

enero-junio 2009

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Valenciana

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Nueva época, año 2, núm. 3, enero-junio 2009

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 Luján Christiansen Renaud</i> (Universidad de Guanajuato, Méx.) |
| <i>Dr. Juan Pascual Gay</i> (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.) |

Editora: Lilia Solórzano Esqueda
Coordinadora del número: María Luján Christiansen Renaud

Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras es una publicación semestral de 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 de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Nueva época, año 2, núm. 3, enero-junio de 2009. Dirección de la publicación: Ex Convento de Valenciana s/n, C.P. 36240, Valenciana, Gto. Colecciones Editoriales Institucionales: Rodolfo Bucio. Formación: Ángel Hernández. Diseño de portada: Adriana Chagoyán. Corrección: Oliver de la Vega. Todos los derechos reservados. Hecho en México. editorial@quijote.ugto.mx

Certificado de Reserva de Derechos al uso exclusivo
04 - 2010 - 071512033400 - 102 de fecha 23 de julio de 2010
ISSN en trámite

Sumario

| | |
|--|-----|
| Presentación | 7 |
| Spinoza, Nietzsche y la creación de valores Homero Santiago | 11 |
| Individualismo e identidad humana Eduardo Álvarez | 37 |
| Miguel de Unamuno, tragedia y esperanza. ¿Qué debemos hacer y qué podemos esperar? José Mendívil Macías Valadez | 51 |
| Autoconciencia prerreflexiva: dos argumentos contra las teorías representacionales de la conciencia Israel Grande-García | 63 |
| Metafísica y dinámica caótica Vicente Aboites | 89 |
| La vuelta a la ingenuidad: un comentario sobre el realismo natural de Hilary Putnam Eduardo M. González de Luna | 103 |
| El problema de la verdad y la alhqeia Roberto Estrada Olguín | 131 |
| Modernidad y barbarie en el pensamiento de C. G. Jung José Ezcurdia | 169 |
| Reseñas | 196 |

Presentación

La intención de gestar un espacio de difusión de ideas emanadas de la investigación filosófica fue el motor que nos alentó a configurar de manera innovadora este tercer número de la revista *Valenciana*. Una valiosa participación de colaboradores de instituciones nacionales e internacionales nos permitió contar, en esta oportunidad, con un mosaico variado de tópicos y abordajes que superan nuestras fronteras locales y reflejan los lazos académicos que nuestra casa de estudios procura enriquecer a través de diferentes actividades. El lector hallará en las siguientes páginas una propuesta variopinta de planteamientos relevantes en distintas áreas de la filosofía, como son la epistemología, la filosofía de la ciencia, la filosofía de la mente, la filosofía de las ciencias cognitivas, la ética, la filosofía social y política, la filosofía del psicoanálisis, la metafísica y la ontología, entre otros.

A manera de recorrido panorámico, expondremos brevemente las partes que conforman esta presentación de temas selectos.

Este número abre con el trabajo “Spinoza, Nietzsche y la creación de valores”, donde Homero Santiago (Universidad de Sao Paulo) nos ofrece un análisis del inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento* para indagar la posibilidad de encontrar en el pensamiento spinoziano una necesidad de crear valores análoga a la que Nietzsche considera como imperativa para los nuevos filósofos.

El segundo artículo, “Individualismo e identidad humana”, es una reflexión llevada a cabo por Eduardo Álvarez (Universidad Autónoma de Madrid) acerca del problema de la identidad individual del ser humano en la época posmoderna. En opinión del autor, esta última se caracteriza por el hecho de que la imperante lógica individualista pone en peligro valores que el humanismo clásico asociaba a la condición del sujeto autónomo, a la vez que promueve la existencia de un individuo narcisista, hedonista, replegado en su vida privada y apartado de todo interés por la esfera intersubjetiva.

En el tercer artículo, “Miguel de Unamuno, tragedia y esperanza”, José Mendívil Macías Valadez (Universidad de Guanajuato) propone relacionar los imperativos vitales emanados del “vitalismo creativo pragmático” de Miguel de Unamuno con las preguntas kantianas “¿qué debo hacer?” y “¿qué puedo esperar?” Su objetivo es hallar —no obstante las diferencias— la posibilidad de imperativos éticos en Unamuno: el imperativo de ser único, el de merecer la eternidad y el de la solidaridad compasiva con el otro en la indigencia y el desvalimiento, imperativos individuales tanto como sociales y políticos.

Tras este itinerario por la filosofía de corte práctico, los artículos cuarto y quinto invitan a la exploración de terrenos distintos, a saber, el de la filosofía de las ciencias cognitivas y el de la filosofía de la mente. En primer lugar, nos encontramos con “Autoconciencia prerreflexiva: dos argumentos contra las teorías representacionales de la conciencia”, donde Israel Grande-García (Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM) examina las dos principales teorías representacionales de la conciencia que intentan dar cuenta de la experiencia fenoménica con términos mentales que no impliquen a aquella. Dichas teorías son el representacionalismo y las teorías de representación de orden superior. Luego de discernir algunas premisas básicas de sendos enfoques, el autor ofrece dos argumentos en contra de las teorías representacionales desde una teoría que establece que toda experiencia consciente lleva implícita un tipo de autoconciencia

prerreflexiva cuyas características e ideas asociadas son esclarecidas a lo largo del capítulo.

En “Metafísica y dinámica caótica” Vicente Aboites (Centro de Investigación en Matemáticas de la Universidad de Guanajuato) se sitúa en un enfoque internalista para los estados mentales y propone que los términos metafísicos son el resultado de estados mentales que, a su vez, pueden ser considerados como propiedades emergentes de sistemas dinámicos caóticos con atractores coexistentes en el cerebro. El autor sugiere que una postura semejante permite dar una explicación física para los conceptos metafísicos, a partir de la idea de que todos los sistemas dinámicos con atractores coexistentes caóticos, como el cerebro, presentan propiedades emergentes. Una de las bondades de esta perspectiva sería, de acuerdo con Aboites, el hallar una explicación no reductivista de los estados mentales y su alta sensibilidad al ruido y a las condiciones iniciales.

Los artículos sexto y séptimo giran en torno a planteamientos epistemológicos. En “La vuelta a la ingenuidad: un comentario sobre el realismo natural de Hilary Putnam”, Eduardo González de Luna (Universidad Autónoma de Querétaro) analiza las cambiantes posiciones que el filósofo de la ciencia H. Putnam ha ido adoptando frente al álgido problema del realismo. Así, nos invita a comparar tres formas de realismo a las que Putnam se adhirió en distintos momentos de su vida: el “realismo metafísico”, el “realismo interno” y el “realismo directo”. González de Luna arguye que este último, también denominado “realismo natural”, es un intento por reimplantar el estudio de la realidad a la manera como la gente ordinaria experimenta el mundo, rechazando la idea de representaciones mentales, *sense data* u otros intermediarios entre la mente y el mundo. Además de escudriñar esta visión alternativa, el autor indaga sobre su relación con otras formas de realismo directo, en particular con el realismo de Thomas Reid.

La siguiente contribución es la de Roberto Olguín Estrada (Universidad Nacional Autónoma de México), “El problema de la verdad

y la alquimia”. Su aportación reposa sobre la problemática filosófica de la verdad tal como ha sido abordada desde la concepción justificacionista y desde la visión ontológica. El autor toma como criterio de demarcación tanto la actitud como la respuesta de cada una de estas dos corrientes frente al escepticismo. A lo largo de su estudio, Olguín Estrada desarrolla los orígenes teóricos, presupuestos y consecuencias de ambas posturas gnoseológicas.

Finalmente, abandonamos el territorio de la epistemología para sumergirnos en la geografía de la filosofía y sus nexos con el psicoanálisis. En el octavo artículo, José Ezcurdia (Universidad de Guanajuato) nos propone “Modernidad y barbarie en el pensamiento de C. G. Jung”. Su objetivo es revisar el diagnóstico que Jung realiza sobre una modernidad que, al no permitir el desarrollo de los contenidos del registro anímico del inconsciente colectivo, cultiva una “sombra” que es fuente de un terrible poder autodestructivo. En este marco, Ezcurdia aborda nociones como símbolo, arquetipo, sí-mismo, sabiduría, apocalipsis, así como la crítica jungueana a las Iglesias y al racionalismo occidental. Estas nociones y dicha crítica constituyen el andamiaje conceptual a partir del cual Jung da cuenta de una modernidad que, en sus configuraciones socialistas, comunistas y capitalistas, ha dado lugar a hechos abominables como los campos de concentración alemanes, el Gulag soviético y la bomba atómica.

Es nuestro anhelo que esta excursión por algunos de los paisajes que componen el continente de la filosofía sirva de estímulo e inspiración a los estudiantes, a los investigadores y a todo aquel lector interesado en nutrir el esfuerzo crítico-reflexivo que la comunidad de filósofos pone en acción a través de su labor cotidiana de enseñanza e investigación.

María Luján Christiansen Renaud

Spinoza, Nietzsche y la creación de valores

Homero Santiago
Universidad de Sao Paulo, Brasil

Abstract

Spinoza and Nietzsche have promoted a critical analysis of the current morality; both rose to discover the untruth of the conception of transcendent values. For Nietzsche, such discovery leads him to determine the creation of values as an imperative task of the new philosophers. Could the same be applied to Spinoza? In the Spinozism, could we not find something similar to a need for creation of values? We have tried to answer these questions mainly analyzing the beginning of *On the improvement of the understanding*.

Keywords: Spinoza, Nietzsche, values, morality, good and evil.

Resumen

Tanto Spinoza como Nietzsche promueven un análisis crítico de la moral vigente; ambos terminan descubriendo la falsedad de la concepción de valores trascendentes. En el caso particular de Nietzsche, tal operación lo conduce a determinar la creación de valores como una tarea imperativa para los nuevos filósofos. ¿Lo mismo podría ser dicho de Spinoza? ¿No encontraríamos en el spinozismo algo que se aproximaría a una necesidad de crear valores? Intentamos contestar a tales cuestiones mediante un análisis del inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Palabras clave: Spinoza, Nietzsche, valores, moralidad, bien y mal.

I

Nietzsche, como se sabe, en cierto momento de la vida llegó a ver a Spinoza como un predecesor. En una célebre carta del 30 de julio de 1881, exclama: “tengo un predecesor ¡y qué predecesor!”, dando una medida de cuánto se identificaba con ese pensador holandés que era “el más inaudito y más solitario” y, por eso mismo, “el más cercano” de él. Aunque varios otros textos y pasajes nietzscheanos critiquen a Spinoza, son innegables algunos puntos de gran proximidad;¹ el mismo filósofo alemán enumera algunos: hacer del conocimiento el más potente de los afectos, negar el libre arbitrio, la teleología y las causas finales, el orden moral del mundo, el mal.²

Siguiendo en esa dirección, nuestro propósito es sugerir una congruencia más entre Spinoza y Nietzsche en lo que se refiere a un tópico específico que es *la tarea de crear valores*. Es un tema por excelencia nietzscheano, por supuesto, y Spinoza está lejos de formular explícitamente algo del género; pensamos, sin embargo, que es posible establecer cierto paralelo entre algunas de las exigencias y

¹ Para una consideración de la totalidad de los textos nietzscheanos sobre Spinoza, puede verse el trabajo de Giuseppe Turco Liveri (2003).

² “No es sólo que su tendencia general —de convertir al conocimiento en *el más poderoso de los impulsos*— sea igual a la mía; me identifico con cinco puntos principales de su doctrina: éste, el más inaudito y más solitario de los pensadores es el más cercano a mí precisamente en *esas cosas*: niega el libre arbitrio, las finalidades, el orden cósmico-moral, lo no egoísta, lo malo; si seguramente también las diferencias son enormes, eso se debe más a la diversidad de época, de cultura, de ciencia” (Nietzsche, 1986).

Por comodidad, las citas de Spinoza y de Nietzsche serán referidas por la división interna de cada obra (generalmente párrafos); las traducciones siempre fueron cotejadas con los originales y a veces modificadas. En el caso de Nietzsche, siempre que sea posible, nos servimos de las traducciones (de diversos traductores) ofrecidas en el sitio *Nietzsche en castellano*.

expectativas que conducen a Nietzsche a determinar la creación de los valores como tarea propia del filósofo del porvenir y ciertos pasos de la filosofía spinoziana; convergencia que se da menos al nivel de las tesis que en el tipo de respuesta a algunas cuestiones.

II

La muerte de Dios, para Nietzsche, es “el mayor de los acontecimientos” de su época, y con eso asistimos al ascenso del nihilismo, o sea: “falta la finalidad; falta la respuesta al ¿para qué? ¿Qué significa el nihilismo? *—que los valores supremos se desvalorizan—*” (Nietzsche, 1999 frag. 9[35]). La contemporaneidad entre los dos eventos se explica con facilidad. Dios siempre fue el garante de nuestros valores, de nuestra moral; desde que tal figura sale de escena, los valores y la moral se tambalean y terminan siendo desacreditados. Así, desaparecen del horizonte o pasan al rol de meras fabulaciones todas las viejas certezas que servían para tranquilizar la existencia, particularmente los fines y los objetivos, los “para qué”.

Habrà, sin embargo, dos formas de encarar ese nihilismo y, por lo tanto, la muerte de Dios: pasiva o activamente, como explica la secuencia del fragmento póstumo citado. Por un lado, el nihilismo puede determinar sólo un “ocaso y regresión del poder del espíritu”; nihilismo pasivo que no verá más que la ausencia de fines, valores y “para qué”, y en ello se detendrá. Por otro lado, el nihilismo puede asumir una forma activa, siendo señal de una potencia aumentada, “signo de fortaleza” de un espíritu que, en vez de lamentar la muerte de los fines y los valores, percibe que le eran inadecuados y ve ahí una liberación, verdadera iluminación de nuevas posibilidades (frag. 9[35]).

Tal panorama configurado por la muerte de Dios y el nihilismo es determinante para el filosofar nietzscheano, en la medida en la que establece nuevas cuestiones, nuevas exigencias y, en no menor

medida, nuevas perspectivas; en particular, al filósofo que acata la orientación de la época (Dios está muerto) cabrá el cumplimiento de una exigencia —la *crítica de los valores*— y de ese modo la apertura de una perspectiva —la *creación de nuevos valores*.

“Necesitamos una crítica de los valores morales”, dirá la *Genealogía de la moral* (prólogo, §6). Como explica el filósofo, “en un primer momento” la cuestión puede parecer “un asunto aislado”; sin embargo, ya no se trata solamente de poner bajo sospecha los valores, será menester ir más allá. En contestación a una “nueva exigencia”, la crítica será menos condena que comprensión, y es en los meandros de ese esfuerzo comprensivo que surgirá el carácter inédito de la iniciativa. “Necesitamos una crítica de los valores morales”, dijimos citando la *Genealogía*; ahora completemos: “hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores”. Subrayemos esa idea clave, bajo la cual está buena parte de la novedad que el propio Nietzsche se atribuye: *indagar por el valor de los valores*. ¿Qué es un valor? Más o menos, todos lo sabemos; sabemos que tenemos valores y cuál es el papel de ellos: organizan la vida y el mundo. Lo que es necesario descubrir es que todo valor tiene un origen, una historia, pero que su génesis muchas veces es olvidada posibilitando el pasaje de un valor, desde una situación particular, como perspectiva de un ser, a un sitio trascendente. Así se levantan valores como bien y mal, que no expresan más ninguna perspectiva, sino que valoran todo y a todos, no siendo sin embargo, ellos mismos, valorados; en efecto, uno de los rasgos de la institución de una moral es el olvido del proceso de formación de los valores y su surgimiento como valores desde siempre existentes y, más allá de toda determinación o producción humana, impuestos al mundo y a los hombres.

Ahí entrará toda la genialidad nietzscheana, su originalidad, al poner en funcionamiento una genealogía e investigar cuáles son las condiciones y circunstancias del nacimiento de un valor, cuál es su

desarrollo, sus modificaciones, etc.; arte histórico que toma los valores no como entes naturales o determinaciones divinas, sino como productos humanos dotados de una historia. Es una de las posibilidades inmediatamente abiertas por la emergencia del nihilismo, la posibilidad de evaluar los valores. ¿Cómo hacerlo? Quien habla de evaluación habla de una medida evaluadora, por lo tanto, de un valor que valora el objeto que está en evaluación; pero desde que los propios valores deben ser evaluados, ¿cuál podrá ser el eje de la balanza nietzscheana? Los valores son interpretaciones, no corresponden a ninguna cosa en el mundo y, por lo tanto, no se dejan evaluar por la medida tradicional de lo verdadero y de lo falso; por el contrario, verdadero y falso son también valores y para no incurrir en petición de principio el genealogista debe renunciar a esa medida fácil. La novedad de su ejercicio exigirá un nuevo fiel, más objetivo: la *vida*. Todos los valores deberán ser evaluados por este valor fundamental y juzgados según favorezcan o obstaculicen la vida. En la *Genealogía*, en efecto, Nietzsche describe así su “problema”:

¿En qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malo?, *¿y qué valor tienen ellos mismos?* ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiestan la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro? (prólogo, §3).

Idea seminal que una anotación de la misma época condensa en estos términos: “¿Cómo medir objetivamente el *valor*? Solamente por el cuántum de *potencia intensificada y organizada*” (Nietzsche, 1999: frag. 11[83]).

He aquí que la cuestión de los valores, la nueva exigencia de una crítica de los valores, nos remite no sólo al pasado sino también al futuro. El trabajo histórico-crítico de comprensión y evaluación de los valores es la precondition de la tarea final que se impone a los filó-

sofos con la muerte de Dios. Como explica en *Más allá del bien y del mal*, dicha crítica “quiere algo distinto”; y este “algo distinto” no es sino la exigencia de crear valores, superando el nihilismo por medio de la institución de un nuevo mundo:

Los auténticos filósofos son hombres que dan órdenes y legislan: dicen “¡así debe ser!”, son ellos los que determinan el “hacia dónde” y el “para qué” del ser humano, [...] ellos extienden su mano creadora hacia el futuro, y todo lo que es y ha sido conviértese para ellos en medio, en instrumento, en martillo (Nietzsche, 1985: §211).

Crear valores, ¿pero cuáles? La medida de la vida constituye el fondo de una respuesta, sin embargo, indeterminada. No sabemos cuáles valores se crearán, aunque serán ciertamente valores a ser medidos por su poder de favorecer la vida, organizar e intensificar la potencia del viviente. Desde que Dios murió, los valores son interpretaciones, creaciones; entonces, ¿por qué no crear otros nuevos, o incluso rescatar algunos, renovándolos, con tal de que favorezcan la vida (organicen e intensifiquen la potencia) en vez de estorbarla o renegarla (intensificando la tristeza)? Esos nuevos valores, quizá, puedan darle forma a una nueva moral; sin embargo —y éste es un punto importante— ha de ser una moral de los afectos alegres, fortificantes de nuestro ser; que no vaya a buscar lastre y razones detrás de las estrellas, sino que (según el dicho de *Zaratustra*, prólogo, §4) se consagre a la tierra, diciéndole sí a la vida.

Es desde ese cuadro sumario de un movimiento propiamente nietzscheano que nos gustaría tratar de Spinoza y, específicamente, de la cuestión de la creación de valores en el spinozismo.

Tanto Spinoza como Nietzsche se esfuerzan en un análisis crítico de la moral y de los valores; ambos terminan descubriendo la falsedad de la concepción de valores trascendentes y, de esa manera, determinando la inexistencia de un orden moral del mundo; por esta vía,

finalmente, ambos se refieren a una situación de “nihilismo”, quiere decir, el resultado de sus análisis nos instalan en un mundo en el que los valores tradicionales se desvalorizaron. En el caso de Spinoza, la afirmación exige, por supuesto, explicaciones. Es evidente que él no utiliza el término “nihilismo” (y ni podría hacerlo, dado que, si no nos engañamos, la palabra ni siquiera existía en su época); es el caso de preguntar, sin embargo, si la crítica spinoziana a la moral no nos coloca en una situación, en un estado de espíritu muy próximo al nihilismo ochocentista. Pensemos, por ejemplo, en la parte I de la *Ética*, en especial en su apéndice, el más duro de los textos spinozianos contra el finalismo y los valores. Es desde el finalismo que se originan nuestros valores o prejuicios sobre “el bien y el mal, el mérito y el pecado, la alabanza y el vituperio, el orden y la confusión, la belleza y la fealdad, y otros de este género” (Spinoza, 1987: 90); nociones que nada dicen de lo real, sino que “son sólo modos de imaginar”. Bueno, ¿con qué se topa el lector? Con la ausencia de sentido provocada por la desvalorización de los valores trascendentes y, de modo general, por la supresión de cualquier más allá.

La sensación de letargo que puede tomar ese lector no es injustificada ni un puro ceder a una especie de nostalgia del prejuicio. Antes bien, es expresión sincera de un hecho: la sustancia spinoziana no nos ofrece, al menos en el apéndice, un mundo más auspicioso que el mundo sin Dios. Todo es necesario y determinado; no hay libre albedrío ni causas finales; los seres reales son singulares y los universales no tienen realidad; nuestros valores no son sino nociones que los hombres forjan y aplican a las cosas. Estamos frente a un mundo yermo, desnudado de cualquier trazo humano, y que es y acontece más allá de cualquier relación con el hombre; nuestras categorías y valores simplemente nada expresan de real y son siempre relativas, es decir, son una valoración de las cosas que surge según el modo en que cada cosa afecta a cada hombre según la constitución de ese hombre. Un mundo en el que, como en Nietzsche, no hay ni fines ni “para qué”.

Ahora, en Nietzsche, como hemos observado, la superación del nihilismo es posible prioritariamente por la creación de nuevos valores desde otras bases distintas de la trascendencia. En ese caso, nuestra cuestión es: ¿lo mismo sucedería en el spinozismo? Más precisamente: ¿el filósofo spinoziano que promueve un análisis de los valores y alcanza una situación que puede ser llamada de “nihilismo” necesitará también, en un segundo momento, crear o forjar valores nuevos? Después de la crítica a la moral, ¿Spinoza llegará a dar un paso semejante al de Nietzsche?

Creemos que es posible dar una respuesta afirmativa. El filósofo spinoziano tendrá como tarea, una vez realizado el análisis crítico de los prejuicios y de la moral, la creación o *institución* (para usar un término más próximo al universo spinoziano) de nuevos valores que favorezcan la vida, esto es, favorezcan los encuentros alegres y nos afirmen en la búsqueda de la felicidad, que proporcionen el aumento de nuestra potencia. Aun cuando sean poco importantes desde la perspectiva de la realidad sustancial, los valores tendrán un papel relevante a cumplir en la constitución de un mundo humano, por lo tanto, en el plano de la realidad modal. Es por esa vía que nos parece que pueden ser leídos algunos pasajes spinozianos muy curiosos en que, no obstante la tenaz denuncia del finalismo y de la irrealidad de nuestros valores, Spinoza procede a una recuperación de lo que llama “modelos” (*exemplares*), de los fines y de los valores. Uno de los casos más notorios es el de la *Ética* IV, cuyo prefacio —sin dejar de afirmar la irrealidad de los valores y de los modelos universales— propone la reconquista de las nociones de fin, bueno y malo que habían sido expulsadas del terreno filosófico. En un corto pasaje de texto, se concentran la crítica y el rescate de lo que es criticado. ¿Por qué retomar tales nociones después de su destrucción? ¿Con qué derecho?

Abandonando la *Ética*, nuestra intención es investigar tales cuestiones y justificar nuestro punto de vista a partir del análisis de ciertas líneas maestras de un texto en el que el filósofo, puesto en una situa-

ción semejante a las descritas en la *Ética* I y IV, realiza un movimiento que, nos parece, se aproxima mucho a una creación de valores. Un texto significativamente bello que relata el inicio del filosofar spinoziano, colocando a la institución de nuevos valores como un puente entre un pasado de decepción y la promesa de una vida mejor: el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

III

Obra de juventud e inacabada, el *Tratado de la reforma del entendimiento* expone en sus primeros párrafos la narrativa de una conversión a la filosofía. La secuencia es bastante conocida (estando entre las páginas más célebres del spinozismo) y, hasta cierto punto, es previsible en sus componentes: la primera persona del singular, la decepción con la vida común y lo que ella propone como felicidad; incertidumbres, la decisión de indagar por un bien verdadero, y así sucesivamente.

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida común son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí (*constitui*), finalmente, a indagar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí solo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema (Spinoza, 1988: §1).³

³ Es natural que este texto, redactado en la primera persona del singular, motive la cuestión acerca de su tenor autobiográfico; por eso es bueno, desde luego, advertir que no nos ocuparemos de ese punto controvertido (y que creemos sin solución conclusiva). El lector podrá identificar allí, según prefiera, a Spinoza, a otra persona o a un personaje ficticio.

Desde ese párrafo de apertura, podemos discernir tres momentos estructuradores de la narrativa que orientarán nuestro análisis; son tres etapas del trayecto spinoziano que lleva de la vida común al filósofo: 1) “después que la experiencia me había enseñado”. Hubo una enseñanza de la experiencia, tal enseñanza tiene un “después”, por lo tanto debe tener un “antes”. ¿Cuál es el antes, cuál es la enseñanza? ¿Cómo se dan las condiciones de posibilidad de la indagación por un bien verdadero? 2) “Me decidí, finalmente, a indagar”. Entre la enseñanza de la experiencia y la toma de la decisión hay un tiempo, un intervalo (del “después” hasta el “finalmente”), que es aquel del decidirse. 3) Una vez decidido a indagar por un bien verdadero, el filósofo busca y determina tal bien; éste es descubierto, aunque no haya sido adquirido. Es lo que permitirá el establecimiento de un fin que determinará la vía a ser seguida.

¿Qué es lo que le permite a una persona preguntarse por un bien *verdadero*? Fundamentalmente, la desconfianza de que los bienes (y también los males) que le fueron propuestos sean falsos o, por lo menos, inciertos. Al enseñarnos el vacío existente detrás de las ideas de bien y mal, que “sólo se dicen en sentido relativo” (§12), la experiencia nos lleva a sospechar de la escala de valores de la “vida común”, poniendo en suspenso las certezas que ésta provee. En ese sentido, estamos frente a una experiencia de la *desconfianza*.

Ese primer rasgo de la experiencia nos conduce a otro, quizá más primordial: en efecto, hablamos de una experiencia de la *decepción*. Los bienes de la vida común, cuando nos son presentados, envuelven una promesa y nos proponen un pacto: si accedemos a ellos, nos darán algo. Pero, como sabemos por el *Tratado*, la certeza de la vanidad y futilidad de lo que ocurre en la vida común se debe a la experiencia de que tal vida no cumple sus promesas; o sea, sus bienes se vuelven inciertos porque de ellos desconfiamos, y de ellos desconfiamos porque se mostraron decepcionantes.

Decepción y desconfianza —articulados, esos elementos dan forma a un tipo específico de experiencia que, al estremecer el sistema de la vida común en el que estamos insertos, abre un campo de nuevas posibilidades—. Pero, ¿cómo dicha experiencia puede estremecer el sistema de la vida común? ¿Cómo llegar a sospechar de aquello que siempre fue dado como verdad cierta e incuestionable? Un breve excursus por el apéndice de la primera parte de la *Ética* puede resultar aquí esclarecedor.

El objetivo del apéndice es denunciar los prejuicios que impiden la comprensión de la primera parte de la *Ética*, el “De Dios”. El texto, sin embargo, no se detiene en el tratamiento de los diferentes prejuicios; la estrategia de Spinoza es el análisis detallado de un “único” prejuicio, aquel al cual se reducen los demás y que podemos denominar prejuicio finalista.⁴ Será menester comprender la génesis de tal prejuicio y cómo se transforma en superstición.

Para ello, Spinoza parte de un dato fundamental y universal que remite a la condición humana: “todos los hombres nacen ignorantes de las causas de las cosas y todos los hombres poseen el apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes”. La secuencia es un trayecto deductivo cerrado, mostrando cómo a partir de su situación originaria los hombres llegan, desde luego, al prejuicio y de éste pasan a la superstición. Es un aspecto genial del texto: asistimos a la génesis de un sistema, una estructura (Spinoza usa la palabra latina *fabrica*) que es también un sistema de vida dotado de valores, deberes y penas para los hombres, y de explicaciones acerca del mundo, de su origen, su funcionamiento y su fin.

⁴ “El hecho de que los hombres supongan, comúnmente, que todas las cosas de la naturaleza actúan, al igual que ellos mismos, por razón de un fin, e incluso tienen por cierto que Dios mismo dirige todas las cosas hacia un cierto fin, pues dicen que Dios ha hecho todas las cosas con vistas al hombre, y ha creado al hombre para que le rinda culto”. Aquí, como hasta el fin del análisis del apéndice de la *Ética*, todas las citas sin indicación provienen de este texto.

Todo eso ocurre con tal naturalidad y necesidad desde la condición originaria de los hombres que nos queda la impresión de que nunca se podría escapar de tal estructura, a no ser por un milagro. Todos los hombres, resaltemos la asertiva de Spinoza, “son por naturaleza propensos a abrazar el prejuicio”; en esa medida, huir de la superstición sería un poco como ir contra la naturaleza. Desde que la superstición se instala, parece volverse un destino, una fatalidad. No obstante, acompañando los desdoblamientos del apéndice, descubrimos que el filósofo no deja de sugerir que sí hay posibilidad de escapar del sistema de la vida finalista. Y eso es posible, por así decir, *desde adentro*; no por la intervención de la razón o de la matemática (cuya “norma de verdad” será loada en el mismo apéndice), sino por la propia experiencia de vida. Es un punto que merece toda nuestra atención.

Estamos en el corazón del finalismo. Es decir: se concluyó que el mundo fue creado por un Dios que dispuso todo en beneficio de los hombres a fin de que estos le prestasen honores, culto y obediencia. Este es nuestro deber, y de allí resulta una especie de código: quien loa y obedece al dirigente de la naturaleza es beneficiado, caso contrario, es castigado; a más culto y obediencia, más beneficios; a menos culto y obediencia, más castigos. Ahora bien, los hombres podrían ser felices siguiendo tales prescripciones, si no fuese por el hecho desgraciado de que el mundo insiste en contradecir las certezas propuestas por el finalismo. “Os ruego consideréis en qué ha parado el asunto”, exclama Spinoza, “la naturaleza y los dioses deliran”. El delirio es la demostración cotidiana de que los males están por todas partes y alcanzan indistintamente a los impíos y a los hombres más piadosos; además, de que los bienes son acumulados por los más impíos y los más viles entre los hombres. En suma, todos los días la experiencia sugiere la incoherencia del finalismo y de sus explicaciones para el mundo; cada día, va a afirmar el filósofo, *la experiencia protesta*.

Y aunque la experiencia protestase cada día, y patentizase con infinitos ejemplos, que los beneficios y las desgracias acaecían indistintamente a piadosos y a impíos, no por ello han desistido [los hombres] de su inveterado prejuicio: situar este hecho entre otras cosas desconocidas, cuya utilidad ignoraban (conservando así su presente e innato estado de ignorancia) les ha sido *más fácil* que *destruir toda aquella estructura y planear otra nueva*. Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana [cursivas mías].

Es verdad que en el apéndice, tal como se ve, la protesta de la experiencia no conduce a ningún lugar, o mejor, lleva a la profundización de la superstición con la aparición de la idea de que los fines divinos son insondables y de que, si apenas vemos alguna coherencia en el mundo, el problema es nuestro. Es eso lo que pasa. Sin embargo, a contramano de esa salida “*más fácil*” también surge una posibilidad de liberación; algo más difícil, sí, pero posible: “destruir toda aquella estructura y planear otra nueva”. Nótese bien que la cuestión se sitúa entre lo *más fácil* y lo *más difícil*, no entre el posible y el imposible. Es *necesario hacer algo*, pero “qué es lo va a ser hecho” es otra historia.

¿Por qué es necesario hacer algo? Ante todo, observemos que la protesta de la experiencia, la cual exige hacer algo, no es una tesis filosófica o un despertar de la razón en medio del prejuicio; no: se trata de un hecho vulgar, cotidiano, que produce una desconfianza y una desesperanza casi triviales, bien humanas, *desde el interior del propio prejuicio*. Es la desesperación del hombre piadoso frente a una tragedia repentina que pone a prueba sus convicciones; es el descreimiento que va insinuándose en una persona cumplidora de sus deberes religiosos que, sin embargo, no encuentra satisfechas sus expectativas y experimenta una vida de infortunios y miserias. Los reveses de la fortuna, no raramente, ablandan los ánimos más porfiados, destrozando sin lástima todas las expectativas: todo se hace bien, pero todo sale mal. Dudar, en una situación como esa, es absolutamente humano.

