza, las ideas que no tenemos gozan del mismo tenor de realidad, de la misma consistencia que las que tenemos. Son las ideas inadecuadas, que están en Dios como no están en nosotros, y las ideas que no conocemos, que son en Dios, en el pensamiento, sin ser en nosotros. Diremos que las ideas bajaron a la tierra sin humanizarse por ello. No perdieron su divinidad, porque el pensamiento, en Spinoza, es Dios, es decir la sustancia. Pero gana-

ron un carácter terrenal, porque si el cielo en Platón es trascendente, en Spinoza, es inmanente. Quizá lo mejor sea decir que se naturalizaron: bajaron de un cielo trascendente y no se limitan a las fronteras del alma humana, sino que habitan el atributo intelectual de Dios, es decir la naturaleza. Transitan por el universo del pensamiento, que es tan consistente como el de la extensión, aunque inmaterial. A veces entran en el espíritu de un hombre, como a veces un pájaro se mete dentro de una casa por la ventana, a veces se escapan, como el perro a su hogar, a veces viven libres y errantes, en la infinitud del pensamiento, como animales salvajes.

En el sistema de la sustancia, las ideas han ganado consistencia, pues su orden y conexión son los mismos que los del cuerpo; han ganado movilidad o vitalidad, pues tienen la capacidad de afectar y ser afectadas por otras ideas, en cadenas causales que se prolongan al infinito; y han ganado terrenalidad o inmanencia, pues su caída desde lo alto no implica un aprisionamiento en las profundidades de la mente humana. Sin duda, por todos estos motivos, afirma Bergson que hay en Spinoza “impulsos de intuición que resquebrajan el sistema” (Bergson, 2003c: 346).

\* \* \*

¿Qué es la intuición en Bergson? La intuición debe ser ante todo distinguida de la intuición y de la intuición. Es que Bergson emplea el mismo término para tres elementos distintos: un método, una facultad y el producto de esa facultad.

La intuición es el método de la filosofía, y retomando un léxico spinozista, Bergson dice que consiste en percibir *sub specie durationis* (2003: 176). Intuir es pensar “en *durée*” (30). Por un lado, la intuición como método de la filosofía se opone al análisis como método de la ciencia (181). La ciencia busca rivalizar con la naturaleza, dominarla, mientras que la filosofía pretende simpatizar con ella, comprenderla.

Por otro lado, la intuición debe asimismo diferenciarse de la percepción artística, que si bien dilata nuestra percepción, mostrándonos lo que con frecuencia no vemos al mirar, lo hace sólo en superficie. La intuición agrega una dimensión a la percepción artística, el tiempo, y la amplía en profundidad (175). La intuición como método es la comprensión temporal del tiempo, la percepción cambiante del cambio.

Como facultad, la intuición consiste en la captación inmediata de lo singular y lo moviente, de lo esencial a todas las cosas y a cada cosa. Desde este punto de vista, se opone a la inteligencia, que divide y homogeniza un objeto que debe darse simultáneamente. El objeto de la inteligencia es el espacio, la materia. El de la intuición no es un objeto, sino un proceso, el tiempo o espíritu.

Finalmente, la intuición es el producto de la intuición como facultad. Desde esta perspectiva se opone al concepto, como producto de la inteligencia e instrumento del análisis. El concepto, con sus límites bien precisos, encapsula lo real, lo estabiliza, lo identifica, lo define. La intuición, al contrario, intenta dar cuenta de su carácter heterogéneo y sucesivo, continuo y fluctuante.

Bergson dudó mucho antes de bautizar *intuición* a la intuición (25), tantas eran las capas de sedimento con las que la historia de la filosofía había recubierto el término. Distingamos entonces la intuición bergsoniana de las intuiciones de la tradición. La intuición de Bergson no es como la de Descartes, una intuición intelectual. Dos actos cognoscitivos ofrecen las *reguale* cartesianas para acceder a las cosas sin temor a equivocarse: la deducción y la intuición. Pero ambos son actos del entendimiento. “Por intuición, entiendo [...] el concepto que la inteligencia pura y atenta forma con tanta facilidad y distinción que no queda absolutamente ninguna duda sobre lo que comprendemos [...]” (Descartes, 1996: 14) La definición de la intuición, pero también los ejemplos que Descartes ofrece, por lo general tomados de la geometría y la aritmética, permiten pensar la

intuición como una deducción veloz. En efecto, ella no carece de una cierta discursividad. Intuición y deducción son la bifurcación que tiene como raíz común al entendimiento. La diferencia entre una y otra es gradual. La intuición de Bergson, en cambio, se distingue por naturaleza y no por grados del razonamiento intelectual. La inteligencia divide, homogeneiza y estabiliza. Es en esencia práctica. La intuición, esencialmente especulativa, capta lo indivisible y sucesivo. Inteligencia e intuición no son dos operaciones de una misma facultad, sino dos facultades distintas. Bergson, como Descartes, cree en la posibilidad de captar la cosa tal cual es; pero el segundo gracias a una operación intelectual, el primero gracias a una facultad supra-intelectual.

En segundo lugar, la intuición bergsoniana debe distinguirse de la platónica (*episteme* o *noesis*): si bien ambas son una captación inmediata, lo que capta una es eterno e inmutable, idéntico a sí, y lo que capta la otra es temporal y cambiante, eternamente distinto de sí. En relación a Kant, debemos decir que la intuición no capta el fenómeno, sino lo que para Kant es la cosa en sí. En efecto, Bergson, como Husserl, considera el criticismo como un desafío, e intentan refundar un conocimiento absoluto. Por momentos, al leerlos, pareciera que estamos ante filosofías pre-críticas. “A las cosas mismas”, declara la consigna fenomenológica, que es igualmente válida para Bergson, cuya intuición es una aprehensión de la esencia de cada cosa. Debemos remitirnos más al Kant de la *Crítica del juicio* que al de la *Crítica de la razón pura* y, en este sentido, no es curioso que Bergson recurra al arte para señalar un ámbito en donde las cosas se exhiben tal cual son y no mediadas por símbolos como en la ciencia. Finalmente, la intuición bergsoniana ha de distinguirse de la spinozista, en tanto que la segunda es una intuición de las esencias de las cosas singulares y la primera, para ponerlo en los mismos términos, una intuición de las esencias singulares de las cosas. En efecto, como

bien explica Guérout, nada indica que, en la *Ética*, la ciencia intuitiva nos ofrezca las esencias de cada cosa, en vez de la esencia singular de las cosas (Guérout, 1968: 458-463). No es el caso en Bergson, en donde la intuición se amolda a cada objeto, se mimetiza con cada proceso.

El concepto es el producto de la inteligencia y la herramienta de la ciencia; la intuición, la producción de la intuición como facultad y el instrumento de la metafísica. La ciencia analiza la materia y el espacio; la metafísica simpatiza con el tiempo y el espíritu. El análisis divide, unifica y pone en simultáneo lo que la intuición descubre como indivisible, plural y sucesivo. La ciencia, dice Bergson, se aproximará indefinidamente a lo real, multiplicando perspectivas y variando puntos de vista: nos ofrecerá siempre un conocimiento relativo. La filosofía, en cambio, nos deposita en el interior de lo real, proveyéndonos de un saber absoluto. Se puede traducir una novela en cientos de lenguas, ninguna traducción nos impactará como el original. Podremos sacar miles de fotografías de una ciudad, ejemplifica Bergson, pero nunca será como pasear por ella (2003: 179). Con cuadros y pinturas comparaba Descartes las ideas, de fotografías distingue Bergson a la intuición. Es esta diferencia la que nos permite evaluar el primer aporte de Bergson para la construcción de un concepto vitalista.

La idea, tanto en Spinoza como en Descartes, al igual que lo que Bergson entiende por concepto, es una representación de lo real, una copia de su objeto. Poco importa la psicología implicada, si debe haber un estímulo sensible o no, si el cuerpo le transmite la imagen al alma o constituye el alma un circuito “paralelo”. En todos los casos, la idea aparece como un reflejo de lo real, copia o duplicación. La particularidad de la intuición bergsoniana es que no representa, sino que presenta lo real, es una mímica y no una imitación. En segundo lugar, con Bergson, la idea parece haberse afinado, agudizado, pues ha

perdido todo carácter unificador o totalizador. Ya Spinoza distinguía sus nociones comunes de las ideas abstractas o generales, pero éstas bien eran “comunes” a todas las cosas. Nada ha quedado de esto en Bergson, nada del concepto kantiano que subsume las intuiciones: a cada cosa una intuición. E incluso la intuición es lo que nos permite decir que lo que creíamos que era una cosa, en realidad, eran muchas, fugaces, únicas, irreversibles. Por otra parte, ese carácter corpóreo o material de la idea spinozista, su consistencia, se ve conservado en la filosofía de Bergson. El “empirismo verdadero” es un esfuerzo por darle a la metafísica la precisión de la ciencia y al espíritu, el color y la textura de la materia. Hay un dualismo tanto en Spinoza como en Bergson, de atributos en el primero, de tendencias en el segundo, pero en ambos casos es provisorio: el primero se resuelve en la unidad de la sustancia, el segundo en la simplicidad del *élan* (Jankélévitch, 1959: 174). En cierto sentido, Bergson dinamiza un sistema que ya era dinámico, acepta un mecanicismo, lo “organiza”. Al reemplazar las causas por procesos, hace del mecanismo universal un organismo universal: viste esa Naturaleza de la cual Spinoza había dado sólo el esqueleto. El resultado de ambos monismos es tanto la espiritualización de la materia como, lo que aquí nos importa, la materialización del espíritu. Por eso decimos que la consistencia de las ideas se encuentra totalmente conservada. Pero, finalmente, ese carácter que denominamos terrenal o inmanente de las ideas, por el cual significamos que no están ni el cielo ni en la mente de los hombres exclusivamente, se ha perdido, pues la intuición de Bergson es el producto de una facultad que aparece sólo con el advenimiento del hombre (Bergson, 2003c, cap. III).

Ganancia en movilidad o singularidad; conservación de consistencia y pérdida de terrenalidad: tal es el pasaje de la idea spinozista a la intuición de Bergson. La originalidad de ésta reposa en su carácter no representativo. Es un heredero de ambos filósofos, Deleuze, quien

va a agrupar todos estos caracteres en su concepto de concepto, y a aportar por otra parte innovaciones propias.

\* \* \*

En cierta medida, *Diferencia y repetición* puede leerse como una movilización deleuziana de Bergson contra Hegel. En efecto, Deleuze intenta pensar un concepto de la diferencia que no requiera de un pasaje por las nociones de negación, oposición o contradicción. Hay una clase de diferencia que captamos con facilidad, y que constituye un concepto indispensable para todas las operaciones prácticas de nuestra vida cotidiana. Es el que se expresa en una proposición del tipo “*a* es diferente de *b*”, una casa es diferente de un auto, un golpe es diferente de una caricia; esta idea de diferencia implica de alguna manera la idea de una negación y la idea de una exterioridad: un auto es diferente de una casa en tanto no es una casa; una cosa es la casa, otra el auto, lo uno no es igual o idéntico a lo otro —admitamos por un momento que una identidad de este tipo sería posible—, por lo tanto, son diferentes. Bergson ha dedicado buena parte de sus esfuerzos filosóficos a pensar otra clase de diferencia, una diferencia que no requiera ni de la negación ni de la exterioridad, una diferencia interior a una cosa que en cierta medida parece ser la misma. Quizá, el caso más ilustrativo sea el del envejecimiento. Cuando una persona envejece decimos que ha cambiado, que es diferente. No nos referimos, al menos en este caso a que es otra persona: es la misma pero diferente. Tal es la *durée* y todos los fenómenos que de ella dependen: cuantitativamente una y cualitativamente diferente. He aquí una nueva clase de diferencia, una diferencia que no se da entre *a* y *b* sino en el interior de *a*, una diferencia de *a* respecto de sí misma. A la relación de oposición o negación dialéctica, Deleuze va a oponer entonces, de manera no dialéctica, un concepto diferente de la diferencia, una diferencia intrínseca y positiva.

Ahora bien, al buscar un nuevo concepto de la diferencia, un concepto que no la subordine a la negación, a la oposición, Deleuze va a dar al mismo tiempo con un nuevo concepto de concepto. Para crear un nuevo concepto de la diferencia, hay que crear un concepto diferente de concepto, esto es, un concepto que pueda él mismo llevar la diferencia, cargar con la diferencia. Eso que es diferente de sí, también es el concepto mismo. Así, mientras Deleuze descarta las concepciones de la diferencia que pueda ofrecer la historia de la filosofía, como Platón con las Ideas o Aristóteles con los géneros y especies, porque siempre subordinan la diferencia a la identidad o mismidad, inventa un nuevo concepto, distinto de la Idea, del género, de la especie, pues lejos de ser idéntico a sí, lleva en sí mismo la diferencia. Es por este motivo que creemos que Deleuze conserva una propiedad de la intuición bergsoniana, la singularidad. Las divergencias en el léxico no deben despistarnos. Lo que muchas veces Deleuze llama *idea* en *Diferencia y repetición*, es lo que llamará *concepto* en *¿Qué es la filosofía?*, y no corresponde al concepto bergsoniano, sino al contrario, a la intuición. Sin embargo, en sus declaraciones explícitas, Deleuze no atribuye este descubrimiento a Bergson, sino a Leibniz y a los teóricos del *conchetto*: “el concepto no es un simple ser lógico, sino un ser metafísico; no es una generalidad o una universalidad, sino un individuo” (Deleuze, 1988: 56).

La cita anterior, proveniente de *El pliegue*, muestra en segundo lugar que Deleuze permanece bergsoniano en relación a la representatividad o no representatividad del concepto. “No es un ser lógico, sino un ser metafísico”. Por un lado, esto significa que es un individuo, una singularidad, un particular, pero también desvía nuestra atención de la pretendida capacidad representativa del concepto, de orden lógico, a su plena existencia como ser en sí. Es que, en efecto, el concepto deleuziano no refiere a nada más que a sí mismo, no representa nada sino que se presenta él mismo: “el concepto se define por

su consistencia, endo-consistencia y exo-consistencia, pero no tiene referencia: es autoreferencial, se plantea a sí mismo y plantea su objeto, al mismo tiempo que es creado” (Deleuze y Guattari, 1991: 27)<sup>3</sup>. La endo-consistencia remite a la conexión interna de los elementos que componen al concepto; la exo-consistencia, a la conexión externa del concepto con otros conceptos. Poco importan estas precisiones aquí, pues con la noción general de consistencia Deleuze quiere redirigir la atención del objeto del concepto al concepto mismo, de su pretendida representatividad a su presencia. El concepto deleuziano entonces, como la intuición bergsoniana pero a diferencia de la idea spinozista, no representa a nada más que a sí mismo. O mejor, ni siquiera consigo mismo está en una relación de representación, sino de plena afirmación.