Pues cuando nos sentimos abandonados y nuestras certezas de vida se debilitan, algo debe ser hecho. En el caso del apéndice, siendo

el finalismo un sistema que explica lo real, lo que se hace es, por así decirlo, salvar los fenómenos utilizando la cláusula *ad hoc* de la insondabilidad de la voluntad divina. Pero la decepción también podría llevarnos hacia otra dirección: a la desconfianza en relación al código, a los valores que nos habían sido dados; en el límite, podría acarrear la destrucción de ese modo de vida finalista y —¿por qué no?— la tentativa de forjar un nuevo modo de vida, indagando incluso por un bien verdadero diferente de aquel que se mostró un chasco. Esa vía no es seguida en el apéndice, pero surge incuestionablemente como una posibilidad.

En la secuencia del trecho del que tratamos, el apéndice afirma que, en razón del finalismo, la verdad escaparía para siempre a los hombres si la matemática no nos hubiese mostrado “otra norma de verdad”. Por eso es común escuchar que el camino de la filosofía, en el spinozismo, sólo puede darse por la matemática. Sin embargo, es preciso no olvidar la continuación de la frase:

[...] y, además de la matemática, pueden también señalarse otras causas (cuya enumeración es aquí superflua) responsables de que los hombres se diesen cuenta (*animadverterent*) de estos vulgares prejuicios y se orientasen hacia el verdadero conocimiento de las cosas [cursivas mías].

Quizá sea imposible conferir precisión a ese genérico “otras causas”, pero tampoco es ese nuestro propósito; queremos solamente incluir, entre esas “otras causas”, la experiencia que abre el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

La experiencia que enseña la vanidad y futilidad de las cosas, en el *Tratado*, es como la experiencia que contradice la *fabrica* o el sistema de la superstición, en el apéndice. Es difícil decir que la experiencia enseñe una norma de verdad (como la matemática), pero en los dos casos lo que importa es que ella nos fuerza a “darnos cuenta” de la incoherencia y tal vez de la falsedad del sistema en el que estamos inmersos y en el cual creemos; por un motivo muy sencillo: porque

él no da cuenta, como debería hacerlo, de la propia experiencia cotidiana; o sea, la superstición falla, los impíos son felices, los piadosos son infaustos, los bienes llevan a la infelicidad, todo es vano y fútil. Ese desajuste perturba, hace dudar, sospechar y, en última instancia, sugiere una novedad, al menos la posibilidad de que se construya algo nuevo. Un estremecimiento (más o menos violento) de la estructura en la que nos encontramos presos (y la consecuente incertidumbre en cuanto al porvenir en su interior) acarrea un desprendimiento paulatino en relación a tal estructura, que en el *Tratado de la reforma* tiene el nombre de “vida común”. Es desligándonos de la vida común y de sus cadenas que podemos pensar algo nuevo. En el apéndice, se hablaba de la estructura supersticiosa, se hablaba de “planear otra nueva”; en el inicio del *Tratado* encontramos reiteradamente la idea de establecer un nuevo modo de vida, una nueva vida que ocupe el lugar de la vida común —la fórmula *novum institutum* se repite cuatro veces sólo en los once primeros párrafos (una en el §3, dos en el §6, una en el §11), hecho que demuestra cabalmente que la preocupación en *instituir una nueva vida* es la gran preocupación del inicio del filosofar.

Llegamos con eso al segundo momento de nuestro análisis. Hubo un estremecimiento en el sistema de la vida común; se descubrió, por las incoherencias de ese sistema, su convencionalidad: él no nos propone bienes y males que sean en sí verdaderos, sino bienes y males convencionales que sólo lo son en tanto nos afectan. Esta hendidura en el sistema genera desconfianza y abre un campo para el cambio, para lo nuevo. Abre una *posibilidad*, pero sólo eso no basta; en el Apéndice pasa lo mismo, y nada resulta. Es que es preciso, más allá de desconfiar de la vida que se lleva, *decidirse* a construir algo nuevo, una nueva vida.

¿¡Decisión!?! ¿No estábamos nosotros, con Spinoza, en el terreno de la pura determinación? ¿Cómo conferir ahora alguna relevancia

a tal noción que parece devolvernos al ilusorio libre arbitrio? Sí, es efectivamente una cuestión de decisión. Aunque éste sea uno de los puntos más fascinantes del *Tratado de la reforma*, no lo trataremos aquí en extensión; sólo haremos unas pocas advertencias que nos permitan pasar al punto que nos interesa.

El tema de la decisión en el spinozismo es frecuentemente visto como problemático, ya que se trata de un universo sin libre arbitrio, sin voluntad libre, y sin todo aquello que solemos asociar con la idea del *decidirse*. En la medida en que todo eso falta al spinozismo, a muchos les parece difícil pensar la decisión en esa filosofía. Por otro lado, si tratamos de comprender esta cuestión en Spinoza, no por aquello que le falta sino positivamente, podemos ir más lejos; en nuestro caso particular, el decidirse se caracteriza, en primer lugar, como *tener que hacer algo*. Hay un estremecimiento en la estructura en la que estamos inmersos, la del prejuicio o la de la vida común; somos coaccionados a hacer algo, pero la solución no es siempre la misma: podemos forjar los fines insondables de la divinidad o podemos —es el caso del *Tratado de la reforma*— ponernos a pensar, a filosofar. Las determinaciones, quizá, sean las mismas, las respuestas sin embargo pueden ser diferentes, aunque no menos determinadas. Es por eso que, punto que a nuestro ver es fundamental, una decisión puede ser objeto de ponderación y de análisis.

La toma de una decisión de hecho constituye un problema en un universo sin libre albedrío; pero justamente eso es lo relevante: es sólo en un mundo inmune al libre albedrío que ella es un problema real a ser pensado, un proceso determinado y pasible de análisis. De manera diferente a lo que ocurre cuando se imagina un sujeto libre que puede decidir cualquier cosa más allá de todas las determinaciones: en ese caso, la decisión no es problema simplemente porque asume aires de misterio; decidir por cualquier cosa será siempre, entonces, algo fácil. Pensemos en el *Discurso del método*, obra en muchos aspectos semejante al *Tratado de la reforma*. Descartes parece haber nacido

para la filosofía y para ser Descartes; para él, el trayecto es *fácil*, y por eso el filósofo de la duda nunca duda realmente de su vocación ni pierde tiempo discutiendo su decisión de filosofar. En el *Tratado de la reforma*, al contrario, encontramos todas las dudas del mundo y las dudas de todo el mundo; incertidumbres, idas y vueltas, pasos atrás, percances en la realización de lo que se establece como objetivo. Por eso, también, el inicio del *Tratado* es tan rico; desde que el libre albedrío sale de escena, la decisión no se despegará más del decidirse; es un proceso y, sobre todo, un proceso posible de análisis. Es exactamente lo que Spinoza nos propone, es decir, un análisis de su propio decidirse por la filosofía, de un proceso cuyo tiempo está bien marcado: él no decide de una manera pura y simple, no se da aquí la inmediatez del libre albedrío —“decidí finalmente”—, explicará. Sin que sea necesario detenernos en los detalles de ese autoanálisis, nos limitaremos a corroborar tal punto de vista señalando la presencia de un metadiscurso analítico que trabaja sobre hesitaciones y dudas reales, jamás dudas metódicas levantadas por una voluntad soberana:⁵ “después que la experiencia me había enseñado [...] como veía [...] me decidí finalmente” (§1); “digo *me decidí finalmente*” (§2); “con mi asidua meditación llegué a comprender que, si lograra entregarme seriamente a la deliberación” (§7); “no en vano utilicé antes la expresión: *si lograra entregarme seriamente a la deliberación*” (§10).

La decisión es un problema a ser tomado en serio. Decidir por lo más fácil, como los hombres del Apéndice, significa, frente a la necesidad de hacer algo, decidirse a no hacer nada y dar libre curso a las cosas, para el caso, a la ignorancia y la servidumbre nativas, a los prejuicios. Por el contrario, decidirse por lo más difícil, transformarse a sí mismo y a la vida, es una fuente de perturbaciones, un paso

⁵ Sobre la fórmula “duda real” aquí usada en oposición a “duda metódica”, ver (Spinoza, 1988: §77).

incluso violento: violencia contra la vida común que llevamos y por la cual somos llevados, violencia de algo que viene desde afuera y que nos obliga a pensar, meditar, deliberar; en cierto sentido, se trata de la violencia de ir contra nuestra situación natural, ya que “por naturaleza” somos propensos a seguir abrazados al prejuicio. Los términos de Spinoza en el *Tratado de la reforma* son fuertes al describir la situación de aquel que, decepcionado con los bienes comunes, busca otros; no nos permiten hacer caso omiso del dolor acarreado por el pensar en lo más difícil. Todo el ser del individuo y sus fuerzas se movilizan en una “única esperanza”: “conservar nuestro ser”, en la metáfora médica o, en el registro que nos es dado por la apertura del texto, esperanza de llegar a gozar de una “alegría suprema”.⁶

La decisión por la alegría y por la búsqueda de la felicidad, la más difícil de las decisiones, es como el acto fundador del spinozismo. Y es eso lo que nos encamina hacia el tercer momento de la narrativa, cuando podremos ver esa decisión desplegarse en una creación de valores como bien y mal.

Una suprema alegría exige, ante todo, alegrarse. Una pregunta es entonces inevitable: ¿qué puede alegrarnos? Muchas e indefinidas cosas, entre las cuales no se incluirá, ciertamente, algo que presente el peligro de decepcionarnos y entristecernos. Ahora bien, el *Tratado de la reforma* se abre con el relato de una decepción. Desde siempre, la vida común nos inculca su valoración de las cosas: esto es un bien, aquello es un mal; esto trae felicidad, aquello trae desgracia. En ese sistema,

⁶ “Yo veía, en efecto, que me encontraba ante el máximo peligro (*in summo versari periculo*), por lo que me sentía forzado a buscar con todas mis fuerzas (*summis viribus*) un remedio, aunque fuera inseguro: lo mismo que el enfermo, que padece una enfermedad mortal, cuando prevé la muerte segura, si no se emplea un remedio, se ve forzado a buscarlo con todas sus fuerzas (*summis viribus*), aunque sea inseguro, precisamente porque en él reside su única esperanza” (§7).

los mayores bienes son el honor, las riquezas y el deseo sexual (*libido*); son ellos los que sostienen la promesa de alegría y felicidad. Pero, ¿la cumplen? No. Y es la decepción generada por tal incumplimiento la que, en el inicio de la obra, incita un proceso de cuestionamiento (todo es “vano y fútil”) que perdura por algunos párrafos, modulados conforme se va afirmando el juicio del indagador: quizá esos bienes no sean tan seguros, quizá sean inciertos, quizá, por fin, sean con certeza inciertos, esto es, ciertamente decepcionantes o “males ciertos”.⁷

Tal trayecto reevaluador, reiteremos, dura unos párrafos. Lo que en el ámbito de la narrativa spinoziana quiere decir: la reevaluación no se da una vez; hay una ponderación sobre la vida y el porvenir, ponderación de pros y de contras y una verdadera batalla interior. Todos me dicen que algo es un bien y todos buscan eso; estoy descontento, creo que eso no es un bien, e intento buscar otra cosa; pero, ¿y si yo estuviera equivocado (ya me equivoqué) y los otros estuvieran en lo cierto? Ponderaciones de ese tenor atraviesan el espíritu de Spinoza en el inicio del *Tratado de la reforma*; y tanto es así que no consigue siquiera dar libre ejecución a sus propias deliberaciones. Aunque “captara con toda claridad”, nos confía el narrador, cuan decepcionantes son los bienes comunes, no podía “deponer toda avaricia, todo deseo sexual y toda gloria” (§10). La batalla interna sólo tendrá término cuando se dé una completa reversión de los bienes comunes y de los valores a ellos vinculados, su reorganización en una nueva escala de valores, la cual permitirá al filósofo ponerlos en el lugar debido, no para abandonarlos definitivamente, sino para poder

⁷ Tal análisis que estima el valor de los bienes comunes y del bien verdadero se desarrolla entre los §§2-7 y tiene sus pasos bien marcados: “dejar una cosa cierta por otra todavía incierta” (§2); “abandonaría un bien incierto por su propia naturaleza [...] por otro bien incierto, pero no por su naturaleza” (§6); “dejaría males ciertos por un bien cierto” (§7).

usufructuarlos sin decepción. Podemos ver en acción aquí la estrategia de la *moderación*: dar medida, reevaluar. Los que van a alterarse no son los bienes o las cosas, sino los valores conferidos a cada bien, a cada cosa y, principalmente, nuestra actitud respecto a los bienes y las cosas. La intervención de la idea de “verdadero bien” es la que operará ese cambio; es por su acción que se podrá determinar que “el conseguir riquezas, placer (*libido*) y gloria estorba, en la medida en que se los busca por sí mismos y no como medios para otras cosas”; y que, al revés, “si se buscan como medios, ya tienen medida (*modum*) y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan” (§11).

El surgimiento del bien verdadero marca el reescalonamiento de los valores hasta entonces vigentes. Y una reorganización o reevaluación que asume un curioso acento finalista, ya que la noción de bien verdadero impondrá moderación y medida, estipulando a las cosas un lugar de medio que conduzca a un fin determinado. Los párrafos 12 y 13 constituyen el núcleo de esa operación y vale la pena citarlos por extenso, pues son la ponderación sobre el sentido de la estrategia ahí presente que constituirá el eje de nuestras conclusiones.

Sólo diré brevemente qué entiendo por *verdadero bien* y, a la vez, qué es el sumo bien. Para que se lo entienda correctamente, hay que señalar que el bien y el mal sólo se dicen en sentido relativo (*respectivè*), de forma que una y la misma cosa se puede decir buena y mala en sentidos distintos (*secundùm diversos respectùs*), lo mismo que lo perfecto y lo imperfecto. Nada, en efecto, considerado en su sola naturaleza, se dirá perfecto o imperfecto; sobre todo, una vez que comprendamos que todo cuanto sucede, se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la Naturaleza. Como, por otra parte, la debilidad humana no abarca con su pensamiento ese orden y, no obstante, el hombre concibe una naturaleza humana mucho más firme que la suya (*aliquam humanam suà multò firmiorem*) y ve, mientras (*interim*), que nada impide que él la adquiera, se siente incitado a buscar los medios que le conduzcan a esa perfección. Todo aquello que puede ser medio para llegar a ella, se llama verdadero bien; y el sumo bien es alcan-

zarla, de suerte que el hombre goce, con otros individuos, si es posible, de esa naturaleza.

En el inmediato inicio del párrafo siguiente, Spinoza afirmará: “éste es, pues, el fin al que tiendo” (§14).

¿Cómo considerar, cómo entender ese movimiento spinoziano? Un paso desconcertante: se ha cedido al finalismo, combatido por todos los textos spinozianos, y su miríada de nociones derivadas: medio y fin, modelos, valores como bueno, malo, perfecto, imperfecto, etc. Y todo esto, notemos, en un trecho que se inicia justamente reafirmando la relatividad del bien y del mal, enseñanza de la experiencia que es crucial para el inicio del cuestionamiento filosófico. Ciertamente no se trata de un pecado de juventud, pues es el mismo paso presente en el prefacio de la *Ética* IV, en el cual se parte de una crítica a la idea de modelo, se retoma lo esencial de las críticas del apéndice a los fines y a los valores, y se termina estableciendo un “modelo de naturaleza humana” como fin y, de esa forma, rescatando las nociones de bueno y malo, perfecto e imperfecto (Spinoza, 1987:21-25). Busquemos comprender lo que pasa.

Spinoza reencuentra el finalismo. Pero no nos hallamos frente a un simple rescate, y esto es capital. Después de la enseñanza de la experiencia, la reconquista toma la forma de una manipulación consciente del finalismo, posible porque desde su apertura el *Tratado* nos coloca más allá del bien y del mal *en sí*, reales.

El volverse filósofo, reformarse y caminar hacia la libertad no implica parar de hablar de bien y de mal, de medios y de fines, sino forjar una nueva estructura, una nueva institución de vida que sustituya a la antigua estructura destruida. *Se destruye construyendo*, y tal construcción también se aplica necesariamente a los valores y a los fines. Aunque las nociones de bien, mal, etc., nada digan de lo real, sabemos que organizan lo real y, por consiguiente, la vida de los hombres, sabemos que organizan un mundo humano. Esto ocurre, según

nos enseña el apéndice de la *Ética*, necesaria y determinadamente desde nuestra condición nativa; los hombres no eligen forjar valores y fines, pero lo hacen necesariamente. Ahora bien, sería bastante extraño que la felicidad tuviera que pasar por el olvido de todo eso que en los hombres es necesario —si fuera así, en los términos del *Tratado político*, tendríamos menos una ética que una sátira (I, §1)—. El filósofo, y sobre todo aquel que se inicia en la filosofía, no puede olvidar lo que es humano en su nuevo modo de vida; lo que *necesita* es hacer un uso consciente de eso que es humano y necesariamente humano, o sea, una manipulación creativa y, especialmente, sin ilusiones.

El hallazgo fundamental del inicio del *Tratado de la reforma* es la convencionalidad de los bienes, de los valores que nos han sido propuestos. Se abre entonces un horizonte sin bien ni mal ni fines; donde todo sucede según un “orden eterno”, según “leyes fijas”, las cuales sin embargo no podemos alcanzar; se trata sólo de un mundo que acontece. ¿Podemos quedarnos así? No. Al hallazgo de la convencionalidad o relatividad de los valores y de los fines, seguirá el reestablecimiento del bien, del mal, de los fines; serán ellos, es verdad, tan convencionales como antes, o sea, tampoco van a remitir a algo real, pero podrán volverse instrumentos valiosos, desde que se abra la posibilidad de una reorganización de la vida. ¿Por qué no proponer una nueva organización? Y dado que todo el problema del *Tratado*, desde su inicio, es la felicidad, ¿por qué no proponer una reorganización de las cosas y de la vida que favorezca al máximo nuestro camino hacia la felicidad, favoreciendo los encuentros alegres y el alejamiento de las tristezas?

Es de eso de lo que se trata: de *poner orden en los afectos*. Es lo que el modelo más firme de naturaleza humana y el “verdadero bien” realizan cuando surgen; suprimen las dudas, dan un nuevo contenido a los valores, reevalúan las cosas, establecen medios y fines, en una palabra: *ordenan*. La verdad del “verdadero bien” no está en corresponder a algo en lo real, sino en su *poder ordenador*; es la verdad de

una eficacia para alegrar. El verdadero bien es una medida que deriva de un fin, un modelo de naturaleza humana que nos imponemos; la medida no es la de la verdad de las cosas, sino la del poder de producir alegría. Los términos del texto no nos permiten hacernos ilusiones. Poco antes de presentar el bien, se enfatiza que “bueno” y “malo” sólo se dicen “en sentido relativo” y que las cosas pueden ser buenas o malas “según varios puntos de vista”; no se niega esta relatividad ni siquiera en el momento de establecer un principio y un nuevo orden: precisamente, el hombre forja “una naturaleza humana mucho *más* firme *que la suya*”, o sea, en relación a su naturaleza y no a las cosas en sí. El verdadero bien será, hablando con propiedad, una *relación*, un *respectus*: “todo aquello que puede ser medio para llegar” a aquella naturaleza más firme “se llama verdadero bien”; y podemos añadir, aunque Spinoza no lo haga: mal verdadero será lo que obstaculice nuestro avance rumbo a dicha naturaleza. Bien y mal son algo así como lugares, relaciones, espacios en ese nuevo orden que el iniciante se impone. Nuevo orden que, vale la pena repetir, podrá organizar los afectos de modo que el iniciante pueda alegrarse justamente al moderarlos. No es casual que Spinoza diga que, según esa nueva relación, incluso aquellos bienes decepcionantes como los honores y las riquezas puedan ser buscados sin daño; en efecto, “si se buscan como medios, ya tienen medida (*modum*)”, quiere decir, estarán en el interior de un orden que los evaluará, los moderará, y no serán más buscados como “fines” en sí mismos (§11).

Todo esto, señalemos, es realizado según un esquema finalista que no invoca ni siquiera algún principio racional. Ahora bien, podrían surgir varias dudas sobre si lo que se ha ganado no es, al fin de cuentas, muy poca cosa. Tales dudas no se sostienen, sin embargo, si sabemos apreciar lo sucedido; aunque parezca poco, aunque parezca que a pesar de caminar y caminar no hemos salido del mismo lugar, la impresión es falsa. El mayor de los acontecimientos —el de la liberación— empezó a despuntar, movido por la más difícil de las

decisiones: la de ser libre. Tenemos todavía fines y valores; pero hubo un cambio en la esencia de tales fines y valores. Antes ellos nos eran simplemente dados y nos aprisionaban; ahora, nosotros los forjamos, los fabricamos, reconocemos su artificialidad y nos servimos de ella sin que ella nos capture. Antes servíamos a las cosas, ahora las cosas pueden servirnos. El resultado del pasaje puede ser poco perceptible, pero es un primer paso: no somos siervos, nos volvemos agentes (al menos en eso); no somos sólo determinados por todo y a todo, sino que en relación a algo somos nosotros los que nos determinamos; en relación a algunas cosas, a algunos aspectos de nuestra vida, podemos ahora decir que somos autónomos, o sea, que nos reglamos por nosotros mismos, al darnos el modo y la medida de nosotros y de nuestra vida. Y esto nos alegra. Debemos dar aquí todo el énfasis a la idea, presente en la quinta parte de la *Ética*, de un *poder de ordenar* (*potestas ordinandi*) las afecciones y, en consecuencia, los afectos, que somos capaces de ejercer mientras no estamos sometidos a ellos;⁸ en ese lapso, en alguna medida, somos libres. La libertad, allí, se vincula a lo que ya dijimos sobre la decisión: lo más difícil es decidir hacer algo nuevo, en vez de sólo dejar que las cosas sigan su curso, arrastrándonos de aquí para allá. Hacer algo es ser libre; una libertad que se expresa como el ejercicio de un poder o potencia de determinar y de autodeterminarse en vez de tan sólo padecer. Es un cambio de perspectiva que invierte la dirección de las determinaciones: pasamos de ser pacientes a ser, en algo, agentes; antes éramos sólo determinados por lo que venía desde afuera, ahora hay una determinación en sentido contrario, de adentro hacia afuera, que deberá consumarse en una vida nueva, un *novum institutum*, para recordar la fórmula del inicio del *Tratado de la reforma*.

⁸ “Mientras no nos dominen afectos contrarios a nuestra naturaleza, tenemos el poder de ordenar y concatenar las afecciones del cuerpo según un orden propio del entendimiento” (Spinoza, 1987:10).

IV

Regresemos a nuestra indagación inicial: ¿se crean valores en el spinozismo? Nos parece justa una respuesta afirmativa. Visto que nada es bueno o malo en sí, que la naturaleza no contiene fines ni modelos de cosa alguna, conferir algún sentido, cualquier sentido, a tales nociones será crear, instituir, colocar en uso convenciones, modos de pensar humanos que son valores. ¿Liviandad? De ninguna manera, pues no sólo se crean valores, sino que es *necesario* crearlos. El mundo humano produce valores y sin estos no puede asumir el estatuto de mundo *humano*; los hombres forman valores naturalmente, determinadamente desde su condición originaria; el problema, en ese caso, no serán los valores, sino cuáles serán esos valores y cuáles serán sus objetivos o fines; en cierto sentido, el valor de esos valores. Ninguna de las obras spinozianas deja persistir alguna ilusión sobre los valores absolutos; por el contrario, se afirma con énfasis que todo valor es relativo. Pero relativizar no implicará quedarse sin valores. Relativizar es, en primer lugar, deponer las ilusiones, conocer lo que es un valor y cuál es su lugar; segundo, forjar valores autónomamente o rescatar otros, renovándolos. Y es así como nos gustaría leer e interpretar el curioso movimiento spinoziano del inicio del *Tratado de la reforma del entendimiento*. Al trabajo crítico que nos da el conocimiento de nuestra condición y de las ilusiones de nuestra conciencia, es necesario que le siga un trabajo de creación de valores que contribuya para una nueva vida, nuevas formas (de preferencia alegres) de existir. Parece ser ésta toda la preocupación de aquel que se inicia en la filosofía en el *Tratado*; y queremos insistir en que no debemos ver allí un pecado de juventud: el filósofo maduro de la cuarta parte de la *Ética* no hará algo demasiado diferente, aunque el movimiento, en ese caso, nos conduzca por caminos más complejos que los del texto juvenil.⁹

⁹ En relación a esto, vale la pena observar que no desconocemos las dificultades que la aproximación entre Spinoza y Nietzsche impone en el momento en el que

Para concluir, toda la cuestión de nuestro texto puede resumirse así: ya que los valores son necesarios, tratemos *nosotros* de forjarlos en vistas de la alegría y del beneficio de la vida. Poder hacerlo quizá sea lo más difícil, pero *necesitamos hacerlo*. Si no lo hacemos, si nos restringimos a lo más fácil, el prejuicio, la tristeza, la superstición y sus custodios lo harán por nosotros.

Bibliografía

- Nietzsche, Friedrich, 1985, *Más allá del bien y del mal*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Alianza, Madrid.
- _____, 1986, “An Franz Overbeck (Postkarte) [Sils-Maria, 30. Juli 1881]”, en *Sämtliche Briefe*, vol. 6, Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York.
- _____, 1999, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, 15 vols., Giorgio Colli y Mazzino Montinari (eds.), Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York.
- Nietzsche en castellano*, Horacio Potel (ed.), <http://www.nietzscheana.com.ar/index.html>. Consultado 27/XI/08.
- Spinoza, Baruch, 1987, *Ética*, Vidal Peña (trad.), Alianza, Madrid.
- _____, 1972, *Ópera*, 4 vols., Carl Gebhardt (ed.), C. Winter, Heidelberg.
- _____, 1988, *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, Atilano Domínguez (trad.), Alianza, Madrid.
- Turco Liveri, Giuseppe, 2003, *Nietzsche e Spinoza: Ricostruzione filosofico-storica di un incontro impossibile*, Armando, Roma.

pasamos del plano del individuo al plano social. En efecto, el filósofo del *Tratado*, después de definir el “sumo bien”, es claro: “a mi felicidad pertenece contribuir a que otros muchos entiendan lo mismo que yo, a fin de que su entendimiento y su deseo concuerden totalmente con mi entendimiento y con mi deseo [...] Es necesario, además, formar una sociedad, tal como cabría desear, a fin de que el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad” (§14). Nos parece que ese aspecto social, si podemos llamarlo así, de la conversión filosófica spinoziana (que se revelará con toda su fuerza en las obras de madurez) es ajeno a la filosofía nietzscheana.

Individualismo e identidad humana

Eduardo Álvarez
Universidad Autónoma de Madrid

Abstract

This essay talk about the problem of the individual identity of man in the Postmodernity, where the dominance of the individualistic logic calls into question those values traditionally associated with the condition of person, and instigates the existence of a narcissist and hedonist individual, oriented to private life and stayed out of all concerning the sphere of intersubjectivity.

Keywords: human identity, individualism, humanism, subject, autonomy, independence, postmodernity

Resumen

Este ensayo aborda el problema de la identidad individual del ser humano en la época posmoderna, en la cual la lógica individualista imperante pone en peligro valores que el humanismo clásico asociaba a la condición del sujeto autónomo, a la vez que promueve la existencia de un individuo narcisista y hedonista que se repliega en su vida privada y se aparta de todo interés por la esfera intersubjetiva.

Palabras clave: identidad humana, individualismo, humanismo, sujeto, autonomía, independencia, posmodernidad.

Ante la pregunta sobre qué o quién sea el ser humano surge irremediablemente el problema de determinar el concepto en cuestión. Pero sin duda, uno de los aspectos inevitables del problema es el de la dimensión individual del hombre, especialmente en esta época de la modernidad tardía o de la posmodernidad, que tanto ha contribuido a la exaltación del individuo como valor y que ha hecho del individualismo —vocablo del siglo XIX, como lo son “comunismo” o “socialismo”— uno de los conceptos centrales para comprender nuestro tiempo. La irrupción de un nuevo modo de vida origina, en efecto, un modo también nuevo de ser del hombre en tanto que individuo, y ello es algo que concierne a la cuestión de la identidad humana. El interés filosófico por esta cuestión no puede desentenderse, por lo tanto, del proceso de evolución general de la sociedad característico de la modernidad.

En términos generales, la relación del individuo con su mundo social ha sido lúcidamente caracterizada por Norbert Elias (1990), de un modo que se aparta tanto de la tradición que reivindica un núcleo asocial en el individuo para hacer de éste un principio, como de aquella otra que concibe la sociedad como una entidad supra-individual (ya se trate de la versión organicista o de la historicista). Ambas perspectivas incurren en el error de pensar la relación individuo-sociedad como si se tratara de una oposición entre principios concebidos como sustancias, en analogía con otras formas de relación que se encuentran en la naturaleza. Sin embargo, la relación entre individuo y sociedad —señala Elias— no tiene paralelo en ninguna otra esfera de lo existente. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, cuando reparamos en que la individualidad y la dependencia social de una persona no sólo no están en contradicción, sino que los rasgos singulares y la diferenciación de las funciones psíquicas sólo son posibles cuando y porque esa persona crece en el seno de un grupo humano, de una sociedad. Para ilustrar su posición, Elias invoca precisamente esa idea de sí del individuo tan difundida en el mundo occidental moderno, en la cual la persona tiene una noción de su propia

identidad como la de alguien cuya verdad sólo existe “interiormente” y en contradicción con los requerimientos sociales, en relación con los cuales ese individuo elabora secundariamente una especie de corteza exterior. Pues bien, esa forma de conciencia de sí la explica Elias como el resultado reflejo en el plano psíquico del amplio proceso de diferenciación social desarrollado en el mundo occidental desde los inicios de la época moderna, con la consiguiente transformación de los impulsos y regulación global de las emociones de los individuos. Es decir: ha sido el propio proceso de civilización el que ha propiciado la creciente individualización y ha generado como efecto asociado semejante conciencia de sí o, en otros términos, el yo individual no es algo extrasocial —una especie de núcleo biológico o espiritual previo—, sino que justamente alcanza su identidad —también la del individuo supuestamente aislado como átomo social— en el propio proceso de socialización.

Pero tratamos ahora de plantear el problema de la identidad humana en relación con el individualismo. Sin embargo, el término “individualismo” se ha utilizado de manera muy imprecisa, lo cual enreda enormemente el asunto. Así, si atendemos a las diversas tradiciones nacionales, vemos cómo en Francia el término empiezan a usarlo tanto los pensadores de ideología conservadora (Bonald, Lamennais o Joseph de Maistre), para condenar las doctrinas de los revolucionarios que apelaban a la razón y a los derechos individuales, como los discípulos de Saint Simon, que con una intención progresista se oponían así a la atomización social y a la glorificación del individuo. *Individualisme* se usó también con el significado de liberalismo y, en ocasiones, como índice de disolución social. En Alemania, sin embargo, el concepto fue empleado en el ambiente romántico para exaltar el genio y la originalidad del individuo que afirma su valor moral y su libertad. Pero en Inglaterra, por ejemplo, significó sobre todo inconformismo. Y en Estados Unidos, en cambio, el término era equivalente a democracia liberal y capitalismo.

Por otra parte, la significación del término tiene, sin duda, una vertiente económica y social amplia que se resume en la idea de la libre iniciativa de los individuos en la sociedad civil. Pero también, y sobre todo, es un concepto ético y político que se expresa, por ejemplo, cuando se desarrolla el discurso de los derechos y libertades individuales, o cuando se hace del consentimiento individual el principio que presta legitimidad a la obligación política. Con ese relieve político, se ha usado el concepto como lo opuesto del universalismo, el totalitarismo, del holismo, el altruismo, el tradicionalismo o el socialismo. E igualmente adquiere una significación religiosa en el cristianismo, sobre todo en el contexto de la Reforma protestante.¹

Por nuestra parte, adoptaremos sin mayores compromisos el enfoque según el cual el individualismo es la exaltación del individuo como valor. Esta es la posición de Louis Dumont, quien, como se sabe, caracteriza la época moderna como el triunfo del individuo, haciéndonos tomar conciencia de lo original y problemático de nuestros valores modernos en contraposición a los valores del pensamiento tradicional. En sus trabajos sobre lo que él denomina “ideología moderna”,² en efecto, contrapone de manera frontal el individualismo característico de las sociedades modernas a lo que él llama “ideología holista”, que —con la excepción de aquellas— parece ser la mentalidad universalmente dominante en las diversas culturas conocidas, aunque Dumont propone como ejemplo arquetípico de esa mentalidad el de la sociedad tradicional india con su sistema de castas.³ Esta ideología holista que valora la totalidad social, a la cual queda subordinado el individuo, corresponde a una sociedad jerárquica. Por el

¹ Sobre esta cuestión de las diversas acepciones del término puede consultarse, por ejemplo, el estudio de Steven Lukes (1975).

² Sobre el punto de vista de Louis Dumont, véase (1977) y (1987).

³ Véase el ensayo clásico de Louis Dumont (1970).

contrario, la ideología individualista, que valora al individuo como ser independiente y autónomo, concebido como esencialmente no-social, es la propia de la sociedad igualitaria, interpretando aquí el principio de igualdad en un sentido liberal. El origen de esa mentalidad, que llega a ser dominante en el mundo occidental y que no tiene parangón en otros ámbitos culturales, se halla, según Dumont, en una serie de factores sociales complejos, pero se hace manifiesto en el modo peculiar en que evoluciona la figura del creyente cristiano. Este es, en efecto, virtualmente ya en su origen un individuo en un sentido que prelude lo que el término llegará a significar más adelante, pero sólo es un “individuo-fuera-del-mundo”, alguien que en presencia de Dios se sitúa fuera de la realidad mundana y de las instituciones, en un plano de igualdad con todos los demás hombres. Ese pensamiento se encuentra, por cierto, también en la figura del *sannyasi* o “renunciante” de la sociedad india tradicional, quien renuncia al mundo para consagrarse a su propia liberación. Pero, a diferencia de éste, el cristiano del mundo antiguo evolucionará progresivamente para ser “individuo-en-el-mundo”, desarrollando así su pensamiento individualista no ya sólo cuando, escapando de su sujeción cotidiana a la red de obligaciones que le someten, tiende a lo ultramundano huyendo del mundo y de sus cargas, sino en la esfera general de su existencia. El principio cristiano de igualdad no funcionaba inicialmente más que en la relación con Dios, y podía coexistir, por tanto, con un principio de jerarquía que regía el mundo. De manera que toda la historia del cristianismo medieval no ha dejado de superponer este valor ultramundano de igualdad al valor mundano y holista de una jerarquía que estructura todo el campo social. Para que nazca el individualismo moderno será necesario que el componente individualista y universalista del cristianismo venga, por así decir, a contaminar la vida mundana. Al final de este proceso el “individuo-fuera-del-mundo” se habrá convertido en el moderno “individuo-en-el-mundo”.

Esta discusión es fundamental para abordar el tema de la identidad humana, en la medida en que este asunto no puede tratarse de manera abstracta, sin considerar los avatares históricos que perfilan el modo de ser del hombre y la conciencia que llega a tener de sí. Sin embargo, la concepción de Dumont no está libre de objeciones, entre las cuales una fundamental señala que dicha teoría supone la convicción injustificada de que la modernidad es homogénea, para lo cual Dumont se ve obligado a diluir la importancia de fenómenos de reacción anti-individualistas, como el despotismo o el totalitarismo, o incluso a buscar en ellos una lógica oculta de carácter propiamente individualista.

Sin embargo, e insistiendo en aquella objeción, puede alegarse en contra de la supuesta homogeneidad del mundo moderno el que éste haya podido ser interpretado a partir de otros ejes conceptuales. Así, en una concepción anterior y ya clásica, Heidegger (1961) recurre a la noción central de sujeto como eje de la modernidad. En efecto, como se sabe, Heidegger interpreta la historia de la modernidad como una historia de la subjetividad que afirma cada vez más plenamente su dominio sobre lo real. La expresión cultural de esa metafísica moderna de la subjetividad sería el humanismo, pero en el terreno filosófico esta actitud aparece por primera vez con Descartes, en cuyo pensamiento el sujeto se presenta como conciencia de sí a la vez que del objeto. Aunque el verdadero momento inaugural y decisivo de esa metafísica moderna de la subjetividad lo sitúa Heidegger en la monadología de Leibniz, quien redefine la subjetividad como actividad dinámica (en tanto que la sustancia-*subjectum* o mónada se concibe como fuerza), a la vez que extiende esa noción de sujeto a todo lo real: todo ente se piensa como sujeto. A partir de ahí, la historia de la filosofía moderna no hace otra cosa —según Heidegger— que prolongar y llevar hasta sus últimas consecuencias el principio formulado por Leibniz. Y así debe entenderse el precepto hegeliano de captar y expresar lo verdadero (el todo) no sólo como sustancia,

sino también y sobre todo como sujeto. Como se sabe, Heidegger encuentra la culminación de ese proceso en la interpretación nietzscheana del ser como vida concebida como voluntad de poder.

Pues bien: toda esta discusión en torno al sujeto y al individuo, acerca del humanismo y el individualismo, encierra una ambigüedad de base, que no es ajena al carácter unilateral que se le ha achacado tanto a la interpretación de la modernidad de Heidegger como a la de Dumont, tal como ha puesto de manifiesto Alain Renaut (1993). Las categorías de sujeto e individuo, fundamento respectivamente del humanismo y del individualismo, se solapan en parte, y en ocasiones se han utilizado indistintamente, a pesar de que se han desenvuelto históricamente según lógicas diferentes. Es evidente que en la tradición no siempre la noción de sujeto coincide con la de individuo, pues junto al sujeto empírico de carácter individual, tanto el yo autoconsciente que piensa de Descartes como el sujeto trascendental de Kant, por no hablar ya de la voluntad general de Rousseau, o de la noción de espíritu en Hegel, son ejemplos de un tipo de sujeto supraindividual, que el humanismo tradicional fundaba en la posesión compartida de cualidades tales como la razón, la autoconciencia o la libertad. En este sentido, por ejemplo, los derechos y libertades llamados individuales no se les reconoce a los individuos por el hecho de ser tales, es decir, no *a causa de* distinguirse unos de otros por su religión, raza o idiosincrasia, sino más bien *a pesar de* ello, por compartir todos una misma humanidad; en definitiva, por su condición de sujetos. Sin embargo, ambiguamente se habla de derechos y libertades individuales, precisamente porque pertenece a la esencia de los mismos el reconocimiento de que los humanos podamos distinguirnos como individuos y afirmarnos en nuestra diferencia. Dicho sea en forma paradójica: todos los humanos somos idénticos en lo que concierne al derecho de afirmarnos como individuos diferentes.

Y del mismo modo, pero a la inversa, no siempre la noción de individuo se hace equivaler a la de sujeto. Pues si bien es cierto que

todo individuo humano es virtualmente sujeto (y en ese sentido se justificaría el reconocimiento de sus derechos), es evidente que —como señalan los psicólogos— los individuos nacen desprovistos de esa condición, que sólo alcanzan tras un complejo proceso de formación. Pero es que, aparte del problema de la constitución de la subjetividad en el niño y del caso de las personas que no están en posesión de sus facultades mentales, se plantea aquí el problema de la alienación por causas sociales, en virtud de la cual el individuo no es dueño de sí mismo debido a condiciones sociales que anulan su libertad, o que incluso ni siquiera la reconocen. En ese sentido ha podido hablar Adorno (Horkheimer, 1994: 165 y ss.) del peligro de desaparición del individuo en tanto que sujeto, sometido a los mecanismos económicos de la sociedad industrial avanzada y vaciado en su propia identidad por los poderes de la industria cultural. Todo esto —claro está— sin entrar siquiera aquí en los planteamientos estructuralistas, que prescinden de la noción de sujeto.

La elucidación de estas categorías de sujeto e individuo y de la lógica que acompaña a cada una de ellas es importante para entender algunos planteamientos morales y políticos que se desprenden de las mismas y, en última instancia, para abordar el problema de la identidad humana en general. Ya a principios del siglo XIX, en un texto célebre titulado *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, escribe Benjamin Constant (1989: 257 y ss.) sobre este asunto, aunque lo hace refiriéndose sólo a una dimensión política de la cuestión. Allí señala que los antiguos —pensando en particular en los atenienses del periodo clásico— concebían la libertad como la participación activa y continua en el poder colectivo. Pero, a la vez, admitían como compatible con esta libertad colectiva la completa sumisión del individuo a la autoridad del conjunto, de modo que no había una esfera privada donde sólo decidiese el individuo y que supusiera un límite al poder público. No tenían ninguna noción sobre derechos del individuo como particular. Su sometimien-

to al cuerpo colectivo lo compensaba mediante la conciencia de su importancia personal, puesto que la parte que cada uno tenía en la soberanía nacional no era, como hoy, un supuesto abstracto, sino algo cuya influencia real percibía el ciudadano en aquella democracia participativa y directa. Para nosotros —dice Constant en 1819— esa compensación ya no existe, pues, perdido entre la multitud, el individuo casi nunca percibe la influencia que ejerce. Pero es que nuestra libertad ya no se concibe ante todo como la participación activa y continua en el poder colectivo, que llamamos libertad política, sino más bien como el disfrute apacible de la independencia privada. La libertad individual es, en efecto, la verdadera libertad moderna, en relación con la cual la libertad política es sólo su indispensable garantía. Pero lo esencial es que para los modernos, la libertad, en cuanto independencia del individuo que busca su felicidad en la esfera privada, es incompatible con aquella completa sumisión de los antiguos a la autoridad del conjunto.

El tiempo transcurrido desde la época de Constant ha acentuado aún más ese carácter de la libertad moderna como disfrute apacible de la independencia privada, asociado al desarrollo del individualismo en un proceso que ha invadido cada vez más esferas de la vida social. Podemos situar ese desarrollo del individualismo en un marco histórico amplio y, entonces, reparar en que dicho proceso característico de la modernidad —aunque con precedentes en el mundo antiguo— se refleja ya desde los mismos albores del capitalismo en el comportamiento del *homo oeconomicus*, cuyos móviles y valores se orientan hacia la esfera de los intereses particulares, con un sentido marcadamente individualista que impregna al conjunto de la vida social y política. En este sentido, Hannah Arendt (1993) ha puesto de manifiesto que para los antiguos la economía significaba —como indica la raíz griega del término— el gobierno doméstico y, por lo tanto, el conjunto de actividades humanas destinadas a satisfacer las necesidades desarrolladas en el ámbito privado del hogar, en contra-

posición a la política, que identificaban con la vida activa orientada a la virtud y desplegada en la esfera pública; pero, como explica Hannah Arendt, con el correr del tiempo el peso creciente del enfoque económico —al que ella denomina “auge de lo social”— llegará a contaminar al conjunto de las actividades humanas hasta el punto de reinterpretar la vida política como la administración de los intereses y necesidades particulares. El modelo del gobierno doméstico ejercido en el ámbito privado se traslada así al terreno de los asuntos públicos como administración económica de la vida social, en la que lo único que el pueblo tiene en común son —paradójicamente— sus intereses privados.

Ese comportamiento individualista que preside la vida del *homo oeconomicus* —y que justifica la conversión de la economía en ciencia social y moderna por antonomasia— se aprecia igualmente en la conducta religiosa en el campo de la Reforma protestante, donde el creyente individual no necesita intermediarios y es responsable de su propio destino espiritual. Troeltsch afirma incluso que la consolidación del individualismo se debió a un movimiento religioso, y no a uno secular; a la Reforma, y no al Renacimiento.⁴ Y, según la célebre tesis de Max Weber (1969), la difusión de la ética individualista del calvinismo habría contribuido de manera decisiva a la extensión del espíritu competitivo del capitalismo.

Pero es a partir de la Revolución Francesa cuando el individualismo se desarrolla plenamente en la escena política como individualismo revolucionario y democrático que, por un lado, combate contra la jerarquía en nombre de la igualdad y, por otro, denuncia las tradiciones en nombre de la libertad entendida como autonomía.⁵

⁴ Citado por Lukes (1975: 119).

⁵ Sobre este tema y sobre alguna de las observaciones que siguen, véase el libro de Luc Ferry y Alain Renaut (1987), en particular el cap. I, “Figures de l’individualisme”.

Ese individualismo decimonónico, de carácter revolucionario y democrático, que rompe el universo jerarquizado y holista del antiguo régimen y provoca una cierta atomización de lo social, se despliega en su complejidad en una atmósfera cultural que ve la emergencia de valores nuevos, de clara tendencia individualista, tales como, en primer lugar, el de la autenticidad o afán de cada cual de ser uno mismo en su singularidad. En efecto, si antes el individuo no existía más que como miembro de un cuerpo más amplio, ahora este nuevo valor que suplanta a la vieja mentalidad proclama el derecho del individuo de afirmar la diferencia propia, hasta el punto de que la expresión es más importante que el contenido expresado, y el hecho de tener opiniones más que las opiniones formuladas. Y, en segundo lugar, junto a ese particularismo, aparece también el principio moderno por excelencia, que exige que lo que cada uno acepta le aparezca como algo legítimo, ya se trate del ámbito jurídico, político, ético, religioso o estético. Y así el individuo otorga legitimidad a las normas no por tradición, sino a partir de su propia argumentación racional y crítica. Sin embargo, y contrarrestando hasta cierto punto esa lógica individualista, aparece la discusión intersubjetiva y crítica para determinar lo que es legítimo y buscar así valores comunes, siendo el discurso jurídico, quizá, el modelo de ese espacio de argumentación intersubjetiva.

Esas lógicas divergentes reconducen la cuestión de nuevo hacia el problema del sujeto y del individuo. En realidad, hemos de ver al individuo como una variante posible —pero no la única— del sujeto. Sin embargo, esta variante ha llegado con el tiempo a convertirse en dominante, como consecuencia del desarrollo en todas las esferas de la vida social de esa tendencia individualista que, finalmente en nuestro siglo, ha impregnado también el ámbito estético y cultural en el sentido más amplio y profundo, hasta producirse un salto en la lógica individualista que hoy se ha instalado en las costumbres y en lo cotidiano. Lo que ha denominado Lipovetsky (1986) la segunda

revolución individualista —tras aquella decimonónica, de marcado carácter político— se produce en nuestro siglo con la transformación de los estilos de vida derivada de la revolución del consumo masivo, e inaugura la era llamada posmoderna o de la modernidad tardía. Frente al ideal moderno de subordinación de lo individual a las reglas racionales colectivas, el proceso posmoderno de personalización promueve el valor fundamental de la realización personal que implica el libre despliegue de la personalidad íntima, el respeto a la singularidad subjetiva y la legitimación del placer, ampliando cada vez más las posibilidades de elección en el marco de una lógica hedonista. Vivir libremente sin represiones, escoger íntegramente el modo de existencia de cada uno: he aquí, según Lipovetsky, el hecho social y cultural más significativo de nuestro tiempo. Destruídos los sentidos únicos, los puntos de referencia y los valores superiores de la modernidad, y expuesto permanentemente a la seducción del consumo y a la banalización de la vida cotidiana, el nuevo individuo se repliega en su vida privada como un átomo social aislado y busca su identidad de modo narcisista en su proyecto de vida individual, en su intimidad y en su ocio, rendido al psicologismo y al narcisismo que imperan por encima de los programas y formas de acción colectiva. Ese individuo posmoderno tiende a concebir su libertad como independencia con respecto a todo tipo de reglamentación social que se le imponga.

Ahora bien, lo paradójico es que, siendo el individuo una variante del sujeto, la lógica del individualismo se ha desenvuelto, sin embargo, en una dirección opuesta al proyecto humanista de fundar las normas colectivas en un sujeto supraindividual. Como indica el ya citado Renaut, el humanismo clásico se guía por una ética de la libertad entendida como autonomía, de acuerdo con la cual la libertad del individuo no se considera incompatible con su subordinación a normas supraindividuales que expresan los valores colectivos; por el contrario, el individualismo posmoderno se rige por una ética de la libertad interpretada como independencia, cuyo disfrute se juzga

incompatible con la obediencia a las normas colectivas y a todo lo que no sea el soberano deseo del yo individual. Esta evolución del sujeto, cuya identidad es reducida por la actual dinámica social cada vez más a la del individuo aislado, con la consiguiente entronización de los intereses y deseos del individuo particular y la pérdida de la dimensión intersubjetiva, conduce hoy a la falta de compromiso del individuo con la normatividad social, al desinterés por los asuntos públicos y a una desfiguración de lo político en cuanto tal, esfera que hoy se diluye en la mera administración de los intereses privados. El discurso de los derechos humanos, que ciertamente responde a una lógica divergente de la que guía el individualismo, por cuanto invoca el concepto de una subjetividad común, necesita hoy una fundamentación inspirada en un nuevo humanismo crítico, que conciba la relación con el otro a partir de lo que es común a ambos y, en esa medida, no pertenece a ninguno de ellos en particular.

Bibliografía

- Arendt, Hannah, 1993, *La condición humana*, Paidós, Barcelona.
- Constant, Benjamin, 1989, *Escritos políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Dumont, Louis, 1970, *Homo hierarchicus*, Aguilar, Madrid.
- _____, 1977, *Homo aequalis I*, Gallimard, París.
- _____, 1987, *Ensayos sobre el individualismo*, Alianza, Madrid.
- Elias, Norbert, 1990, *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona.
- Ferry, Luc y Alain Renaut, 1987, *Itinéraires de l'individu*, Gallimard, París.
- Heidegger, Martin, 1961, *Nietzsche*, 2 vols., Neske, Pfullingen.
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, 1994, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid.
- Lipovetsky, Gilles, 1986, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.
- Lukes, Steven, 1975, *El individualismo*, Península, Barcelona.

Renaut, Alain, 1993, *La era del individuo. Contribución a una historia de la subjetividad*, Destino, Barcelona.

Weber, Max, 1969, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona.

Miguel de Unamuno, tragedia y esperanza. ¿Qué debemos hacer y qué podemos esperar?

José Mendivil Macías Valadez
Universidad de Guanajuato

Abstract

From Miguel de Unamuno's perspective, we would be left with no more than a quixotic faith dying in the face of the finite and contingent condition of life —caught up in tragedy and hope. Analyzing this kind of pragmatic creative vitalism, this paper aims to link the vital imperatives with the following Kantian questions: “What Should I Do and What Can I Hope?”, to find, in spite of the differences, the possibility of ethics imperatives in Unamuno's view: to be unique, to deserve the eternity and feel a compassionate solidarity with the Other in the middle of indigence and helplessness, individual as well as social and political imperatives.

Keywords: Unamuno, ethics, politics, tragedy, faith, hope, creationism, compassion, solidarity.

Resumen

Para Unamuno, en la vida sólo nos quedaría una quijotesca fe agónica frente a nuestra finitud contingente de vivir entre la tragedia y la esperanza. En el análisis de esta especie de vitalismo creativo pragmático, se busca relacionar los imperativos vitales con las preguntas kantianas: ¿qué debo hacer y qué puedo esperar? con el fin de encontrar, a pesar de las diferencias, la posibilidad de imperativos éticos en Unamuno: el imperativo de ser único, el de merecer la eternidad y el de la solidaridad compasiva con el otro en la indigencia y el desvalimiento, imperativos individuales tanto como sociales y políticos.

Palabras clave: Unamuno, ética, política, tragedia, fe, esperanza, creacionismo, compasión, solidaridad.

En su libro sobre Miguel de Unamuno, Pedro Ribas caracteriza al filósofo de Bilbao afirmando que “reclama el derecho de expresión del individuo, de la persona individual, del yo” (2002: 212). Aquí intentaré mostrar el planteamiento ético que acompaña a esta reclamación del derecho a la individualidad singular.

El punto de partida de Unamuno, como el de Kierkegaard, es el “hombre concreto, de carne y hueso”, sujeto y supremo objeto a la vez de toda filosofía, “quíéranlo o no ciertos sedicentes filósofos” (Unamuno, 1966). Estos filósofos sedicentes serían aquellos que no habrían entendido que la filosofía es algo que se vive y no una serie de abstracciones o conocimientos aislados de la existencia; aunque la vida del hombre concreto, en Unamuno como en Pascal, no puede ser sino contradicción, incertidumbre y angustia, por ello es el sentimiento trágico de la vida el que produce una concepción trágica, y nunca al revés. Pero, ¿de dónde viene este sentimiento trágico? De la contradicción y la oposición entre el corazón y la razón, un corazón que quiere vivir y exige eternidad, y una razón científica que no puede asegurárnosla, de aquí surge la esperanza como una necesidad intrínsecamente humana, unida a la lucha entre la duda y la convicción. La tragedia personal reside, para Unamuno, en el conflicto irresoluble entre la razón y la fe entendida como esperanza, que sin embargo no nos priva de la angustia y de la incertidumbre.

Esta conciencia trágica parte de una verdad vital, sostenida por el filósofo vasco pero ya constatada por Spinoza: que todos deseamos, en lo posible, perseverar en nuestro ser, pues un rasgo esencial del hombre consiste en este esfuerzo por seguir siendo hombre, por no morir (Unamuno, 1966). Este sentimiento por perseverar acabaría exigiendo la eternidad completa, la cual no se podría satisfacer con la inmersión en una totalidad en la que se preserven nuestros átomos, ni en una totalidad panteísta, puesto que deseamos preservarnos tal como somos, en nuestro ser completo. A diferencia de Spinoza, Unamuno piensa que el pensamiento de la muerte es ineludible e, incluso,

un deber. Los hombres y los pueblos entran en la pubertad —maduran— cuando la descubren. Ni la gloria de las estatuas erigidas, ni las grandes tumbas, ni la descendencia, ni la memoria patriótica pueden hacernos escapar de la mortalidad. Tampoco la autoafirmación egoísta y envidiosa nos sirve de nada frente a este desesperante destino. Ni los científicos ni los escolásticos han podido justificar racionalmente nuestra supervivencia. La fe no ha dejado, para Unamuno, de ser algo gratuito, trascendente e irracional.

Al no haber reconciliación posible, sólo nos quedaría una fe agónica (agonía significa precisamente lucha) ubicada en nuestro corazón y en nuestras entrañas, visceral y cardiaca, centrada en un vitalismo heroico, en un cristianismo quijotesco cuya fe no consiste en creer en lo que no vemos, sino en crear lo que vemos, (Unamuno, 1966: 261) la fe es una creación vital. Unamuno resuelve de manera muy peculiar la crisis religiosa que, como un terremoto, le acomete en 1897, crisis de la que nunca se recuperará, intentando una salida con la idea de que, finalmente, la fe crea su propio objeto. “La fe se alimenta del ideal [...] pero de un ideal real, concreto, viviente, encarnado, y a la vez inasequible; la fe busca lo imposible, lo absoluto, lo infinito y lo eterno: la vida plena. Fe es comulgar con el universo todo, trabajando en el tiempo para la eternidad” (262). De este modo el anacoreta debería dejar ya de renegar del mundo y de la vida, para poder “destramarse en la vida común y vivir con la vida de todos” (265) en una entrega amorosa, sincera, tolerante y misericordiosa. La fe es una forma de dar sentido y finalidad a una vida azarosa, absurda e irracional, que va de la nada a la nada.

El sentimiento religioso de Unamuno procede por vía negativa, nace de un vacío y un ansia, del hambre y la carencia de Dios. De esta experiencia de la nada y de la finitud, surgiría esta necesidad. Creer en Dios no es más que “querer que haya Dios”, se trata de la voluntad de creer. No es fácil de explicar cómo un hombre que se describe, en el prólogo de sus *Soliloquios*, como un “cartujo laico, ermitaño civil y

agnóstico, acaso desesperado de esta vieja España”, acaba siendo un sufrido partidario de la esperanza religiosa. Finalmente, el pragmatismo juega un papel interesante en este voluntarismo, cercano a Duns Scoto, y en este cierto aire protestante. Abbagnano (1973: 527), en su *Historia de la filosofía* le llama un fideísta pragmático contemporáneo, en el sentido de que subordina el conocimiento y la razón a la vida y a la acción, puesto que algo acaba siendo verdad por el impulso que da a la vida, la filosofía nacería de un sentimiento vital, como dice Unamuno en su *Vida de don Quijote y Sancho*:

La vida es el criterio de la verdad, y no la concordia lógica [...] Si mi fe me lleva a crear o aumentar vida, ¿para qué queréis más prueba de mi fe? [...] Si caminando moribundo de sed ves una visión de eso que llamamos agua, y te abalanzas a ella y bebes, y aplacándote la sed te resucita, aquella visión lo era verdadera y el agua de verdad. Verdad es lo que moviéndonos a obrar de un modo o de otro haría que cubriese nuestro resultado a nuestro propósito (Unamuno, 1966).

Se trata de una tesis inspirada, entre otras fuentes, en el pragmata norteamericano W. James, según la cual se convierten en “verdaderas” las creencias que son útiles para la acción, e incluso en la invocación de James a la apuesta de Pascal, puesto que toda creencia comportaría un riesgo que sin embargo hay que correr. Por supuesto que el “quijotismo” de Unamuno va más allá de estas tesis, puesto que parte además de una peculiar posición historicista que pretendió encender en el pueblo español lo que él veía como las eternas inquietudes espirituales que subyacen en el fondo de sus tradiciones, en la “intrahistoria” como sustrato eterno e inconsciente.

Se ha escrito mucho acerca de las ambivalencias de Unamuno en relación con la necesidad de una modernización y europeización de España, que él veía con desconfianza en caso de no ir acompañada de una paralela españolización de Europa, pero lo cierto es que él

quería, además de acabar con los tiranos y los monarcas autoritarios, rescatar este sustrato del espíritu español que veía condensado en la figura de don Quijote, para quien “sólo el que ensaya lo absurdo es capaz de conquistar lo imposible” (Unamuno, 1966). Cualquiera de las dos Españas que triunfase, y que en su momento disputaron su apoyo, debería de hacerlo sobre la base de este idealismo quijotesco. Hasta qué punto esta aceptación de la tradición española lo llevará en ocasiones a una falta de espíritu crítico, será siempre un tema polémico que no puedo agotar aquí.

Sin embargo, uno de los aspectos interesantes que quiero señalar, es que el tipo de reflexiones de Unamuno acerca de la incertidumbre de la vida y de la propia esperanza podrían llevar a la descreencia tanto como a la creencia, puesto que ignoraríamos si somos mortales o inmortales. El deseo trágico de la inmortalidad puede ser compartido por el ateo, sacando del mismo hecho otras conclusiones o aspiraciones, como en su momento hicieron Sartre, Camus, o el propio Abbagnano: “La incertidumbre es propia también, incluso más propia, del que no cree; y si sólo la incertidumbre es vital, ninguna diferencia pragmática subsiste verdaderamente entre quien afirma o niega la inmortalidad” (1973: 529).

Pero al margen de los “parecidos de familia” entre los distintos existencialismos, me interesa analizar críticamente cómo puede surgir una ética y un compromiso social a partir de estos exiguos supuestos, es decir, partiendo de la carencia, la contingencia, la ausencia y el dolor. ¿Qué podemos esperar? ¿Qué debemos hacer? Estas preguntas que Kant invocó están, sin embargo, relacionadas con otra: ¿Qué es el hombre? Por supuesto que no podría Unamuno quedarse con el hombre nouménico, volitivo e ideal, sino que intentaría rescatar al de carne y hueso, pero que también sueña, imagina y espera. Este hombre no es el yo solitario, aunque éste sea el punto de vista que le agrada más elegir, sino el nosotros en situación. “Es mejor decir nosotros. Pero nosotros los circunscritos en espacios” (529).

La construcción del yo y del nosotros en Unamuno, como en el caso de la fe, también tiene que ver con lo que queremos ser, se trata también de una invención. El hombre más real sería el que quiere ser creador, de allí que la novela sea un buen instrumento de autoco-nocimiento. La relación entre la humanidad y Dios también puede entenderse en Unamuno en un sentido similar al de Feuerbach, Dios es un anhelo humano, una proyección de sí mismo, “la creencia en un Dios personal y espiritual se basa en la creencia en nuestra propia personalidad y espiritualidad” (Unamuno, 1966). El hombre sólo podría ser un hombre hecho y derecho “cuando quiere ser más que hombre”; “el que quieres ser es tu idea en Dios” (Unamuno, 1966), de esta manera Dios es el ideal de la humanidad, el hombre proyectado al infinito y eternizado en Él, pero una humanidad que se concretiza en individuos, “amor que no cuaja sobre individuo, no es amor de verdad” (Unamuno, 1966).

En el ensayo titulado *Soledad* (1966), Unamuno, el pensador bilbaíno, afirma que a pesar de que los hombres parecemos impenetrables, nos comunicamos por contacto a pesar de nuestra dura costra, es decir, mediante el “choque mutuo”, que implica entre otras cosas, sentir dolor, o experiencias como los gemidos del prójimo. También la soledad meditativa nos ayudaría a adelgazar nuestro caparazón y a socializarnos. En el diálogo interior uno podría conocerse a sí mismo como prójimo. Finalmente, los grandes solitarios acabarían siendo los más sociales, y los genios una muchedumbre individualizada.

Como dice Unamuno en la voz de su personaje, el doctor Montarco, existiría en los hombres, además de un instinto de conservación que nos impele a permanecer, un “instinto de invasión”, puesto que querríamos siempre excedernos y sobrepasarnos, ser más, serlo todo, por eso tendríamos un apetito de divinidad, para ser como dioses. De modo que una de las paradojas del sentimiento trágico de la vida es que, por un lado, existiría el deseo de ser uno mismo en su autenticidad propia, y por otro nos desbordamos hacia los demás y hacia la

totalidad del universo: “quiero ser yo, y sin dejar de serlo, ser además los otros, adentrarme a la totalidad de las cosas [...] extenderme a lo ilimitado” (Unamuno, 1966), por ello desearía ser o todo o nada.

Sin embargo, el cimiento de la relación ética con los demás se concreta a partir de la carencia, de la lucha infructuosa por salir de la incertidumbre y el dolor agónico que ésta provoca (Unamuno, 1966). El amor carnal sería una lucha trágica, a partir del egoísta afán de poseer al otro y perpetuarse, se da un desgarramiento en el que nos damos hasta morir, nos partimos hasta dejar de ser, lo que unifica a la cópula con la muerte y la sensación de resurrección. El amor espiritual nacería de la experiencia común del dolor, por ello amar es compadecer; “los hombres sólo se aman con amor espiritual cuando han sufrido juntos un mismo dolor” (Unamuno, 1966), el amor nace del afán de ayudar al desvalido, como en el caso de la madre y su hijo, pero también se compadece a lo semejante, al semejante en inanidad y desesperación, porque todos desfilamos de la nada a la nada.

Este impulso trágico por llegar a ser inmortal, que nuestro pensador ha visto también en Schopenhauer y Nietzsche, es el cimiento del amor, como lo serían también de la metafísica y de la teología. Las cosas en el universo, como los individuos, luchan y sufren por conservarse y acrecentarse, de modo que la compasión “nos revela la semejanza del universo todo con nosotros”, puesto que en él proyectamos ese sentimiento, y en el caso de la relación con el prójimo, “al oírle un grito de dolor a mi hermano, mi propio dolor se despierta y grita en el fondo de mi conciencia” (Unamuno, 1966); finalmente, así nos personalizamos, puesto que amar es un requisito para ser persona. El amor, sin embargo, nos relaciona con los otros en cuanto semejantes, pero cada hombre no dejaría de ser único e insustituible, y valdría por el universo todo (Unamuno, 1966).

Fernando Savater afirma que el verdadero “imperativo categórico” de Unamuno podría ser este carácter irremplazable y único de cada uno de nosotros, puesto que considera, además, junto con Jorge

Luis Borges, que el deseo de inmortalidad no puede ser generalizado sin reservas, puesto que no todos desearían cargar con el peso de su existencia para siempre, algunos no lo soportarían ni un día más (Savater, 1986: 11). Esto relativiza el imperativo propuesto por Unamuno de que hay que “merecer la eternidad”, puesto que no todos la desean irrestrictamente. Pero entonces, ¿cabrían, además, otros deberes similares a éste, que puedan generalizarse como imperativos? Podríamos situar, con Unamuno, en el amor compasivo el origen de la sociabilidad, pero no fácilmente podríamos empatarlo con la idea kantiana del deber. A pesar de esto, ¿podríamos generalizarlo? ¿Podría ser un deber generalizado ser compasivo? Después de todo un imperativo no tiene que surgir únicamente de la razón, podría surgir, como en este caso, de la lucha de la razón con el impulso vital, un imperativo trágico y sentimental, sin duda. Analicemos de dónde nace la conciencia social en Unamuno: “Es la conciencia social, hija del amor, del instinto de perpetuación, la que nos lleva a socializarlo todo, a ver en todo sociedad, y nos muestra, por último, cuán de veras es una Sociedad infinita la Naturaleza toda” (Unamuno, 1966).

La conciencia social sería parte de este instinto de invasión en el que queremos ser todos los otros, pero también todas las cosas. La simpatía entonces se extiende al universo, se proyecta en todas las cosas, se expande románticamente desde el yo en su proyección. Finalmente, de la mezcla de este individualismo ibérico —que se origina en un pueblo de pastores— con este compromiso social nace su liberalismo crítico, unido a la causa de la justicia y de la libertad (que le costó el exilio), y que ha pasado por el Partido Socialista. Un liberalismo intuitivo y universalizado como una “religión de la libertad” (Unamuno, 1966; Díaz, 1968: 29). Liberalismo que Elías Díaz ha llamado “organicista”, que ni evade la función social y la responsabilidad del Estado, ni convierte a éste en la estructura que engulle a la sociedad entera. “Los anarquistas, si quieren vivir, tienen que fundar un Estado. Y los comunistas tienen que apoyarse en la libertad indivi-

dual [...] Los más radicales individualistas fundan una comunidad” (Unamuno, 1966), como se puede ver, se trata de la búsqueda de un equilibrio entre el individuo y la sociedad. Sin embargo, no deja de ser el suyo un pensamiento elitista y aristocratizante, propio de un hombre acusado de “egotista”, (Díaz, 1968: 29 y ss.) acusación que deriva de su convencimiento de que “quien defiende y exalta su propia personalidad, su yo, defiende y exalta las personalidades, los yos de los demás” (Díaz, 1968: 31). Sin embargo, no podría dejar de ser contradictoria una postura liberal y solidaria que es al mismo tiempo antiprogresista y espiritualista, que lo llevará finalmente a una desconexión e incompreensión de la realidad social concreta¹ (Díaz, 1968: 173), una realidad española que se convierte en guerra civil, tan desgarrada, trágica y agónica como su propio pensamiento.