Ahora bien, en tercer lugar, la noción deleuziana de concepto recupera una característica de la idea spinozista que la intuición bergsoniana había perdido: su terrenalidad o inmanencia. Vimos que la intuición bergsoniana, como la idea cartesiana, estaba, por así decirlo, encerrada en la cabeza de los hombres. Sin devolvernos a la trascendencia de la Idea platónica, Deleuze vuelve a conferirle al concepto una terrenalidad no humana, la capacidad de transitar por el mundo sin entrar necesariamente en conexión con la cabeza de los hombres. En efecto, si bien Deleuze insiste en que la filosofía es la actividad que crea conceptos, se cuida de no hacer depender esta creación de un autor entendido como un sujeto, *res cogitans*, en total dominio de sí que un buen día se determina voluntariamente a crear conceptos. Es allí donde interviene la teoría del personaje conceptual. El personaje conceptual es una suerte de heterónimo del filósofo por medio del cual éste crea sus conceptos. Remite a la cuarta

<sup>3</sup> El verbo que traducimos por *plantear* es *poser*. En francés, *poser* significa literalmente ‘apoyar’, lo cual en este caso le da un sentido mucho más material al concepto, que el verbo *plantear* no logra traducir.

persona del singular de Blanchot y funciona como el *on* impersonal del que dispone la lengua francesa. Del concepto deberemos decir que *crea* o *se crea* de la misma manera que decimos *llueve* (Deleuze y Guattari, 1991: 62-63). Ahora bien, la creación del concepto podría estar en manos de un sujeto desposeído que no por ello sería menos un sujeto. El concepto bajaría a tierra por una especie de pararrayos, pero ese pararrayos seguiría siendo un hombre. Por eso debemos remitirnos a lo que dice Deleuze de las creaciones artísticas en general y luego trasladarlo al arte filosófico. Las producciones del arte son los afectos y *perceptos*. Deleuze utiliza estas palabras para distinguir lo que quiere decir de las afecciones y percepciones. “Los perceptos ya no son percepciones, son independientes de un estado de los que los experimentan; los afectos ya no son sentimientos o afecciones, desbordan la fuerza de esos que pasan por ellos. Las sensaciones, perceptos y afectos, son *seres* que valen por sí mismos y exceden toda vivencia.” (Deleuze y Guattari, 1991: 154).<sup>4</sup> De hecho, el objetivo del arte es extraer el percepto a la percepción y el afecto a la afección. El artista debe lograr que una tristeza flote en el aire, entre la obra, el artista y el espectador, independiente de los tres, capaz de atravesar las fronteras del triángulo. Quizá por eso la música, tan movediza y tan invisible, tan volátil y tan incorpórea a los ojos de los hombres, sea en tantas ocasiones el caso límite de las reflexiones de Deleuze sobre el arte. De todos modos, es esto mismo lo que debemos pensar del concepto. Terreno e inhumano, encuentra a los hombres pero también todo lo demás que los hombres encuentran, y tal vez incluso cosas que no.

Por último, ahora sí en una línea que une los nombres de Spinoza, Bergson y Deleuze, este último le confiere al concepto una plena realidad que más que nunca queremos llamar materialidad o corporalidad. Al igual que sus predecesores no duda en admitir un

<sup>4</sup> El subrayado es del original.

ámbito distinto del de la materia y los cuerpos que llamará *virtual*. En efecto, lo virtual debe ser alineado con el atributo pensamiento de Spinoza y con el espíritu de Bergson. Pero al igual que sus predecesores, Deleuze estará en lucha constante con un dualismo radical e intentará por todos los medios fundir sin confundir este ámbito con el de los cuerpos, el de la materia, que Deleuze llama *actual*.<sup>5</sup> Por eso, utilizando la frase de Proust dirá de lo virtual que es “real sin ser actual” y, comentando a Spinoza, podrá afirmar “cuanto más matemático, más concreto”.<sup>6</sup> Ahora bien, desde el punto de vista lexical existe una diferencia importante entre Deleuze y Bergson, que en realidad es indicio de una diferencia más importante, de un movimiento de radicalización. A la hora de escribir o de hablar, Bergson se encuentra con un problema discursivo que podría expresarse así: ¿cómo expresar el tiempo o el espíritu que es cambiante y sucesivo con una lengua que es homogénea y simultánea? Bergson entiende que esa lengua admite luego expresiones disímiles: la de la ciencia, la del sentido común, en síntesis, la del espacio, que nunca podrá expresar las verdades de la intuición, y la de los poetas, la de los novelistas, la del arte, que estará mucho más cerca de lograrlo. El discurso filosófico deberá ser entonces, en alguna medida, poético para expresar los descubrimientos de la metafísica. Y es así que, tanto Bergson como sus comentaristas, constatan el poder y la utilidad de la metáfora. Por un lado Bergson va a separar y reservar algunos términos para el ámbito espiritual (*heterogéneo, continuo, ligero...*) y otros para el espacial (*homogéneo, divisible, pesado...*); y por otro, va

<sup>5</sup> Esta consideración del espíritu en términos materialistas condujo a ciertos comentaristas a expresarse, no sin timidez, sin introducir las palabras que el filósofo evitó, en términos de una materialidad de lo virtual (Alliez, 1998: 49) o de una materialidad incorpórea (Foucault, 1994: 947).

<sup>6</sup> Es la clase consagrada a Spinoza en la Universidad de Vincennes, el 24 de enero de 1978. Disponible en el *webdeleuze*: <http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=111&groupe=Spinoza&langue=1>.

a utilizar distintas metáforas para expresar la *durée* (la musical es las más célebre de todas). A diferencia de Bergson, Deleuze, cuando tenga que expresar la naturaleza del acontecimiento por ejemplo, o de algún fenómeno virtual, se referirá a él como una temperatura, una velocidad un color, una intensidad. Los términos no podrían ser más materiales: todos tienen su origen en la física o en la óptica. Y como si fuese poco, Deleuze va a insistir en que no se trata de metáforas. Sin duda, un autor y otro entienden de manera distinta la metáfora. Para Deleuze, la metáfora remite a lo imaginario, a lo irreal, y tiene en tal caso el defecto de quitarle realidad a eso que más la necesita. Este es el motivo por el que Deleuze elige el vocabulario más material posible para hablar del espíritu, más físico posible para hablar de la metafísica: para fundir sin confundir. En efecto, es la confusión del principiante el riesgo de esta expresión, pero la máxima concreción de lo espiritual, su mérito. Después de todo, “la geografía también es mental” (Deleuze y Guattari, 1991: 91). Deleuze se ubica así en un linaje que podemos llamar materialismo espiritual, y que después de todo no es más que la proyección en un plano ontológico de lo que él mismo llama empirismo trascendental. Esta pertenencia es la que nos permite afirmar que conserva y radicaliza la consistencia del concepto hasta el punto de prácticamente dotarlo de, ahora sí, una cierta corporalidad.

Resulta de la yuxtaposición de las características enumeradas, una exhaustiva descripción del concepto en el capítulo primero de *¿Qué es la filosofía?* “El concepto se define por la inseparabilidad de un número finito de componentes heterogéneos recorridos por un punto en sobrevuelo absoluto, a velocidad infinita” (26). Ante todo, el concepto no es simple sino complejo, se compone por una multiplicidad de elementos, sus componentes. Un concepto puede perder componentes, ganar componentes y quizá hasta, con el correr del tiempo, reemplazar todos sus componentes. La movilidad de

los componentes del concepto define su historia. Ahora bien, estos componentes son “heterogéneos”, diferentes entre sí y, sin embargo, “inseparables”. Se funden sin confundirse. Por eso, además de una historia, el concepto tiene un devenir. Muchas veces, como en el devenir-animal por ejemplo, el devenir no consiste en un proceso temporal, sino en una alianza espacial no recíproca de elementos heterogéneos. Tal es el caso con el concepto. El devenir concierne a la alianza de sus componentes, la endo-consistencia del concepto. El concepto, posee luego una exo-consistencia, que es la conexión que entabla con otros conceptos. La exo-consistencia es la estructura del sistema filosófico, una multiplicidad de conceptos. Es importante entender que no es un nexo lógico ni cronológico, sino una relación no siempre lógica que los conceptos entablan en el espacio filosófico. El concepto, en cuarto lugar, es “el punto de condensación o de acumulación de sus propios componentes” (1991: 25). Sin ser una unidad o una totalidad, sin ser pensado como un organismo, el concepto es *una* multiplicidad, múltiple y una, una multiplicidad cuya unidad no es más que la conexión, el “sobrevuelo a una velocidad infinita” de sus componentes. Velocidad o condensación, es de naturaleza virtual: es lo que de Deleuze entiende por velocidad infinita. Ninguna velocidad es infinita en el ámbito material: un cuerpo puede viajar rápido, muy rápido, increíblemente rápido, pero sólo el pensamiento alcanza una velocidad infinita, una velocidad que, por ser infinita, no es estrictamente una velocidad. “El concepto es un incorpóreo” (26). Para terminar, “el concepto no es discursivo” (27), no es una proposición. La proposición tiene como objeto un estado de cosas, un referente, mientras que el concepto no refiere a nada más que a sí mismo.

Spinozista y bergsonianos, Deleuze agrupa y a veces exagera las características previas: consistencia o materialidad, inmanencia o terrenalidad, singularidad o movilidad, no representatividad. Pero si Deleuze sostiene que la filosofía es creación de conceptos, debe

ser ante todo deleuziano y es su propio deleuzianismo lo que debe decidir cómo hacer funcionar la historia de la filosofía. Lo cual nos conduce a la determinación del aporte irreduciblemente deleuziano a la constitución de un concepto vitalista: la funcionalidad. Un libro de filosofía, para Deleuze, es una herramienta, un instrumento, una máquina; ante todo, debe funcionar (Deleuze y Guattari, 1980: 10). Una filosofía debe funcionar y, por lo tanto, sus componentes, los conceptos, deben funcionar, servir, deben ser útiles, eficaces, resistentes. Como todo instrumento, deben servir para hacer algo con algo que no es él mismo, debe ajustar algo, cortar algo, pegar algo. Por eso insiste tanto Deleuze sobre la conexión de la filosofía con los otros ámbitos, ciencia o arte, en la aptitud de la filosofía para ofrecer el concepto de una función o de una sensación (Deleuze y Guattari, 1991: 188). El concepto debe ser una cosa entre las cosas, herramienta entre las herramientas y, como tal, su naturaleza es eminentemente práctica o, más que práctica, funcional. “Podríamos decir que las otras filosofías se ocupan de las cuestiones del mundo, de todo tipo de cuestiones, mientras que esta no se ocupa estrictamente de nada: no juzga ni transforma el mundo, lo efectúa de otra manera, como universo virtual de los conceptos” (Nancy, 1998: 119). Tal es la vuelta de tuerca entre un mecanicismo como el de Spinoza y un maquinismo como el de Deleuze que nos lleva bien lejos de la vida contemplativa aristotélica y que nos hace pasar de una experiencia de la eternidad a una experiencia de lo intempestivo, de la divinidad a la tierra y por último a la mundanidad.

\* \* \*

El monismo de Spinoza, de Bergson y de Deleuze realiza un esfuerzo por fundir en un único plano, sustancia o tendencia, el alma y el cuerpo. El concepto filosófico es arrastrado por el mismo movimiento. Recibe así un tenor de realidad, una carga ontológica que deno-

minamos consistencia. Existían antecedentes de ello en la Idea platónica o en la realidad formal escolástica. Pero nada parecido a una velocidad, una intensidad o una textura del concepto, adjetivación propia a Deleuze pero que no hace más que exacerbar una operación que comienza con Spinoza. Por otra parte, la Idea platónica planeaba en los cielos. El concepto vitalista, satánico o adánico, ha descendido desde lo alto para transitar la superficie terrestre. Singular, único e irremplazable, ha ido conquistando los atributos que otrora le correspondían al hombre, al sujeto, al ser humano, para luego liberarse incluso de las coordenadas personalógicas y subjetivas para adquirir las propias. Flujo y no reflejo, presencia y no representación, el concepto ha devenido cosa entre las cosas, útil entre los útiles, habitante del mundo y engranaje de la vida.

Resignar el carácter representativo del concepto presenta dos ventajas de orden metafilosófico. En primer lugar, el concepto se vuelve autónomo. Al dejar de asumir la responsabilidad de representar contenidos ajenos, la filosofía no debe responder más que por sí misma. Ni clarificación de un enigmático lenguaje artístico, ni refinamiento de reclamos de clase, la filosofía podría atender sus propios problemas.

En efecto, este movimiento va de la mano con la resignificación de la figura del intelectual. Tanto para Deleuze como para Foucault (Deleuze, 2002: 290), el intelectual contemporáneo ya no se constituye, como en la época de Sartre, como el portavoz de una clase incapaz de expresar sus propios reclamos; sólo lleva la misma lucha en otro terreno, pues la fuerza que se enfrenta presenta muchas formas y se despliega en distintos terrenos. Al mismo tiempo, en segundo lugar, el resto de las actividades ganan en dignidad cuando el concepto filosófico ya no pretende estar en el lugar de otra cosa. Ciencia madre, árbol de la sabiduría u ontología fundamental, de Aristóteles a Heidegger la filosofía se autoasignó el privilegio de fundamentar

las ciencias o de explicar al arte, cuando las primeras no necesitan fundamentación y el segundo no necesita explicación. Al no hablar el concepto más que de sí mismo, no es sólo que la filosofía gana en humildad, sino que a la vez el resto de las disciplinas conquistan su especificidad, su singularidad.<sup>7</sup>

¿Es sin embargo correcto afirmar que el concepto habla de sí mismo? Resignada su función representativa, parece imposible sostener que hable de cualquier cosa. ¿Y en qué medida podrá afirmarse que dos filósofos hablan de lo mismo? En efecto, abandonar la representatividad del concepto implica una redefinición de los objetivos de la filosofía. Por un lado, ya no se esperarán de ella explicaciones, sino acciones. En cuanto a la comunicación, será reemplazada por la creación. Las preguntas mismas cambiarán de valor: ¿cómo habrían de comunicar dos filósofos si son dos seres empeñados en crear conceptos? En otras palabras, ¿para qué hacer filosofía si podemos comunicar, es decir, si consideramos que un determinado andamiaje conceptual es suficiente y adecuado para resolver los problemas planteados? La filosofía, al contrario, comenzaría allí donde termina la comunicación, allí donde nuevos conceptos —nuevas herramientas— sean necesarios. En el fondo, una concepción performativista del concepto aspira a una mayor injerencia de la filosofía en el mundo, a una verdadera intervención, a una real inserción. Incluso habría que definir la explicación antes de resignarla y hacer de la representación su condición. En efecto, si admitimos que el concepto tiene una función constituyente de lo real, que su acción consiste, entre otras

<sup>7</sup> No por ello debemos deducir que las disciplinas se cierran sobre sí mismas y que se vuelve imposible sostener un discurso filosófico sobre el arte o la ciencia. Pero es cierto que deben reformularse tanto la epistemología como la estética dentro de los límites de la nueva metafilosofía. Deleuze y Guattari, por ejemplo, les asignarán la función de crear conceptos de afectos o conceptos de funciones respectivamente (Deleuze y Guattari, 1991, p. 188).

cosas, en constituir la experiencia, al menos recibe ya una función epistémica. Es cierto que el mundo contemporáneo presenta formas, tal vez no más eficaces, pero más inmediatas y veloces de constituir de lo real. A nuestro juicio, esta es la primera dificultad que afronta una metafísica pragmática. Desde el momento en que el concepto ya no habla por muchos y ni siquiera por algunos, desde el momento que no habla, sino que sólo actúa por sí, ¿cómo enfrentará el aluvión de imágenes y la tormenta de sonidos que confeccionan nuestra actualidad?, de manera microfísica o molecular, podríamos pensar con Guattari (1977: 14, 26 y 36). El concepto operará secretamente en nuestras maneras de pensar y su eficacia será la de una milicia incorpórea. Tal vez por eso devenga necesaria una alianza con otras fuerzas, una colaboración entre las disciplinas, los grupos, un esfuerzo colectivo para alcanzar una constitución multidimensional de lo real.