Así, Unamuno ha tenido que asumir en política lo que asume en su pensamiento, lo ideal, lo quijotesco, lo intra-histórico y eterno. Pedro Laín Entralgo, uno de los críticos que mejor ha entendido a Unamuno, lo sitúa dentro de una característica de la generación del 98: desengañarse de los programas políticos y evadirse del presente histórico hacia el ensueño, el ideal, lo utópico y lo ucrónico, lo que en este caso se resuelve en la contradicción entre la historia y el ideal, en la búsqueda trágica de posibilidades de realización de nuestras invenciones.

¹ No exageraremos aquí este hiato como si fuera una desconexión total, habría que reconocer que el pensamiento de Unamuno no es ni un “idealismo” ni un “realismo” en su sentido habitual. José Ferrater Mora ha señalado la peculiaridad de la noción de “realidad” en Unamuno, que, si bien es paradójica y metafórica en su formulación, parte de lo “entrañable” (es decir, de las íntimas entrañas, del tuétano y la médula, de las honduras) y de características como lo denso, grave, abrupto, contradictorio y activo, parte en fin de una realidad que “siente, sufre, compadece y desea”, y por lo tanto, es también —pero no sólo— conciencia (Ferrater Mora, 1957, cap. VII).

De modo que volvimos de nuevo a la médula y al núcleo de su pensamiento, sus ideas sociales son acordes con las ideas acerca de las relaciones intersubjetivas, y éstas acordes con su idea de Dios y del yo. En el fondo todas éstas son invenciones de la voluntad, proyecciones de la condición humana trágica, Laín Entralgo, en su libro *Teoría y realidad del otro*, intitula su capítulo “El creacionismo de Unamuno”, y en él interpreta la relación interpersonal como una relación entre un yo inventado y la conversión del otro en “mi otro” por medio de la imaginación. Mi compasión inventaría al otro, encontrándolo como semejante —partiendo sin embargo del contacto, del dolor y de la resistencia— de este modo Unamuno “magnificó la actividad imaginativa y creadora del yo en su relación con el otro” (Laín Entralgo, 1983: 155).

En mi opinión, sin abundar en las consecuencias literarias de mi aserto, este creacionismo es similar al que enarbola el poeta chileno Vicente Huidobro, quien consideraba que el poeta es un pequeño Dios por su papel creador. Unamuno también juega a ser Dios, lo inventa con su querer, como a un universo humanizado por la compasión y la simpatía, pero va más allá porque a la vez intenta crear un mundo social abrazado por la compasión a nuestros semejantes, de modo que el proceso de amar al otro y el de crear serían uno y el mismo. La entrega al otro implicaría asumir de manera quijotesca que sólo quien se atreve a ensayar lo absurdo será capaz de conquistar lo imposible. Esta conquista de lo imprevisto y lo soñado podría ser sumado a los imperativos de Unamuno (que si no necesariamente serían categóricos, sí podrían ser hipotéticos e incluso convertirse en máximas prudenciales), junto con el de merecer la eternidad, que mezclándolo con una idea kantiana podría significar ser digno de esa eternidad, y finalmente el que yo considero el más interesante y actual de todos, el imperativo de compadecer a nuestros semejantes, que son tan indigentes y mortales como nosotros, puesto que su vida es tan incierta como la nuestra, y el desvalimiento abunda. Estos

imperativos no podrían ser más que esperanzas para Unamuno, pero esperanzas que muchos podríamos albergar, y que no surgen de meras quimeras, sino de nuestra íntima naturaleza en tanto seres sintientes, de carne y hueso.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, 1973, *Historia de la filosofía*, vol. III, Montaner y Simón, Barcelona.
- Díaz, Elías, 1968, *Revisión de Unamuno. Análisis crítico de su pensamiento político*, Tecnos, Madrid.
- Ferrater Mora, José, 1957, *Unamuno. Bosquejo de una filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Laín Entralgo, Pedro, 1947, *La generación del noventa y ocho*, Espasa-Calpe, Madrid.
- _____, 1983, *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid.
- Ribas, Pedro, 2002, *Para leer a Unamuno*, Alianza, Madrid.
- Savater, Fernando, 1986, “Prólogo”, en Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Alianza, Madrid.
- Unamuno, Miguel de, 1966, *Ensayos*, Aguilar, Madrid.

Autoconciencia prerreflexiva: dos argumentos contra las teorías representacionales de la conciencia

Israel Grande-García
Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM

Abstract

Representational theories of consciousness try to explain phenomenal experience by the use of terms without implying consciousness. The two main theories are representationalism and higher-order representational theories (HOR). The key argument for the first one is the transparency of experience according to which, it is impossible to discern, via introspection, any intrinsic properties of an experience of x that are not experienced as properties of x . Representationalism states that our experiences show qualitative features that are identical to the properties things are represented as having, and therefore, phenomenal character of experience *is* identical to its representational content. On the other hand, HOR theories account for conscious states in terms of higher-order representation, that may take the form of a quasi-perception or a thought that it's directed to a first-order mental state. In this paper I put forward two arguments against representational theories, on the basis of a theory which affirms that every conscious experience has an implicit pre-reflective self-consciousness of some kind, that it is characterized of having a for-me-ness aspect (sense of ownership). The first argument is against representationalism. The argument asserts that this sense of ownership (1) is an intrinsic aspect of experience, and (2) is discernible via introspection; therefore, the phenomenal character of experiences is *not* identical to its representational content, and consequently, representationalism is false. The second argument is the problem

of targetless higher-order states. Suppose that a subject *S* has a HOR of being in a pain state *p*, but without having *p*. According to HOR theories, *p* is non-conscious, because it doesn't exist. But, *S*'s having HOR about *p*, will cause that *S* would have a phenomenal experience of *p*. Nevertheless this result in incoherent. For pre-reflexive self-consciousness theory, on the other hand, *p* will not be a conscious state if it doesn't belong to *S*, nevertheless *S* *does* have consciousness of *p* (being *p* different from pain, *e.g.*, a believe, a mental imagery) therefore this sense of ownership is what makes *p* a phenomenal experience.

Keywords: phenomenal consciousness, pre-reflective self-consciousness, sense of ownership, representationalism, higher-order representation.

Resumen

Las teorías representacionales de la conciencia intentan dar cuenta de la experiencia fenoménica con términos mentales sin implicar la conciencia. Las dos principales son el representacionalismo y las teorías de representación de orden superior. El principal argumento para la primera es el de la transparencia de la experiencia, según el cual es imposible discernir, vía introspección, las propiedades intrínsecas de una experiencia de *x* que no se experimenten como propiedades de *x*. El representacionalismo sostiene que nuestras experiencias muestran rasgos cualitativos que son idénticos a las propiedades de los objetos que nuestra experiencia representa y que, por lo tanto, el carácter fenoménico de la experiencia *es* idéntico a su contenido representacional. Las teorías de representación de orden superior o HOR (por *higher-order representation*), por su parte, explican los estados conscientes en términos de una representación de orden superior, que puede tomar la forma de una cuasi percepción o un pensamiento que va dirigido a un estado mental de primer orden. En este artículo presento dos argumentos contra las teorías representacionales desde una teoría que establece que toda experiencia consciente lleva implícita un tipo de autoconciencia prerreflexiva caracterizada por tener un aspecto por tener un aspecto: ser característicamente mía o para mí (sentido de pertenencia). El primer argumento es contra el representacionalismo. El argumento sostiene que este sentido de pertenencia (1) es un rasgo intrínseco de la experiencia y (2) es discernible por medio de la introspección; por lo tanto, el carácter fenoménico de la experiencia *no* es idéntico a su contenido representacional

y por consiguiente, el representacionalismo es erróneo. El segundo argumento es el problema de los estados de orden superior sin un objetivo al cual dirigirse (*i.e.*, un estado mental de primer orden). Supongamos que un sujeto S tiene una representación de orden superior (HOR) de encontrarse en un estado de dolor *d*, pero sin tener *d*. Según las teorías HOR, *d* no es consciente porque no existe. Pero, como S tiene una HOR acerca de *d* entonces tendrá una experiencia fenoménica de *d*. No obstante este resultado es incoherente. Para la teoría de la autoconciencia prerreflexiva, *d* no es consciente si no le pertenece a S, pero como S *sí* tiene conciencia de *d* (siendo *d* otro tipo de estado diferente al dolor, *e.g.*, una creencia, una imaginación mental), entonces este sentido de pertenencia es lo que hace que *d* sea una experiencia fenoménica.

Palabras clave: conciencia fenoménica, autoconciencia prerreflexiva, sentido de pertenencia, representacionalismo, representación de orden superior.

Introducción

La conciencia es una propiedad de algunos estados y sucesos mentales que implica la instanciación de *propiedades fenoménicas*. Estas propiedades caracterizan cómo es ser un sujeto (*e.g.*, cómo es ser yo mismo ahora) o cómo es estar en un estado mental (*e.g.*, cómo es escuchar una melodía). La experiencia de escuchar una melodía es entonces un estado fenoménicamente consciente. Cuando haya algo que es como ser un sujeto, ese sujeto tendrá propiedades fenoménicas específicas. Cuando haya algo que es como encontrarse en un estado mental, ese estado tendrá propiedades fenoménicas específicas. Se suele decir también que cómo es tener una experiencia consciente hace referencia a su *carácter fenoménico*. Thomas Nagel así definía a la conciencia: “fundamentalmente un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo que es cómo *ser* ese organismo, algo que es cómo ser *para* ese organismo. [...] Podemos llamar a esto el carácter subjetivo de la experiencia” (1974: 436).

Conciencia como adjetivo, es decir “consciente”, se aplica a los sistemas cognitivos y a sus estados. En este sentido, David Rosenthal (1993, 1997) ha hecho una útil distinción entre:

- a) *Conciencia de criatura*. Los humanos y otras especies animales son criaturas conscientes, mientras que las plantas y las piedras no lo son. Así, ser consciente en este sentido es lo opuesto a estar en un sueño profundo o en coma. Describimos a una persona o a un animal como consciente si está despierta, alerta y se encuentra con capacidad de sentir y responder a su entorno.
- b) *Conciencia estado*. Generalmente los estados y sucesos sensor-perceptivos, como los dolores y las experiencias visuales y auditivas, son estados y sucesos conscientes, pero también pueden no serlo como en la percepción subliminal, en la visión periférica o en la visión ciega. Los estados afectivos como la alegría, la tristeza, el enojo, suelen ser también conscientes. Otros estados y sucesos mentales como pensamientos, recuerdos, creencias y deseos, también pueden ser conscientes, aunque muchas veces estos estados y sucesos mentales ocurren sin que nos percatemos de ellos.
- c) *Conciencia intransitiva*. Decir que un sistema cognoscitivo es consciente *simpliciter*, significa decir que carece de objeto al cual dirigirse. Entonces la expresión “*x* es consciente” se refiere al uso intransitivo de conciencia.
- d) *Conciencia transitiva*. Cuando un sistema cognitivo siente algo o piensa en alguien, decimos que éste está consciente *de* algo o alguien. Entonces la expresión “*x* es consciente *de y*” se refiere al uso transitivo de conciencia.

Podemos dividir las teorías de la conciencia en teorías reduccionistas y no reduccionistas. Las teorías reduccionistas intentan dar cuenta de la conciencia en términos físicos (neuronales, computacio-

nales) o en términos mentales (representacionales, cuasi percepción, pensamiento de orden superior) que no presuponen a la conciencia. La mayoría de los teóricos abogan por un enfoque reduccionista; sólo algunos defienden un enfoque no reduccionista. Al afirmar que la conciencia no se puede explicar en términos físicos, tratan a la conciencia como un rasgo fundamental del mundo, vinculada a los más elementales niveles estructurales del universo físico.

Los otros enfoques reduccionistas que intentan dar cuenta de la conciencia con otros conceptos mentales sin implicar términos fenoménicos son las teorías representacionales (el representacionalismo y las teorías de representación de orden superior). El representacionalismo sostiene que la conciencia es reducible a un tipo de representación, a saber: la naturaleza de los estados y sucesos conscientes es agotada por la manera en la cual estos representan el mundo, *i.e.*, por su contenido representacional. Las teorías de representación de orden superior por su parte, explican los estados y sucesos conscientes en términos de una representación de orden superior que puede tomar la forma de una cuasi percepción o un pensamiento, que va dirigido a un estado de primer orden.

Desde hace unos diez años, un grupo de teóricos, principalmente filósofos, han estado desarrollando un nuevo enfoque —fundamentalmente por su descontento hacia el representacionalismo y las teorías de orden superior— cuya tesis básica es que todo estado o evento consciente se puede explicar en términos de un tipo de autoconciencia; que toda experiencia consciente lleva implícita un tipo de autoconciencia primitiva, prerreflexiva.

En este artículo voy a hacer una crítica a las teorías representacionales de la conciencia, desde este nuevo enfoque que ahora se conoce como *enfoque autorrepresentacional de la conciencia* (Kriegel y Williford, 2006). Uno de los defensores de este enfoque (Zahavi, 2004: 74) opina que debería mejor hablarse en términos de “auto-presencia”, “auto-presencia” o “auto-manifestación”, en lugar de “auto-

representación”, porque el conocimiento que tenemos de nuestras propias experiencias parece tener una inmediatez presentacional, que no queda captada por la noción de *re*-presentación. De hecho, dice Zahavi, en la mayoría de los casos mis experiencias se presentan ante mí, en lugar de re-presentarse. Voy a referirme entonces a este enfoque como *teoría de la autoconciencia prerreflexiva de la conciencia*.

I. Teorías representacionales de la conciencia

1. Representacionalismo fuerte

En la filosofía occidental ha existido una añeja tradición que considera que los contenidos de la mente se dividen en dos categorías generales: 1) los estados mentales intencionales y 2) los estados mentales fenoménicos no intencionales. La intencionalidad es la propiedad de los estados mentales de ser acerca de algo o de estar dirigidos a algo. En algún sentido podríamos identificar los estados intencionales con las representaciones mentales dado que, por ejemplo, el sentido en el cual mi deseo de que mañana será un día soleado es *acerca* del día, parece estar muy relacionado con el sentido de que mi deseo *representa* el día soleado (Seager, 1999: 132).¹ En contraste, los estados no

¹ Uno de los dictaminadores de este artículo me señaló que no era del todo correcto identificar la intencionalidad de los estados mentales con las representaciones. La noción de “representación mental” es, posiblemente y en primera instancia, un constructo teórico de la ciencia cognitiva (Pitt, 2008: §1) y, como tal, es un concepto básico de la teoría computacional de la mente, de acuerdo con la cual los estados y sucesos cognoscitivos están constituidos por la ocurrencia, transformación y almacenamiento de estructuras informativas (representaciones) de uno u otro tipo. Estas representaciones son estructuras que poseen propiedades semánticas (*e.g.*, contenido, referencia, condiciones de verdad, valor de verdad, etc.) y, en tanto

intencionales o no representacionales, no llevan un contenido, no representan, por lo cual son puramente fenoménicos, *i.e.*, son *qualia*.

El representacionalismo prescinde de esta extendida convicción filosófica de que los contenidos de la mente se dividen en las dos habituales categorías básicas, estados intencionales y estados fenoménicos no intencionales, y va a proponer, en cambio, que la última categoría se incluye de alguna manera, es una especie de o es agotada por la primera categoría. En otras palabras, el representacionalismo intenta romper con la tradición y considera que todos y cada uno de los estados mentales conscientes, siempre representan algo, es decir, siempre son estados representacionales.

Dado que no basta con identificar la conciencia con la representación, ya que puede haber representaciones que no son conscientes (*e.g.*, las imágenes en una pantalla de computadora, un mapa, etc.), lo que se requiere es una teoría representacional que establezca *qué* tipo de representaciones son los estados mentales conscientes y *cómo* y *por qué* este tipo de representaciones se hacen conscientes.

Hay muchos tipos de representacionalismo. Una división que se ha establecido es entre el representacionalismo débil y el representacionalismo fuerte. De acuerdo con el representacionalismo débil,

tales, se pueden entender no sólo en términos computacionales. Así, las representaciones mentales han sido un tema filosófico muy antiguo que se puede rastrear al menos hasta Aristóteles. Una teoría representacional de la mente toma como punto de partida los estados mentales de sentido común (sensaciones, percepciones, pensamientos, creencias, deseos, etc.) y se dice que estos estados son estados intencionales. La teoría representacional de la mente define entonces los estados mentales intencionales como relaciones con representaciones mentales y explica la intencionalidad de aquellos en términos de las propiedades semánticas de las representaciones mentales. Por ejemplo, la creencia de que Superman se debilita con la kriptonita, está apropiadamente relacionada a una representación mental cuyo contenido es la siguiente situación descrita por la oración: "Superman se debilita con la kriptonita".

todos los estados mentales son representacionales, pero que algunos de estos estados mentales tienen ciertas propiedades no intencionales, a saber, *qualia*. Otra forma de expresar el representacionalismo débil consiste en decir que la naturaleza intencional de ciertos estados mentales conscientes no agota su carácter consciente o fenoménico (Crane, 2003: 45). Otra manera de enunciar esta tesis es que no toda diferencia fenoménica o consciente en los estados mentales es una diferencia intencional o representacional. En general este enfoque se defiende describiendo maneras en las cuales el carácter fenoménico de una experiencia puede cambiar pero sin que haya cambio en el contenido representacional o casos en los cuales el carácter fenoménico sigue siendo el mismo pero el contenido representacional cambia.

A diferencia del representacionalismo débil, el representacionalismo fuerte (a partir de aquí RF) hace una afirmación adicional: el carácter cualitativo de nuestros estados mentales fenoménicos *consiste en* el contenido representacional de tales estados. Muchos teóricos representacionalistas defienden el RF (Dretske, 1995, 2003; Tye, 1995, 2000, 2009) y dado que éste *reduce* el carácter fenoménico al contenido intencional, también se le ha llamado representacionalismo reduccionista (Chalmers, 2004: 161-5). El RF también se describe como una forma de externismo sobre los *qualia*, ya que sostiene que los *qualia son* las propiedades representadas que tienen los objetos externos. Esta posición teórica que ubica los *qualia* en el mundo externo, permitiría rechazar la idea de estos con cualidades privadas de la experiencia interna, haciendo posible su naturalización desde un fisicismo sobre la conciencia.

El principal argumento a favor del RF proviene de una observación fenomenológica conocida como *transparencia de la experiencia*. Suponga que usted está viendo una manzana roja. Usted es consciente de la manzana. Ahora se le pide que ponga atención no a la manzana, sino a su propia *experiencia* de la manzana. ¿Qué sucede? ¿De qué se hace consciente ahora? Lo que ocurre, *ex hypothesi*, es que usted sigue

viendo la manzana roja, sigue siendo consciente de la manzana y no de otra cosa intermedia entre la manzana y su experiencia.

Este argumento ha sido articulado de manera influyente por Gilbert Harman, aunque ya había sido discutido por G. E. Moore. De acuerdo con Harman, al percibir un objeto no somos conscientes de las propiedades intrínsecas de nuestra experiencia (*i.e.*, la representación o el vehículo representacional del objeto) sino de las propiedades del objeto que experimentamos (*i.e.*, el objeto representado). De acuerdo con este argumento, vemos los objetos “a través” de nuestros estados perceptuales e incluso no nos damos cuenta de que nos encontramos *en* un estado perceptual. Dice Harman:

Cuando usted ve un árbol, no experimenta rasgos como rasgos intrínsecos de su experiencia. Mire un árbol e intente situar su atención a los rasgos intrínsecos de su experiencia visual. Predigo que se va a encontrar con que los únicos rasgos en los que sitúa su atención serán los rasgos del árbol presentado, incluyendo los rasgos relacionales del árbol “desde aquí” (1990: 39).

¿Por qué entonces la transparencia de la experiencia se utiliza como argumento a favor del RF? Volviendo al ejemplo de la manzana roja, cuando usted pone atención a su experiencia, lo único que su introspección le revela, *prima facie*, son los rasgos del cielo azul *representados* por su experiencia. En otros términos, las únicas propiedades de nuestra experiencia consciente a las que tenemos acceso introspectible son sus propiedades representacionales. ¿Por qué? La respuesta, dice Tye:

[...] es que sus experiencias perceptuales no tienen rasgos *introspectibles* sobre y arriba de aquellos rasgos implicados en sus contenidos intencionales. Entonces el carácter fenoménico de tales experiencias [...] es idéntico a, o está contenido dentro de, sus contenidos intencionales (1995: 136).

2. Teorías de representación de orden superior de la conciencia

Hay una clase de teorías representacionales que se ha desarrollado independientemente del representacionalismo fuerte que revisamos anteriormente. De acuerdo con esta clase de teorías, un estado mental es un estado mental consciente si es el objeto de un estado representacional de segundo orden u orden superior, por lo que podemos llamar a esta clase de teorías, teorías de representación de orden superior de la conciencia o, en breve, teorías HOR (por *higher-order representation*). Las teorías HOR se dividen a su vez en: 1) *teorías de experiencia de orden superior* o teorías HOE (por *higher-order experience*), y 2) *teorías de pensamiento de orden superior* o teorías HOT (por *higher-order thought*).

De acuerdo con las teorías HOE (Armstrong, 1981; Lycan, 1996), un estado mental es consciente si es el objeto de una metarrepresentación que puede consistir en una cuasi-percepción, un sentido interno o una monitorización, que se dirige hacia los estados mentales de primer orden u orden inferior sobre algún estado de cosas ϵ , por lo cual a la teoría se le conoce también en ocasiones como *teoría de percepción de orden superior* o *teoría del sentido interno*. Esta representación de segundo orden opera de un modo similar a como lo hacen nuestros sistemas perceptivos externos, pero “está dirigida internamente y no externamente” (Churchland, 1988: 74) y es una metarrepresentación similar a un “sentido”, análogo a un “ojo de la mente”, un mecanismo de “escáner interno” (Lycan, 1995: 250) que monitoriza los estados mentales de primer orden acerca de ϵ .

Por su parte, las teorías HOT establecen que la metarrepresentación es una abstracción más que una reflexión directa y toma la forma de un *pensamiento de segundo orden* u *orden superior* acerca de los estados mentales de primer orden u orden inferior acerca de ϵ .

La teoría HOT ha sido desarrollada por David Rosenthal (1997, 2002) y ha sido defendida por otros autores como Peter Carruthers (2000) y Rocco Gennaro (1996). Un *pensamiento* es “cualquier estado intencional episódico con una actitud mental asertiva” (Rosenthal, 1997: 751, n. 43; 2002: 410). Un pensamiento es entonces, en el sentido de Rosenthal, lo que los filósofos de la mente llaman por lo general una “creencia ocurrente”. Un pensamiento de orden superior o HOT es un pensamiento acerca de algún estado mental. Estar *consciente de algo*, *transitivamente* consciente de algo o percatarse de algo, es estar “en un estado mental cuyo contenido pertenece a ese algo” (Rosenthal, 1997: 737), por ejemplo, cuando uno tiene un pensamiento acerca de algo o una percepción de algo. Los *estados sensoriales* son estados como experiencias visuales o experiencias de dolor, que involucran cualidades sensoriales, cuando estos estados son fenomenicamente conscientes, es decir, tienen cualia. Los estados conscientes son siempre *intransitivamente conscientes*.

Para resolver el problema de qué es lo que hace que un estado mental sea consciente, Rosenthal propone que los estados mentales son conscientes cuando están acompañados por un estado de orden superior, a saber, un pensamiento. He aquí la propuesta de Rosenthal:

Según este modelo, somos conscientes de algo cuando tenemos un pensamiento sobre ese algo. Entonces un estado mental será consciente si va acompañado por un pensamiento sobre ese estado. El acaecimiento de tal pensamiento de orden superior (HOT) nos hace conscientes del estado mental; de esta manera el estado del que somos conscientes es un estado consciente. De forma similar, cuando no ocurren tales HOT, no nos percatamos de encontrarnos en el estado mental en cuestión y entonces el estado no es un estado consciente. Entonces, el núcleo de la teoría es que un estado mental es un estado consciente cuando y sólo cuando, va acompañado por un HOT apropiado (1997: 741).

II. Autoconciencia prerreflexiva *versus* las teorías representacionales de la conciencia

1. Autoconciencia prerreflexiva y sentido de pertenencia

Aunque hay diferentes versiones de la teoría de la autoconciencia prerreflexiva de la conciencia (Kriegel y Williford, 2006), la idea principal, puesta del modo más directo, es que toda experiencia consciente lleva implícita una forma de autoconciencia prerreflexiva. Llamaré por simplicidad a la tesis general de este enfoque, tesis de la autoconciencia prerreflexiva implícita *simpliciter* o simplemente APR.

El enfoque APR es un intento de dar cuenta del carácter fenoménico o subjetivo de los estados mentales, partiendo principalmente de bases fenomenológicas. Por ejemplo, los teóricos APR nos invitan a tomar como punto de partida cualquier experiencia consciente, digamos una experiencia perceptual. El objeto de mi experiencia perceptual es intersubjetivamente accesible, es decir, es público. En cambio, mi experiencia perceptual *per se*, sólo me es accesible a mí y no puede ser compartida por otra persona. Esto es, aunque dos personas pueden compartir un mismo tipo de estado mental, vía algún proceso empático o lo que sea, en principio ninguna persona puede tener o experimentar *mis* estados mentales.

Entonces, de acuerdo con los teóricos APR, la experiencia consciente se caracteriza por tener un aspecto de primera persona, un componente, rasgo o cualidad de ser característicamente mía o para mí² y que este aspecto es el que hace subjetiva o fenoménica la experiencia (Gallagher y Zahavi, 2008: 50-1). Este aspecto es lo que los neurobiólogos y científicos cognoscitivos llaman el *sentido de perte-*

² Los teóricos, la mayoría anglosajones, usan los términos ingleses *meness*, *myness* o *for-me-ness*, para referirse a este aspecto de que la experiencia es para mí o mía.

nencia (véase *e.g.*, Gallagher, 2007: 2; Gray, 2004: 264-6; Haikonen, 2007: 191; Martin, 1995; Roessler y Eilan, 2003; Synofzik, Vosgerau y Newen, 2008) el cual está íntimamente relacionado con el *sentido de agencia*.³

Cuando tengo una experiencia consciente (perceptual, emocional, etc.) desde la perspectiva de la primera persona, “la experiencia en cuestión se da inmediata y no inferencialmente como *mía*. No escruto *primero* una percepción o sensación de dolor y *entonces* la identifico como *mía*” (Thompson y Zahavi, 2007: 76). Dice Kriegel, uno de los defensores del enfoque APR:

Este carácter subjetivo o rasgo de ser para mí [*for-me-ness*], es ciertamente un fenómeno elusivo, pero está presente en cualquier experiencia consciente. De hecho, su presencia parece ser una condición para cualquier fenomenalidad: resulta difícil darle sentido a la idea de una experiencia consciente que no tenga este *for-me-ness* para ella. Si no tuviera este *for-me-ness*, sería solamente un estado subpersonal, un estado que tiene lugar *en* mí pero que no es *para* mí en el sentido pertinente. Tal estado subpersonal no parece contar como una experiencia consciente (2007: 46).

Ahora, si este sentido de pertenencia es fundamental para que una experiencia sea una experiencia consciente, los teóricos APR dan un paso más y van a sugerir entonces que la autoconciencia es pertinente para tener un mejor entendimiento de la conciencia fenoménica. Por ejemplo, de acuerdo con Zahavi (2005):

³ En la clínica neuropsiquiátrica se han descrito dos fenómenos que ejemplifican claramente la diferencia entre estos dos sentidos (agencia y pertenencia): el síndrome de *mano alienada* y el síndrome de *mano anárquica*. El fenómeno de la mano alienada, que por lo general afecta la mano izquierda, se caracteriza por la experiencia de que la mano no pertenece al paciente. En el fenómeno de la mano anárquica, por otra parte, la mano afectada (contralateral a la lesión), ejecuta movimientos aparentemente propositivos y dirigidos hacia una meta, pero que el paciente afirma no haber iniciado o controlado por voluntad propia.

[...] la experiencia se da (al menos tácitamente) como *mi* experiencia, como experiencia por la que *yo* atravieso o tengo vivencia. Todo esto sugiere que la experiencia de primera persona me presenta un acceso inmediato a mí mismo y que la conciencia (fenoménica) implica una forma (mínima) de autoconciencia. Puesto de otra forma, la autoconciencia se puede ver como una condición necesaria para la conciencia fenoménica. A menos que un proceso mental sea autoconsciente no habrá nada que sea como pasar por este proceso y por lo tanto no puede ser un proceso fenoménicamente consciente (16).

2. Autoconciencia prerreflexiva versus el representacionalismo fuerte

Siguiendo a Janzen (2006b: 332-335) y Legrand (2007: 585), podemos usar la tesis APR *simpliciter* como contraejemplo para el representacionalismo fuerte (RF). El blanco del ataque es el argumento de la transparencia. Primero, basándonos en Janzen (2006b) y en Kind (2003: 230, 2007: 418) podemos distinguir entre *Transparencia fuerte* y *Transparencia débil*.

Transparencia fuerte (TF): Es imposible discernir, vía introspección, las propiedades intrínsecas de una experiencia de x que no se experimenten como propiedades de x .

Transparencia débil (TD): Es difícil, pero no imposible, discernir, vía introspección, las propiedades intrínsecas de una experiencia de x que no se experimenten como propiedades de x .

Esta distinción es importante por dos razones. La primera es que la TF, pero no la TD, motiva el RF defendido por Dretske y Tye, entre otros. Recordemos que para el RF el carácter fenoménico es igual al contenido representacional. Pero si nuestras experiencias muestran rasgos cualitativos que no se experimentan como idénticos a los rasgos de los objetos que experimentamos (*i.e.*, si la TF es falsa) entonces el carácter fenoménico no puede ser idéntico al contenido represen-

tacional, ya que este último es, digamos, un producto causal directo de los rasgos de los objetos que experimentamos, en el sentido de que la presencia de estos rasgos “activa” los procesos sensoriales internos que generan el contenido representacional.

La segunda razón es que los defensores de la TF presentan el argumento de la transparencia en contraposición a la teoría de los datos sensoriales (*e.g.*, Harman, 1990: 39; Tye, 2000: 45-46). La teoría de los datos sensoriales es una teoría *mediacional* de la percepción de acuerdo con la cual los datos sensoriales median nuestra percepción de los objetos del mundo externo. Sin embargo, los defensores del RF sostienen que la introspección *no* nos revela ninguna de estas supuestas entidades mentales mediacionales; de hecho, la introspección, nos dicen los teóricos RF, no revela rasgos distintivos de la experiencia por encima de los rasgos de los objetos que experimentamos. A partir de esto los teóricos representacionistas concluyen que la teoría de los datos sensoriales es falsa.

Ahora, el teórico representacionista debe evitar apelar a la TD porque ésta minaría el RF. Si la experiencia de un objeto externo fuera sólo débilmente transparente, entonces podríamos (al menos en principio) evitar ver a través de dicha experiencia, y al hacerlo seríamos introspectivamente conscientes de algunas de sus propiedades intrínsecas y que van más allá de su contenido representacional. Esto significaría que en el carácter fenoménico de la experiencia forma parte las propiedades intrínsecas de la experiencia misma, en lugar de sólo aquello que es representado. De ser así, fallaría la reducción del carácter fenoménico de la experiencia al contenido intencional y por lo tanto el representacionismo fuerte sería falso. Entonces, el representacionista debe apelar a la TF para defender su teoría representacional. Pero aun la TF no es vulnerable a ciertos contraejemplos.

Recordemos que la TF dice que es imposible discernir, vía introspección, las propiedades intrínsecas de una experiencia de x que no se experimenten como propiedades de x . Para que el contraejemplo

sea exitoso debe ser, entonces, 1) intrínseco y 2) discernible por medio de la introspección. APR *simpliciter* reúne justamente estos dos criterios.

En primer lugar, que toda experiencia consciente implica alguna forma de autoconciencia es un hecho introspeccionable. Janzen (2006b: 326) nos invita a llevar a cabo el siguiente ejercicio: mientras usted lee estas palabras cambie su atención de las letras impresas a su acto mismo de percibir las; ahora tiene el siguiente reto: negar que usted no puede experimentar el acto de ver como suyo, es decir, ¿podría usted negar que el acto de percibir no le “pertenece”?

Se podría objetar diciendo que al estar implícitamente consciente de uno mismo viendo, oyendo o lo que sea, en realidad uno no está consciente de uno mismo viendo, sino que más bien uno se percata *inconscientemente* de uno mismo viendo. Sin embargo, esta imagen de la conciencia es inaceptable bajo fundamentos fenomenológicos, a saber, que toda experiencia consciente implica un sentido de pertenencia o *for-me-ness*. Mi experiencia de esta página, aunque no esté pensando en ella, va acompañada por tal sentido de pertenencia, de ser mía, *i.e.*, en ella va implícita alguna forma de autoconciencia y ésta no es una percatación inconsciente, sino algo que *yo* experimento.

Cómo es estar enamorado de mi novia es algo muy diferente de cómo es oler la tierra mojada cuando está por llover, que a su vez difiere de cómo es ver el cielo azul o de imaginarme acostado en la playa. Sin embargo a pesar de ser tan diferentes estas experiencias fenoménicas, el punto es que se experimentan por un sujeto. Estas experiencias *me* presentan a *mí* diferentes objetos intencionales. No sólo estoy fenoménicamente en contacto con las propiedades de estos diversos objetos intencionales, si el lector me permite decirlo de este modo, sino que estos objetos y sus propiedades están ahí para mí y las experiencias son de hecho, mías. Y este sentido de pertenencia, este *for-me-ness*, permanece constante, cualesquiera que sean los objetos

intencionales, por eso no tendría sentido *reducir* este sentido a los rasgos cualitativos de los objetos que uno experimenta.

Todo lo anterior se puede presentar sucintamente de la siguiente manera:

- 1) Es imposible discernir, vía introspección, las propiedades intrínsecas de una experiencia de x que no se experimenten como propiedades de x (ésta es la transparencia fuerte);
- 2) nuestras experiencias muestran rasgos cualitativos que son idénticos a los rasgos de los objetos que nuestra experiencia representa; por lo tanto,
- 3) el carácter fenoménico de la experiencia *es* idéntico a su contenido representacional (ésta es la tesis del representacionalismo fuerte); sin embargo,
- 4) la experiencia consciente tiene un sentido intrínseco de pertenencia, un componente, cualidad o rasgo de ser característicamente mía o para mí; este aspecto es el que hace que la experiencia sea fenoménica o que tenga una cualidad de “cómo es” (*what it's like*) estar en ella;
- 5) este sentido de pertenencia o *meness* es a) un rasgo intrínseco de la experiencia y b) discernible por medio de la introspección; por lo tanto,
- 6) (1)-(3) son falsos: el carácter fenoménico de la experiencia *no* es idéntico a su contenido representacional y por lo tanto la reducción del carácter fenoménico a su contenido representacional falla.

3. Autoconciencia prerreflexiva versus las teorías de representación de orden superior

Las teorías HOR de la conciencia han recibido diferentes críticas (*e.g.*, Aquila, 1990; Byrne, 1997; Drestke, 1995: cap. 4, esp. 103-116;

Seager, 1999: cap. 3). Una de las principales objeciones a las teorías HOR y en particular a la teoría HOT (Byrne, 1997: 119-124; Caston, 2002: 780-781; Kriegel, 2007: 49; Janzen, 2006a: 49-53; Levine, 2001: 108-109; Neander, 1998: 418-421; Rowlands, 2001: 92-93; Seager, 1999: 72-84), es el problema de los estados de orden superior sin un objetivo al cual dirigirse. De acuerdo con la teoría HOT de Rosenthal, una condición de adecuación para una explicación de la naturaleza de la conciencia, es que la teoría proporciona una explicación plausible de la naturaleza de la conciencia intransitiva estado y que la mejor manera de satisfacer este desiderátum es en términos de la conciencia transitiva de criatura (*e.g.*, Rosenthal, 1997: 737). Ahora, explicar no circularmente la conciencia intransitiva estado en términos de la conciencia transitiva de criatura, implica estipular que la conciencia transitiva y la conciencia intransitiva son dos estados *differentes*. Empero, las teorías HOR no salen libradas al intentar explicar esta diferencia. Si el estado transitivo Mt y el estado intransitivo Mi fuesen estados distintos y si, como Rosenthal ha argumentado (1997: 744) el objetivo —*i.e.*, el estado mental de primer orden u orden inferior— al cual va dirigido Mt no necesita implicarse al causar Mt , entonces Mt puede ocurrir sin Mi y viceversa. Si Mi ocurre sin Mt entonces Mi es un estado mental no consciente, pero si Mt ocurre sin Mi , entonces el sujeto de Mi tiene lo que Rosenthal llama un estado consciente “confabulado” (2002: 415-417). Los estados conscientes confabulados son, básicamente, HOT sin un objetivo; ocurren cuando el sujeto tiene un HOT en el sentido de encontrarse en un estado mental en particular, pero sin que aquel estado exista. Sin embargo esto conduce a un dilema. Por un lado, la teoría HOT no puede decir que el estado consciente confabulado es un genuino estado consciente, ya que el requisito de que debe existir un estado de orden inferior no se cumple porque este último no existe. Y por otro lado, la teoría se compromete al decir que *parece* que el sujeto S tiene un estado consciente, ya que el solo hecho de tener un HOT en el sentido de en-

contrarse en un estado mental sin que este último exista, es suficiente para que S crea que se encuentra en ese estado mental. De hecho, para S no hay ninguna diferencia fenoménica entre la experiencia verídica y la confabulada.

Supongamos que un sujeto S, en el tiempo t , tiene un HOT de encontrarse con un fuerte dolor de muelas d , pero que S no tiene d . Según la teoría HOT (lo mismo se aplica para la HOE o de sentido interno) d no es consciente, simple y sencillamente porque d no existe. Pero, como S tiene un HOT acerca de d , entonces S tendrá una experiencia fenoménica de d . Es más, *ex post facto*, S buscará aliviar su dolor ¡sin tener ningún dolor! Desde mi punto de vista, éste es un resultado contraintuitivo para las teorías HOR porque es a todas luces una incoherencia.

Por supuesto, un teórico HOR tendría algunas respuestas a esta objeción. Una respuesta sería decir que el estado metarrepresentacional M^* no tiene objetivo y que la propiedad de ser consciente, aunque no sea instanciada por el estado primario M, es, no obstante, instanciada por M^* . Sin embargo, según la teorías HOR, M^* es un estado *no* consciente.⁴ Decir que M^* instancia la propiedad de ser

⁴ Con esta premisa, derivada de la teoría HOT, algunos autores (*e.g.*, Drummond, 2006: 202-203; Janzen, 2006a: 51-53; Kriegel, 2007: 49-50; Textor, 2006: 411-412; Zahavi, 2005: 25-26) han generado otra objeción a las teorías HOR. El argumento es que la tesis de que un estado mental es un estado mental consciente si es el objeto de un estado representacional de orden superior, conduce a una regresión al infinito: si un estado mental M es consciente porque es el objeto de un estado metarrepresentacional M^* , entonces para que este segundo estado M^* sea consciente, se requiere que sea el objeto de otro estado mental metarrepresentacional M^{**} y así *ad infinitum*. La réplica de los teóricos HOR, sin embargo, es que el argumento anterior comete petición de principio y que la salida al argumento de la regresión al infinito se detiene fácilmente si se acepta la existencia de estados mentales no conscientes. Esta es por ejemplo la respuesta que dan los teóricos HOT para quienes el pensamiento de segundo orden no tiene por qué ser consciente.

consciente sería decir que, *ceteris paribus*, M^* es consciente y no consciente, lo cual sería incoherente.

Otra respuesta consistiría en afirmar que no hay estados meta-representacionales sin un objetivo. Pero aun cuando esto se podría probar (lo cual resulta muy difícil de imaginar cómo sería el caso), fácilmente podríamos concebir una situación contrafáctica en la cual *sí* ocurren estados meta-representacionales sin un objetivo.

Al no postular estados meta-representacionales, este tipo de problemas no se presentan para la teoría de la autoconciencia prerreflexiva. Volvamos al dolor de muelas de S. S cree tener d en t y además tiene la experiencia fenoménica de encontrarse en d , pero no tiene d . Para el teórico APR d es otro tipo de estado mental diferente de los dolores, por ejemplo, una creencia o un estado de imaginación mental, como un estado de simulación mental y S es consciente de ese estado porque le pertenece y este sentido de pertenencia es lo que hace que d sea una experiencia fenoménica.

Ahora, Rosenthal arguye que para que un estado mental sea consciente, no es suficiente que seamos no inferencialmente conscientes de ese estado, sino que también debemos ser conscientes de ser nosotros mismos de estar en ese estado mental. “Sólo si nuestro pensamiento es acerca de uno mismo como tal y no sólo acerca de alguien que resulta ser uno mismo, entonces el estado mental será consciente” (1997: 750). Para ponerlo en otros términos, no es suficiente explicar cómo un estado mental se hace consciente, sino también explicar cómo ese estado es *mi* estado, un estado en el que *yo* me encuentro. ¿Por qué? Porque este sentido de ser para mí o mío, es un elemento crucial para que un estado sea consciente. De no tener este sentido de pertenencia entonces el estado sería un estado mental no consciente. No obstante al postular la existencia de estados mentales

Dice Rosenthal: “la introspección ocurre cuando hay un pensamiento de tercer orden que hace consciente al pensamiento de segundo orden” (1997: 745). Pero este pensamiento de tercer orden no es consciente.

metarrepresentacionales *no* conscientes para evitar una regresión al infinito (véase la nota 4), las teorías HOR fallan al dar cuenta de este hecho fenomenológico.

Conclusiones

He presentado la teoría de la autoconciencia prerreflexiva de la conciencia como un avance con respecto a las teorías representacionales de la conciencia, estableciéndola como contraposición para estas teorías. Ahora, la mayor parte de los defensores de la teoría APR parten de un vocabulario puramente mentalista tomando como base las ideas de la tradición fenomenológica en filosofía. Sin embargo, esto no impide que la tesis de la autoconciencia prerreflexiva pueda ser reducida en términos físicos. Recientemente algunos teóricos han estado desarrollando el enfoque APR desde la perspectiva de la ciencia cognoscitiva situada (*embodied*) por lo que proponen que la autoconciencia prerreflexiva es en realidad una forma de autoconciencia corporal (Bermúdez *et al.*, 1995; Gallagher, 2005; Gallagher y Zahavi, 2008; Legrand, 2005, 2006, 2007; Thompson, 2007; Wider, 1997). Algunos investigadores en neurociencia cognoscitiva también han formulado algunas hipótesis para establecer cuáles pueden ser las bases cerebrales de la autoconciencia prerreflexiva (Baars *et al.*, 2003; Newen y Vogeley, 2003; Seeley y Sturm, 2007).

Aunque el enfoque APR se ha venido desarrollando desde hace poco, lo importante es que este enfoque ha combinado las ideas de dos tradiciones en filosofía que, a primera vista, parecen inconmensurables, la tradición fenomenológica y la tradición analítica, para dar cuenta de un fenómeno único: la conciencia.

Agradecimientos

Quiero agradecer a la doctora María Christiansen Renaud (Departamento de Filosofía, Universidad de Guanajuato) por todas sus aten-

ciones y por su invitación a participar en la revista *Valenciana*. También un agradecimiento a los dos dictaminadores anónimos, quienes revisaron una versión previa de este trabajo. Un reconocimiento especial a la señorita Vannesa Erica Tizatl Martínez por todo su aliento y apoyo.

Bibliografía

- Aquila, Richard, 1990, "Consciousness and higher-order thoughts: Two objections", en *American Philosophical Quarterly*, núm. 27, pp. 81-87.
- Armstrong, David Malet, 1981, *The Nature of Mind*, The Harvester Press, Sussex.
- Baars, Bernard, Thomas Z. Ramsøy y Steven Laureys, 2003, "Brain, conscious experience and the observing self", en *Trends in Neurosciences*, núm 26, pp. 671-675.
- Bermúdez, José Luis, Anthony Marcel y Naomi Eilan (eds.), 1995, *The Body and the Self*, MIT, Cambridge.
- Byrne, Alex, 1997, "Some like it HOT: Consciousness and higher-order thoughts", en *Philosophical Studies*, núm. 86, pp. 103-129.
- Carruthers, Peter, 2000, *Phenomenal Consciousness: A Naturalistic Theory*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Caston, Victor, 2002, "Aristotle on consciousness", en *Mind*, núm. 111, pp. 751-815.
- Chalmers, David John, 2004, "The representational character of experience", en Brian Leiter (ed.), *The Future for Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 153-181.
- Churchland, Paul M., 1988, *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, MIT, Cambridge.
- Crane, Tim, 2003, "The intentional structure of consciousness", en Smith, Quentin y Aleksandar Jokic (eds.), *Consciousness: New Philosophical Perspectives*, Oxford University Press, Oxford, pp. 33-56.
- Dretske, Fred, 1995, *Naturalizing the Mind*, MIT, Cambridge.
- _____, "Experience as representation", en *Philosophical Issues*, núm. 13, pp. 67-82.
- Drummond, John, 2006, "The case(s) of (self-)awareness", en Kriegel, Uriah y Kenneth Williford (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness*, MIT, Cambridge, pp. 199-220.

- Gallagher, Shaun, 2005, *How the Body Shapes the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- _____, 2007, “The natural philosophy of agency”, en *Philosophy Compass*, núm. 2, pp. 1-11.
- _____ y Dan Zahavi, 2008, *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, Londres.
- Gennaro, Rocco J., 1996, *Consciousness and Self-Consciousness: A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*, John Benjamins, Philadelphia.
- Gray, Jeffrey, 2004, *Consciousness: Creeping Up On the Hard Problem*, Oxford University Press, Oxford.
- Haikonen, Pentti O., 2007, *Robot Brains: Circuits and Systems for Conscious Machines*, John Wiley & Sons, West Sussex.
- Harman, Gilbert, 1990, “The intrinsic quality of experience”, en James E. Tomberlin (ed.), *Philosophical Perspectives, 4: Action Theory and Philosophy of Mind*, Ridgeview Publishing, Atascadero, pp. 31-52.
- Janzen, Greg, 2006a, “Phenomenal character as implicit self-awareness”, en *Journal of Consciousness Studies*, núm. 13, pp. 44-73.
- _____, 2006b, “The representational theory of phenomenal character: a phenomenological critique”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, núm. 5, pp. 321-339.
- Kind, Amy, 2003, “What’s so transparent about transparency?”, en *Philosophical Studies*, núm. 115, pp. 225-344.
- _____, 2007, “Restrictions on representationalism”, en *Philosophical Studies*, núm. 134, pp. 405-427.
- Kriegel, Uriah, 2007, “Philosophical theories of consciousness: contemporary western perspectives”, en Zelazo, Philip David, Morris Moscovitch y Evan Thompson (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 35-66.
- _____ y Keneth Williford (eds.), 2006, *Self-Representational Approaches to Consciousness*, MIT, Cambridge.
- Legrand, Dorothee, 2005, “Le soi corporel”, en *L'Évolution Psychiatrique*, núm. 70, pp. 709-719.
- _____, 2006, “The bodily self: The sensori-motor roots of pre-reflective self-consciousness”, en *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, núm. 5, pp. 89-118.

- _____, 2007, “Pre-reflective self-as-subject from experiential and empirical perspectives”, en *Consciousness and Cognition*, núm. 16, pp. 583-599.
- Levine, Joseph, 2001, *Purple Haze: The Puzzle of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford.
- Lycan, William G., 1995, “A limited defence of phenomenal information”, en Thomas Metzinger (ed.), *Conscious Experience*, Imprint Academic, Reino Unido, pp. 243-258.
- _____, 1996, *Consciousness and Experience*, MIT, Cambridge.
- Martin, M.G.F., 1995, “Bodily awareness: A sense of ownership”, en José Luis Bermúdez, Anthony Marcel y Naomi Eilan (eds.), *The Body and the Self*, MIT, Cambridge, pp. 267-289.
- Nagel, Thomas, 1974, “What is it like to be a bat?”, en *The Philosophical Review*, núm. 83, pp. 435-450.
- Neander, Karen, 1998, “The division of phenomenal labor: A problem for representational theories of consciousness”, en *Philosophical Perspectives*, núm. 12, pp. 411-434.
- Newen, Albert y Kai Vogeley 2003, “Self-representation: Searching for a neural signature of self-consciousness”, en *Consciousness and Cognition*, núm. 12, pp. 529-543.
- Pitt, David, “Mental representation”, en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, en línea: <http://plato.stanford.edu/entries/mental-representation>.
- Roessler, Johannes y Naomi Eilan (eds.), 2003, *Agency and Self-Awareness: Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford University Press, Oxford.
- Rosenthal, David M., 1993, “Higher-order thoughts and the appendage theory of consciousness”, en *Philosophical Psychology*, núm. 6, pp. 155-166.
- _____, 1997, “A theory of consciousness”, en Ned Block, Owen Flanagan y Güven Güzeldere (eds.), *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, MIT, Cambridge, pp. 729-753.
- _____, 2002, “Explaining consciousness”, en David J. Chalmers (ed.), *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, Oxford University Press, Nueva York, pp. 406-421.
- Rowlands, Mark, 2001, *The Nature of Consciousness*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Seager, William, 1999, *Theories of Consciousness: An Introduction and Assessment*, Routledge, Londres.

- Seeley, William W. y Virginia E. Sturm, 2007, "Self-representation and the frontal lobes", en Bruce L. Miller y Jeffrey L. Cummings (eds.), *The Human Frontal Lobes: Functions and Disorders*, The Guilford Press, Nueva York, pp. 317-334.
- Synofzik, Matthis, Gottfried Vosgerau y Albert Newen, 2008, "I move, therefore I am: a new theoretical framework to investigate agency and ownership", en *Consciousness and Cognition*, núm.17, pp. 411-424.
- Textor, Mark, 2006, "Brentano (and some neo-Brentanians) on inner consciousness", en *Dialectica*, núm. 60, pp. 411-432.
- Thompson, Evan, 2007, *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- _____ y Dan Zahavi, 2007, "Philosophical issues: phenomenology", en Philip David Zelazo, Morris Moscovitch y Evan Thompson (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge University Press, Nueva York, pp. 67-87.
- Tye, Michael, 1995, *Ten Problems of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind*, MIT, Cambridge.
- _____, 2000, *Consciousness, Color, and Content*, MIT, Cambridge.
- _____, 2009, *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*, MIT, Cambridge.
- Wider, Kathleen V., 1997, *The Bodily Nature of Consciousness: Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, Cornell University Press, Ithaca.
- Zahavi, Dan, 2004, "Back to Brentano?", en *Journal of Consciousness Studies*, núm 11, pp. 66-87.
- _____, 2005, *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*, MIT, Cambridge.

Metafísica y dinámica caótica

Vicente Aboites
Centro de Investigación en Matemáticas
Universidad de Guanajuato

Abstract

From an internalist viewpoint for mental states, it is proposed that any dynamical system with coexisting chaotic attractors has an emergent property. This provides a non reductive explanation of mental states and their high sensitivity to noise and initial conditions. If metaphysical terms result from the mental states and these are emergent properties of dynamical systems with coexisting attractors, such as the brain, it is suggested that this may provide a physical explanation of metaphysical concepts.

Keywords: metaphysic, philosophy of the mind, chaotic dynamic emergent properties.

Resumen

A partir de un enfoque internalista para los estados mentales, se propone que los términos metafísicos son el resultado de estados mentales que, a su vez, son propiedades emergentes de sistemas dinámicos caóticos con atractores coexistentes en el cerebro. Se sugiere que esto proporciona una explicación física para los conceptos metafísicos. Esto se hace a partir de la propuesta de que todos los sistemas dinámicos con atractores coexistentes caóticos, como el cerebro, presentan propiedades emergentes. Obtenemos así una explicación no reductiva de los estados mentales y su alta sensibilidad al ruido y a las condiciones iniciales.

Palabras clave: metafísica, filosofía de la mente, dinámica caótica, propiedades emergentes.

A lo largo de la historia de la filosofía, en particular de la filosofía analítica, la metafísica ha sido rechazada por varias razones, como oponerse al conocimiento empírico, ser dudosa, pues intenta ir más allá de los límites del conocimiento humano, o estéril, dado que independientemente de si las preocupaciones metafísicas pueden ser respondidas o no, resulta inútil preocuparse por ellas.

Desde los escépticos griegos hasta los empiristas del siglo XIX han habido muchos opositores a la metafísica. La naturaleza de las críticas expuestas ha sido muy diversa. Algunos han declarado que la teoría metafísica es errónea en razón de oponerse a nuestro conocimiento empírico. Otros la han considerado únicamente incierta en base al hecho de que sus problemas trascienden el límite del conocimiento humano. Muchos anti-metafísicos han declarado estéril el ocuparse de las interrogantes metafísicas, pudieran o no ser respondidas, porque en todo caso es innecesario preocuparse por ellas (Carnap, 1932).

Posteriormente utilizando argumentos muy diferentes Carnap, entre otros, intentó mostrar que las proposiciones metafísicas simplemente *carecen de sentido*. Hay que reconocer que la originalidad de los positivistas lógicos radica en que hacen depender la imposibilidad de la metafísica no de la naturaleza de lo que se puede conocer, sino de la naturaleza de lo que se puede decir. Ayer (1966) afirma que “ya no se trata al metafísico como a un delincuente, sino como a un enfermo”. La llamada “pinza” de Hume (1748) acerca del contenido de cualquier libro consiste en dos preguntas: ¿contiene algún razonamiento abstracto del tipo encontrado en las matemáticas o en la geometría?, si no, entonces, ¿contiene afirmaciones factuales que puedan ser observadas y verificadas?, si tampoco, entonces “arrójelo a la

hoguera puesto que no contiene nada más que sofismas y engaños”. Hay que recordar que el empirismo de Hume se basa en la suposición de que no es posible tener “ideas” de algo que no ha sido primeramente experimentado como una “impresión”. Toda impresión tiene una idea simple que le corresponde y viceversa, sin embargo, éste no es el caso de las ideas complejas debido a que éstas pueden ser construidas, por ejemplo, usando nuestra capacidad de imaginación a partir de percepciones simples (Grayling, 1998). Desde el punto de vista de Hume, puesto que los términos metafísicos no son el resultado de una impresión entonces ellos no se pueden referir a nada real. Pero, ¿es éste realmente el caso? ¿Podrían los términos metafísicos estar fundados en estados multiestables caóticos de nuestro cerebro? Si éste fuera el caso, los términos metafísicos podrían identificarse con estados físicos concretos de nuestro cerebro. Es importante señalar que esto no es un argumento a favor de la metafísica ni de la existencia y realidad de términos metafísicos, como “Dios” o “alma”, sino sólo del hecho de que dichos términos metafísicos, igual que cualquier otro término, pueden ser el resultado de estados y acciones físicas concretas de nuestro cerebro. Novedosas ideas filosóficas y científicas presentadas a continuación sugieren que esto podría ser así (Aboites, 2008). De este modo tanto los términos abstractos como los concretos de las ciencias y de las humanidades tendrían un origen común: el ser el resultado de estados multiestables caóticos de nuestro cerebro. Estas ideas adicionalmente podrían contribuir a cerrar la brecha que Snow (1959) identificó como la falta de comunicación de la sociedad moderna entre las dos culturas, la científica y la humanística. El propósito de este trabajo es explicar las ideas anteriores desde la perspectiva científica actual de la dinámica no lineal.

Es importante, primeramente, señalar que la discusión sobre filosofía de la mente distingue varios escenarios en relación a si es posible especificar el contenido de estados mentales basándose exclusivamen-

te en hechos sobre el cerebro de quien piensa, o si se deben de tomar en cuenta otras cosas como el ambiente que rodea al ente pensante (Chemero y Silberstein, 2008). Quienes piensan que la respuesta a la pregunta anterior es afirmativa se consideran internalistas, pues para ellos un sistema cognitivo se encuentra totalmente confinado en la cabeza de quien piensa. Por otra parte, aquellos que responden a la pregunta anterior negativamente son llamados externalistas. Ellos consideran que los sistemas cognitivos tienen una extensión espacial mayor que sus cerebros y pueden incluir a todo el cuerpo (Rumelhart *et al.*, 1986) e incluso al ambiente que rodea a dicho cuerpo (Gibson, 1979). Dentro de las diferentes posturas internalistas se tiene el enfoque “clásico” de inteligencia artificial (Fodor, 1975) que fundamentalmente supone que los sistemas cognitivos son computadoras cuya dinámica puede explicarse en términos de representaciones simbólicas y de reglas que determinan sus transformaciones. Otro enfoque llamado conexionismo (Churchland, 1989), considera que la mejor explicación de los sistemas cognitivos es subsimbólica y relacionada con áreas de actividad específicas del cerebro. Otra posibilidad (Bickle, 2003) sugiere que la mejor explicación de los sistemas cognitivos se encuentra en la actividad molecular de los neurotransmisores. Finalmente, otro enfoque para explicar los sistemas cognitivos, llamada dinámica en gran escala, consiste en analizar la dinámica neuronal global (Cosmelli, Lachaux y Thompson, 2007). En este artículo se trabaja bajo el supuesto de un modelo internalista, más aún, las conclusiones aquí obtenidas difícilmente se aplicarían a otros modelos.

El reduccionismo es una solución al problema de la relación existente entre diferentes ciencias. En *The Structure of Science*, Ernest Nagel (1961) afirma que “El reduccionismo es la explicación de una teoría o de un conjunto de leyes experimentales dentro de un área de conocimiento a partir de otra teoría en otro dominio”. El esquema general es el siguiente:

- T se reduce a T' si las leyes de T' son derivables a partir de las de T

En su forma más básica el reduccionismo establece que la naturaleza de cosas complejas se reduce a la naturaleza de la suma de cosas más simples o fundamentales. De este modo se enseña que la química se basa en la física, la biología se basa en la química, la psicología se basa en la biología, la sociología en la psicología, etc. Muchos ven en el reduccionismo la unidad de la ciencia. A pesar de que las dos primeras reducciones mencionadas son generalmente aceptadas, hay insatisfacción con el uso del reduccionismo para describir fenómenos mentales y esto a su vez ha conducido al análisis de propuestas no reduccionistas como, por ejemplo, el emergentismo. De acuerdo a Board (1929), “una cualidad emergente es una cualidad que pertenece a un agregado complejo pero no a sus partes”. Por tanto, una cualidad emergente no puede ser inferida aun a partir del más completo conocimiento de las propiedades y operación de las partes de un sistema.

Se ha argumentado (Morton, 1988; Horgan y Tienson, 1992; Port y Gelder, 1995; Combs, 1996; Newman, 1996, 2004) que hay una relación entre los fenómenos mentales y la teoría de caos, en particular que las propiedades mentales son propiedades caóticas emergentes del cerebro. Desde este punto de vista es en principio posible explicar las propiedades mentales a partir de términos físicos.

La evolución temporal de un sistema dinámico no-lineal n-dimensional está descrito por la ecuación vectorial:

$$dx/dt = f(x) \quad (1)$$

donde $x = (x_1, x_2, \dots, x_n)$ es un vector de n-dimensiones en el espacio fase y $f(x) = (f_1(x), f_2(x), \dots, f_n(x))$ es una función vectorial con componentes f_1, f_2, \dots, f_n . Toda solución x del sistema representa un

punto en el espacio fase cuya evolución en el tiempo describe una trayectoria. Un ejemplo bidimensional ($n = 2$) de un sistema dinámico es un oscilador armónico formado por una masa m y un resorte con constante restitutiva k con desplazamiento x alrededor de una posición de equilibrio y velocidad v , descrito por la ecuación diferencial:

$$m \frac{d^2x}{dt^2} + k x = 0 \quad (2)$$

Para este caso el vector de espacio fase es $x = (x_1, x_2)$, el cual tiene elementos $x_1 = x$; $x_2 = v$. Para este ejemplo la ecuación vectorial que describe al sistema dinámico tiene componentes:

$$\frac{dx}{dt} = v \quad (3.1)$$

$$\frac{dv}{dt} = -\omega^2 x \quad (3.2)$$

en donde por simplicidad se ha definido $\omega^2 = k/m$. A partir de un punto arbitrario (x_0, v_0) se puede en el espacio fase (x, v) ver gráficamente la trayectoria que el sistema dinámico describe en el tiempo. Para el caso $(x, v) = (0, 0)$ se tiene un “punto fijo” mientras que el péndulo en oscilación está descrito en el espacio fase como un círculo o elipse; toda trayectoria aislada y cerrada se conoce como “círculo límite”. Si el péndulo oscilara en un medio viscoso perdería energía y el lado derecho de la ecuación (2) no sería igual a cero, en este caso se tendría un sistema dinámico disipativo. Sistemas dinámicos en tres o más dimensiones (como muchos sistemas físicos, incluidas las redes neuronales) pueden generar en el espacio fase trayectorias muy complejas en donde se tiene cuasi-periodicidad y caos. En general se define “caos” como el comportamiento aperiódico a largo plazo en un sistema determinístico que es altamente sensible a las condiciones iniciales. Vale señalar que por “comportamiento aperiódico a largo plazo” se entiende que cuando $t \rightarrow \infty$ las trayectorias en el espacio fase no terminan en puntos fijos, órbitas estables o cuasi-periódicas.

Por “determinístico” se entiende que el sistema no tiene como entradas señales aleatorias o ruido, esto es, el comportamiento irregular del sistema ocurre debido a sus propias características no-lineales. Finalmente, por “altamente sensible a las condiciones iniciales” se entiende que trayectorias iniciales en el espacio fase muy cercanas evolucionan alejándose una de otra exponencialmente en el tiempo. Por último, es importante mencionar que un “atractor” en el espacio fase es un conjunto de trayectorias vecinas que convergen. Un punto fijo, un círculo límite y un atractor cuasi-periódico son ejemplos de atractores no caóticos. Sin embargo existe también el caso en que la trayectoria de un sistema dinámico converge a un atractor de dimensión fractal llamado “atractor extraño” y en este caso se tiene caos. De hecho, un sistema caótico es un sistema tal que su comportamiento a largo plazo puede ser descrito por un atractor extraño.

Dos ejemplos de fenómenos emergentes caóticos son los fluidos turbulentos y, desde luego, el clima. Desde un punto de vista microscópico un fluido turbulento se compone de una multitud de partículas en movimiento tales que las propiedades del fluido turbulento dependen de las propiedades de las partículas del fluido. Sin embargo, las propiedades del fluido turbulento no pueden determinarse a partir de las partículas individuales involucradas. Por tanto, las propiedades de un fluido turbulento son propiedades emergentes que dependen de las propiedades de las partículas que lo componen. Vemos que en este ejemplo el esquema general del reduccionismo anteriormente mostrado no se satisface, pues siendo T la teoría newtoniana del movimiento de partículas (basadas en las tres leyes de la dinámica de Newton) y T' la teoría de fluidos turbulentos (basada en las ecuaciones de Navier Stokes) no se sigue que las leyes de T' sean derivables a partir de las de T . Por lo tanto, el esquema reduccionista no se aplica y más bien se observa, como se señaló anteriormente, que las propiedades de un fluido turbulento son propiedades emergentes. De modo similar, y dado que el sistema nervioso central puede ser

descrito como un complejo sistema dinámico caótico, las propiedades mentales del cerebro dependen de las propiedades caóticas del sistema nervioso central. Debe enfatizarse que las propiedades emergentes no tienen nada de misteriosas, solamente que tenemos un acceso epistemológico limitado a ellas (la teoría emergente no propone entes misteriosos).

De acuerdo a Newman (1996) una definición más precisa de emergencia debe lograr cuatro cosas: 1) debe de hacer explícita la naturaleza de la restricción epistémica de nuestro conocimiento de una propiedad emergente, 2) debe de hacer explícito el rechazo al reduccionismo, 3) debe de dejar claro que una propiedad emergente depende de un conjunto de propiedades físicas y, 4) debe elucidar cómo una propiedad emergente puede ser explicada sin ser reducida a otras propiedades físicas y sin violar las restricciones anteriores. Con el propósito de lograr estos objetivos se propone la siguiente definición (Newman, 1996): una propiedad designada por un predicado P en una teoría ideal T es emergente si y sólo si las siguientes condiciones son satisfechas:

- 1) T describe una clase de sistemas CS cuyos agregados estructurales son entidades descritas por T' (donde T' es una teoría ideal de esas entidades) y las entidades descritas por T dependen de las descritas por T'.
- 2) Acontecimientos de la propiedad designada por P son epistémicamente imposibles de identificar con acontecimientos de cualquier propiedad finitamente describable por T'.
- 3) Cada acontecimiento de la propiedad designada por P es un acontecimiento de un conjunto de propiedades CP que son modeladas por T'. Cada miembro de CP es epistémicamente indistinguible en T' de algunos otros CP.

Fundamentalmente, la primera parte evita que las definiciones anteriores sean aplicadas a propiedades misteriosas. La segunda parte

evita la reducción de T a T' . La parte tres garantiza que la propiedad P sea explicable solamente por referencia a la clase de propiedades básicas que la satisfacen.