## Bibliografía

- Alliez, Éric, 1998, “Sur la philosophie de Gilles Deleuze: une entrée en matière”, en *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, París, PUF.
- Bergson, Henri, 2003, *La pensée et le mouvant*, París, PUF.
- \_\_\_\_\_, 2003b, *L'énergie spirituelle*, París, PUF.
- \_\_\_\_\_, 2003c, *L'évolution créatrice*, París, PUF.
- Deleuze, Gilles, 1968, *Différence et répétition*, París, PUF.
- \_\_\_\_\_, 1988, *Le pli. Leibniz et le baroque*, París, Minuit.
- \_\_\_\_\_, 2002, *L'île déserte*, París, Minuit.
- \_\_\_\_\_, y Guattari, Félix, 1980, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, París, Minuit.
- \_\_\_\_\_, y Guattari, Félix, 1991, *Qu'est ce que la philosophie?*, París, Minuit.
- Descartes, René, 1979, *Méditations métaphysiques*, París, Flammarion.

\_\_\_\_\_, 1996, *Règles pur la direction de l'esprit*, Paris, Vrin.

Foucault, Michel, 1994, "*Theatrum philosophicum*", en *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard.

Guattari, Félix, 1977, *La révolution moléculaire*, Paris, Recherches.

Guérout, Martial, 1968, *Spinoza II. L'âme*, Paris, Aubier.

Jankélévitch, Vladimir, 1959, *Henri Bergson*, Paris, PUF.

Nancy, Jean-Luc., 1998, "Pli deleuzien de la pensée", en Alliez, E., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Synthélabo (Les empêcheurs de penser en rond).

Platón, 1967, *Cratyle*, Paris, Flammarion.

\_\_\_\_\_, 1993, *Le sophiste*, Paris, Flammarion.

\_\_\_\_\_, 1965, *Phédon*, Paris, Flammarion.

Spinoza, Baruch, 1999, *Éthique*, Paris, Seuil.

# El sentido original de la *constructio* cartesiana

Luis Antonio Velasco Guzmán  
Facultad de Estudios Superiores Acatlán-UNAM

## Resumen

Este breve artículo es un intento por aclarar la importancia que el concepto cartesiano de *construcción* tiene para su proyecto filosófico. Para desarrollar esta idea presentaré, en primer lugar, cómo entiendo la paradoja moderna respecto de la construcción del mundo y aclararé el sentido que se le daba al concepto de *constructio* antes de la innovación cartesiana. Después, analizaré los paradigmas cartesianos de construcción a través del proceso que delimito con los dos ciclos de construcción —indispensables para la creación del mundo moderno. Este análisis sigue muy de cerca el argumento del *Discurso del método* sobre lo que su autor propone en relación con la construcción del mundo.

Palabras clave: construcción del mundo, paradigmas cartesianos de construcción, modernidad.

## Abstract

This paper intends to clarify the relevance of the Cartesian concept of *construction* for his main philosophical project. The way to develop this idea is divided in two terms: first, I will explain my understanding of the modern paradox about the construction of the world and then I will clarify the

sense given to the concept of *constructio* before the Cartesian new sense. Afterwards, I will study the Cartesian paradigms of construction through the process which I call the two Cartesian Construction Cycles —which are needed for the creation of the modern world. This part of my paper intends to be a careful reading of the argument in the *Discourse on the Method* which develops the Cartesian question on the new world's construction proposed by Descartes.

Keywords: world's construction, Cartesian paradigms, Modernity.

## Introducción

**R**ené Descartes es considerado, de manera unánime y sin exageraciones, el padre de la filosofía moderna. La modernidad filosófica puede ser entendida como el desarrollo del nuevo modo del pensar inaugurado por Descartes, tanto como los resultados ulteriores de dicha innovación. Descartes, así entendido, es el autor por antonomasia. Ahora bien, todo autor crea, y en este caso su creación está supeditada a su innovador proyecto filosófico, mas ¿en qué radica éste?, ¿en qué consiste el proyecto filosófico original del creador Descartes?, éstas son las preguntas que orientarán, como contexto general, el estudio que presento a continuación. Sin embargo, aún se puede acotar más el propósito del presente texto, y es que con éste espero mostrar la importancia del radicalmente nuevo sentido original de la construcción cartesiana.

Para anticipar la importancia de la noción cartesiana de construcción podemos advertir en este momento que es la que hace posible la comprensión del nuevo mundo, del mundo moderno —razón por la cual aceptamos la opinión común de que Descartes es el padre de la nueva época. Su noción de construcción es la que da forma y contenido al nuevo mundo. Para desarrollar estas ideas, primero, presentaré la paradoja inherente a la autocomprensión del hombre mo-

derno en conexión con la noción de construcción del hombre pre-moderno (o para decirlo con más claridad, precartesiano). Después, delimitaré, mediante un análisis casi lineal del *Discurso del método*, lo que el autor de la nueva vía para entender los problemas añejos de la tradición filosófica inaugura con su innovadora manera de concebir la cuestión de la construcción. En este contexto, será preciso delimitar los casos ejemplares con los que Descartes ilumina la importancia del acto constructor. Me valgo de una imagen para ofrecer de forma sinóptica esta idea (Esquema A). A estos casos ejemplares, que el discurso cartesiano dedica un orden especial, les hemos denominado paradigmas de la construcción del mundo moderno y descubrimos, mediante su análisis, un orden ascendente en el proceso de dicha construcción. Este orden lleva al hombre de su imperfección natural a su perfección, constatada con la construcción del mundo moderno —en contraste con el mundo antiguo. Me valgo de otra imagen con la misma finalidad en este nuevo contexto (Esquema B). El lector generoso encontrará el orden, casi matemático, de este ascenso, denotando en los dos ciclos del proceso de la construcción del mundo moderno y podrá ver su importancia a la luz de la develación del movimiento de dichos ciclos. Si bien éstos son necesarios en el proceso de construcción del mundo moderno, los detalles son problemáticos. El que requiere de una mención especial en esta introducción es el de los paradigmas de construcción cartesiana, que trabaja con los casos de los diversos tipos de legisladores, así como el que desarrolla la noción del nuevo hombre que construye el nuevo mundo. La exposición de todo esto se encuentra en las páginas siguientes.

El hecho de haberme abocado a la búsqueda del problema de la construcción del mundo moderno con un estudio sobre el *Discurso del método* y dejar de lado, ya no digamos el análisis, sino la mera mención de las obras, por ejemplo, de filosofía natural del enorme corpus cartesiano, encuentra su justificación en el hecho de que Des-

cartes siempre consideró esta obra como la introducción a su sistema. Al ser el *Discurso* una obra introductoria, me parece, nos permite acercarnos con mayor seguridad a las profundidades del vasto océano cartesiano sin sucumbir en el desmesurado intento por abarcar más de lo que nuestras fuerzas y espacio nos permite. Así entendidas las cosas, como resulta evidente, éste también es un estudio introductorio.\*

## I. La paradoja fundamental del hombre moderno y la antigua *constructio*

El hombre moderno tiene la convicción de ser su propio creador, aunque tal pretensión resulta problemática al enfrentar el hecho de que, pese a sus afanes, no puede cancelar su naturaleza finita. El proyecto de la Modernidad (el método y la construcción del mundo moderno), desde sus orígenes, apunta con todos sus recursos antinaturales a cancelar por cualquier medio posible la innegable naturaleza finita del hombre. Parece que el resultado de la pretensión moderna del hombre por ser su propio creador es una *hybris* a la naturaleza finita del hombre. El dilema de esta *hybris* puede plantearse en los siguientes términos: o bien el hombre tiene un origen fuera de sí o él es su propio origen.

Estos dos caminos son dilemáticos, no sólo por la diferencia de las vías entre lo trascendente y lo inmanente sino, sobre todo, por lo

\* Mi profunda gratitud a la generosidad de colegas y amigos, sin cuya orientación, conversaciones y obras, ésta no hubiera llegado a ser la versión que me permito presentar al público. Agradezco en especial Laura Benítez (IIF-UNAM), Mauricio Beuchot (IIF-UNAM), Carlos Pereda (IIF-UNAM), Antonio Marino (FES Acatlán-UNAM) y Juan Moreno (UAQ). También, mi absoluto reconocimiento a los lectores ciegos de la versión anterior porque en mi caso su anónima ayuda favoreció en gran medida a la mejoría y claridad de mi pensamiento. Por último, a la Universidad de Guanajuato por su cuidado de la vida de las ideas en el contexto de la academia.

que se deriva de estas dos comprensiones de la realidad. En el caso de la vía trascendente, la finitud del hombre es acorde con el devenir natural o con los designios de Dios. En cambio, en el caso de la vía inmanente, la finitud humana es considerada como la molestia más apremiante a superar. Estas dos vías, no obstante, poseen otra característica que las presenta como dilemáticas: la cuestión de la felicidad. Ésta es la que marca la diferencia esencial entre una y otra vía. En el caso de la trascendencia, la finitud humana, si bien compleja y problemática para la perspectiva del hombre, es al final aceptable en su propia constitución, pues evidencia un orden (natural o divino) al que el hombre pertenece y que, en lo general, estaría dispuesto a aceptar; más aún, de su aceptación depende su posibilidad de ocupar el lugar que le corresponde en el cosmos — eminentemente natural— o su posibilidad de obtener la redención — eminentemente divina— a través de la salvación del alma después de la muerte. En el caso de la inmanencia, como todo mundo sabe, la cuestión de la felicidad no depende en absoluto ni de Dios ni de la naturaleza, sino sólo del hombre mismo, y aunque esta versión moderna de la felicidad es la que impera hoy en día, resultaría ventajoso reflexionar sobre sus fundamentos.

La autocomprensión del hombre moderno conduce a una situación paradójica: desear ser el propio principio, tanto como llegar a ser Dios sin poder dejar de ser mortal, es la condición que ofrece la naturaleza humana al ejercicio de la construcción del hombre moderno. Esta paradoja sustentada en el deseo ilimitado del hombre moderno por llegar a ser su propio principio se torna peculiarmente más explícita al rastrear el uso del término *construcción*, con el cual los modernos emparentaron su acción a la del dios creador. En su uso premoderno, el término *constructio* denotaba un sentido estilístico u oratorio y se empleaba para llamar la atención al “hacer una conexión” de palabras o frases en un discurso y, aún cuando el verbo

*construere* podía ser empleado para señalar a la acción de hacer o fabricar en general, el tropo preferido para poner en conexión un discurso era *exaedificatio*.<sup>1</sup> *Constructio* es empleado desde la antigüedad tardía hasta el medievo como un término gramatical; alude en específico a la congruencia sintáctica de los casos entre los sustantivos y los adjetivos, entre los sujetos y los verbos, etc. Abundan pruebas que evidencian la aceptación de que el término latino *constructio* es el equivalente del griego *syntaxis*.<sup>2</sup>

Cómo es posible que el uso retórico y gramatical de *construcción* realice su metamorfosis al nuevo sentido técnico y matemático de la modernidad, es una cuestión en la que la presente exposición no se detendrá a indagar, sobre todo, cuando existen inmejorables explicaciones del caso.<sup>3</sup> Sin embargo sí es necesario hacer patente la nueva comprensión del concepto *construcción*, sobre todo, para los fundadores del pensamiento moderno y las implicaciones teóricas más importantes que de estos planteamientos se derivan.

Sin lugar a dudas, el mero uso gramatical del término *constructio* llegó a su fin en la Modernidad —en particular con Descartes y Hobbes. En sus discursos, *construcción* y su nuevo sentido urden la trama que dará cabida a los nuevos tejidos de una época que se considera radicalmente distinta a la anterior. En esta nueva época existen algunas nociones básicas que la distinguen de las pasadas (las ideas que más destacan son las de ciencia, progreso y método, to-

<sup>1</sup> Cfr. Cicerón, *Brutus*, 78.272; *De inventione*, 20.72 y *De oratore*, 2.15; 2.37.

<sup>2</sup> Resulta en especial interesante descubrir que el uso antiguo del término griego *syntaxis* denotaba, en la mayoría de sus acepciones, el sentido gramatical que se está explicando. Y cabe señalar que el único sentido matemático con el que este término fue empleado aparece en el título original del *Almagesto*, de Ptolomeo. (Cfr. Lachterman, 1989: 207). Por otro lado, en el opúsculo *Sobre la lengua vulgar*, Dante (1987: 768) también comparte el sentido gramatical del término *constructio* que tratamos de evidenciar como el uso premoderno de dicha noción.

<sup>3</sup> Cfr. Lachterman (1989: 50-61 y 207-209); asimismo, Klein (1992: 178-85).

das ellas decididamente relacionadas). Resta aclarar, sin embargo, de dónde proceden estas nociones y cuál es el presupuesto sobre el que se sustentan. Tales cuestiones son las que trataré de esclarecer con un análisis sobre la importancia y el sentido de la construcción en Descartes. Por tratarse de un análisis muy preciso, cuya finalidad es la de explicitar el sentido diferente al meramente gramatical que en la Antigüedad se le daba al término *constructio*, me abocaré directamente a los pasajes del *Discurso del método* en los que su autor manifiesta el nuevo sentido que se le habrá de otorgar a dicho concepto.