Una explicación simplificada del argumento que conduce a la conclusión de que cualquier sistema dinámico en la zona de atracción de un atractor extraño tiene una propiedad emergente es la siguiente: puesto que la teoría de caos se aplica a teorías físicas bien establecidas (*e.g.* mecánica clásica y cuántica, electromagnetismo, termodinámica y fluidos, etc.) (1) se satisface. Por otra parte, puesto que un sistema caótico tiene una dependencia sensible a las condiciones iniciales, esto introduce una limitación epistémica fundamental así como impredecibilidad. Las mediciones pueden sólo determinar el estado fase con precisión experimental limitada esencialmente haciendo imposible predecir cómo el sistema evolucionará. Debe de ser enfatizado que la impredecibilidad es epistémica y no metafísica. Aun conociendo el sistema con el que tratamos, la dependencia sensible a las condiciones iniciales evita la predicción de cualquier propiedad. También la dependencia sensible a las condiciones iniciales y nuestra limitada precisión en las mediciones experimentales evita que podamos determinar la evolución del sistema caótico. Por otra parte, las zonas de atractores coexistentes en sistemas multiestables no pueden ser identificadas o asociadas con las propiedades físicas específicas del sistema. Por tanto, (2) y (3) también se satisfacen. Como resultado, cualquier sistema dinámico en la zona de atracción de un atractor extraño posee propiedades emergentes. Aún más, podemos añadir que cualquier sistema dinámico con atractores caóticos coexistentes posee una propiedad emergente.

Los sistemas dinámicos multiestables son muy complejos debido a la interacción entre atractores. Esto introduce nuevas características a las ya conocidas en sistemas caóticos tradicionales. Adicionalmente a una alta sensibilidad a las condiciones iniciales, las zonas de atracción en el espacio fase de los sistemas multiestables pueden

mezclarse de formas muy complejas. También el pequeño cambio de un parámetro puede producir un cambio en el número de atractores coexistentes. Ellos pueden aparecer y desaparecer.

Investigación neurológica y con circuitos electrónicos ha mostrado evidencia de que el cerebro puede ser descrito como un complejo sistema caótico multiestable. La primera evidencia experimental de multiestabilidad se obtuvo en experimentos en física de láseres (Arcchi *et al.*, 1982). La multiestabilidad ha sido considerada como un mecanismo para explicar el almacenamiento de memoria y el reconocimiento de patrones (Hertz *et al.*, 1991; Canavier *et al.*, 1993). Se han encontrado atractores caóticos en encefalogramas (Basar, 1990), en el comportamiento de membranas nerviosas (Aihara, 1997) y se han implementado circuitos analógicos digitales para describir sistemas neuro-computacionales caóticos (Horio *et al.*, 2002). La multiestabilidad se encuentra frecuentemente en sistemas acoplados (Kaneke *et al.*, 1993) y en sistemas con retraso en retroalimentación (Martínez *et al.*, 2003; Balanov *et al.*, 2005). Puesto que el cerebro puede ser simulado como un sistema compuesto por un gran número de neuronas acopladas con retraso en retroalimentación no es sorprendente encontrar multiestabilidad (Foss y Milton, 2000).

Por otra parte, la presencia de ruido fuertemente incrementa la complejidad de los sistemas dinámicos. El ruido puede producir saltos complejos entre atractores coexistentes (Souza *et al.*, 2007) llamados saltos de atractor inducidos por ruido. Este fenómeno es particularmente importante en niveles de ruido bajos e intermedios. Hay suficiente evidencia experimental que muestra la importancia del ruido en la actividad cerebral. Recientemente se ha mostrado que utilizando ruido o perturbación de parámetros la multiestabilidad puede ser controlada (Saucedo y Aboites, 2002; Pisarchik y Goswami, 2000; Reategui, 2004).

El anterior trabajo de investigación fuertemente sugiere que hay mucho más que explorar. Por ejemplo, experimentos en percepción

visual sugieren que los conceptos visuales fuertemente dependen de las condiciones iniciales (Atteneave, 1971). La analogía puede extenderse aún más, se puede argumentar que la forma en que cada persona interpreta al mundo, su *Weltanschauung*, también depende de las condiciones iniciales de su vida, *i.e.* del ruido interno y externo y de las condiciones iniciales de nuestros cerebros. Si la actividad mental es una propiedad emergente del cerebro, viendo a éste como un sistema caótico, entonces los estados cerebrales pueden ser el resultado de señales o ruido interno o externo. Por tanto, diferentes estados cerebrales o atractores caóticos coexistentes en sus zonas de atracción estarían vinculados, por ejemplo, a términos lingüísticos como “gato”, “dolor”, “rojo”, “Dios”, o cualquier otro. Se podría preguntar cuál sería la diferencia del estado cerebral asociado a las palabras “gato” o “Dios” y la respuesta es: fundamentalmente ninguna. Ambos estados serían el resultado de un proceso físico neuronal que genera un estado mental o atractor extraño. De este modo, la investigación filosófica, como cualquier otra actividad mental que hace uso de conceptos, sería descrita en términos exclusivamente físicos. Por tanto, cualquier término físico o metafísico sería, desde el punto de vista de la dinámica no-lineal, nada más que el resultado de un atractor o conjunto de atractores generados en nuestro cerebro. Los términos metafísicos serían no más etéreos que cualquier otro término referido al mundo físico puesto que ambos son producidos en nuestro cerebro del mismo modo. Las condiciones iniciales y el ruido pueden ser la clave para comprender la generación y el manejo de diferentes conceptos por nuestro cerebro. Esto podría ser lo que Greenfield (2007) ha descrito como ese “proceso especial del cerebro” que permitirá explicar la conciencia. Se debe subrayar que esta propuesta no afecta, de hecho ni siquiera toca, la discusión sobre la realidad o irrealidad de la metafísica y sus términos, pues sólo se propone que todos los términos, físicos y metafísicos, tienen un origen físico común.

La explicación científica de la mente y de la conciencia es posiblemente el más grande reto científico de la humanidad. El autor confía en que una investigación futura eventualmente lo explicará, aunque esto implique cambios en nuestros paradigmas reduccionistas del mundo.

Bibliografía

- Aboites, Vicente, 2008, "Multistable chaotic dynamical systems and philosophy", en *International Journal of Bifurcation and Chaos*, núm. 18, pp. 1821-1824.
- Aihara, Kazuyuki, 1997, "Chaos in neural networks", en C. Grebogi y J. A. Yorke (eds.), *The Impact of Chaos on Science and Society*, United Nations University Press, Nueva York, pp. 110-126.
- Arecchi, Tito F. *et al.*, 1982, "Experimental evidence of subharmonic bifurcations, multistability and turbulence in a Q-switched gas laser", en *Phys. Rev. Lett.*, núm. 49, pp. 1217-1220.
- _____, 2004, "Chaotic neuron dynamics, synchronization and feature binding", en *Physica A*, núm. 338, pp. 218-237.
- Astachov, Vadim, *et al.*, 2001, "Multistability formation and synchronization loss in coupled Hénon maps", en *Phys. Rev. E*, núm. 63, pp. 56-212.
- Atteneave, Fred, 1971, "Multistability in perception", en *Sci. Amer.*, núm. 225, pp. 62-67.
- Ayer, Alfred Jules. (ed.), 1966, *Logical Positivism*, The Library of Philosophical Movements, Col. The Free Press, Glencoe.
- Balanov, Alexander, N. Janson y E. Scholl, 2005, "Delayed feedback control chaos: Bifurcation analysis", en *Phys. Rev. E*, núm. 71, 16222.
- Basar, Erol, 1990, "Chaotic dynamics and resonance phenomena in brain functions", en *Chaos in Brain Functions*, Springer, Berlín, pp. 1-30.
- Bickle, John, 2003, *Philosophy and Neuroscience: A Ruthlessly Reductive Account*, Kluwer Academic, Dordrecht.
- Broad, Charly Dunbar, 1929, *The Mind and Its Place in Nature*, Bance, Nueva York.

- Canavier, Carmen *et al.*, 1993, “Nonlinear dynamics in a model neuron provide a novel mechanism for transient synaptic inputs to produce long-term alterations of postsynaptic activity”, en *J. Neurophysiol.*, núm. 69, pp. 2252-2257.
- Carnap, Rudolf, 1932, “Überwindung der Metaphysik durch logische analyse der Sprache”, en *Erkenntnis*, núm. 2, pp. 219-241.
- Chemero, Anthony y Michael Silberstein, 2008, “After the philosophy of Mind: Replacing Scholasticism with Science”, en *Philosophy of Science*, núm. 75, pp. 1-27.
- Churchland, Paul, 1989, *A Neurocomputational Perspective*, MIT, Cambridge.
- Combs, Allan, 1996, “Consciousness: Chaotic and Strangely attractive”, en W. Sulis y A. Combs (eds.), *Nonlinear Dynamics in Human Behaviours*, World Scientific, Singapur, pp. 401-411.
- Cosmelli, Diego, Jean Paul Lachaux y Evan Thompson, 2007, “Neurodynamics of Consciousness”, en P. D. Zelazo (ed.), *The Cambridge Handbook of Consciousness*, CUP, Cambridge, pp. 730-770.
- Fodor, Jerry, 1975, *The Language of Thought*, Harvard University Press, Cambridge.
- Foss, Jennifer y John Milton, 2000, “Multistability in recurrent neural loops arising from delay”, en *J. Neurophysiol.*, núm. 84, pp. 975-985.
- Gibson, James, 1979, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Erlbaum, Hillside.
- Grayling, Anthony Clifford, 1998, “The empiricists”, en *Philosophy 1*, Oxford University Press, Oxford.
- Greenfield, Stephen, 2007, “How does consciousness happen”, D. C. Koch y S. Greenfield (eds.), *Sci. Amer.*, 10, pp. 55-57.
- Hertz, John, Anders Krogh y Richard Palmer, 1991, *Introduction to the Theory of Neural Computation*, Addison-Wesley, Nueva York.
- Horgan, Terence y John Tienson, 1992, “Cognitive systems as dynamical systems”, en *Topoi*, núm. 11, pp. 27-43.
- Horio, Yoshihiko y Aihara Kazayuki, 2002, “Chaotic Neuro-Computer”, en G. Chen y T. Ueta (eds.), *Chaos in Circuits and Systems*, World Scientific, Singapur.

- Hume, David, 1748, *Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford Philosophical Texts, Oxford.
- Jaimes Reategui, Rider y Alexander N. Pisarchik, 2004, "Control of on-off intermittency by slow parametric modulation", en *Phys. Rev. E.*, núm. 69, 067203.
- Kaneko, Kunihiko (ed.), 1993, *Theory and Applications of Coupled Map Lattices*, Wiley, Nueva York.
- Martínez-Zerega, Brenda E., Alexander N. Pisarchik y Lev Tsimring, 2003, "Using periodic modulation to control coexisting attractors induced by delayed feedback", en *Phys. Lett. A.*, núm. 318, pp. 102-111.
- Morton, Adam, 1988, "The chaology of mind", en *Analysis*, núm. 48, pp. 135-142.
- Nagel, Ernest, 1961, *The Structure of Science*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Newman, David V., 1996, "Emergence and strange attractors", en *Philos. Sci.*, núm. 63, pp. 245-261.
- _____, 2001, "Chaos, emergence and the mind body problem", en *Austral. J. Philos.*, num. 79, pp. 180-196.
- _____, 2004, "Chaos and qualia", en *Essays in Philos.*, núm. 5, pp. 1-22.
- Pisarchik, Alexander N., 2001, "Controlling the multistability of nonlinear systems with coexisting attractors", en *Phys. Rev. E.*, núm. 64, 046203.
- _____, y Bidyut Krishna Goswami, 2000, "Annihilation of one of the coexisting attractors in a bistable system", en *Phys. Rev. Lett.*, núm. 84, pp. 1423-1426.
- Port, Robert F. y Timothy Van Gelder (eds.), 1995, *Mind as Motion: Explorations in the Dynamics of Cognition*, MIT-Bradford, Cambridge.
- Rumelhart, David *et al.*, 1986, "Schemata and Sequential Thought Processes in PDP Models", en *Parallel Distributed Processing: Explorations in the Microstructure of Cognition*, vol. 2, MIT, Cambridge, pp. 7-57.
- Saucedo, José y Vicente Aboites, 2002, "Shift of critical points in the modulated Hénon map", en *Phys. Lett. A*, núm 304, pp. 21-29.
- Snow, Charles P., 1959, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Canto, Londres.
- Souza, Silvio de *et al.*, 2007, "Noise-induced basing hopping in a vibro-impact system", en *Chaos Solit. Fract.*, núm 32, pp. 758-767.

La vuelta a la ingenuidad: un comentario sobre el realismo natural de Hilary Putnam

Eduardo M. González de Luna
Universidad Autónoma de Querétaro

Abstract

Hilary Putnam has acquired a reputation for frequently changing his philosophical position. In relation to the problem of realism, he originally defended a position called metaphysical realism, but eventually became one of its critics, first adopting a view he called “internal realism”, which he later abandoned in favor of a direct realism. Putnam’s direct realism aims to return the study of reality to the way ordinary people actually experience the world, rejecting the idea of mental representations, *sense data*, or other intermediaries between mind and world. The aim of this paper is to present a view of this alternative direct realism that he calls “natural realism” and comment on his relation with other types of direct realism, in particular the realism of Thomas Reid.

Keywords: perception, representation, direct realism, natural realism.

Resumen

Hilary Putnam ha adquirido la reputación de cambiar frecuentemente sus posturas filosóficas. En relación con el problema del realismo, originalmente defendió una postura llamada realismo metafísico, pero eventualmente se volvió uno de sus críticos, adoptando primeramente una concepción llamada “realismo interno” que luego abandonó a favor del realismo directo.

El realismo directo de Putnam intenta regresar el estudio de la realidad a la manera como la gente ordinaria experimenta el mundo, rechazando la idea de representaciones mentales, *sense data* u otros intermediarios entre la mente y el mundo. El propósito de este artículo es presentar una apreciación de este realismo directo alternativo, que llama “realismo natural”, y hacer un comentario sobre su relación con otras formas de realismo directo, en particular con el realismo de Thomas Reid.

Palabras clave: percepción, representación, realismo directo, realismo natural.

Introducción

Una de las cuestiones que durante siglos ha ocupado a los filósofos ha sido la referente a la relación entre mente, cuerpo y mundo o, en otros términos, entre nuestras percepciones y la realidad. Las reflexiones de Hilary Putnam sobre los fundamentos de las ciencias cognitivas le han llevado a romper con algunos supuestos adoptados sin cuestionamiento en la tradición epistemológica; los cuales, a su juicio, han conducido al planteamiento de pseudo-problemas y falsas dicotomías como las que se aprecian en los debates contemporáneos entre el realismo y el antirrealismo. Con este rompimiento Putnam busca revalorar el papel de la percepción en la búsqueda de respuestas al problema de “lo que hay” en el mundo, recuperando parte de la tradición pragmatista y reevaluando el papel de la acción en la constitución y conceptualización del conocimiento. El recorrido de Putnam, que inicia con la revisión de los presupuestos que subyacen en los debates clásicos del realismo, le lleva a la negación de tales supuestos y a una recuperación de planteamientos hasta hoy considerados marginales, dando como resultado sorprendente un nuevo regreso hacia al realismo ingenuo del hombre común.

I. El realismo externo

Una de las características de Putnam ha sido la constante reconsideración de sus propios puntos de vista. En una primera etapa de su filosofía, defendía un realismo metafísico o externo, a saber, la concepción de que las categorías y las estructuras del mundo externo son tanto causal como ontológicamente independientes de las conceptualizaciones de la mente humana. Desde una teoría externalista del significado, criticaba el verificacionismo y el relativismo, adoptando una defensa del realismo científico. En esta época propone también el funcionalismo en filosofía de la mente. En sus primeras formulaciones del funcionalismo planteaba que la mente era básicamente como una computadora y que lo pertinente para el estudio de las cuestiones cognitivas era sólo su organización; desde esta perspectiva, para explicar el conocimiento no es necesario presuponer una mente, ni siquiera un cerebro, ya que el mismo estado cognitivo podría producirse con diferentes bases materiales.

A fines de los setenta su pensamiento cambió con su crítica al realismo metafísico y al materialismo reduccionista que culminó con su propuesta del realismo interno. Según Putnam, el realismo metafísico o externo supone una brecha entre la forma como el hombre concibe al mundo y la forma como el mundo es en realidad. Esta visión ha conducido al planteamiento de paradojas escépticas, tales como la del “genio maligno” cartesiano, o en términos contemporáneos, al problema de los “cerebros en cubetas”. Este último consiste en la imposibilidad de responder a la pregunta de si somos o no cerebros en cubetas conectados a una computadora, la cual transmite en nosotros la información con la cual construimos nuestra realidad. Putnam muestra que esta pregunta supone, para ser inteligible, una concepción metafísica del mundo real que lo concibe como separado de nuestras capacidades cognitivas. El problema de los cerebros en cubetas sólo puede plantearse desde esta concepción, aunque su

respuesta sólo podría darse desde una perspectiva externa, como la del “ojo de Dios”, y no desde una perspectiva humana, pues estamos limitados por nuestros esquemas conceptuales. Entonces, el problema de los cerebros en cubetas es *ab initio* irresoluble para el humano y en consecuencia ininteligible; depende de la adopción del realismo metafísico y conduce irremediamente al escepticismo: se trata de un pseudo-problema filosófico.

II. El realismo interno

Como alternativa al realismo metafísico o externo, Putnam propone al realismo interno, que afirma que toda realidad estructurada y la experiencia que tenemos de ella están determinadas por los marcos conceptuales de los sujetos que la conocen y que interactúan con ella. El realismo interno busca dar una respuesta diferente a las del externalismo y el escepticismo respecto al problema del conocimiento del mundo real.

Partiendo de un punto de vista kantiano, el internalismo pretende recuperar la noción de sentido común sobre la realidad del mundo que nos rodea. El realismo interno se opone así a la perspectiva del realismo metafísico que resulta incompatible con la visión de la realidad del hombre ordinario, pues, como ya he mencionado, una opinión de los filósofos externalistas es afirmar, como lo hace también el escéptico, que los objetos del sentido común no existen realmente tal y como los percibimos ya que no podemos apreciar directamente las propiedades reales de estos objetos (o al menos no todas) sino sólo proyecciones de ellas. En la postura externalista encontramos pues un escepticismo con respecto a la visión del mundo del sentido común que el internalista busca recuperar.

Según Putnam, sólo tiene sentido formular la pregunta ¿de qué objetos consta el mundo? desde dentro de una teoría o descripción, es decir, desde una perspectiva interna que está determinada por los

marcos conceptuales mediante los cuales representamos al mundo. La propuesta del realismo interno consiste entonces en aceptar el supuesto del realismo metafísico sobre la realidad del mundo que nos rodea; pero negar la pretensión de que hay un mundo real con una estructura última dada, es decir, con una estructura formada por entidades como objetos, hechos y relaciones que sea independiente de nuestras posibilidades de experiencia y conocimiento. De acuerdo con esto, es válido en principio creer que el mundo en que vivimos, constituido por las entidades con las que nos relacionamos, es real, de acuerdo al sentido común de la vida diaria, pero no es válido sostener la creencia de que existe un mundo de *objetos en sí*, de objetos que se auto-identifiquen o que el mundo o alguna instancia superior a nosotros (Dios) identifique con independencia de los conceptos que dan referencia a esos objetos. En esta postura, el realismo va unido a un pluralismo al nivel de los conceptos: lo real es siempre relativo al marco conceptual que se usa para representar al mundo real.

En una tercera etapa, Putnam abandona la idea del realismo interno. Sigue cuestionando el realismo metafísico, pero cuestiona también toda perspectiva filosófica que atente contra el sano sentido común ya que hay una manera errónea de interpretar el realismo interno, a saber, como una perspectiva idealista que afirme la dependencia de la realidad del sujeto, sea individual o social. Una postura filosófica como ésta, violaría la naturalidad del sentido común tanto o más que la apelación a un mundo oculto de cosas en sí mismas, como postula el realismo metafísico.

III. Distintas formas del realismo perceptivo

Entonces, desde mediados de los noventa del siglo XX, el realismo interno es revisado y reformado para transformarse en un realismo natural —término acuñado por William James— que es un realismo que adopta tesis de los pragmatistas clásicos, para proponer un

realismo de sentido común, en el que tenemos acceso directo a la realidad mediante la percepción (entonces es también un realismo perceptivo). El realismo natural así concebido coincidiría con lo que se ha llamado, “el realismo ingenuo del hombre común”, y Putnam reivindica un retorno a tal realismo, a lo que llama “la segunda ingenuidad”. Es decir, debemos retornar como filósofos a las intuiciones del realismo ingenuo que hemos perdido; pero este retorno estará ahora justificado por argumentos filosóficos.

Para caracterizar mejor al realismo directo de Putnam, conviene revisar algunos conceptos concernientes al realismo perceptivo.

El realismo perceptivo directo e indirecto

El llamado realismo ingenuo tradicionalmente ha sido un realismo directo con respecto a la percepción, o un realismo perceptivo directo. El realismo directo sostiene que en la percepción sensorial captamos directamente la existencia y la naturaleza del mundo físico. Los objetos de la percepción son objetos directos, en el sentido de que se captan directamente sin intermediarios.¹

El realismo en teoría de la percepción, o realismo perceptivo, se caracteriza por la tesis “de que los objetos que percibimos tienen la posibilidad de existir, y normalmente existen, conservando algunas de las propiedades que percibimos que tienen, incluso cuando no son percibidos” (Dancy, 1993: 168).

Dentro del realismo perceptivo, la diferencia entre el realismo directo y el realismo indirecto reside en la forma de la percepción, ya sea con o sin intermediarios. La percepción de un objeto O por parte de un perceptor P es directa, si P percibe a O sin percibir ningún

¹ Este es el sentido de *directo* que nos interesa discutir aquí, pues es el que adopta Putnam. Pero más adelante mencionaré que en la filosofía se ha defendido otro sentido de directo como “no inferencial”, a la manera de Thomas Reid y otros.

intermediario *I*. Se dice que *P* percibe un intermediario *I*, si *P* percibe a *O* sólo en virtud de que percibe a *I*. La percepción indirecta es entonces aquella en la cual *P* percibe a *O* vía un intermediario *I*. En la percepción indirecta se requiere que el modo en que *P* aprehende a *I* sea análogo al modo en que aprehende a *O*.

Tanto el realista directo como el indirecto coinciden en que los objetos físicos pueden existir y mantener algunas de sus propiedades con independencia de cualquier perceptor. La discrepancia entre ellos consiste en que para el realista indirecto, la aprehensión de los objetos físicos nunca es directa, pues sólo se captan indirectamente *en virtud de*² la captación directa de un objeto intermedio (no físico) que puede llamarse indistintamente una idea, dato sensorial, *qualia*, apariencia, representación, etc. Putnam llama la visión interfaz de la mente a esta tesis del realismo indirecto y la atribuye a los filósofos clásicos de la tradición cartesiana, sean racionalistas o empiristas.

La dificultad que señala Putnam consiste en introducir un papel para las representaciones mentales en general, ya que éstas podrían concebirse como una interfaz entre nosotros y esto sería inconsistente con el realismo directo. Sin embargo, creo que es posible defender un modelo consistente que acepte la existencia de representaciones en el marco de un realismo directo. Esto lo indicaré más adelante, cuando exponga la teoría de la percepción de Thomas Reid.

² Frank Jackson (1993: 19-20) usa la expresión *en virtud de* para definir la distinción entre objetos mediatos (indirectos) e inmediatos (directos) de la percepción. Comúnmente vemos cosas en virtud de ver otras cosas. Por ejemplo, ver una mesa en virtud de ver su parte superior. Según la definición de Jackson: “*x* es un *objeto mediato de percepción (visual)* (para *S* en *t*) si y sólo si *S* ve *x* en *t*, y hay una *y* tal que ($x \neq y$) *S* ve *x* en virtud de ver *y*. Un *objeto inmediato de percepción* es uno que no es mediatos; y podemos definir la relación de *percibir inmediatamente* así: *S* percibe inmediatamente *x* en *t* si y sólo si *x* es un objeto inmediato de percepción para *S* en *t*”.

Según esta definición, en el ejemplo anterior, *S* ve la mesa mediatamente y ve su parte superior inmediatamente. (Todas las traducciones de Jackson son mías).

Hay una forma alternativa de concebir al realismo directo (o inmediato), Jackson discute esta forma, que identifica el término “directo” con “no inferencial” (Jackson, 1993: 6-9).³ Es una consecuencia de la doctrina que afirma que la distinción entre percepción mediata e inmediata es que la última, pero no la primera, es no inferencial. Según esta concepción, la percepción directa consiste en percibir sin necesidad de hacer inferencias o de tener creencias previas que determinen la percepción. Para Jackson esta identificación falla precisamente porque la inferencia es una noción definible en términos de creencia; inferir es al menos creer algo como resultado de creer otra cosa. Así que: “decir que la percepción mediata, por contraposición con la percepción inmediata, involucra inferencias es decir que la percepción mediata involucra ciertas creencias que la percepción inmediata no involucra; y esto es falso” (Jackson, 1993: 8). Pero éste es un tema muy controversial y no podemos tratarlo aquí.

1. El realismo perceptivo directo: ingenuo y científico

Como hemos mencionado, el realismo directo sostiene que en la percepción sensorial captamos directamente la existencia y la naturaleza del mundo físico. Los objetos de la percepción son entonces los objetos reales.

Todos los realistas directos coinciden en que los objetos físicos percibidos pueden existir y conservar al menos algunas de las propiedades que les atribuimos al percibirlos, aun cuando no los percibamos. Sin embargo, discrepan sobre cuáles son las propiedades que los objetos físicos mantienen, es decir, sobre el grado de realismo

³ Más adelante veremos que Thomas Reid defiende un realismo directo de tipo no inferencial, al que Putnam se opone por considerarlo un representacionismo disfrazado.

que aceptan. De acuerdo con esto, es posible distinguir entre dos tipos principales de realismo perceptivo directo, a saber, el ingenuo y el científico (Dancy, 1993: 171).

El realista directo ingenuo sostiene que “los objetos no percibidos pueden retener propiedades de todos los tipos que percibimos que tienen” (Dancy, 1993: 172). Según Dancy, la ingenuidad de esta postura radica en la palabra “todos”, y es posible matizarla sustituyéndola por “la mayoría”. Lo cual conduce al realismo directo científico.

El realismo directo científico recibe este nombre porque parte de la perspectiva científica que ha demostrado que los objetos físicos no retienen, cuando no los percibimos, todas las propiedades que les atribuimos cuando los percibimos. Para esta postura, la existencia de algunas de esas propiedades depende de un perceptor. Por ejemplo, el color, el sabor o la aspereza no son propiedades inherentes al objeto que se mantengan con independencia de un perceptor. El objeto sólo las posee en relación con un perceptor. El realismo directo científico acepta que la percepción del mundo es directa, pero restringe este carácter directo sólo a algunas de las propiedades del objeto.

Esta distinción del realismo directo científico nos recuerda la distinción de Locke sobre las cualidades primarias y secundarias de un objeto. Según Locke, las cualidades primarias de un objeto, como la forma o el tamaño, tienen diferente estatuto ontológico que el de las cualidades secundarias como el color, el sabor o el olor. El objeto retiene las cualidades primarias, pero pierde las secundarias cuando no es percibido. En cierto sentido podría decirse que las cualidades secundarias de un objeto son un efecto de sus cualidades primarias; pues, gracias a que el objeto retiene sus cualidades primarias, las secundarias aparecerán a cualquier perceptor en las circunstancias apropiadas. Una cualidad secundaria es más una propiedad de la manera en que el perceptor aprehende el mundo, que una propiedad del mundo mismo.

Según Dancy, pueden hacerse dos observaciones en contra de la forma científica de realismo directo. La primera se basa en la dificultad para distinguir, en nuestra experiencia del mundo, las cualidades primarias y secundarias. Ambas propiedades nos aparecen entremezcladas en la experiencia y con un estatuto semejante. Y un mundo de puras cualidades primarias sería imposible de imaginar, pues parecería imposible percibir los objetos de ese mundo sin percibir sus cualidades secundarias. La segunda observación es sobre una posible incompatibilidad entre la visión realista directa y la distinción de cualidades primarias y secundarias. Para el realista directo, la aprehensión de cualidades secundarias, como el color o el olor, es tan directa en la experiencia como lo es la aprehensión de cualidades primarias, como el tamaño y la forma. La dificultad se basa en que si se concede la existencia de alguna cualidad secundaria de un objeto, por ejemplo el color, esto implicaría que ésta no es una propiedad del objeto mismo, por tanto habría que descubrir algún otro tipo de objeto intermediario que sí fuera portador de la propiedad secundaria, es decir, que sí fuera coloreado, pero este argumento conduciría al realismo indirecto del cual hablamos en la anterior sección.

La forma ingenua de realismo directo parece ser más consistente que la forma científica. Dancy considera y responde a algunas objeciones para el realismo directo ingenuo que, en su mayoría, son aplicables también al realismo directo científico.

El primer problema se basa en la resistencia a aceptar el color-tal-como-lo-vemos como algo que existe cuando nadie lo percibe. Según este argumento (Dancy, 1993: 175), el color percibido se altera de acuerdo con el estado no sólo del objeto, sino también del perceptor y de la luz del medio ambiente. Por tanto, no puede haber tal cosa como el color real del objeto, pues cualquier elección de los muchos colores percibidos como color real será arbitraria y dependería del criterio de los seres humanos. Pero, si se acepta que el color real depende del criterio humano, esto parece llevar a un abandono de la noción de

que los objetos conservan un color cuando nadie los percibe. Dancy responde que no es necesario que el color real sea el que se mantiene cuando nadie percibe al objeto. El objeto puede mantener un color no percibido que bien puede no ser su color real. Dancy sugiere que, en el realismo ingenuo, el color real puede definirse como el color que se percibe bajo condiciones normales. Con esto, el objeto podría conservar un color no percibido, que puede no ser su color real, sin por esto tener que comprometerse en decir cuál es ese color no percibido. Para Dancy, la sugerencia de que algún color se mantiene no percibido es una buena respuesta a la objeción mencionada, pues es compatible con el punto de vista de que percibimos objetos físicos directamente como coloreados y con el punto de vista del color de un objeto puede alterarse de acuerdo con el medio circundante.

De aquí surge otra objeción para el realismo ingenuo que se basa en el hecho de que los objetos pierden su color en la oscuridad. Esto puede ser indicador de que el color sólo existe en condiciones apropiadas para la percepción, y dificultar así la posible existencia del color no percibido. Pero según Dancy, el realista ingenuo no necesita aceptar que los objetos pierden su color en la oscuridad (Dancy, 1993: 169), sino que puede decir que los objetos mantienen un color que, debido a las condiciones desfavorables, no se puede ver. Aun si se concede que el color desaparece en la oscuridad puede darse una respuesta más: el realista ingenuo puede decir que el hecho de que el color no exista en ausencia de la luz adecuada no muestra que el color no pueda existir sin ser percibido, siempre que se admita que la luz adecuada puede estar presente sin ser percibida.

2. El realismo perceptivo indirecto: ingenuo y científico

Como ya se ha mencionado, el realismo indirecto mantiene que en la percepción apprehendemos indirectamente los objetos externos que

nos rodean en *virtud de* la aprehensión directa de objetos internos, como ideas, datos de los sentidos, representaciones, etc. Como en el caso del realismo directo, hay una forma ingenua y una forma científica de realismo indirecto.

El realismo indirecto ingenuo afirma que el objeto interno de aprehensión tiene propiedades de los mismos tipos que las propiedades del objeto externo. De modo que el objeto indirecto externo tiene tanto color, olor, sabor, etc., como forma y tamaño. El realismo indirecto científico sostiene que el objeto externo sólo tiene propiedades primarias, como forma y tamaño, y que las propiedades secundarias (las sensoriales como el color) sólo pertenecen al objeto directo, que en su caso es interno.

Según Dancy, la forma ingenua del realismo indirecto es insostenible. Pues implica la sugerencia de que aparte de los colores visibles del objeto interno directo hay otros colores invisibles que pertenecen al objeto externo indirecto. Pero “sentimos la fuerte tentación de decir que el color es algo que sólo podemos aprehender directamente, al menos en los casos normales” (Dancy, 1993: 180). Pero la forma científica del realismo indirecto es más plausible. Entraña la separación entre propiedades primarias y secundarias que parece compatible con la visión científica del mundo.

IV. Algunos antecedentes históricos del realismo perceptivo

En la antigua Grecia se conocían dos concepciones opuestas sobre la percepción. La teoría de la percepción aristotélica era una forma de lo que ahora llamamos realismo directo que rivalizaba con la teoría de la percepción de los atomistas y los estoicos que era de tipo representacional y un antecedente del actual realismo indirecto.

1. El realismo aristotélico

Según Putnam, la concepción de Aristóteles tiene fuertes elementos de realismo directo en el sentido siguiente:⁴ en el libro III de *De Anima*, se dice que “La parte pensante del alma, permaneciendo impasible, debe ser capaz de recibir la forma de un objeto, esto es, debe ser potencialmente lo mismo que su objeto sin ser el objeto” (Aristóteles, 1999: 429a).