En la primera parte del *Discurso del método* Descartes realiza de forma pública el escrutinio de las ciencias o disciplinas antiguas siguiendo el criterio de utilidad aprendido de sus maestros jesuitas y que él mismo caracterizó al explicar que “el estudio le daría un conocimiento claro y seguro de lo que es útil a la vida”. La lista de ciencias “inútiles”, como sabemos, es amplia: lo que se estudia en las escuelas, las lenguas, las fábulas, la historia, la literatura, la elocuencia, la poesía, el estudio de las costumbres, la teología, la filosofía, la jurisprudencia, la alquimia, la astrología. La única que exceptúa en este catálogo (AT, VI: 1-11) es la matemática, no sin una observación importante: le asombró que “no se hubiera edificado [*bâti*] algo de mayor relevancia sobre fundamentos tan firmes y sólidos”.<sup>4</sup> Esta observación, en apariencia ingenua, es vital para el desarrollo

<sup>4</sup> Confrontar la primera parte del *Discurso del método*, que desarrolla las consideraciones relativas a las ciencias, donde Descartes hace énfasis en el carácter práctico o útil del conocimiento que está proponiendo. Por ejemplo, comienza postulando que el *bon sens* o *razón* es aquello que está mejor distribuido entre los hombres, pero su importancia radica en la utilidad que la propia razón puede otorgar al hombre moderno: “Je me plaisais surtout aux Mathématiques, à cause de la certitude et de l'évidence de leurs raisons; mais je ne remarquais point encore leur vrai usage, et, pensant qu'elles ne servaient qu'aux Arts Mécaniques, je m'étonnais de ce que, leurs fondements étant si fermes et si solides, on n'avait rien bâti dessus de plus relevé” (AT, VI: 7). Las cursivas son mías.

del proyecto cartesiano porque, como sabemos por la segunda parte del *Discurso*, su método proviene de esos fundamentos “tan firmes y sólidos”. Es decir, a sus propios ojos está realizando lo que toda la tradición matemática (léase, científica) no logró. Él sí se percató, más allá del servicio que las matemáticas proveen a la mecánica, del uso real de las matemáticas, el cual consistía no tanto en poner de manifiesto un buen espíritu mediante el entendimiento correcto de sus principios sino, sobre todo, en aplicar bien ese espíritu (Cfr. AT, VI: 2); es decir, en darle cabida al método y ejecutarlo. Esta misma observación cartesiana es importante para nuestra investigación por ser ésta la primera ocasión en la que Descartes le permite a su lector percatarse de su sentido innovador y de su importancia en el proyecto moderno — eminentemente constructor.

Cuando Descartes se asombra de que una edificación superior no se hubiera erigido ya sobre el desarrollo y uso práctico de las matemáticas está empleando el verbo preciso: *bâtir*. Con él alude al ejercicio y a la acción de la construcción y la edificación, es decir, al nuevo sentido que inaugura para la comprensión de la noción de construcción en la nueva época, su época. El sentido moderno de este concepto está señalando un nuevo modo de entender la relación entre la obra y el operante (;artífice?), y esto es algo que se puede apreciar al reflexionar sobre los siete tipos de constructores que Descartes propone para explicar su innovador proyecto filosófico, sustentado en la noción de *construcción*; veamos cuáles son y a qué aluden.

## II. Los paradigmas cartesianos de construcción

La segunda parte del *Discurso del Método* (AT, VI: 11-22) es la sección conocida por la presentación de “las partes del método”. Allí es donde Descartes evidencia su preocupación por la perfección de las cosas que se hacen con la intervención de muchas partes; es decir, de las “obras compuestas de varias piezas” —utilizando las palabras del

autor. Su método para investigar la verdad es una obra compuesta de varias partes y su presentación parece justificarse en los ejemplos de construcciones aducidos en su discurso. Lo que nos permite “ver” estos ejemplos es la importancia paradigmática de cómo una obra que pertenece a un solo autor puede garantizar su perfección. El orden en que estos paradigmas de construcción son presentados por Descartes nos orienta respecto del grado de perfeccionamiento de su obra. Tal como lo afirma Descartes, “las obras compuestas de varias piezas y hechas por varias personas no son tan perfectas como las ejecutadas por una sola persona” (AT, VI: 11), es la clave para comprender sus siete casos ejemplares de constructores, paradigmas de construcción, que mientan un ascenso evidente en la complejidad de la obra y especialización del constructor:

1. El único arquitecto de un edificio.
2. El único ingeniero de una ciudad.
3. El caso abstracto del único legislador “prudente” que da leyes a un pueblo.
4. El caso especial del único legislador divino, Dios, quien hizo las leyes del estado de la verdadera religión, que debe ser incomparablemente mejor regulado que todas las otras.
5. El caso concreto del único legislador humano de la pagana Esparta.
6. Los razonamientos sencillos hechos con naturalidad por un solo hombre de “buen sentido” (*bon sens*).
7. El caso hipotético y final de un solo hombre que daba un uso perfecto a su razón sin ninguna ayuda desde su infancia, no afectado por apetitos ni preceptores.

Para ayudarme a explicar la estructura de la presentación cartesiana acerca de los paradigmas de construcción y su elevación en el grado de perfección, guiaré mi interpretación con el Esquema A (ver *infra* p. 172): del lado izquierdo numerados, los paradigmas cartesia-

nos de construcción; del derecho y a contraespejo, mi interpretación de los primeros.

Los paradigmas cartesianos de construcción son presentados de manera puntual por su autor tal como los enumeré arriba. De acuerdo con el orden cartesiano se observa un ascenso, no sólo en lo concerniente a la complejidad y perfección de lo que implica cada paradigma (por ejemplo, construir ciudades es más complejo que construir edificios, así como crear leyes es más complejo y requiere de mayor perfección que la construcción del plano de una ciudad, etc.), sino, sobre todo, en la importancia del séptimo y último paradigma de perfección (i.e., el hombre cartesiano), pues como lo mostraré a continuación, este paradigma es el constructor definitivo del nuevo mundo.

Descartes nos explica cómo tenemos que entender cada uno de estos paradigmas de construcción cuando afirma que “no hay tanta perfección en las obras compuestas [*composés*] de muchas partes y producidas por varios artífices diferentes como en las obras de un solo hombre”, me parece pertinente señalar que debemos considerar esta afirmación como advertencia y clave para interpretar de manera correcta su proyecto filosófico. Así, si atendemos al primer paradigma de construcción que nuestro autor nos ofrece, el del único arquitecto de un edificio, tenemos que entender por qué es mejor que un solo arquitecto sea quien proyecte un edificio (obra compuesta de varias partes) a que dicho proyecto lo realicen varios de ellos. La razón cartesiana de este primer paradigma es que un edificio cuyo proyecto proviene de un solo arquitecto es más atractivo y mejor planeado. Podemos entender esto cuando vemos que un proyecto arquitectónico que no requiere de una segunda revisión y modificación de su presentación inicial es porque, de hecho, en su origen, ha sido planeado de forma correcta. En sentido estricto, que un proyecto arquitectónico sea más atractivo es algo colateral a la correcta planeación, pues este juicio

estético depende de que en dicho proyecto se hagan coincidir todas las partes de la obra hacia una sola meta e interés arquitectónicos. Esa coincidencia de las partes sólo puede ser concordante si la estructura sigue un único plan, lo cual garantiza que el proyecto no es confuso. Las inconsistencias estéticas son producto de la mezcla de intereses, metas y estilos que no pueden unirse sin que esto resulte en una catástrofe estética y arquitectónica.

El segundo paradigma de construcción es el de las ciudades. Como es evidente, estamos frente a un paradigma más complejo que el anterior por lo que la fuerza de la razón para propiciar el orden en la construcción habrá de ser mayor. La construcción de una ciudad requiere no sólo del conocimiento preciso para levantar edificios, lo cual ya es complejo, sino de una serie inenarrable de detalles (edificios públicos, hogares para los ciudadanos, orientación de las calles y vialidades, definición estratégica de lugares públicos, abastecimiento de agua, resguardo en caso de peligro, etc.). Además requiere de una planeación tan amplia que abarque hasta el posible crecimiento de la comunidad. Descartes nos hace ver que las ciudades antiguas normalmente encontraban su origen en la expansión de los caseríos a las villas y que de manera posterior y paulatina iban transformándose en las ciudades que ahora conocemos. Éstas son mucho más irregulares que las poblaciones que eran creadas con una exigencia impuesta o siguiendo un fin más o menos importante para los integrantes de esa comunidad. Debido a ello, en ocasiones, la construcción de dicha ciudad se realizaba de forma rápida con los esfuerzos armonizados de una sola generación. Este tipo de observación, a pesar de su exageración (que se construya una ciudad entera en una sola generación), puede ser aceptada. Pero justo por llamar nuestra atención debemos ser más precavidos. Parece que lo más relevante en el discurso cartesiano respecto de este paradigma no es la brevedad de tiempo en el que se puede construir una ciudad, sino la enunciación final con la

que nuestro autor compara a estos dos tipos de ciudades. Así, dice que las calles de las ciudades que fueron construidas siguiendo un plan son más simétricas y trazadas con arreglo a ese plan, mientras que las calles de las ciudades que no fueron construidas así son mucho más tortuosas y desiguales. De esta forma, deja de manifiesto que lo que dirigió su construcción fue “más la fortuna que la voluntad de los hombres que usan la razón” (AT, VI: 12). Esta indicación es muy importante porque manifiesta el interés del proyecto moderno cartesiano: se trata de realizar una construcción que evidencie los alcances programados de la razón humana. Nada que sea humano (en este nuevo sentido de lo humano) puede depender del azar y la casualidad. Es decir, que con el proyecto moderno cartesiano el imperio de la fortuna (Fortuna, diosa que dirigió en gran medida los asuntos humanos en el periodo clásico y aún en el renacentista) llegó a su fin... y con él, el inicio de una nueva época. ¿En qué basa Cartesio esta nueva época y a qué conduce?

La respuesta a esta pregunta se encuentra en los paradigmas sexto y séptimo. No obstante, para llegar a ellos se tiene que pasar por los tres centrales, a saber: el legislador ideal, Dios y el legislador real. Éstos apuntan de forma directa y abierta hacia la importancia del método.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> También, desde un plano esotérico, encuentro cierta afinidad con el planteamiento cartesiano del problema político. En parte, por la insistente evidencia semántica del término empleado por Descartes para desarrollar esta parte de su discurso (“el que hace leyes” o “legislador”, “legislador prudente” o “Dios”). Pero también por su ubicación central en el conjunto de este argumento. Dicha ubicación denota, no sólo un orden en el entramado cartesiano, sino una sugerencia para el lector cuidadoso (*i.e.*, los capítulos centrales de una obra son centrales por su importancia al interior del conjunto de la misma). Por ello, este fragmento cartesiano puede sugerir una revelación importante del planteamiento político de este autor. Aunque esto, si bien es algo que no ha sido estudiado entre los eruditos de Descartes no significa que carezca de importancia. Sin embargo, en esta ocasión, es algo que está fuera de los alcances de este estudio. Una observación final a esta nota: tanto en la

Su discurso es en apariencia sencillo, ya que “sigue” la misma finalidad y desarrolla la misma idea que en los dos paradigmas de construcción anteriores (edificio y ciudad), sólo que lleva la atención hacia lo que sería el *quid* del paradigma anterior más complejo (la ciudad). Esto se debe a que una ciudad no puede serlo sin aquello que la determina, organiza, gobierna y la constituye como lo que es, sus leyes. Descartes ofrece la explicación de cómo los pueblos se van civilizando de forma paulatina. Así, hay pueblos que hacen sus leyes de acuerdo con las necesidades que van surgiendo en su desarrollo histórico (tales como crímenes y pleitos civiles). Éstos no tienen, desde un punto de vista político, un sustento sólido ni tan bien organizado como el de aquellos pueblos que desde el principio de su historia decidieron en una asamblea pública observar las leyes que un (solo) prudente legislador les dictara. Inmediatamente después, y como si fuera parte del mismo argumento, nos dice que tal es el caso de “la verdadera religión, en la cual Dios sólo ha hecho las ordenanzas, [por lo que] deben ser incomparablemente mejor reguladas que todas las otras [religiones]” (AT, VI: 12).

En este punto, es preciso hacer una breve reflexión en torno a la relación entre la legislación y la religión, a la cual el argumento cartesiano ha orientado la atención de sus lectores. La tradición de la filosofía política reconoce esta singular cuestión con el nombre de problema teológico-político y es tan complejo que no se trata de exponer aquí su desarrollo completo, ni de ampliar la disputa en torno al problema filosófico de la ley o de Dios, como tampoco de agotar la temática respecto de la diferencia entre la postura clásica (Platón o Aristóteles) y la moderna (Maquiavelo o Spinoza) en relación con este problema. La pretensión es mucho más modesta, se trata de no pasar

filosofía política clásica (Platón y Aristóteles) como en los estudios maquiavélicos sobre este problema, la relación entre teología y política es fundamental para la conformación de la comunidad política.

inadvertido el hecho de que en el discurso cartesiano el problema teológico-político también ocupa un lugar central en lo que respecta a sus paradigmas de construcción del nuevo mundo, el moderno.

En su argumento, Descartes permite ver el orden y el entretreji-do de la cuestión teológico-política al imbricar los temas del legislador ideal, de Dios y del legislador real en el orden de su presentación de los tres paradigmas centrales. Resulta evidente que el problema central es el teológico, mas para llegar a él, se tienen que conocer los dos flancos que lo (res-)guardan perfectamente; a saber, el de los legisladores (ideal y real). En esta primera aproximación al problema teológico-político pareciera que Descartes acepta la postura tradicional respecto de la necesidad e importancia de Dios y de la ley en relación con la construcción de un nuevo mundo. Sería muy precipitado en este momento resolver en qué consiste la posición cartesiana. Descartes señala que “ve” que el paradigma central, el de Dios, es demasiado elevado para su público efímero, o sea, para un público no divino, un público no tan elevado. Esta es la razón por la que se puede entender que la elevación del tema tratado ha llegado a su nivel más alto. Sin embargo, el desarrollo de su discurso no se detiene aquí. Inmediatamente después indica que “y para hablar de cosas humanas” insertando el caso histórico real de Esparta, con lo cual muestra su genuina preocupación inmanentista y, al mismo tiempo, encuentra el caso histórico con el que evidencia lo que deseaba probar desde un principio, que la perfección de una obra, como una ciudad bien organizada desde sus orígenes, debe su virtud no a la bondad de cada una de sus leyes, sino a que todas ellas fueron dictadas por un solo legislador. Leyes dictadas por un solo legislador siguen un único fin. Esto sólo es posible mediante el esfuerzo razonado de un único constructor.

Resulta poco probable que Descartes quisiera abandonar allí el problema teológico-político, pues estos tres paradigmas de construcciones (el del legislador ideal, el de Dios que dicta las leyes de

la verdadera religión y el del legislador real) apuntan más al modo de acción que al resultado de la acción de cada uno de estos actores —incluido Dios. Cada uno de estos agentes tienen una meta muy precisa, anterior a cualquier tipo de acción. Su acción, en tanto paradigmas de legisladores (ideal, divino y real, o lo que es lo mismo, el teórico, el divino y el práctico), constituye el modelo más puro de praxis teórica: todo legislador debe tener presente la finalidad de su acción, la cual consiste en realizar un tipo específico de comunidad política que habrá de cobrar vida en cuanto dicha comunidad se dirija por las leyes que dictó. En sentido estricto, estos tres ejemplos de construcción nos conducen al paradigma de método cartesiano, pues lo que nos muestran es que ninguna obra moderna sería posible sin el camino que conduce a ella ni sin la finalidad inmutable, clara y distinta, que oriente a su creador a realizar cualquier acción. Así, podemos ahora responder, con algo más de conciencia, aquello sobre lo que basa Descartes la posibilidad de la nueva época (canceladora del azar, de las contingencias y de la casualidad). El fundamento de la nueva época es el método. Éste requiere, como en estos tres paradigmas, de una finalidad claramente definida y un camino que le acerque a ella, así como un único y solo constructor, si no divino, al menos prudente, pero sobre todo, real. Ahora bien, lo que en el discurso cartesiano está siendo sostenido sobre el nuevo método es la nueva ciencia y las resultas de ésta; veamos los dos últimos paradigmas cartesianos de construcción.