Para Aristóteles, la forma de un perceptible puede ser una propiedad perceptible. Por ejemplo, la forma de una esfera de bronce puede ser su figura, con independencia de la materia en la que esta forma se realiza; también la forma de un animal humano puede ser su animalidad racional. La teoría aristotélica nos desconcierta porque no es comprensible en términos actuales en qué sentido la mente puede llegar a ser potencialmente esférica, o caliente, cuando se percibe algo caliente. Pero la doctrina aristotélica es clara en lo que respecta a que lo que percibimos es la calidez, la figura, o la inteligencia y la animalidad de la persona con la que hablamos. En la interpretación de Putnam, la idea compartida por escépticos y realistas indirectos de que lo que percibimos sólo es un acontecimiento que se da en una interfaz dentro de nosotros mismos y que es causado por la propiedad del objeto de la percepción es extraña a Aristóteles y producto de la epistemología moderna (Putnam y Nussbaum, 1997: 75).

2. El realismo directo de Thomas Reid

Durante el periodo moderno el realismo directo prácticamente desapareció del debate filosófico, salvo por la postura sostenida por la llamada escuela escocesa del sentido común en el siglo XVIII, que surgió

⁴ Al menos esto se puede derivar de la interpretación escolástica, según Putnam y Nussbaum en *Modificando la (concepción de la) mente de Aristóteles* (Putnam, 1997: 74).

como reacción en contra de las tesis escépticas de los racionalistas y los empiristas. Thomas Reid, considerado su fundador y principal exponente, sostuvo un realismo directo en el cual, mediante la percepción, podemos captar las cualidades de los objetos externos tal y como son.

Un principio reidiano del sentido común afirma que las cosas que distinguimos claramente mediante los sentidos “realmente existen, y son lo que percibimos que son”. Esta concepción de la percepción conlleva un compromiso con el realismo directo contraria a la concepción representacionista de la tradición filosófica imperante, que supone un realismo indirecto. Para Reid, todos los filósofos del representacionismo, de Platón a Hume, coincidían en que no percibimos los objetos externos de manera inmediata, y que el objeto inmediato de la percepción debe ser algún objeto presente a la mente, es decir, una idea o una impresión. Este planteamiento equivocado es lo que ha llevado al escepticismo y otros problemas irresolubles.

Según Reid, lo que lleva a un escepticismo con respecto a los objetos externos es la reificación que los filósofos hacen de los contenidos del pensamiento, considerándolos además como los únicos objetos presentes directamente a la conciencia: “Siendo [en los sistemas escépticos] las ideas los únicos objetos del pensamiento y no teniendo existencia alguna, salvo cuando somos conscientes de ellas, de ahí se sigue necesariamente que no hay ningún objeto de nuestro pensamiento capaz de tener una existencia continua y permanente” (Reid, 1764: 113).⁵

En la opinión de Reid, la reificación que hacen los filósofos sobre los contenidos mentales a costa de la negación del mundo material no está necesariamente justificada, pues tanto o más válido sería el partir de la reificación de sí mismo o de los objetos externos, como lo pide el sentido común.

⁵ Las traducciones de Reid son mías.

Es importante notar que más que una negación de la existencia de las ideas en general, Reid argumenta que, en lo concerniente a nuestra percepción de los objetos externos, son estos los objetos inmediatos de la percepción y no las ideas o representaciones que tenemos de ellos. Este es un punto clave para entender el tipo de realismo directo que propone.

En su teoría de la percepción, Reid parte de la negación de las premisas de las teorías racionalistas y empiristas que ya hemos expuesto, las cuales afirman que cuando percibimos, lo hacemos por medio de ideas situadas entre la mente y los objetos materiales percibidos, por el contrario, dice: “El término percepción se asigna del modo más apropiado a la evidencia que tenemos de objetos externos a través de nuestros sentidos” (Reid, 1785: 8).

Reid cuestiona también que el conocimiento de los objetos externos se alcance por medio del razonamiento, es decir, argumenta a favor del conocimiento directo de los objetos; y también cuestiona que para llegar a concebir algo sea necesario tener una impresión o idea previa en nuestras mentes que se le asemeje. Dice: “Cuando oigo un cierto sonido, concluyo inmediatamente, sin razonamiento, que un carruaje pasa. No hay premisas desde las cuales esta conclusión se infiera mediante algunas reglas de la lógica. Es el efecto de un principio de nuestra naturaleza, común a nosotros y a los brutos” (Reid, 1764: 29).⁶

La conclusión de la que habla Reid, no es una conclusión a la que se llegue mediante un razonamiento, sino una creencia a la que se llega mediante un proceso causal, directo y no inferencial: las sensaciones son signos de los objetos externos, y es así como las debemos considerar siempre, de acuerdo a los dictados del sentido común: “Las sensaciones de olor, sabor, sonido y color, son infinitamente más importantes como signos o indicaciones que lo que son por propia

⁶ Es de notar la opinión de Reid acerca de la existencia de una naturaleza perceptiva común a los animales y los humanos.

cuenta; como las palabras de un lenguaje, en donde no atendemos al sonido sino al sentido” (Reid, 1764: 25).⁷

Esta analogía aclara el papel de las sensaciones en el proceso de la percepción. Como los sonidos de las palabras de un lenguaje hablado, *no percibimos a las sensaciones como signos, sino directamente a los objetos externos*.⁸

Esta concepción hace del realismo de Reid un realismo directo en el sentido de no inferencial, aunque en la interpretación de Putnam Reid mantiene una concepción interfaz respecto a las sensaciones. Si Putnam tiene razón en su interpretación, el realismo de Reid sería sólo declarativamente un realismo directo, pues en realidad sería un tipo de realismo indirecto, ya que propondría a las sensaciones como intermediarios mentales. Sin embargo, Reid insiste en no reificar las sensaciones a costa de negar el objeto externo. Pues al percibir un objeto lo que percibo no son las sensaciones. En mi opinión esto muestra que, según Reid, el aceptar la posible existencia de sensaciones por sí sólo no compromete con el realismo indirecto. Todo depende del papel que se asigne a las sensaciones en el proceso perceptivo. Si bien el realismo directo de Reid no es estrictamente de tipo aristotélico ya que puede admitir la posible existencia de sensaciones en el proceso de la percepción, sí podemos considerarlo por el momento un realismo directo en el sentido de no inferencial.

Desde mi punto de vista, Reid no mantiene una concepción interfaz de la percepción como supone Putnam, pues sus argumentos en contra de la teoría cartesiana de las ideas son muy parecidos a los de Putnam a favor del realismo natural y en contra de la interfaz.

⁷ Reid aplica el término *sensación* a objetos de la experiencia introspectiva.

⁸ De la misma manera se puede defender un realismo directo desde una teoría representacionista de la mente. Se puede argumentar que aunque en la percepción estén involucradas representaciones, el objeto de la percepción es el objeto externo, y no la representación o algún tipo de *sense data*.

Como hemos visto ya, Reid hace un reclamo a los filósofos que mantienen teorías de la percepción que interponen a las ideas entre la mente perceptora y el objeto externo, a aquellos que reifican innecesariamente imágenes en la mente o el cerebro, que dan tal objetividad al mundo del pensamiento que llegan a confundirlo con los objetos percibidos. Para Reid estos filósofos conciben a las ideas como una clase de entidades que a veces se ligan con el pensamiento, a veces son el objeto del pensamiento, y a veces tienen una existencia propia.⁹ Reid afirma que no hay ninguna prueba concluyente de la existencia de las ideas (en el proceso de la percepción); y que éstas, concebidas como intermediarios entre la mente y los objetos externos, son meras ficciones o hipótesis propuestas con el fin de resolver el fenómeno del entendimiento humano. Sin embargo, lejos de cumplir con esta meta, suponer ideas o imágenes de cosas en la mente como intermediarios sólo ha llevado a paradojas inaceptables.¹⁰

El argumento de Reid se refiere específicamente aquí al proceso de la percepción de los objetos externos mediante los sentidos. Según los dictados del sentido común, percibimos directamente a los objetos materiales, no a las ideas como representaciones de estos. Es importante notar que el argumento de Reid no busca tanto negar la existencia de los contenidos mentales, sino que su crítica se dirige a la pretensión de reificar estos contenidos a costa de negar la existencia de los objetos externos, es decir, objeta la tesis de que los objetos mentales son una interfaz entre nosotros y el mundo, aunque pueda aceptar su existencia como parte del proceso perceptivo. Esto hace que el realismo directo de Reid sea insatisfactorio para Putnam, ya

⁹ Reid aplica el término *idea* a todo tipo de contenido mental.

¹⁰ Como veremos a continuación, Putnam llama “concepción interfaz” a la opinión de que en la percepción captamos directamente objetos intermedios como ideas, *sense data*, representaciones, etc., y no tocamos directamente al mundo, sino sólo indirectamente en el mejor de los casos.

que a pesar de todo concede un papel a las ideas (y a las sensaciones) en el proceso de la percepción.

Por otra parte, Reid, al igual que Descartes y Locke, distingue entre cualidades primarias y secundarias de los objetos, y también sostiene, aunque en un sentido diferente, que sólo las cualidades primarias nos informan de lo que estas cualidades son en sí mismas:

La noción que tenemos de las cualidades primarias es directa, y no solamente relativa. Una noción relativa de una cosa [como la de las cualidades secundarias] no es, hablando estrictamente, una noción de la cosa, sino sólo de alguna relación la cual señala a algo más (Reid, 1785: 105).

A primera vista, parece haber una inconsistencia entre la distinción de cualidades primarias y secundarias de los objetos externos y el realismo directo. Pero agrega:

No es de esperar que estos [el vulgo] deberían hacer distinciones que no tengan conexión con los asuntos comunes de la vida; ellos no [...] distinguen las cualidades primarias de las secundarias, sino que hablan igualmente de ambas como cualidades del objeto externo [...] De las secundarias, sus nociones son [...] confusas e imprecisas, más que erróneas (Reid, 1785: 107).

Ambos puntos de vista pueden reconciliarse para evitar el escepticismo, aceptando el punto de vista del hombre común sobre las cualidades secundarias: el color de un objeto, que es una cualidad secundaria del mismo, sí es una cualidad, aunque oscura e imprecisa, del objeto externo; es aquella cualidad que nos produce la sensación del color que vemos. Como hombres comunes, podemos con corrección decir que un objeto que vemos rojo, es rojo, puesto que llamamos “rojez” a la cualidad secundaria correspondiente del objeto.

Reid resume su teoría de la percepción en los siguientes términos:

Si atendemos al acto de nuestra mente que llamamos percepción de un objeto sensible externo, encontraremos en él estos elementos: primero, una

concepción o noción del objeto percibido; segundo, una fuerte e irresistible convicción o creencia en su existencia presente; y, tercero, el que esta convicción o creencia es inmediata, y no el efecto de un razonamiento (Reid, 1785: 50).

Es importante notar aquí el compromiso realista que para Reid conlleva la percepción de un objeto del mundo externo: *Percibir un objeto externo es aceptar su existencia.*

3. El realismo directo contemporáneo

Según Putnam, el realismo directo volvió a surgir en el siglo XX con las críticas de William James a la concepción tradicional sobre la percepción, es decir, a la concepción representacional. Posteriormente John Austin desarrolló una defensa del realismo natural o de sentido común, en el seno de la filosofía analítica. En la interpretación de Putnam, la filosofía del segundo Wittgenstein constituye también una defensa de esta forma particular del realismo.

La diferencia con la concepción cartesiana clásica reside en que en ella se asume que los objetos de la percepción inmediata eran mentales y por lo tanto no físicos, interponiendo de esta manera, como argumenta también McDowell, interfaces entre nuestros poderes cognitivos y el mundo exterior. Putnam rechaza la concepción tradicional de que las experiencias sensoriales son experiencias intermediarias entre nosotros y el mundo. Pero la alternativa de Putnam no implica negar la conciencia fenoménica y la experiencia subjetiva, sino afirmar que las cosas externas pueden ser *experimentadas*, y no sólo en el sentido trivial de ser meras causas de experiencias entendidas éstas como afecciones de la subjetividad, sino directamente tal y como ellas son. Entonces, para completar el itinerario del viaje de retorno que va del realismo ingenuo al realismo natural, es necesario cuestionar la imagen tradicional en su conjunto, es decir, la concep-

ción interfaz. Este largo itinerario se hace necesario si se quiere adoptar una alternativa filosófica que nos permita mantener las intuiciones realistas pero sin caer en las dos concepciones falsas sobre el problema de la realidad, a saber, el realismo metafísico y el antirrealismo, las cuales tienen como denominador común a la concepción interfaz. Pero la crítica a esta concepción se extiende hasta el realismo interno, siempre que se considere una interfaz a los marcos conceptuales que determinan los objetos del mundo.

VI. El realismo natural de Putnam

Usando las distinciones ya expuestas podemos caracterizar el realismo natural de Putnam con respecto a la percepción como un realismo directo, entendiendo directo como sin interfaces mentales y no en el sentido de no inferencial. Putnam denuncia como falsa la clásica visión interfaz de la mente que interpone entidades como los *qualia* entre el sujeto y el mundo. Es decir, al igual que Reid, ataca al realismo indirecto por reificar las entidades mentales a costa de cuestionar los objetos externos. Niega a su vez que sea un problema filosófico auténtico el de la forma como se conectan la mente y el mundo, algo que preocupó tradicionalmente a la epistemología. La respuesta del realista natural a esa cuestión es la siguiente: la mente y el mundo se conectan porque nuestras capacidades perceptivas y cognitivas nos permiten captar directamente el mundo tal como es, sin ningún intermediario.

La percepción exitosa consiste precisamente en ver o escuchar las cosas que están “allí afuera”, y una falla en la percepción supone que la cosa captada no está allí en realidad. Si atendemos al uso común de los términos, la percepción exitosa consiste en la captación directa de las cosas del mundo y no en una mera afección de la subjetividad de la persona causada por esas cosas.

Al identificar al realismo natural con el realismo ingenuo del hombre común, Putnam se opone tanto a los argumentos escépticos

del racionalismo y el empirismo clásicos, como al realismo científico tradicional en su defensa a ultranza de una visión científica del mundo, pues todas estas corrientes cuestionaron la concepción de sentido común acerca del mundo por suponerla falsa. Putnam ubica las raíces de la visión interfaz en Platón, y posteriormente en la época moderna en la teoría cartesiana de la mente, y sugiere que una solución al viejo problema del realismo que represente un verdadero progreso en filosofía requiere de una vuelta al realismo directo aristotélico pero eliminando sus aspectos metafísicos. En este camino es necesario recuperar la importancia de la percepción para el problema del realismo.

1. La concepción interfaz de la experiencia

Según Putnam, la concepción interfaz de la percepción ha llevado tanto al escepticismo como al planteamiento de la dicotomía realismo metafísico-antirrealismo como una vía para escapar de ella. Un argumento para fundamentar esto es el siguiente: Descartes en la *Primera Meditación* argumentó que la experiencia al soñar es idéntica de la experiencia de vigilia y, por consiguiente, que no tenemos garantía de que lo que percibimos en nuestra experiencia actual sea verdadero. Pues si una experiencia verídica puede ser idéntica a una experiencia no verídica, entonces no tenemos garantía ni siquiera de que la experiencia verídica dependa de la existencia de aquello de lo que es una experiencia. Si esto es así, no podemos percibir las propiedades reales de lo que es percibido puesto que podemos tener una experiencia cualitativamente idéntica pero acerca de algo que no existe en el mundo externo. Descartes concluyó (como también lo habían hecho los estoicos y los epicúreos en la Grecia antigua) que aquello de lo que somos conscientes inmediatamente en la percepción son cualidades que están *en nuestro interior* (las denominadas *qualia*, o *sense data* en la filosofía contemporánea) y que sólo representan aquello que

está en el mundo exterior pero no necesariamente se corresponden con ello. Esta postura se convirtió en la concepción ortodoxa de la filosofía moderna, y tuvo como una consecuencia inevitable, la problematización de la existencia misma del “mundo exterior”, con el consiguiente escepticismo derivado de esto.

2. La confusión original: ¿identidad o indistinguibilidad?

Ya desde la *Primera Meditación* el escepticismo epistemológico se ha sostenido por el siguiente planteamiento: 1) La persona A tiene la experiencia (“verídica”) de que ve algún objeto, por ejemplo, una pared amarilla. 2) La persona B (o A en otro momento) tiene una experiencia no verídica (un sueño o una “alucinación total”) que resulta ser “cualitativamente idéntica” con la experiencia de la A. Este escenario conduce al argumento tradicional siguiente: lo que percibimos directamente es lo mismo en los dos casos pero, en uno de ellos, la pared amarilla no existe físicamente (suponiendo que no hay nada físicamente amarillo en torno de B). De esta manera, lo que B “percibe directamente” no es físico, y, puesto que es lo mismo en los dos casos, esto quiere decir que tampoco es físico en el caso de la persona A, no es físico aunque la percepción sea verídica. Lo “amarillo que vemos” no es físico, sino mental, es un *quale* de color en ambos casos.

Según Putnam, el problema del escepticismo, nace de una confusión entre la identidad y la indistinguibilidad (Putnam, 1994a: 11-12). Lo que queremos significar cuando decimos que dos experiencias son idénticas, es simplemente que son indistinguibles.¹¹ La dificultad

¹¹ Putnam describe el experimento de Parikh para mostrar esto. Se tienen cien cartas y un bote de pintura blanca. La carta 1 se pinta de blanco y se echa una gota de color rojo en la pintura del bote revolviéndola bien. Luego se pinta la carta 2 con esa pintura y se comparan los colores percibidos de las cartas 1 y 2. Ambas cartas parecen tener el mismo color, es decir, la *quale* entre 1 y 2, $Q_{1/2}$, parece ser la

consiste en que la relación de “ser indistinguible” no es transitiva, mientras que la identidad, en un sentido lógico-matemático, sí lo es. Esto quiere decir que dos *qualia*, por ejemplo, correspondientes a un color percibido en dos cartas diferentes, pueden ser indistinguibles sin por esto ser idénticas. Es absurdo aplicar el criterio de identidad clásico en el caso de las apariencias, para las cuales sólo puede definirse la indistinguibilidad.

Pero esto no significa que no pueda haber estados fenoménicos, entendidos como estados cerebrales perceptivos involucrados en la percepción del color y que son *en parte* responsables en nuestra capacidad de discriminar entre apariencias diferentes. Sin embargo, es un error identificar directamente tales estados perceptivos con las apariencias de color, ya que ambos no cumplen con las mismas propiedades. Es decir, en particular la propiedad de que apariencias diferentes sean distinguibles por parte de un sujeto, no corresponde a alguna propiedad de las excitaciones nerviosas u otros estados cerebrales perceptivos. Así, con respecto a esto, los agrupamientos de células que se excitan en un sujeto cuando un mismo tono de color particular es registrado en dos objetos diferentes pueden cambiar, aunque la apariencia del color sea la misma para el sujeto que lo percibe. Si bien puede suceder que muchas de las mismas células se exciten al registrar sucesivamente cada uno de los objetos, no todas lo hacen. Por otra

misma. Si se hace lo mismo para la carta 3 y la comparamos con la carta 2 tenemos que la *quale* entre 2 y 3, $Q_{2/3}$ parece ser también la misma. Pero, ¿son idénticas $Q_{1/2}$ y $Q_{2/3}$? Si se continúa el procedimiento para el resto de las cartas, echando una gota de color rojo en la pintura del bote, revolviendo bien y pintando la carta siguiente con el color así obtenido, el color percibido de la carta, digamos, número 20 será notablemente distinto del color de la carta 1. Lo cual quiere decir que la *quale* de color de la carta 20 no puede ser $Q_{1/2}$. Esto significa que las *qualia* $Q_{1/2}$ y $Q_{2/3}$ no pueden ser idénticas ya que la identidad es una propiedad transitiva y se transmitiría hasta la carta 20. Por consiguiente las *qualia* son indistinguibles, pero no idénticas.

parte, si estamos considerando la percepción de colores, entonces, algo más allá de ese agrupamiento de células excitado tiene que estar involucrado, y eso es todos aquellos procesos que estén involucrados en la adquisición de los *conceptos de color* requeridos.

Por esas razones la excitación de los agrupamientos de células son sólo una condición necesaria, pero no suficiente para percibir un tono de color particular. En otras palabras, los respectivos procesos de producción en los casos de las experiencias oníricas y de vigilia son diferentes, Putnam sugiere entonces un regreso al realismo natural acerca de, por ejemplo, los colores. El color que vemos cuando observamos algún objeto físico (o la apariencia de ese color bajo ciertas condiciones de observación) es una propiedad *objetiva* de la relación entre el organismo y el medio ambiente, en vez de considerarlo una propiedad de nuestras mentes.

Volviendo al caso de la comparación cartesiana entre la experiencia onírica y la de vigilia. En el primer caso, el de la vigilia, somos conscientes de una apariencia de color objetiva, “tal que nuestro estado perceptivo es un estado relacional, un modo en que interactuamos con una propiedad del entorno” (Putnam, 1997: 14).

Mientras que en el caso de la experiencia onírica de color, sólo nos parece ser conscientes de una apariencia de color objetiva. Únicamente en el segundo caso podemos hablar de un estado perceptivo interior al organismo. Las dos experiencias, la interna y la externa pueden ser indistinguibles pero no son idénticas. Pero dos estados perceptivos diferentes pueden causar experiencias indistinguibles. Dice Putnam, “Uno puede, como decimos en el lenguaje ordinario, ‘tener la misma experiencia’ y no estar en el mismo estado perceptivo. Y esto es lo que ha parecido absurdo a tantos filósofos desde Descartes hasta el día de hoy” (Putnam, 1997: 15).

El hecho de que puede haber estados perceptivos indistinguibles que no son idénticos, pero que a su vez originen experiencias indistinguibles, tiene consecuencias que refutan el viejo argumento escéptico

de que no podemos ser conscientes de propiedades externas de las cosas. La imagen tradicional de la percepción que se somete a crítica, es aquella que muestra a la percepción no como una conciencia de las cosas y sus propiedades en un medio, sino como una conciencia de *imágenes dentro de nuestras cabezas*. La percepción se transforma así, no en un medio de acceso al mundo sino en una interfaz entre nosotros y el mundo, a partir de la cual debemos hacer “inferencias” problemáticas con respecto a lo que hay afuera.

Una consecuencia más de la imagen interfaz es que, si bien, en algún sentido podemos afirmar que “percibimos directamente” a los objetos observables de nuestro mundo cotidiano, hay algo más esencial del objeto observado que está “más allá” de su mera apariencia. Y respecto a los objetos científicos —tales como los gérmenes, las moléculas, o las partículas elementales— se tiende a pensar que estos no son percibidos y deben ser, en consecuencia, construcciones lógicas (como en el positivismo lógico) o inferidos a partir de aquello que “percibimos directamente”, ignorando la observación con ayuda de instrumentos como una forma de percepción. La idea de que hay un abismo epistemológico entre la percepción de, por ejemplo, mesas y sillas, y la percepción de un virus mediante un microscopio electrónico surge cuando restamos importancia a las maneras como, en la práctica, vemos una actividad como continuación natural de otra.

Conclusión

Un problema de la concepción interfaz, tanto en su versión tradicional como en su versión materialista contemporánea, es que los *sense data*, *qualia*, o las representaciones contemporáneas, juegan un papel análogo al de las impresiones de los clásicos. Pero en la ciencia cognitiva de hoy se identifica a la mente como un órgano: el cerebro, y las representaciones son los *outputs* de los procesos perceptivos, que a su vez son los *inputs* de los procesos cognitivos, los insumos a partir

de los cuales la computadora cerebral hace inferencias. El problema surge al pretender identificar a estos insumos con los *qualia* y toda su riqueza cualitativa. Según Putnam este reduccionismo bajo la forma de una pretendida naturalización con base científica es muy discutible. Otro problema adicional de esta concepción es que las representaciones están ligadas sólo causalmente a los objetos del medio ambiente del organismo sin que haya ningún vínculo cognitivo (o epistémico, de la misma forma en que las impresiones sólo estaban ligadas causalmente con los objetos externos).

Esta imagen interfaz, tanto en su versión clásica como en su versión contemporánea, ha sido nefasta para la metafísica y para la epistemología. Pues supone que tiene que haber interfaces entre nuestras capacidades cognitivas y el mundo exterior o, en otros términos, supone que nuestros poderes cognitivos no pueden extenderse hasta alcanzar los objetos mismos.

El realista natural, en el sentido de James, sostiene que la percepción exitosa consiste en ver, o escuchar, las cosas que están allí afuera, y no en una mera afección de la subjetividad causada por esas cosas. Putnam, como James, señala que esta forma de ver la experiencia sensorial como *experiencia intermediaria* entre nosotros y el mundo, ha sido el origen de muchos de los problemas filosóficos acerca de la percepción y la experiencia, pues nos ha impedido verla como nuestro contacto cognitivo genuino con el mundo.

El realista natural señala que, cuando la percepción es verídica, el contenido de nuestras creencias perceptivas son los hechos del mundo, y no meras representaciones subjetivas del mismo: mediante la percepción, la mente está en contacto directo con el mundo. La alternativa del realismo natural supone el reto de construir una nueva semántica que prescindiera de la visión de la actividad de “representación” como una interfaz entre nosotros y aquello sobre lo que pensamos, sin abandonar totalmente la idea de la representación como parte de los procesos cognitivos.

La filosofía última de Putnam es terapéutica, en el sentido de que busca la disolución de lo que considera son errores filosóficos, por muy arraigados que estos estén en la tradición; a la vez que desarrolla una propuesta que resulta novedosa, si bien surge de la recuperación de tesis que han caído en desuso. El resultado de este largo viaje de indagación filosófica resulta ser sorprendente: la vuelta a la ingenuidad del sentido común.

Bibliografía

- Aristóteles, 1999, *Acerca del alma*, T. Calvo Martínez (trad.), Gredos, Madrid.
- Austin, John, 1962, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford.
- _____, 1981, *Sentido y percepción*, A. García Suárez y L. Valdés Villanueva (trads.), Técnos, Madrid.
- Dancy, Jonathan, 1985, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell, Oxford.
- _____, 1993, *Introducción a la epistemología contemporánea*, J.L. Prades Selma (trad.), Tecnos, Madrid.
- Jackson, Frank, 1993, *perception. A Representative Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- McDowell, John, 1994, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge.
- _____, 2003, *Mente y mundo*, M. A. Quintana (trad.), Sígueme, Salamanca.
- Putnam, Hilary, 1981, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- _____, 1987, *The Many Faces of Realism*, Open Court Pub., La Salle.
- _____, 1988, *Razón, verdad e historia*, J. M. Esteban (trad.), Técnos, Madrid.
- _____, 1988a, *Representation and Reality*, MIT Press, Cambridge.
- _____, 1994, *Las mil caras del realismo*, M. Vázquez Campos y A. Liz Gutiérrez (trads.), Paidós, Barcelona.
- _____, 1994a, "The Dewey Lectures 1994. Sense, nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind", en *The Journal of Philosophy*, vol. XCI, núm. 9, sep., Nueva York, pp. 445-517.
- _____, 1994b, *The Return of Aristotle en Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge.

- _____, 1995, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*, G. Ventureira (trad.), Gedisa, Barcelona.
- _____, 1997, “El retorno de Aristóteles”, en *La herencia del pragmatismo*, M. Liz y M. Vázquez (trads.), Paidós, Barcelona.
- _____, 1997a, “Modificando la (concepción de la) mente de Aristóteles”, en *La herencia del pragmatismo, op. cit.*
- _____, 2000, *Sentido, sinsentido y los sentidos*, N. Goethe (trad.), Paidós, Barcelona.
- _____ y Martha Nussbaum, 1994, *Changing Aristotle Mind en Words and Life*, Harvard University Press, Cambridge.
- Reid, Thomas, 1764, *An inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, en <http://www.earlymoderntexts.com/rein.html>
- _____, 1785, *Essays on the Intellectual Powers of Man*, The MIT Press, Cambridge y Londres, 1969, en <http://www.earlymoderntexts.com/reip.html>
- _____, 1998, *Ensayos sobre las capacidades intelectuales del hombre*, en *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid*, J. Hernández Prado (trad.), UAM Azcapotzalco, México.
- _____, 1998, *Una investigación de la mente humana bajo los principios del sentido común*, en *La filosofía del sentido común. Breve antología de textos de Thomas Reid, op cit.*

El problema de la verdad y la alhqeia

Roberto Estrada Olguín
Universidad Nacional Autónoma de México

Abstract

The claim of this work is to expose my vision to near *problematic* of the truth in the scope of the philosophy. For it we will distinguish the two general orientations in whose direction the problem of the truth in the philosophical scope has been boarded: 1) justificationist and 2) ontological. The criterion that allows us to make this distinction is the “attitude and the answer” that have been adopted as opposed to the skepticism. Therefore, in which it follows we will develop the theoretical origins, basic premises and consequences of two attitudes and two answers corresponding to these attitudes as opposed to the skepticism.

In the direction which we denominated justificationist we included the “theories of the truth” that in these times have proliferated, because of them have adopted the same “attitude” and have provided the same “answer” in face of skepticism. For the ontological perspective we will expose the thought of Heidegger on the subject of the truth, because there we find the exposition of the subject adopting a “attitude” and providing a “answer” that is not directed to the search of a justification. These two directions, in my opinion, provide sufficient a minimum sketch of the problem of the truth.

Keywords: truth, objectivity, skepticism, justificationism, alhqeia.

Resumen

La pretensión de este trabajo es exponer mi visión acerca de la *problemática* de la verdad en el ámbito de la filosofía. Para ello distinguiremos las dos orientaciones generales en cuya dirección se ha abordado el problema de la verdad en el ámbito filosófico: 1) la justificacionista y 2) la ontológica. El criterio que nos permite hacer esta distinción es la “actitud y la respuesta” que se han adoptado frente al escepticismo. Por lo tanto, en lo que sigue desarrollaremos los orígenes teóricos, presupuestos y consecuencias de dos actitudes y dos respuestas correspondientes a estas actitudes frente al escepticismo.

En la orientación que denominamos justificacionista incluimos las “teorías de la verdad”, las cuales han proliferado en estos tiempos porque ellas han adoptado la misma “actitud” y han proporcionado la misma “respuesta” ante el escepticismo. Para la perspectiva ontológica expondremos el pensamiento de Heidegger sobre el tema de la verdad, porque en él encontramos el planteamiento del asunto adoptando una “actitud” y proporcionando una “respuesta” que no está dirigida a la búsqueda de una justificación. Además, que esta perspectiva es excluida de las teorías de la verdad, por lo cual su análisis es necesario para determinar su pertinencia en el problema de la verdad. Estas dos orientaciones, a mi juicio, proporcionan un bosquejo mínimo suficiente del problema de la verdad.

Palabras clave: verdad, objetividad, escepticismo, justificacionismo, alhgeia.

Introducción

La pretensión de este trabajo es exponer mi visión acerca de la *problemática* de la verdad en el ámbito de la filosofía. Para ello distinguiremos las dos orientaciones generales en cuya dirección se ha abordado el problema de la verdad en el ámbito filosófico: 1) la justificacionista y 2) la ontológica. El criterio que nos permite hacer esta distinción es la “actitud y la respuesta” que se han adoptado frente al escepticismo. Por lo tanto, en lo que sigue desarrollaremos

los orígenes teóricos, presupuestos y consecuencias de dos actitudes y dos respuestas correspondientes a estas actitudes frente al escepticismo.

Por justificacionismo entiendo todo intento de encontrar un criterio o criterios que permitan justificar metodológicamente las creencias de una persona. Dicho de manera diferente, entiendo que el justificacionista es aquel que tiene la “actitud” de tomar en serio al escéptico y que ha decidido, en oposición al escéptico, que el conocimiento existe, que es alcanzable por el hombre y que es comunicable. Pero como tiene al escéptico de oponente, para dar satisfacción a éste no basta con que acepte la existencia del conocimiento, debe *demostrar* la existencia de dicho conocimiento, que el hombre lo alcanza y que lo comunica. Por ello, su “actitud” ante el escepticismo lo ha conducido al “tipo de respuesta” que derrocaría definitivamente los argumentos del escéptico: encontrar el camino (método) que demuestre la existencia del conocimiento. En la orientación que denominamos justificacionista incluimos las teorías de la verdad analizadas por Apel, porque todas ellas han adoptado la misma actitud y han proporcionado el mismo tipo de respuesta ante el escepticismo. Para la perspectiva ontológica expondremos el pensamiento de Heidegger —el cual es explícitamente excluido por Ape— sobre el tema de la verdad, porque en este pensamiento encontramos el planteamiento del asunto adoptando una actitud y proporcionando una respuesta que no está dirigida a la búsqueda de una justificación. Debemos aclarar que, como el propio Apel menciona, el pensamiento de Heidegger sobre la verdad no es una “teoría de la verdad”, pero ello no es suficiente para determinar su pertinencia en el problema de la verdad. Estas dos orientaciones, a mi juicio, proporcionan un bosquejo mínimo suficiente del problema de la verdad.