El sexto paradigma cartesiano de construcción es uno de los más importantes en la historia señalada por Descartes para desarrollar la nueva época; se trata de la ciencia. Como lo he señalado, los paradigmas de los legisladores dirigen la atención al paradigma del método. Esto no es fortuito pues, líneas más adelante, se exponen los —tan famosos como malentendidos— cuatro pasos del método cartesiano. También en la siguiente parte del *Discurso del método* se

vuelve a poner en práctica lo que está pensando su autor respecto de la finalidad del proyecto cartesiano, el método mismo y la moral de provisión. El ejemplo cartesiano de la casa que se destruye “para edificar una nueva” (AT, VI: 22), etc., vuelve a recordarnos al primer paradigma cartesiano de construcción de nuestro esquema. No obstante, en este nuevo contexto, el sexto paradigma es, sin lugar a dudas, la piedra de toque para entender la finalidad de esta serie de paradigmas cartesianos de construcción, pues con él se desarrolla la meta del discurso cartesiano: el nuevo hombre. De acuerdo con el argumento cartesiano de la perfección de una obra basada en la autoría de un único constructor, las ciencias de los libros están muy lejos de detentar el verdadero conocimiento de las cosas. La formación de las ciencias está basada en la aglutinación de conocimientos diversos experimentados por diversos individuos. Sus conocimientos se ven engrosados de forma paulatina por las opiniones de diversas personas. Por lo tanto, tales conocimientos no son sino probables y carecen de demostración genuina; es decir, clara y distinta. En este sentido, las ciencias anteriores a la cartesiana no pueden estar tan cerca de la verdad como aquélla que sienta sus bases en los simples razonamientos que puede hacer de forma natural un hombre de *bon sens* (AT, VI: 12-13).<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Esta indicación cartesiana parece poner en jaque la posibilidad del progreso de las ciencias, pues ¿cómo podrían explicarse los adelantos científicos sin las aportaciones críticas de quienes tratan de resolver problemas aparentemente insolubles desde la perspectiva inicial del desarrollo de una disciplina o de un sistema científico o filosófico? Para explicar el concepto de progreso científico tal como lo entienden los filósofos de la ciencia en su planteamiento original, sigo de cerca el argumento clásico de Kuhn (1986). Por otro lado, una excelente salida —tan coherente como iluminadora— respecto a la posibilidad del discrepar teórico sobre las posibles vías de reflexión ante un problema específico en cualquier disciplina de conocimiento, se encuentra en lo que Laura Benítez (2004) denomina las vías de reflexión filosófica —maravillosa veta ante las perplejidades inherentes a la búsqueda filosófica.

Sin embargo, cabe resaltar que el argumento cartesiano no tiene qué ver de forma directa con el progreso de las ciencias, en plural, sino con la posibilidad de que ellas se acerquen a la verdad. De esto podemos distinguir dos cosas: primera, las ciencias de las que habla son obras que han sido compuestas y engrosadas paulatinamente por las opiniones de diversos hombres; por ello, muestran que no siguen el método que hemos develado en nuestro acercamiento a los tres tipos de legisladores, es decir, que no están sustentadas en una sola persona de *bon sens*, y por esta razón no pueden ser consideradas como *ciencia*. Segunda, el propósito explícito que aparece en el título completo del *Discurso del método: pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (AT, VI: 1), evidencia que el método cartesiano se dirige hacia la fundamentación de la verdad. Por ello, si el intento cartesiano consiste en conducir la razón y, por consiguiente, en buscar la verdad en las ciencias, su obra es el paradigma de construcción más elevado que pueda existir. Con él, todas las ciencias que se encuentren en la situación de buscar la verdad son organizadas sobre la base del método cartesiano; es decir, sobre la base metódica que hace posible a las verdaderas ciencias; base que, por cierto, su autor definió desde el postulado inicial del proyecto de la Modernidad. De acuerdo con lo que señala el fundador de esta nueva época, la ciencia verdadera no es la que se forma con opiniones de diversas personas, sino aquella que ha sido construida por un solo hombre de “buen sentido” tocante a las cosas que se le hacen presentes de manera evidente: Descartes habla de Descartes.

Por último, ¿qué consecuencia resulta de postular la importancia del constructor único —si no es que solipsista— a la hora de construir su obra en cada uno de los paradigmas cartesianos hasta llegar al de la única ciencia hecha por el más grande de los creadores, Descartes mismo? Esta pregunta encuentra su respuesta en el séptimo paradigma cartesiano de construcción: el nuevo hombre. De

este modo, ya podemos enunciar la pregunta crucial de este trabajo: ¿En qué consiste el nuevo hombre cartesiano? Siguiendo el discurso del autor del *Discurso del método* encontramos una respuesta unívoca sobre lo que somos todos antes de ser hombres. Antes de ser hombres somos infantes. Esta consideración es importante porque con ella su autor nos coloca frente a las implicaciones directas de su proyecto. De lo que se trata, en pocas palabras, es de dejar de ser infantes. Descartes asume que aún los adultos que no se rigen por las leyes de la razón señaladas de forma discursiva por él, seguirán siendo infantes; esto es, dependientes de la tutela de los mayores. Nuestro Esquema B (ver *infra*, p. 173) es una imagen que intenta aclarar el proceso propuesto por Descartes para abandonar la infancia y pasar a la concreción del nuevo hombre.

En el desarrollo del proyecto cartesiano ser infante consiste, en resumen, en ser gobernado por nuestros apetitos y por nuestros deseos. El problema de ello es que con dificultad podemos encontrar consenso sobre lo óptimo para nuestra propia existencia, no se diga respecto de la búsqueda de la verdad. Además de esto, ser infante implica estar siempre bajo la tutela y cuidados de quienes en teoría estarían encargados de nuestra orientación. Esta orientación externa nos impediría hacer jamás un esfuerzo por ejercitar nuestra propia razón para dirigir nuestras acciones de manera autónoma y razonablemente justificada. Como puede verse, el estado infantil del hombre no es sustentable ante los embates del reino de la necesidad. Siguiendo el argumento ascendente de los paradigmas cartesianos de construcción, el estado infantil del hombre habrá de cancelarse cuando el nuevo hombre sea guiado siempre, desde el momento de su nacimiento, por la razón; es decir, cuando el nuevo hombre nazca racional. Pero ¿cómo es esto posible?, o más aún, ¿es posible?

El argumento cartesiano no carece de movimiento propio para responder a este problema y se sigue de la exhibición de los paradig-

mas cartesianos que he presentado. Ya he hecho notar el movimiento ascendente de los siete paradigmas, también he intentado no descuidar la riqueza retórica del desarrollo argumental cartesiano, a saber, que de lo que se trata realmente en todo este pasaje es del único y solo constructor de la nueva época, Cartesio, creador absoluto. La ciencia verdadera es la que él enseña; con su discurso del método se cancelan los discursos aporéticos, confusos y falaces sobre la verdad (tan abundantes en la época que le tocó vivir). Descartes ha renacido como el hombre nuevo, como el hombre simplemente racional. A continuación trataré de explicar cómo es posible este movimiento al interior del *Discurso* cartesiano, o sea, cómo el hombre se convierte en el nuevo hombre y como éste construye su propio mundo; es decir, el mundo moderno.

El “primer ciclo de la construcción del mundo” cartesiano (recordar el movimiento del Esquema B) proviene de los paradigmas de construcción indicados en el *Discurso del método*. Siguiendo con puntualidad su presentación ascendente, el nuevo hombre aparece —en el relato de la creación cartesiana— tras las superaciones (análogas a las *Aufhebungen* hegelianas) que van desde el constructor solo de edificios hasta el hombre del proyecto moderno cartesiano; es decir, hasta el verdadero nuevo hombre, quien tiene la consigna de ya no gobernarse por sus apetitos, ni de ser esclavo de sus deseos, sino de dirigirse, desde su nacimiento, sólo por su razón. Para llegar a este estado (señalado en nuestros esquemas con el rectángulo número 7) es preciso haber dominado la naturaleza mediante el conocimiento científico que de ella este protonuevo hombre está adquiriendo con la praxis del método cartesiano (señalado en nuestros esquemas en el rectángulo número 6). Lo que le ofrece la oportunidad a ese protonuevo hombre de llegar a ser (y comprenderse como) un nuevo hombre es, en primer lugar, el dominio de la naturaleza y, después, el progreso del conocimiento a la luz del ejercicio de la nueva ciencia basada en

aqué. La medicina, paradigma de ciencia moderna, con sus evidentes beneficios (progreso en el conocimiento y cancelación del dolor natural mediante el dominio y posesión de la naturaleza), deja de ser considerada como mera utopía y pasa a ser la abanderada y portavoz de la nueva época.

Por su parte, el “segundo ciclo de la construcción del mundo moderno” es una continuación mecánica del movimiento insoslayable del primer ciclo. Al haber realizado con éxito al nuevo hombre, implicado en el proyecto moderno cartesiano; es decir, a Descartes mismo, la universalización de esa comprensión conduce de forma necesaria a la concreción de la nueva época sustentada en la verdadera ciencia. El nuevo hombre no sólo produce al nuevo mundo (con la ayuda indispensable de la nueva ciencia, sustentada a su vez en el método inmanentista y solipsista) sino que, en principio, en el caso de Descartes, el nuevo hombre se produce a sí mismo. La primera diferencia radical entre el primer ciclo de la construcción del mundo y el segundo es que el hombre del primero construye edificios, mientras que el hombre (nuevo) del segundo es el constructor del hombre mismo y de su mundo. Con esto se hace evidente que *el* paradigma de este caso es Descartes, creador de sí y de una nueva época.

La segunda diferencia radical es la que se observa con la cancelación del paradigma de construcción de la verdadera religión<sup>7</sup> en el segundo ciclo de la construcción del mundo moderno, pues si el nuevo hombre crea tanto al hombre moderno como a su mundo, el papel del Dios de la tradición imperante es obsoleto, lo cual es perfecta-

<sup>7</sup> El desarrollo de esta postura se encuentra en la tercera parte del *Discurso del método* conocida en general como “algunos preceptos morales sacados de su método”, en la cual algunos estudiosos han encontrado, con justicia, un argumento esotérico, permeado de términos bélicos, comunes en la época, sobre la moral de “aprovisionamiento”; es decir, provisional, mientras dura *la* guerra. Cfr. Kennington (1987), Lachterman (1983) y Velasco (1995).

mente compatible en la transición del primer ciclo al segundo ciclo de la construcción del mundo moderno con la caracterización cartesiana (tercera parte del *Discurso del método*) de la *morale par provision*. El primer momento del primer ciclo de la construcción del mundo moderno no detenta mayor complejidad ni mayor conocimiento; su principal tarea es mostrarnos la importancia del solipsismo para garantizar la perfección en la obra construida. En cambio, el primer momento del segundo ciclo está sustentado sobre la exacerbación y apoteosis del primer ciclo, a saber, el nuevo hombre que ha dominado su naturaleza (al controlar sus pasiones y deseos) y se guía por la sola razón. El primer momento de ambos ciclos es fundamental por ser el que comienza la realización del proyecto cartesiano en su específica determinación inmanentista. El primer momento del segundo ciclo de la construcción del mundo parte de una mayor complejidad y perfección, sustentada en la perfección del nuevo hombre que crea su nuevo mundo. Sin embargo, esta es la razón por la que en la historia del desarrollo del proyecto cartesiano el Dios de la tradición ya no puede entrar a escena en la comprensión del nuevo mundo, pues este personaje era el que jugaba el papel del creador en el mundo antiguo.

El hombre del proyecto moderno cartesiano del último momento del primer ciclo de la construcción del mundo moderno (señalado con el rectángulo 7) es en esencia diferente respecto del hombre análogo del segundo ciclo de la construcción del mundo moderno (señalado con el rectángulo 5 del ciclo superior). Esta diferencia se debe a las siguientes dos consideraciones: en primer lugar, el hombre del primer ciclo que construye edificios, ciudades y leyes es un hombre que todavía tiene como referente a Dios. Por consiguiente, en su relación con Él se manifiesta una dependencia que tiende a ser cada vez menor —hasta desaparecer por completo en el segundo ciclo. El menguar de esta dependencia del hombre hacia Dios está en proporción directa

al incremento paulatino del uso de la razón. Esto es posible mediante la seria consideración y puesta en práctica del método propuesto por Descartes en todas y cada una de las cosas y creencias que constituyen al hombre y al mundo humano (indicado en nuestros esquemas con el rectángulo 6, “Ciencias”). Este paradigma de construcción es posible gracias a la realización del conocimiento verdadero que, dirigido por el método y la razón humana, hace posible la metamorfosis fundamental del proyecto cartesiano. Con este paradigma se garantiza que un hombre, tras un largo proceso inmanente, por fin deje de ser niño (es decir, que abandone la dependencia a las creencias adscritas al juicio de otros, sean éstos individuos, la tradición misma o supersticiones, miedos e ignorancia).

En segundo lugar, el matiz más importante en esta metamorfosis del hombre consiste en cancelar de manera radical el estado de dependencia tanto hacia los apetitos individuales como hacia los diferentes preceptores que hemos tenido.<sup>8</sup> Todos ellos, apetitos y preceptores, son contrarios los unos a los otros. Sus contraposiciones no permiten que el hombre avance (progrese) hacia una meta bien (a través de la razón) dirigida. El último momento del primer ciclo de la construcción del mundo moderno, el hombre del proyecto moderno cartesiano, tiene las bases para dejar de ser niño y manifestar, mediante el ejercicio del método y la razón, su autonomía frente a las opiniones de los otros y su autarquía en lo concerniente a su acción en esencia productora. La caracterización esencial de esta toma de conciencia del nuevo hombre surgido del primer ciclo de la construcción del mundo moderno se pone de manifiesto, tan violenta como subrepticamente, con la cancelación racional y metódica de lo que la tradición (supeditada en la opinión, el miedo, la superstición y la

<sup>8</sup> Cfr., el pasaje cartesiano en que muestra su “pensamiento” de que “todos nosotros hemos sido niños antes de ser hombres” porque la mayor parte de nuestra existencia “ha sido gobernada por nuestros apetitos y preceptores” (AT, VI: 13).

ignorancia) había considerado era el principio de todo cuanto existe, incluyendo al hombre: con el advenimiento del nuevo hombre, Dios ha sido cancelado.

Una última consideración. Esta imagen de la cancelación de Dios está referida, en nuestra interpretación, únicamente al seguimiento del argumento cartesiano con el que se develaron los siete paradigmas de construcción con los que en el *Discurso del método* su autor hace posible el advenimiento del nuevo mundo. Su alcance, como resulta evidente, está limitado por el acercamiento que hemos intentado hacer respecto de la posibilidad de la nueva ciencia mediante el perfeccionamiento en el uso del método. La nueva ciencia, cartesiana, trae consigo el advenimiento del nuevo mundo. Para llegar a éste se requieren ciertos cambios específicos dirigidos por el movimiento del discurso cartesiano. Uno de esos cambios es el que se da con la diferencia del legislador ideal y el legislador real entre nuestra presentación del primer ciclo de la construcción del mundo moderno y la que se manifiesta en el segundo ciclo.

La diferencia entre el legislador ideal y el legislador real expuesta en nuestra presentación del primer ciclo de la construcción del mundo moderno tiende a desvanecerse en el segundo ciclo por la nueva acción del nuevo hombre. El nuevo hombre ya no es infante. Por lo tanto, dirige sus acciones por la razón —y sólo por esta facultad. El *bon sens* del nuevo hombre y la perfección en el ejercicio del método (presentado en la segunda parte del *Discurso del método*) le permiten al nuevo hombre romper sus ataduras de dependencia ante el cúmulo de pseudoconocimientos dirigidos por el caos de opiniones externas y veleidades internas, ahora superadas. El desvanecimiento de la diferencia entre el legislador real y el legislador ideal consiste en que el legislador ideal ya es real, es decir, que ya se trata de un legislador perfecto. Es el legislador que carece de errores en su cálculo al proponer leyes porque se guía por la sola razón y emplea el método cartesiano para encontrar la verdad.

Lo que pretendo mostrar en lo que resta de este trabajo es que la acción del legislador perfecto y su realización efectiva no se puede concebir sino como el resultado necesario del proyecto inicial cartesiano. Para mostrar esta idea presentaré *in extenso* el pasaje cartesiano en el que fundamento mi comprensión central de los paradigmas de construcción moderna con la que me parece que se evidencia el movimiento necesario en lo que se refiere a la presentación, desarrollo y perfeccionamiento del legislador (paradigmas 3 a 5 [*sic.*, 3, el legislador ideal; 4, el perfecto legislador, Dios y 5, el legislador real] del primer ciclo del proceso de construcción del mundo moderno de nuestro Esquema B, así como en su presentación modificada con los paradigmas 3.c [el legislador ideal] y 3.c' [el legislador real] del segundo ciclo del proceso de construcción del mundo moderno del mismo esquema). Vayamos, pues, a los textos cartesianos.

En lo que nombramos como paradigma 3 en el primer ciclo del proceso de construcción del mundo moderno, tenemos:

[*Ainsi je m'imaginai que*] Del mismo modo yo me imagino que los pueblos, que antes habían sido semi-selvajes, y que habían llegado a ser civilizados paulatinamente no hacen leyes más que a la medida de la incomodidad que los crímenes y querellas lo exigían, no estaban tan bien civilizados como aquellos otros que desde su comienzo se organizaron en asambleas y decidieron observar las constituciones de algún prudente legislador.

En lo que se refiere al paradigma 4 del mismo proceso de construcción:

[*Comme il est bien certain que*] Como es bien cierto que el estado de la verdadera religión, de la cual Dios solo hace las ordenanzas, [éstas] deben ser incomparablemente mejor reguladas que todas las otras [leyes de las religiones].

Y, por último, en cuanto a lo que presentamos como paradigma 5:

[*Et pour parler des choses humaines, je crois que*] Y para hablar de cosas humanas, yo creo que, si Esparta en otro tiempo fue floreciente, no encuentra su causa en la bondad de cada una de sus leyes en particular, en vista de que algunas eran fuertes para extranjeros, y esas mismas contrarias a las buenas costumbres, pero por razón de que no fueron inventadas más que por uno solo, todas ellas tendían a una misma finalidad (AT, VI: 12).

En la medida en que este asunto trata sobre el problema del legislador, es evidente que se refiere a un tema fundamental de la filosofía política que no entra en los límites de este estudio, por lo que manifiesto que aunque soy consciente de él, me limitaré a presentarlo en los términos de mi interpretación sobre el proceso de la construcción del mundo moderno.

Descartes utiliza una diferencia estilística finísima que nos permite entender la diferencia entre los tres paradigmas de legisladores que nos está proponiendo. Podemos ver que la historia cartesiana del legislador ideal confrontado con el legislador real del que habla nuestro autor, y que nosotros presentamos en los pasajes centrales de nuestra interpretación del Esquema B del primer ciclo de la construcción del mundo moderno, es un relato que apela a la diferencia entre el legislador prudente que Cartesio se imagina y el legislador del que puede hablar para referirse a cosas humanas. Es decir, parece que la prudencia en el primer ciclo de la construcción del mundo moderno es una cosa divina, deseable pero no real. En términos cartesianos, el legislador prudente resulta ser un producto de la imaginación. Pero dado que el proyecto cartesiano es eminentemente autoproduktivo, tiene que dejar el primer ciclo de la construcción del mundo moderno y pasar al segundo ciclo. En éste, gracias a la ciencia y al nuevo método —cultivados por el hombre de razón— el hombre que dicta leyes

de acuerdo con un plan perfecto, ante todo, tiene que ser real. De esta manera, el legislador del segundo ciclo, debido a su autonomía y autarquía metódica-racional, no sólo es el legislador deseable, sino el único real.<sup>9</sup> La diferencia entre el uso del entendimiento perfecto del legislador imaginado por Descartes (en el paradigma 3) y el uso del entendimiento perfecto práctico del legislador real del que Descartes puede hablar en términos humanos (en el paradigma 5) sustentado en el método y la razón se disuelve porque han llegado a ser lo mismo por el perfeccionamiento del uso del método en el segundo ciclo de

<sup>9</sup> El desarrollo cartesiano de estas ideas en su obra de 1637 puede seguirse con toda claridad y ejemplar dilección en su correspondencia con Elizabeth, especialmente en las cartas de Descartes del 21 de julio, del 4 y del 18 de agosto y en la del 1º de septiembre de 1645. En esta serie de cartas, Descartes explica *los medios que la filosofía enseña para conseguir la felicidad suprema que las almas vulgares esperan en vano de la fortuna aunque sólo podamos esperarla de nosotros mismos* (AT, IV: 251-3). Básicamente se centra en resaltar lo tratado por él en su *Discurso del método*, insistiendo en la idea que indica que en la medida en que el recto uso de la razón proporciona un conocimiento auténtico del bien, se impide con ese uso que la virtud sea errada, es decir, el desvanecimiento de la diferencia entre el legislador ideal y el legislador real. También, resalta la idea de que la mayor felicidad del hombre depende de ese recto uso de la razón y que, por consiguiente, el estudio, que nos lo proporciona, es la ocupación más útil, así como la más grata y deleitosa que pueda tener el hombre. Aunque todo esto tiene el tinte de una aproximación y análisis al texto de Séneca *De beata vita*, Descartes pone de manifiesto su postura (ligada directamente al nuevo método propuesto en su proyecto desarrollado perfectamente en su *Discurso del método*) cuando señala abiertamente el límite del filósofo cordobés, postulando simultáneamente su superioridad, a saber, que *Séneca hubiera debido enseñarnos en su totalidad las principales verdades cuyo conocimiento es requisito para facilitar el uso de la virtud, regular nuestros deseos y pasiones y gozar así de la beatitud natural* (AT, IV: 267-8), cosas todas ellas que Descartes piensa que, no sólo sí mostró, sino que, además, logró –mediante su método y las implicaciones de su realización. Al respecto, cabe señalar que la idea que le parece más atinada del *De beata vita* es la que dice que *beatius est qui nec cupit nec timet beneficio rationis* (AT, IV: 274): *feliz es el que gracias a la razón ni desea ni teme.*

la construcción del mundo moderno. Queda por ver, por supuesto, cómo es posible la cancelación de la diferencia entre teoría y práctica, adyacente en la identidad entre el legislador ideal y el legislador real en el nuevo mundo moderno, así como también, quién es capaz de sostener tal identidad; otra manera de presentar este problema es: ¿Cómo es posible y en qué consiste el nuevo hombre?, pero esto es tema para otro trabajo.

## Conclusión

“El sentido original de la *constructio* cartesiana” es el título de este trabajo. En su desarrollo presenté cómo era entendido el concepto de construcción antes del advenimiento del nuevo sentido con el que Descartes inaugura la nueva manera de entender dicho concepto. Lo que se desprende de esta investigación es que antes de Descartes el término hacía referencia sólo al uso gramatical del concepto en cuestión y no tenía ninguna otra orientación importante. En cambio después de la publicación del *Discurso del método*, el sentido de la antigua *constructio* abandonó los horizontes gramaticales para abrir nuevos mundos. La importancia del sentido innovador cartesiano en lo que se refiere a la nueva comprensión del concepto radica en que el hombre es ahora el creador del nuevo mundo o, al menos, el creador de su propio mundo. El análisis de esta postura cartesiana en nuestro texto develó que el mundo es una construcción del hombre y con esta postura se enfatiza el carácter inmanentista del proyecto cartesiano. El problema más importante que surge de esta nueva manera de pensar al hombre y sus relaciones con el mundo, y con todo lo que le rodea, es que frente a la tradición, frente a las posturas antiguas o clásicas, el hombre comenzó a comprenderse a sí mismo como creador.

Esta oposición entre la comprensión del creador clásico y la nueva comprensión del constructor moderno sienta una de las bases más iluminadoras para entender la querrela entre los antiguos y los

modernos (herencia de la modernidad, por supuesto). El desarrollo de este estudio (mediante el análisis del proceso de los dos ciclos de la construcción del mundo moderno a la luz del estudio sobre los paradigmas de la construcción cartesiana) puso de manifiesto que uno de los problemas emergentes en esta contraposición entre el creador antiguo y el constructor moderno es el lugar que ocupa Dios en la nueva versión del mundo humano. Se indicó que el problema al que se apunta con ello es uno de los más grandes problemas de la filosofía política, a saber, la cuestión del problema teológico-político. Mi postura ante esta cuestión, aunque no justificada ni desarrollada en este trabajo, es que Descartes es perfectamente conciente del problema teológico-político, pero por razones prudenciales y prácticas decide no tratar estos asuntos del mundo (Cfr. Watson, 2007).

El dilema de la aceptación o el rechazo sobre la cuestión que se señala en el desarrollo de este trabajo acerca de si con el advenimiento del hombre moderno, derivado del proyecto original cartesiano, resulta que en efecto Dios es cancelado, habrá de ser una decisión de cada lector.

Por último, como nota aclaratoria, el sentido original de la *constructio* cartesiana tendría que entenderse de la siguiente manera: el nuevo sentido que le da Descartes a la noción de construcción es original en tanto que con ella nuestro autor origina a la nueva ciencia, al nuevo mundo, al nuevo hombre y, en suma, a la nueva vía de reflexión filosófica.

## Bibliografía

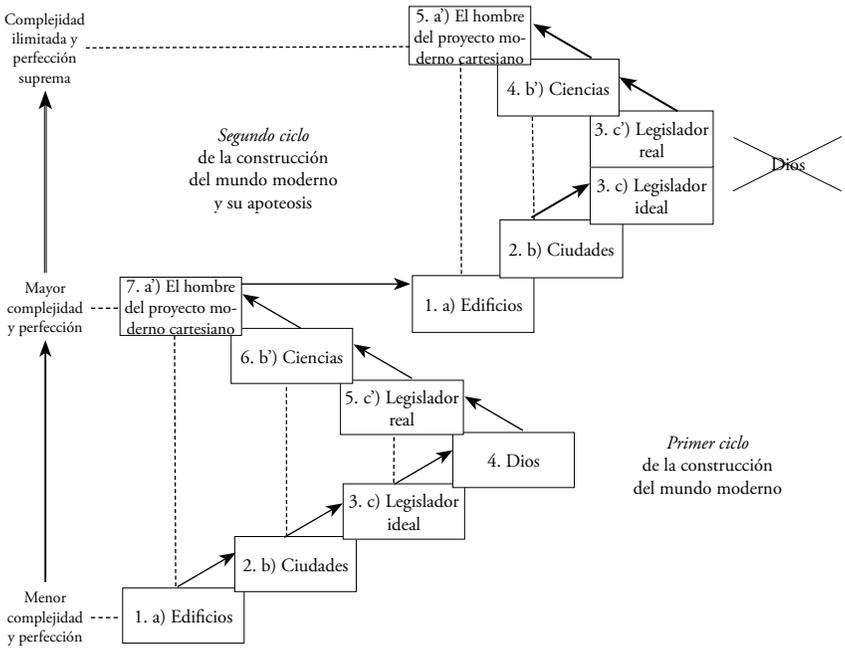
Allighieri, Dante, 1987, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 888.

AT: Descartes, René, 1996, *Œuvres Complètes*, 11 vols., Adam, Charles y Paul Tannery (eds.), París, Librairie Philosophique J. Vrin.

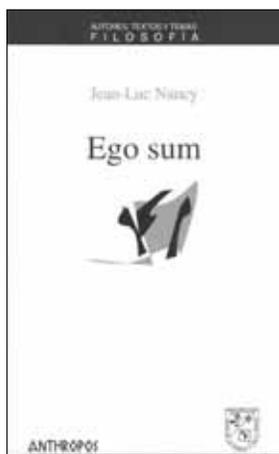
- Benítez Grobet, Laura, 2004, *Descartes y el conocimiento del mundo natural*, México, Porrúa.
- Cicero, Marcus Tullius, 1968, *De Inventione*, vol. II, trad. H. M. Hubbell, Londres, Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_, 1977, *De Oratore*, vol. IV, trad. H. Rackham, Londres, Loeb Classical Library.
- \_\_\_\_\_, 1988, *Brutus*, vol. V, trad. W. Glynn Williams, Londres, Loeb Classical Library.
- Cottingham, John, 1995, *Descartes*, coord. de la trad. Laura Benítez, México, UNAM.
- Kennington, Richard, 1983, *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*, Toronto, Lexington Books.
- Klein, Jacob, 1992, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Nueva York, Dover.
- Kuhn, Thomas, 1986, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- Lachterman, David Raport, 1983, “Descartes and the Philosophy of History”, en *Independent Journal of Philosophy*, vol. IV, pp. 31-60.
- \_\_\_\_\_, 1989, *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*, Nueva York, Routledge.
- Velasco Guzmán, Luis Antonio, 1995, “Modernidad y filosofía política en el *Discurso del Método*. Ensayo hermenéutico”, en Antonio Marino (coord.), *Inter Alia Hermeneutica. Memorias del Seminario de Hermenéutica y Ciencias del Espíritu*, México, UNAM-FES-Acatlán, pp. 81-103.
- Watson, Richard, 2007, *Cogito, Ergo Sum. The Life of René Descartes*, Boston, David R. Godine Publisher.



# Esquema B



## Reseñas



*Ego Sum*  
Jean-Luc Nancy  
Barcelona, Anthropos /  
Universiad Autónoma de Querétaro,  
2007

Sin lugar a dudas, el filósofo francés Jean-Luc Nancy es uno de los grandes pensadores de nuestro tiempo. Es el más importante pensador heideggeriano que trabaja en el proyecto de ofrecer una lectura de-construktiva de la historia de la ontología occidental. En Nancy, dicho proyecto tiene su origen en las obras de la década de 1970 y adquiere particular relevancia en una incisiva lectura de Descartes que aborda el complejo problema de la subjetividad. Intitulado de forma sencilla, *Ego Sum*, y publicado en Francia en 1979, este denso y hermoso texto apareció en español en 2007. La traducción de Juan Carlos Moreno Romo hace asequible al lector de habla hispana un intento de capturar el problema cartesiano desde una perspectiva postheideggeriana bastante original.

El libro está integrado por seis meditaciones —quizás a modo de reflejo de las seis meditaciones cartesianas—; en ellas Nancy se aproxima al desarrollo cartesiano de la subjetividad desde seis ángu-

los diferentes: ontológico en “Ego Sum”; textual en “Dum scribo”; estético en “Larvatus pro Deo”; metafísico en “Mundus est fabula”; filosófico en “Unum quid” y psicológico en “Extensión del alma”. Considerar cada una de estas meditaciones en detalle rebasaría la extensión de esta reseña; sin embargo, alguna atención filosófica, más que académica, sobre la primera y la última ayudará a introducir la obra. No obstante, es necesario leer la peculiaridad del estilo de Nancy (muy similar al de Heidegger), a través de cierto reconocimiento de la exposición que hace el autor de los pensamientos clave, mismos que captura muy bien por medio de las meditaciones breves de dos pasajes cruciales.

El primero de estos pasajes aparece en medio de la primera meditación (“Ego Sum”). “La teoría —es decir el sujeto— ha consistido siempre en plantearse como el pensamiento del abismo abierto entre el acto del pensamiento y el discurso del pensamiento” (Nancy, 2007: 13). Este enunciado clave se refiere a un problema central en Descartes. Se trata de deconstruir a Descartes en una forma que nos permita ver el problema esencial de la grandeza esencial de su pensamiento.

Como pensador ontológico heideggeriano, Nancy está siempre preocupado con la relación parmenídea entre ser y pensar. Con respecto al problema del sujeto —que surge con Descartes— se trata también de la transición del pensamiento a la acción mientras que, en sí mismo, el pensamiento se mantiene esencialmente igual. Para Descartes, el pensamiento es la intensidad de la búsqueda de conocimiento cierto; es decir, de conocimiento más allá de la intuición. En este contexto, Descartes describe *acción* como acción del pensamiento. Pero esta acción del pensamiento (Descartes como sujeto, pensando el discurso de sus *Meditaciones*), es literalmente inefable. Al menos, es inefable de cualquier otra forma que la extraña manera pre-fenomenológica en la que Descartes arriesga su precario intento de describir su justificación para pensar, con respecto a la (deseada)

certeza del sujeto. El abismo que Nancy identifica se encuentra, pues, en el problema de describir el acto del pensar como lo que sólo es el acto del pensar. El pensar, a lo largo de este problema, inevitablemente conlleva un regreso a la subjetividad misma del sujeto. Desde ahí parten las muchas posibilidades que Nancy desarrolla y deconstruye en *Ego Sum* (segunda a quinta meditaciones).

La deconstrucción —es decir, el *acto* de deconstrucción— siempre puede ser asimilada al discurso de los simulacros discursivos, sencillamente sobrevolándola como en un planeador. Cuando, por ejemplo, Nancy escribe lado a lado con Descartes en la segunda meditación, “Dum scribo”, la lucidez de su discurso reposa en el hecho de que cualquier posible comentario posterior no sólo sería eliminado de inmediato, sino que sería eliminado infinitamente. ¿Por qué? Porque tendría que haber una exploración infinita del abismo entre el acto del pensamiento (deconstructivo) y su discurso (“lo que efectivamente dice”). En otras palabras, la meditación “Dum scribo” es tanto una descripción fenomenológica de la inscripción del propio pensamiento en el de Descartes, como una inscripción de la imposibilidad misma hacia el abismo del momento presente, lo cual es también la constitución del sujeto.

El giro hacia el sujeto como posibilidad de sobrellevar la imposibilidad que presenta el abismo ocurre, no obstante, por medio de otra idea que aparece mucho más tarde en el libro. Así, la segunda cita, que puede decirse que da anclaje al libro de Nancy, aparece al final de la sexta y última meditación, “Extensión del alma”, que muestra la realidad psicológica de las premisas ontológicas de *Ego sum*: “El cuerpo es la extensión del alma hasta las extremidades del mundo y hasta los confines de sí, el uno en la otra intrincados e indistintamente distintos, extensión tendida hasta romperse” (144)

Justo previo a esta idea acerca de la extensión y la posibilidad del punto de ruptura del sujeto, Nancy refiere a una breve observa-

ción de Freud —observación, por cierto, que capta la atención de Nancy en varias de sus obras—: “*Psyché* está extendida, escribe Freud en una nota póstuma. En tanto que extensión, *Psyché* no se sabe extendida”. El alma no sabe de su extensión y dado que no sabe de su extensión dentro del cuerpo (y como un cuerpo), su extensión —y uno podría decir, la posibilidad de ser un cuerpo— es el límite extensible de su conocimiento.

La extensión de *psyché* es también la posibilidad de su propio ser-estirada hacia su corporeidad, pero ¿por quién?, ¿por el sujeto como una suerte de fantasma?). Ya que el libro de Nancy termina con la posibilidad de este alargamiento hasta alcanzar el punto infinito de la ruptura, bien podríamos preguntarnos si la ruptura no es la posibilidad de destrucción como tal —o bien, el riesgo específico tomado por toda singularidad que llega al punto de ruptura en el que la posibilidad psicológica se torna una vez más en imposibilidad ontológica del sujeto que se piensa a sí mismo. Lo que se rompería, de cualquier modo, es la experiencia intelectual de la certeza del mundo —que, en la quinta meditación de Nancy, es revelado como *fábula*. Lo que se rompería es la unidad del sujeto y su experiencia cognitiva.

Dentro de la posibilidad de ruptura, emerge el sentido de lo trágico, escondido de forma profunda en el optimismo ontológico y epistemológico de Descartes. Ésta es, después de todo, la escritura de Jean-Luc Nancy, quien, como sobreviviente de un trasplante de corazón y de un cáncer subsiguiente —véase su ensayo en el libro *Corpus*—, no mantiene ilusión alguna sobre la naturaleza trágica de la corporeidad y de las diversas preguntas que ésta arroja sobre la certeza de sí del sujeto.

Para el sujeto es imposible no pensar de forma filosófica. Al leer éste o cualquier otro libro de nuestro más sincero acompañante en el pensamiento post-heideggeriano, el problema de la posibilidad o imposibilidad, de pensar el sujeto hasta el punto de su ruptura es iluminado de la más profunda manera. Jan Patrick Oppermann



*Metafísica y tragedia.*  
*Un tratado sobre Schelling*  
Crescenciano Grave  
México, Ediciones Sin Nombre/UNAM  
2008

*En la intuición intelectual hay que resistir la seducción de la oscuridad que amenaza con inundar de silencio a la conciencia. Esta resistencia se levanta desde la distancia o ironía que debe poder acompañar a todo discurso metafísico.*

Crescenciano Grave

*Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, de Crescenciano Grave, es un análisis, cuyo título anticipa el problema a tratar: una discusión entre la filosofía y la poesía retomada desde Schelling. Al ser una pregunta de linde se vuelve una pregunta de una pluralidad de miradas: del filósofo, del literato, del artista, del mitólogo, del psicoanalista.

La estructura de la obra de Grave muestra cómo el pensamiento de Schelling permanece en los márgenes del problema de la intuición. Esta tarea, ardua y compleja, es expuesta en la primera parte, “De la Physis al Arte”. Las primeras líneas son desarrolladas a través de toda la obra, ¿es la filosofía una construcción desde la determinación natural o una obra de la libertad? Siguiendo al Schelling de *La*

*filosofía de la Naturaleza*, Grave nos responde que es “una obra de la libertad”, pero para trazar “los horizontes de su destino”.

[...] la autopoiesis de la naturaleza, como una finalidad en sí misma, sólo puede ser intuita y, *hasta donde sea posible*, reflexionada desde uno de sus productos; desde la conciencia que, en tanto espíritu, rememora su propia génesis en la naturaleza pero que, para afirmarse propiamente como espíritu, se trueca en contingencia (Grave, 2008: 52).

En ese sentido, Grave nos muestra cómo desde Spinoza y Schelling hay una contradicción en lo que somos como condicionados desde la *natura naturata* y a lo que se aspira, la *natura naturans*, pues el fundamento del objeto no es él mismo sino la productividad. “La proposición *Yo soy* es autopoietica y conscientemente análoga a la autopoiesis de la naturaleza” (90), no sólo es una relación de hechos. La posición que se abre frente al *yo soy* es de “una infinidad de predicados posibles” (90), pero su fundamento permanece inexpresable. A partir de ello Grave muestra cómo en Schelling pervive y se revitalizan las características de la tradición panteísta y cómo resuelve el conflicto al que todo panteísmo dirige: la fatalidad, que es la expresión última de la negación de la tragedia.

Cuando queramos saber qué somos no lo podemos saber sino a partir de una relación que va de lo condicionado a lo incondicionado y viceversa. Una situación paradójica sin duda. El límite de la representación se nos muestra en su ocultamiento. Ahí nos encontramos con la intuición, pero no sólo una intuición sensible sino una *intuición intelectual*. Con el Yo intuimos el Yo, pero, no lo podemos intuir completamente, así que la búsqueda de esa condición que bosqueja una filosofía de la naturaleza hará al mismo tiempo una filosofía trascendental sólo puesta en escena a través de una tercera intuición, la artística. “[Al] hablar de la naturaleza como inteligencia lo que hay que considerar es que de la propia actividad productiva de

la naturaleza se desprende un producto que contiene la posibilidad de reproducirla de forma consciente” (99).

La experiencia completa de la *intuición intelectual*, ese anhelo de introducirse en lo eterno de sí mismo es la seducción por excelencia que presenta la filosofía de Schelling. Grave puntualiza de nuevo, ahí donde comienza lo terrorífico de la indiferencia absoluta se levanta la ironía.

En el capítulo “Poésis originaria”, Grave advierte la exigencia de que “para llegar a la comprensión en la filosofía, se consideren dos condiciones indispensables: estar en una constante actividad productiva de las acciones originarias de la inteligencia y comprenderse en constante reflexión sobre este producir: ser siempre y al mismo tiempo lo intuido y lo intuyente” (118). Ese Yo desdoblado en *natura naturata* y *natura naturans* puede acceder a la unión de la libertad y la necesidad desde su condición contradictoria. La aniquilación en este sentido está mediada por sus propios componentes.

En lo que ese Yo intenta comprenderse, forja una variedad de productos que reflejan tanto su necesidad como su libertad, la teoría científica en la historia es el referente de la necesidad, el reino de las causas, el mundo como un compendio de hechos. “El elemento diferencial entre la belleza artística y la belleza natural lo introduce la libertad humana como requisito indispensable para la creación de la primera” (181). Para que la intuición intelectual no sucumba ante la seducción del silencio, Grave, de forma plausible, añade al final de la primera parte del libro: “El principio que se postula a sí mismo en la intuición intelectual se realiza en la intuición artística” (188).

En la segunda parte del libro, el autor sigue a Schelling en dos obras concretas: *Filosofía del Arte* y el diálogo dedicado a Giordano Bruno, *Bruno o sobre el principio divino y natural de las cosas*. Ya que la potencia de la *intuición intelectual* se realiza a través de la intuición artística, acercándose y alejándose al mismo tiempo para no ser

condenada al caos originario de la indiferencia absoluta, es en esta segunda intuición en donde recae la armonía de los contrarios. Pero no todo el arte tiene esa posición de absoluta tensión, esa suerte sólo correrá por el camino de la tragedia. Antes de llevarnos por ese camino, Grave nos hace seguirlo por la seducción del caos que impera siempre y tienta a Schelling en sus formulaciones, en el límite de lo inefable: “La intuición fundamental del caos se halla en la intuición de lo absoluto. La esencia interior de lo absoluto, donde todo está en uno y uno en todo, es el caos originario mismo” (Schelling, en Grave, 2008: 146-147).

El caos originario como lo sagrado “de donde todo proviene y a donde todo retorna” (Schelling, en Grave, 2008: 221) lo siempre lejano, nos ofrece una posibilidad: la mediación del arte, ya que la *intuición intelectual* es al final una aporía y la vida no se puede encargar desde sí misma. Hacemos una representación, un escenario de nuestras potencias, confrontamos nuestras contradicciones y nos maravillamos ante los embates de aquello que nos conforma. Ese escenario nos lleva al terror y a la risa, a la tragedia y a la comedia, dicho de otra manera: a la ironía romántica. La tragedia se hace presente pero desde el sujeto moderno esa condición histórica le caracteriza y le aleja al mismo tiempo de lo que fue el *Tragós* griego. Grave aclara uno de los elementos en disputa entre el arte griego y el arte moderno: el griego no está escindido ni de la naturaleza ni de los dioses, la *koiné* griega se manifiesta desde la filosofía hasta el arte. En cambio, el moderno está escindido de la naturaleza. La tragedia será entonces la excelencia y posibilidad de *poner* frente a los ojos lo que la *intuición intelectual* ha inaugurado.

Grave termina su exposición con la tragedia, en donde libertad y necesidad salen vencidas y vencedoras. La libertad triunfa en el mundo ético mientras que la necesidad lo hace en lo físico. Ni la necesidad ve derrocada su determinación ni la libertad ve destruida

su convicción: “es esencial que el héroe sólo venza por aquello que no puede ser efecto de la naturaleza o fortuna sino sólo por su convicción” (283).

La pregunta que Grave plantea casi al final de su ensayo sobre Schelling es más que pertinente: ¿Existe en la tragedia moderna un verdadero destino, a saber, ese destino superior que apresa la libertad en ella misma?. “El destino moderno es la escisión y el conflicto.” (30) ¿Son la escisión y el conflicto un verdadero destino con el cual la libertad moderna se enfrente teniendo las mismas posibilidades de vencer y ser vencida? ¿Esa tentación latente del caos primordial no es el gran peligro de la puesta en escena en la que las potencias de nuestra libertad moderna se presentan ante sí mismas?

En *Metafísica y tragedia*, Crescenciano Grave anuncia un campo casi inexplorado en la historia del pensamiento moderno, a partir del filósofo de la Naturaleza, desde el cual releer a nuestros contemporáneos y revitalizar las disputas. El libro de Grave es una invitación a pensar desde nosotros mismos, desde un pensar en castellano, las convergencias y divergencias entre el ser y la poesía. Raquel Mercado Salas



*Camus a contracorriente*  
Jean Daniel  
Barcelona, Galaxia Gutenberg,  
2008

A cincuenta años de la muerte de Albert Camus se ha traducido al español un libro que hace dos años salió a la luz: *Camus. A contracorriente*. Fue escrito por Jean Daniel, gran amigo, colega y compatriota del argelino.

Jean Daniel tuvo participación activa en la Segunda Guerra Mundial. Desde su postura intelectual fundó la revista *Caliban*, donde Camus tuvo una pequeña participación. Se dedicó también a la cátedra, tanto en París como en Orán. Fue militante del FLN, después se dedicó al periodismo y posee varias publicaciones del género narrativo. En 1978 fue elegido el mejor periodista francés y en 2004 recibió el premio Príncipe de Asturias.

¿Qué es lo que orilló a este periodista a hablar de Camus en el siglo XXI? A juicio de muchos, quizá se trate de reivindicar la moral camusiana. Sin embargo, la moral que ejerció dicho pensador no es lo que trae a cuenta Jean Daniel, al menos no como reivindicación. Aunque, en efecto, Daniel habla de Camus como un sujeto moral y de cómo la moral permeó toda su obra hasta convertirla en una unidad. No es que el autor de *Camus a contracorriente* justifique entre

líneas una actitud, lo que hace es describir de forma anecdótica la historia de un hombre.

La primera parte se enfoca a la vida de Camus como periodista, su experiencia como editor en *Combat*, su participación en *L'Express*, su posición frente a la prensa, la avidez por transmitir sus pensamientos y su gusto por la imprenta. Dentro de *Combat* hace notar aquellas reglas que deben dirigir al periodismo y a los intelectuales: 1) Reconocer el totalitarismo y denunciarlo; 2) No mentir, y saber confesar lo que se ignora; 3) Negarse a dominar y 4) Negarse siempre y sin pretexto a toda clase de despotismo.

El éxito de Camus en el periodismo se debió principalmente a las fórmulas, pues huía de la retórica sin dejar de ser literario. Las noticias no eran producto de la obsesión de los periodistas por la exclusividad, ya que ésta jamás asegura que el oficio sea bien ejercido. Es ahí donde lo escuchamos murmurando: “vale más ser los segundos en dar una información verdadera que los primeros en publicar una falsa. Pero la prensa de la Resistencia cae ya en todas las viejas rutinas: “detalles pintorescos”, “maquetaciones publicitarias”, “recurso a las actitudes fáciles y de sensiblería”.

Para Camus era claro que la labor del intelectual y del periodista es ante todo denunciar el terror. Y no por medio de imágenes atroces para que el espectador tome partido. Hay que transmitir las circunstancias del terror mas no justificarlo como a su ver lo hicieron varios de sus colegas, aquellos llamados progresistas, que esperaban el fin de la historia sin importar qué tan violenta se volcara. Esos mismos colegas condenaron la postura camusiana como la del pobre intelectual que no entendió nunca al gran Hegel y menos a Marx. Ello fue motivo de la ruptura con muchas de las personalidades de la época; Sartre y Simone de Beauvoir, por ejemplo. Incluso un colega de Sartre, Raymond Aron, llegó a decir: “Mejor estar equivocado con Sartre que tener razón con Camus”.

Otra de las rupturas mencionadas fue con su colega Jean Daniel, de quien fue maestro y al que trasmitió esa idea tan romántica y bella del periodismo. Es decir, el periodismo lejano del amarillismo, objetivo y crítico. Jean Daniel es uno de los mejores periodistas vivos, en parte gracias a estas enseñanzas; si bien Daniel no es el gran periodista gracias a Camus, su periodismo denunciante de las grandes catástrofes es lo que lo caracteriza. La ruptura entre ellos se debió a diferencias de opinión frente a la guerra en Argelia. Mientras Daniel pedía la intervención de los intelectuales en ésta, Camus guardaba distancia. No es que no hubiese hablado de ello en sus discursos; de hecho, es famoso aquel que pronuncia al recibir el premio Nobel, donde hace ver que prefiere la seguridad de su madre a la independencia de Argelia. Ante ello fue señalado, descrito como un escritor de moral quietista sin tomar en cuenta lo que Camus siempre hizo saber. El arte es el camino por el cual el escritor, el creador, *debe* denunciar; es por medio del arte que puede entrar en contacto con aquellos que sufren la historia. Para Camus el artista no tiene por qué juzgar sino comprender y plasmar lo comprendido por medio del arte. El escritor, el periodista, el intelectual, el artista, sólo tienen que defender dos cosas y lo tienen que hacer por medio del arte: la libertad y la verdad.

La segunda parte del libro se enfoca más bien a la cuestión del pensamiento filosófico de la obra camusiana con énfasis en *La caída* y *El primer hombre*, sin dejar de lado, claro, *El extranjero*, *La peste* y *El hombre rebelde*. Jean Daniel dota de actualidad el pensamiento ético camusiano y es ahí donde se encuentra quizá el por qué escribir acerca de Camus en el siglo XXI. En el presente siglo, ante el terror contemporáneo, nos encontramos cada vez más ante aquella verdad de la que Camus nos habla en *El mito de Sísifo*: descubrir que la vida carece de sentido. O lo que es lo mismo, nos enfrentamos al absurdo. ¿Qué es lo que resta? Vivir en el presente eterno y dotarlo de signifi-

cado humano ya que no debemos olvidar nunca que somos parte de la humanidad. Uno de los grandes errores de los hombres contemporáneos es que hemos olvidado en qué consiste ser humano.

El quehacer de Camus a lo largo de toda su obra se enfocó a quitarle la venda de los ojos a los lectores de su obra, y no porque él haya tenido la verdad de la existencia de cada uno, sino porque su filosofía nace de la propia comunidad, para él el artista, el escritor no es nada sin ella, puesto que es a partir de ella que el artista forja su mundo ficcional. Las obras de Camus no son más que el reflejo de la sociedad en la que vivía, la cual se puede identificar con la del presente siglo; es decir, una sociedad quebrantada tanto física como moralmente, una historia destrozada donde no hay lugar para la ética, para la comprensión. Sólo resta el rostro desfigurado de la sociedad de apariencias. El ser humano del siglo XXI necesita con urgencia dotarse de aquella sensibilidad de la que Camus nos hace participar en cada una de sus obras. No porque a través de la lectura de éstas el lector cambie el rumbo de su vida, pero que por lo menos pueda otorgarle un significado distinto a su existencia. Es ahí donde recae la relevancia de la obra de Camus, pues en tanto que hace preguntarse al “sí mismo” por su existencia, por su conducirse en el mundo, éste carga de una significación distinta ese conducirse en el mundo. Ahora, cargar de significación al “sí mismo” no quiere decir, de ninguna manera, que le cambie el destino de su existencia. Camus, por medio de su arte, trasmite, dota de comprensión al ser humano. ¿Qué tipo de comprensión? La comprensión ética del otro a través de la sensibilidad y no a través de los panfletos, eso es lo que hace actual la obra camusiana. De esta manera, y una vez que el ser humano se da cuenta de ello, entonces es posible que se vea con los otros cara a cara, como iguales. Cabe mencionar que Camus nunca habla fácticamente de ética, todo lo hace de forma tácita a través del arte, pues es por éste que el artista devela a los lectores que no están

solos, que ese sentimiento de soledad que deviene con la modernidad puede ser calmado mediante el arte.

Jean Daniel invita a sumergirse en la obra de Camus puesto que en cada una de las novelas, relatos y ensayos filosóficos el lector encontrará su propia sensibilidad. Sin embargo, aunque lecturas como las de la obra camusiana se hacen esenciales a la luz del terror contemporáneo, hay algo que el escritor de este libro no toma en cuenta; la sociedad quizá ya está demasiado quebrantada, en vez de aprender a vivir el presente continuo vive en lo efímero y ahí reside su existencia, en el desinterés. Aquí salta otra enseñanza de Camus: la labor del intelectual, del escritor, del periodista, es defender la libertad y la verdad, ya que son las dos únicas tareas que hacen que dicho oficio sea necesario. Karla Jhoana Núñez Sandoval



## Los autores

### Eduardo Subirats

Estudió en París y Berlín. Ha sido profesor de filosofía, arquitectura, literatura y teoría de la cultura en São Paulo, Caracas, Barcelona, Madrid, México, Nueva York y Princeton. Entre sus libros figuran: *Da vanguarda ao pós-moderno* (São Paulo, 1984); *Los malos días pasarán* (Caracas, 1992); *El continente vacío* (México, 1994), *Linterna Mágica* (Madrid, 1997), *A cultura como espetáculo* (São Paulo, 1989; México, 2001), *A penúltima visão do Paraíso* (São Paulo, 2001; México 2004) y *Memoria y exilio* (Madrid, 2003); *La existencia sitiada* (México, 2006). Sus últimos títulos son: *El arte en una edad de destrucción*; *La Era de Palomares* (con Isabel Alvarez de Toledo, Juan Goytisolo y Jorge Castillo) y *Filosofía y tiempo final*.

### Juan Pascual Gay

Profesor-investigador de El Colegio de San Luis. Es autor de *Un escritor meridiano. Alberto Quintero Álvarez* (Ediciones La Rana, 2009), *Paisajes y géneros literarios. Ensayos de geografía literaria* (El Colegio de San Luis, 2009) y *Cartografía de un viajero inmóvil: Manuel Calvillo* (El Colegio de San Luis, 2009). Es editor, junto con Aureliano Ortega Esquivel, del libro *Escritura y esquizofrenia* (Universidad de Guanajuato, 2010).

### Michael Wood

Catedrático de literatura inglesa y comparada en la Universidad de Princeton. Entre sus libros se encuentran *Stendhal* (1971), *America in the Movies* (1975, 1989), *The Magician's Doubts: Nabokov and the Risks of Fiction* (1994), *Children of Silence: on Contemporary Fiction* (1998), *The Road to Delphi: the Life and Afterlife of Oracles* (2003), *Literature and the Taste of Knowledge* (2005) y *Yeats and Violence* (2010). Su obra más reciente es *Literature and the Taste of Knowledge*.

María L. Christiansen

Profesora e investigadora de la Universidad de Guanajuato en el área de historia y filosofía de la ciencia. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del Conacyt y participa con regularidad en foros académicos nacionales e internacionales. Cursó sus estudios de licenciatura en filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Estudió la maestría y el doctorado en filosofía de la ciencia en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. En 2009 publicó *La arquitectura del destino. Análisis de la psicología del carácter desde una historiografía contextualista* (Universidad de Guanajuato), así como numerosos artículos especializados en cuestiones historiográficas y epistemológicas enquistadas en las teorías y las prácticas de la psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis.

Godfrey Guillaumin

Obtuvo su doctorado en filosofía por la UNAM en 1997, con especialidad en historia y filosofía de la ciencia. Realizó una estancia de investigación en el Center for Philosophy of Science de la Universidad de Pittsburgh. Es profesor del Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa. Sus áreas de especialidad son la epistemología histórica y la filosofía de la ciencia historicista. Ha publicado diversos artículos especializados en tales áreas, además de los libros: *El surgimiento de la noción de evidencia* (UNAM, 2005), *Raíces metodológicas de la teoría de la evolución de Charles Darwin* (Anthropos/UAM, 2009) y *Thomas Kuhn. Historiador de la ciencia* (en prensa).

Axel Cherniavsky

Licenciado en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Realiza su doctorado sobre la concepción de la filosofía de Gilles Deleuze conjuntamente en la Universidad de Buenos Aires y París I Panthéon-Sorbonne como becario del Conicet. Se desempeña como docente en la cátedra de filosofía contemporánea de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es autor de *Exprimer l'esprit. Temps et langage chez Bergson* (L'Harmattan, 2009) y presentó diversas colaboraciones y artículos en congresos y revistas especializadas nacionales e internacionales.

Luis Antonio Velasco

Profesor de asignatura en la licenciatura en filosofía de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM). Realiza sus estudios de doctorado en filosofía en la UNAM, como becario del Conacyt, con una investigación sobre la crisis de la Modernidad (Descartes-Rousseau-Kant). Es miembro de la Asociación Filosófica de México desde 1995.

# Recepción de artículos

Los artículos se recibirán en la siguiente dirección:

División de Ciencias Sociales y Humanidades, Sede Valenciana  
Ex Convento de Valenciana s.n.,  
C.P. 36240, Valenciana, Gto.  
Tel. y fax (473) 732 0667 y 732 3908  
Correo electrónico: [revistavalenciana@gmail.com](mailto:revistavalenciana@gmail.com)

Formato de recepción:

Extensión: máximo 25 páginas, precedidas de un resumen o abstract bilingüe (español-inglés) con 10 líneas como máximo y 5 palabras clave (los dos últimos son requisitos indispensables para la aceptación del texto).

Tipografía: cuerpo del texto: Times New Roman, 12 pts.; interlineado doble; notas: Times New Roman, 10 pts.

Referencias bibliográficas: citar en el cuerpo del texto de la siguiente forma: (apellido, año: número de página).

Bibliografía: al final del artículo, redactada de la siguiente forma:

Libro

Apellido(s), Nombre, año de publicación, *Título*, edición, (trad., pról., notas de..., etc.), Ciudad, Editorial (Colección), número de páginas que contiene.

Artículo en libro

Apellido(s), Nombre, año de publicación, "Título del artículo", en *Título del libro*, edición, (trad., pról., notas de..., etc.), Ciudad, Editorial (Colección), número de las páginas donde está ubicado.

Artículo en publicaciones periódicas

Apellido(s), Nombre, año de publicación, "Título del artículo", en *Título de la publicación periódica*, núm., año o volumen, Ciudad, fecha de publicación, número de las páginas donde está ubicado.

*UNIVERSIDAD  
DE GUANAJUATO*

Rector General  
*Dr. Arturo Lara López*

Secretario General  
*Mtro. Bulmaro Valdés Pérez Gasga*

Secretario Académico  
*Dr. José Manuel Cabrera Sixto*

Secretario Administrativo  
*Mtro. Martín Pantoja Aguilar*

Director de Apoyo a la Investigación  
y al Posgrado  
*Dr. Modesto Antonio Sosa Aquino*

Director de Extensión Cultural  
*Lic. Guillermo Siliceo Fernández*

**Campus Guanajuato**

Rector  
*Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino*

Secretario Académico  
*Mtro. Eloy Juárez Sandoval*

Director de la División de Ciencias Sociales  
y Humanidades  
*Dr. Javier Corona Fernández*

*Valenciana* núm. 5 se terminó de imprimir en abril de 2011, con un tiraje de 500 ejemplares, en Imprenta Universitaria, Bulevar Bailleres s/n, Silao, Guanajuato.