Para intentar alcanzar nuestro objetivo desarrollaremos la primera orientación iniciando con la explicación de dos presupuestos de las teorías de la verdad: 1) la búsqueda de un fundamento del conoci-

miento, el cual abordaremos analizando la comprensión del *método*, como problema fundamental de la epistemología moderna, desarrollo en el cual determinaremos el origen cartesiano de la pretensión de encontrar la justificación última, y 2) el enfrentamiento con el escepticismo en el cual se encontró el empirismo, la teoría del conocimiento y la filosofía de la ciencia de finales del siglo XIX y principios del XX, debido a un *retorno* a Hume. Después, de manera muy breve, fijaremos lo que se comprende por escepticismo para pasar enseguida a determinar el lugar donde esta primera orientación *ubica* el fenómeno de la verdad: las proposiciones. Luego, expondremos el problema del *regreso infinito* como la forma de tratar el problema de la verdad por parte de las llamadas teorías de la verdad. A continuación, comentaremos brevemente qué se entiende por objetividad dentro de esta perspectiva, señalando que objetividad sólo se puede entender *frente* a subjetividad. Y decimos frente y no contra con la intención de que no se perciban como conceptos opuestos, pues como veremos pueden resultar hasta sinónimos. Mostraremos que objetividad es entendida como intersubjetividad. Para finalizar, expondremos en esta primera orientación la explicación sobre la actitud adoptada y la respuesta proporcionada por ella ante el escepticismo.

Para desarrollar la postura de la segunda orientación, la orientación ontológica, iniciaremos con el análisis de la postura del escepticismo mediante la discusión sobre la primacía de la pregunta ¿existe la verdad? Posteriormente, explicaremos por qué el punto de partida del problema de la verdad necesariamente es la pregunta ¿qué es la verdad? y aclararemos el sentido de ambas preguntas. Luego, intentaremos explicar dónde *ubica* Heidegger el fenómeno de la verdad: en el ámbito ontológico del ente que pregunta ¿qué es la verdad? Enseguida, expondremos cómo es comprendida la verdad como condición ontológica del ente que pregunta sobre ella: la *αληθεια*. Para finalizar, explicaremos los diferentes *tipos* de verdad que encontramos en el pensamiento de Heidegger y explicaremos cómo se relacionan

entre sí esos tipos de verdad y cómo se entiende la objetividad en este marco de pensamiento. Y, por último, terminaremos intentando mostrar cómo se relacionan ambas orientaciones.

I. El “escándalo” de la filosofía y las teorías de la verdad

1. Dos presupuestos de las teorías de la verdad

A. El presupuesto de la búsqueda de un fundamento

En el *Discurso del método* vemos claramente cómo se trata de derrocar a la autoridad¹ con una noción que Descartes heredó de la antigüedad.² El *Discurso* inicia señalando que “le bon sens ou la raison est naturellement égale dans tous les hommes”, lo cual tiene la intención

¹ “Está fuera de duda la importancia de Montaigne en el traspaso del espíritu escéptico de los antiguos al pensamiento moderno de Descartes y en el derrocamiento de la autoridad y de la metafísica eclesiástica” (Dilthey, 1978: 47). Este señalamiento únicamente pretende poner de relieve que Descartes tiene una herencia que no puede negar. Esa herencia fue, precisamente, legada por el Renacimiento y la tradición hermética a través de la Compañía de Jesús y su enseñanza en La Flèche. La descripción y explicación de la enseñanza impartida en la época en que Descartes estuvo en La Flèche puede verse Salvio Turró (1985: 183-220).

² “Con el Renacimiento renacen los epicúreos, los estoicos, los panteístas embriagados de naturaleza, los escépticos y los ateos. Y, por primera vez, aparecen entre los jóvenes pueblos romano-germánicos, a la luz del día y con la visera levantada, todos los matices del temple vital y de la fe” (Dilthey, 1978: 27). Además, puede verse la detallada y amplia descripción de la diferencias entre la concepción de la Edad Media, la del Renacimiento y de la Modernidad, descritas por Salvio Turró (1985). En esta obra, el autor distingue la concepción aristotélica de la Edad Media (como una explicación biológico-teleológica del mundo, dado el papel que juegan los fines) de la concepción del Renacimiento, la cual es una explicación animista (el macro y microcosmos como organismos) y de la concepción matemática de la naturaleza de la modernidad.

de poner énfasis en que el error y la falsedad no se producen por ser unos hombres más razonables que otros, es decir, porque algunos individuos poseen la revelación de la verdad y otros no; sino por el hecho de que conducen la razón por caminos (métodos) diferentes. De ese modo, pues, la tarea que pretende Descartes es:

[...] y así, me liberaré poco a poco de muchos errores que pueden ofuscar nuestra *lumière naturelle* y hacernos menos capaces de escuchar a la razón. Pero, después que he empleado algunos años a estudiar en el libro del mundo y tratar de adquirir alguna experiencia, he tomado, un día, la resolución de estudiar también en mí mismo y de emplear todas las fuerzas de mi espíritu para elegir los caminos que debía seguir (1960: 23).

Esa *lumière naturelle* o *bon sens* o *raison*, es la *naturae lumen* o *ratio naturalis* de los estoicos. Aquí no se trata de responder al escéptico, sino de derrocar una autoridad y de establecer que la verdad del conocimiento no está en el “libro del mundo”,³ sino en uno mismo. Además, Descartes ha puesto de manifiesto que el verdadero problema del conocimiento es el problema del método: “Car ce n’est pas assez d’avoir l’esprit bon, mais le principal est de l’appliquer bien” (1960: 18).

En su carta dirigida a Mersenne, fechada en marzo de 1637, Descartes señala que no escribió un *Tratado del método* sino un *Discurso del método* con la finalidad de hacer notar que su objetivo no es “enseñar” un *método* sino sólo hablar sobre él.⁴ No tenemos razones

³ Ese “derrocamiento de la autoridad y de la metafísica eclesiástica”, vino precisamente a instaurar el pensamiento moderno. Esa autoridad se había establecido como portadora de la verdad, en general, y de la verdadera interpretación de las Sagradas Escrituras, en particular. En efecto, puesto que la verdad era revelación ésta era exclusiva de ciertos individuos privilegiados, iluminados.

⁴ Citado por Jacob Klein, (1968: 283, nota número 278). Esto se complementa perfectamente con lo que Descartes dice al principio de la primera parte del *Discurso*: “Ainsi mon dessein n’est pas d’enseigner ici la méthode que chacun doit

suficientes para poner en duda la sinceridad de Descartes cuando dice que su objetivo no es enseñar un método. En efecto, lo primero no es enseñar un método, sino antes es menester mostrar la propia *necesidad* de un método para la obtención del conocimiento y, por tanto, la tarea siguiente es encontrar ese método.

Por tanto, en Descartes la “necesidad” de un *método* seguro y certero es el primer conocimiento que se adquiere y no el *cogito ergo sum*; *método* que debe encontrar un punto firme y seguro, el cual se busca en uno mismo después de intentar encontrarlo en el mundo y fracasar en ese intento y convencerse de que por esa vía se fracasará. Ahora bien, ese método se identifica con la *mathesis universalis*. Ésta es el propio orden y medida que constituye la naturaleza de la razón humana; de este modo, la racionalidad se relaciona estrechamente con la idea del método y con la perspectiva de la *justificación*⁵ del conocimiento.

Descartes habla de una ciencia distinta a las matemáticas ordinarias, ciencia que, además, deberá contener los *rudimentos de la razón humana*, es decir, la racionalidad misma, e identifica el método con ciencia y ésta con la *mathesis universalis*.⁶ Claramente, pues, Descar-

sivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte j’ai tâché de conduire la mienne”(1960: 19).

⁵ “Aunque en este tratado hable con frecuencia de figuras y números [...] el que siga con atención mi pensamiento observará fácilmente que no es mi objetivo hablar de las matemáticas ordinarias sino exponer otra ciencia [...]”.

“Esta ciencia debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y servir además para extraer de un objeto cualquiera las verdades que encierre. Hablando con sinceridad he de confesar que ella es preferible a todos los conocimientos que los hombres nos han transmitido, porque es la fuente de donde brotan aquellos” (Descartes, 1971: 102).

⁶ “Método y no otra cosa parece lo que se designa con el extraño nombre de álgebra, con tal que se prescindiera de la multiplicidad de números y figuras inexplicables que lo oscurecen”. Y más adelante: “Reflexionando sobre esto más atentamente

tes identifica el *método* con lo que en su época se denominaba álgebra, y ésta, a su vez, es la ciencia general del orden y la medida, la cual él llama con su nombre usual y antiguo de matemáticas universales. Además, notemos que “ciencia general” significa el tratamiento del orden y la medida con abstracción de toda materia particular; por todo ello se habla de *Reglas para la dirección del espíritu*, pues el método consiste en dirigir el espíritu por el camino correcto.

Ahora bien, lo relevante de todo esto es que el espíritu necesita dirección, necesita conducirse por la senda correcta, necesita método —sea algorítmico o no— y lo necesita porque la distinción entre lo verdadero y lo falso no depende de que unos hombres sean más razonables que otros, sino de conducir por caminos diferentes el *bon sens*, que es por naturaleza igual en todos los hombres. Esta “democracia” de la razón es el presupuesto de la necesidad de un método.

Por otra parte, la duda cartesiana está motivada por la necesidad de asegurarse con certeza de la verdad del conocimiento, puesto que para Descartes el conocimiento consiste en estar en condiciones de demostrar que se conoce; esto es, decir que alguien conoce significa no sólo que éste llegue a tener creencias verdaderas, sino que se necesita también poder proporcionar el fundamento de dichas creencias.⁷ De tal manera que el primer paso de ese método es encontrar un punto arquimedeano que nos permita levantar el mundo.

descubro que debemos referir a las matemáticas todas las cosas en que se examina el orden o la medida, importando poco se trate de números, figuras, astros, sonidos, o de cualquier otro objeto si se investiga esa medida u orden. Debe, pues, existir una ciencia general que explique todo lo que podamos conocer relativo al orden y a la medida sin aplicación de ninguna materia en especial. La denominación de esta ciencia no consiste en un nombre extranjero, sino en el antiguo y usual de matemáticas universales” (Descartes, 1971: 103).

⁷ “Los mortales tienen en ocasiones una curiosidad tan ciega que dirigen su espíritu por vías desconocidas, sin ninguna esperanza y únicamente por ver si la casualidad les depara lo que buscan, a semejanza del que devorado por el insensato deseo de

Es claro, pues, que a pesar de la posibilidad de llegar a adquirir alguna verdad, por azar o por casualidad, eso no basta para poder decir que se conoce, porque quien así ha llegado a tener alguna verdad no puede proporcionar el fundamento de ella, ni podrá estar seguro y cierto de que está ante una verdad. Charles B. Guignon ha expresado de manera muy clara esta idea de la siguiente manera:

El cartesiano no está preocupado solamente con cómo ocurre efectivamente que llegamos a las creencias que tenemos. Esta cuestión fáctica —a *quaestio facti*— es irrelevante, desde que puede ser el caso que creemos ciertas cosas en virtud de nuestro código genético o a través de alguna otra cadena causal totalmente externa a la verdad de la creencia. Lo que es del interés del sentido común y del cartesiano, no es la historia de cómo llegamos a adoptar nuestras creencias, sino qué nos justifica en adoptar esas creencias —la *quaestio juris* (Guignon, 1983: 33).⁸

El método para Descartes no sólo es la ciencia general del orden y la medida, sino también es la única forma de acceder a la *quaestio juris*, la cual es la cuestión que interesa al cartesiano, puesto que la

descubrir un tesoro, recorriese sin cesar todos los caminos por si algún viajero lo hubiese enterrado en uno de ellos. Así estudian casi todos los químicos, y la mayor parte de los geómetras y muchos filósofos.

”No niego que en medio de sus errores tengan a veces la fortuna de encontrar alguna verdad; pero no por eso son más hábiles; en todo caso serán más afortunados. Mejor que buscar la verdad sin método es no pensar nunca en ella, porque los estudios desordenados y las meditaciones oscuras turban las luces naturales de la razón y ciegan la inteligencia” (Descartes, 1971: 100-101).

⁸ “The Cartesian is not concerned merely with how we actually happen to arrive at the beliefs we hold. This factual question —the *quaestio facti*— is irrelevant, since it might be the case that we believe certain things by virtue of our genetic coding or through some other causal chain totally extraneous to the truth of the belief. What is of interest to common sense and the Cartesian alike is not the story of how we have come to hold our beliefs, but what justifies us in holding those beliefs —the *quaestio juris*”.

quaestio facti no es suficiente para la obtención de la verdad. Así, el método o la *mathesis universalis* se muestra como condición, como el presupuesto de la comprensión del conocimiento, como la *justificación* de nuestras creencias.⁹

Un número muy considerable de las reflexiones sobre la verdad y la objetividad tiene como uno de sus puntos de partida esta búsqueda del fundamento de nuestro conocimiento —por lo cual podemos llamarla fundamentalista— como pretendemos explicar más adelante. Sin embargo, la preocupación por encontrar una justificación o fundamento de nuestro conocimiento sólo es motivado porque se piensa que aún no se tiene dicho fundamento y que, además, es una necesidad y un deber obtenerlo. En efecto, un segundo punto de partida que ha propiciado las reflexiones modernas sobre la verdad y la objetividad es el escepticismo.

B. El presupuesto de satisfacer al escepticismo

El escepticismo arribó en el siglo XIX a la filosofía de las ciencias empíricas por un “retorno” a Hume, retorno que se produjo después de una crítica de la filosofía de Kant llevada a cabo por renombrados

⁹ El “libro del mundo” de la escolástica deja de ser el portador de la verdad, la cual era revelada a los espíritus elevados, para poder “leer” las verdades ocultas en ese libro. El mundo, en Descartes, es puesto en duda preliminarmente y se busca el fundamento no en el “libro del mundo”, sino en él mismo, en la conciencia, en el yo, en el *cogito*. El sujeto viene a establecerse como el fundamento, como lo único seguro clara y distintamente. Descartes tomó la resolución de estudiar en sí mismo, para encontrar el fundamento último de nuestro conocimiento. Pone así al yo como la base, el fundamento último de todo conocimiento. Así es como el conocimiento pasa a ser comprendido como fenómeno de la conciencia. Esto es, sólo es conocimiento aquello que está en la conciencia.

filósofos y científicos al final de dicho siglo. Ernst Mach se preocupó por criticar la distinción kantiana entre *cosa en sí* y *fenómeno*.¹⁰ La influencia de Mach sobre los principales miembros del Círculo de Viena no siempre se ha puesto de relieve de manera suficiente. Henri Poincaré se ocupó de llevar a cabo la crítica de la distinción

¹⁰ Ernst Mach (1838-1916), con su crítica a la ciencia newtoniana, es considerado un precursor de Einstein, contribuyendo así a la ciencia; en filosofía se interpreta como fenomenalista; y finalmente en historia de la ciencia su libro *Die Mechanik* (1883) se considera imprescindible para el mejor entendimiento de la ciencia moderna. Ernst Mach nos dice en *Análisis de las sensaciones* (1885): “Hablando propiamente, el mundo no está compuesto de ‘cosas’ como sus elementos, sino de colores, tonos, presiones, espacios, tiempos, brevemente, lo que comúnmente llamamos sensaciones individuales”. Sin embargo, reconocer que el mundo está compuesto de estas sensaciones individuales, es el resultado de un análisis realizado sobre lo que se nos presenta inmediatamente. Pues, según Mach, los colores, sonidos, presiones, etc., se presentan combinadas de diversas maneras; a cada una de estas combinaciones él las llama complejo o tejido compuesto de sensaciones. Es clara la influencia de Hume en esta idea: “Por consiguiente no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto” (1988: 61).

Ahora bien, ciertas sensaciones de estos complejos, combinadas con funciones espaciales y temporales, aparecen como más estables, y a estas sensaciones más estables las designamos con nombres mediante el lenguaje; entonces, aparecen como “cuerpos”. La pretensión de analizar, es decir, aislar los elementos constitutivos de los complejos de sensaciones, puede entrar en contradicción con el hábito de designar con nombres lo que se piensa que es estable.

“La imagen vaga de lo estable [dice Mach] que no varía perceptiblemente porque aparezca o desaparezca esta o la otra de las partes que le constituyen, parece ser algo en sí. Como cada una de estas partes puede ser suprimida sin que la imagen deje de representar el conjunto, pudiendo ser siempre éste reconocido, se cree que se podría suprimir todo y que aún quedaría algo. Así, nace naturalmente el concepto de una cosa en sí (reconocida como distinta de su ‘apariciencia’), que al principio se impone, pero que luego se nos revela como absurdo”.

entre juicios analíticos y juicios sintéticos.¹¹ Este aspecto de la filosofía kantiana, que se atribuye también al empirismo lógico, ha sido igualmente criticado por Quine (1962: 49-81) en su célebre artículo

El absurdo o la contradicción es resultado de no percatarse de que los complejos de sensaciones no son estables. Por eso Mach califica de “vaga” la imagen de lo estable. Este no percatarse tiene como consecuencia el que no se reconozca que los complejos de sensaciones son vistos como “cuerpos” sólo por hábito, sólo por adaptación de pensamiento a esos complejos. Dicho en otras palabras, no se reconoce que lo estable no existe en los complejos de sensaciones y que únicamente ha sido introducido por el pensamiento, con el fin de representarse los complejos de sensaciones; sino que al pensar que lo estable existe y que sus elementos constitutivos pueden suprimirse (aisladamente), sin dejar de pensar el conjunto, entonces, surge la apariencia de que la “cosa” o el “cuerpo” son algo distinto de sus partes constitutivas. Por lo cual Mach señala que la cosa, el cuerpo, la materia no es nada fuera de las sensaciones; con lo cual quiere decir que el problema filosófico de una *cosa en sí*, distinta de su “apariciencia” es, en realidad, un pseudoproblema. Es decir, la aceptación de la cosa en sí es “metafísica”. Ahora sí resulta claro el porqué Mach rechaza la metafísica y afirma que el mundo está constituido por sensaciones individuales, y no por cosas.

¹¹ Henri Poincaré (1854-1912) dirigirá su atención a la naturaleza de los juicios sintéticos *a priori* que, según Kant, son el fundamento del conocimiento científico, y en especial de los axiomas de la geometría. Poincaré afirmó que los juicios de la ciencia no son ni sintéticos *a priori* ni juicios empíricos, sino definiciones convencionales, que son propuestas para usarlas como instrumentos científicos. Sin embargo, la palabra *convención* debe ser tomada con cuidado en el contexto del pensamiento de Poincaré, pues los principios de las ciencias siempre están, para este filósofo, basados en la experiencia, apoyados en la inducción pero no lógicamente deducidos de ella, sino producidos por el espíritu a través de su potencia de generalización de la capacidad heurística del científico: “Los principios de la mecánica se presentan, entonces, para nosotros bajo dos aspectos diferentes. De una parte, son verdades fundadas sobre la experiencia y verificadas de una manera muy cercana al de los sistemas aislados. Por otra parte, son los postulados aplicables al conjunto del universo y vistos como rigurosamente verdaderos.

”Si esos postulados presentan una generalidad y una certeza que hace falta en las verdades experimentales de las cuales han sido inferidas, es porque ellos se reducen, en un último análisis, a una simple convención, que tenemos el derecho de realizar, porque estamos ciertos de que ninguna experiencia vendrá a contradecirla.

”Esta convención no es, por tanto, absolutamente arbitraria; ella no surge de nuestro capricho; nosotros la adoptamos porque ciertas experiencias nos han mostrado que ello sería cómodo” (1970: 162-163).

“Dos dogmas del empirismo”. Por último, Helmholtz y Schlick criticaron la noción de “intuición” kantiana.¹²

Esas críticas de las nociones kantianas y su consecuente retorno a Hume no evitaron sino, por el contrario, provocaron que el empi-

Poincaré pone primeramente en cuestión la naturaleza del razonamiento matemático aceptada por Kant. Para elucidar esta naturaleza, Poincaré inicia afirmando que existe una contradicción en la posibilidad misma de ese razonamiento: si éste no es deductivo, ¿de dónde le viene el rigor de sus inferencias que nadie puede negar? Por el contrario, si todas las proposiciones de la matemática pueden ser derivadas unas de otras por las reglas de la lógica, ¿por qué no se reduce toda la matemática a una enorme tautología? Por ejemplo, en *La ciencia y la hipótesis* (1906) señala: “Sin duda nos podemos remontar a los axiomas que son la fuente de todos los razonamientos. Si se juzga que no pueden reducirse al principio de contradicción, si ya no se quiere ver a los hechos experimentales que no pueden participar de la necesidad matemática, se tiene aún el recurso de clasificarlos entre los juicios sintéticos *a priori*. Esto no es resolver la dificultad, es solamente bautizarla” (10).¹² Según Alberto Coffa, la contribución más importante de Helmholtz (1821-1894) con relación a la epistemología fue el haber demostrado que el espacio de la geometría no posee ninguna necesidad (ni de la intuición, ni del entendimiento), sino que la geometría tiene una base empírica en alguna medida. En efecto, Kant distinguió entre una necesidad de la intuición (*Anschauungsnothwendigkeit*) y una necesidad del entendimiento (*Denknothwendigkeit*), y el espacio es, según Kant, una *intuición* y una condición necesaria —es decir, *a priori*— de posibilidad de la experiencia. De suerte que para Kant, la geometría como ciencia del espacio no puede tener un fundamento empírico. Cfr. “Geometry, pure intuition and the *a priori*” (1991).

Ahora bien, Helmholtz cambia la noción de “representación”, cambio que le sirve para mostrar que si entendemos representación como él la ha definido, entonces la intuición —la cual es una representación— no impone ningún tipo de necesidad a la geometría. Sin embargo, con ese cambio de la noción de representación de Helmholtz está alterando totalmente la noción de *intuición* dada por Kant: “De la muy mal usada expresión ‘representar’ o ‘ser capaz de pensar cómo algo ocurre’, entiendo que podemos describir [depict] la serie de sensaciones-impresiones que podemos tener si tal cosa ocurre en un caso particular. No veo cómo podamos entender algo distinto, sin abandonar el sentido completo de la expresión”.

rismo del siglo XX se viera rodeado de un ambiente de escepticismo. Escepticismo que con la ayuda del convencionalismo de Poincaré, Schlick y Duhem se tradujo en relativismo. Este es el ambiente en el cual este empirismo reflexionó sobre la noción de “verdad”. Pero la herencia cartesiana según la cual es necesario encontrar una justificación del conocimiento implícitamente determinó la “actitud” y “respuesta” que se tomó ante ese escepticismo.

Kant definió la *intuición* (Anschauung), específicamente el *espacio* y el *tiempo*, en cuanto *intuiciones puras*, como formas subjetivas que moldean *a priori* los datos de los sentidos, formas que no son conceptos del *entendimiento*, sino que son condición de posibilidad de las “representaciones” conceptuales del entendimiento. Esta definición de intuición no juega ningún rol en la definición de “representación” dada por Helmholtz. De esa manera éste ha cambiado no sólo la idea de representación sino también la de intuición, lo cual se muestra en la noción que proporciona de lo “concebible”; así cuando él habla de “intuicionalmente concebible”, debemos entender por concebible “representable”, es decir, poder dar la serie de impresiones sensibles que podemos tener en el acto de intuir algo. Sólo así podemos entender que la intuición no impone ninguna necesidad a la geometría, ni a cualquier ciencia. “Si, en efecto, [dice Helmholtz] espacios de otro tipo [distintos al euclídeano] son imaginables [representables, concebibles] en el sentido establecido, entonces eso refutará la afirmación de que los axiomas de la geometría son, en el sentido de Kant, consecuencias necesarias de una forma trascendental dada *a priori* en nuestras intuiciones”.

Estas ideas están presentes muy esencialmente en el pensamiento de Schlick (1882-1936) quien, en su famoso libro *General Theory of Knowledge* (1918), muestra una constante discusión con las ideas kantianas de intuición, cosas en sí mismas, categorías, etc. Citemos un párrafo de dicho libro en el cual se resumen las ideas de Helmholtz: “Nuestro descubrimiento es [dice Schlick], entonces, que la geometría —no sólo como una ciencia conceptual pura sino también como la ciencia del espacio— no procede de proposiciones sintéticas *a priori*. Por el contrario, procede de convenciones, esto es, de definiciones implícitas. En la medida en que se mueve dentro de esas definiciones y de los teoremas que pueden deducirse rigurosamente de ellas, es puramente analítica en carácter y, por tanto, posee validez absoluta. Pero las proposiciones sobre las relaciones espaciales de la realidad no pertenecen a esta geometría pura; más bien ellas forman parte de su aplicación al material empírico.

Así pues, el empirismo lógico moderno del siglo XX parte de estos dos supuestos: 1) la búsqueda de un fundamento del conocimiento mediante la determinación de un método, heredado de Descartes, y 2) la necesidad de dar satisfacción al escéptico, presupuestos que se necesitan y se implican recíprocamente. La manera de abordar “el fenómeno de la verdad” depende de la actitud y la respuesta que se tome respecto al escepticismo y, por tanto, de la actitud y la respuesta ante todo relativismo. Pero antes de explicar esta afirmación y con la pretensión de dirigirnos hacia esa finalidad, debemos precisar lo que se entiende por escepticismo.

Hay muchas maneras de exponer lo que se comprende por escepticismo, pero puesto que nuestro tema es la verdad —y la objetividad— lo precisaremos bajo este tema, de tal manera que el problema suele exponerse en su integridad abarcando tres formulaciones de distinta rigidez: 1) que la verdad no existe, 2) que si existe no es captable por el ser humano y 3) que si existe y es captable por el ser humano, es imposible comunicarla a los demás.¹³

La actitud y la respuesta ante el escepticismo así formulado, y de las cuales surgen todas las teorías de la verdad, suelen pretender refutarlo por vía de encontrar un *método* que deje establecido, de una

Son juicios sobre el comportamiento de las varas de medición y sobre el lugar (locations) de cuerpos. Como tales ellos son sintéticos en carácter pero *a posteriori*; sólo la experiencia puede determinar su validez”.

Así, pues, Schlick acepta que el carácter *universal y verdadero* de la ciencia (particularmente de la geometría) tiene su origen no en las *intuiciones a priori* sino en definiciones convencionales. Y los juicios sobre las relaciones espaciales reales siempre son empíricas y, por tanto, *a posteriori*. De hecho, desde esta nueva perspectiva, no existen —y no es posible que existan— los juicios sintéticos *a priori*. Los juicios *a priori* son analíticos y los juicios sintéticos son empíricos. Para mayores detalles sobre este asunto puede consultarse el propio texto de Schlick ya citado.

¹³ Platón ya planteó el problema de manera similar en el libro X de las *Leyes*, pero con respecto a los dioses aquí se expone la crítica a las teorías siguientes: a) los

vez por todas, aquello que justifique el conocimiento. Esta actitud y respuesta al escepticismo parten de plantear el problema de una manera determinada,¹⁴ la cual ya ha decidido implícitamente lo fundamental y la direccionalidad ante el fenómeno de la verdad. Veamos ahora, cómo es que las teorías de la verdad plantean el problema y la solución de la verdad.

2. Las teorías de la verdad y la objetividad

El asunto podemos plantearlo mediante el llamado *problema del regreso* infinito. El punto de partida de este problema es la *ubicación* de la verdad, es decir, que la verdad se halla en las proposiciones, en los juicios o sentencias. Es decir, que aquello a lo que llamamos verdadero son las proposiciones. Por tanto, para aceptar una proposición como verdadera debemos tener un procedimiento que la justifique, que constituya la razón de que la aceptemos como verdadera. Ahora bien, este procedimiento es un argumento inferencial del cual se deduce la proposición en cuestión. Entonces este procedimiento debe partir de otras proposiciones como premisas.

Evidentemente, para aceptar esas otras proposiciones como verdaderas es necesario que hayan pasado por el proceso justificatorio, el cual deberá tomar como punto de partida otras proposiciones como verdaderas por el mismo procedimiento y así sucesivamente hasta

dioses no existen, b) si existen no tienen poder sobre los asuntos humanos y c) si existen y algo influyen en los asuntos humanos fácilmente se los complace con oraciones. Para demostrar que a) es falsa se plantea que la cuestión depende de qué aceptar como principio, es decir, de si el cuerpo es anterior al alma o viceversa. Y se parte de analizar qué es el movimiento e indagar sus condiciones de posibilidad.

¹⁴ Los elementos que dan esta determinación son los ya expuestos como herencia cartesiana de encontrar aquello que fundamente el conocimiento ante el peligro del escepticismo producto del empirismo de Hume.

el infinito. De tal modo que no es posible, por este procedimiento, saber si nuestras proposiciones son verdaderas.

Todas las teorías de la verdad están orientadas, directa o indirectamente, a proporcionar una solución a este *problema del regreso*. No se sabe con precisión cuántas teorías de la verdad hay o puede haber. Pienso que la lista que nos ha proporcionado Karl-Otto Apel en su obra titulada *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991: 45)¹⁵ basta para dar una idea de la variedad de ellas y cuya orientación está determinada por el problema que venimos describiendo. Dicha lista es la siguiente:

1. Teoría de la correspondencia
2. Teoría de la evidencia
3. Teoría de la coherencia
4. Teoría pragmatista
5. Teoría semántica de la correspondencia de Tarski
6. Teorías de la correspondencia realista postarskianas
7. Teorías constructivistas del consenso
8. Teoría pragmático-trascendentales del consenso

Como podemos ver, a pesar de que Apel distingue 1, 2, 5 y 6 como distintas, estas cuatro de la lista podemos considerarlas como versiones de una sola: la teoría de la correspondencia; y la 7 y la 8 son dos versiones de una segunda: la teoría del consenso. En efecto,

¹⁵ Excluimos deliberadamente las teorías pragmáticas de la verdad que sí incluye Apel porque se alejan de nuestro objetivo ya que al ser el término *justificación* un término genérico y el término *práctica* tiene un significado muy amplio, por lo cual, puede significar justificación moral, social, políticamente u otro sentido extracientífico, es decir, extracognoscitivo. La teoría pragmática de la verdad corre el peligro de entenderse como un procedimiento que justifica el conocimiento desde un punto de vista extracognoscitivo.

la teoría clásica de la correspondencia tiene por tarea establecer la coincidencia entre los juicios y las *cosas en sí*, entendidas como independientes del sujeto y completas por sí mismas sin intervención del sujeto; pero como a partir de Kant se acepta que las *cosas en sí* no son accesibles al conocimiento del hombre (por lo cual la tarea de realizar la correspondencia o coincidencia entre los términos de la relación es imposible) y que sólo puede conocer los *fenómenos*, entonces la teoría de la evidencia fenoménica se ha propuesto como tarea llevar a cabo la coincidencia o correspondencia entre la evidencia fenoménica y los juicios. Luego, la evidencia fenoménica es relativa debido a que va unida inseparablemente a una interpretación lingüística, por lo cual la teoría semántica de la verdad propone limitar las interpretaciones lingüísticas mediante el establecimiento de un lenguaje artificial formalizado, lenguaje que carecería de las diversidades de los lenguajes cotidianos y que fijaría el significado único, significado independiente de los lenguajes cotidianos y de los sujetos concretos que elaboran los juicios. Con esto se determinaría un mundo semántico independiente de las interpretaciones lingüísticas; así la tarea consistiría en hacer corresponder o en establecer la coincidencia entre los juicios y el mundo semántico construido con ese lenguaje artificial formalizado. Entonces, la teoría clásica de la verdad como correspondencia, la teoría de la evidencia fenoménica y la teoría semántica de Tarski proponen que la verdad consiste en la correspondencia o coincidencia de dos términos, pero proponen diferentes términos para corresponder.

Por otra parte, de tal modo que podamos limitarlas a tres diferentes tipos de teorías:¹⁶

¹⁶ Aunque esta clasificación sigue siendo superficial, pues estos tres tipos de teorías de la verdad suponen una relación de correspondencia o adecuación. En efecto, la *coherencia* supone la relación de correspondencia entre las cosas que deben ser coherentes. Y el consenso supone la coherencia y la correspondencia entre aquello sobre lo que hay que llegar a un consenso.

1. La teoría de la correspondencia¹⁷
2. La teoría de la coherencia¹⁸
3. La teoría del consenso¹⁹

No pretendemos exponer en este escrito el desarrollo de los argumentos y contraargumentos de estas teorías de la verdad, pues eso nos conduciría a involucrarnos en la orientación ya determinada por la manera de plantear el problema desde la perspectiva en la cual están inmersas esas teorías, lo cual nos alejaría del propósito de este trabajo. No obstante, una breve exposición de las soluciones que proponen estas teorías bastará para nuestra finalidad. Sin embargo, estas teorías de la verdad no son mutuamente excluyentes, sino que pueden ser complementarias pero tampoco son idénticas.

La teoría de la correspondencia intenta solucionar el problema del regreso infinito mediante la aceptación de unas proposiciones que funcionen como base (las cuales son producto del consenso, por lo cual un defensor de la teoría del consenso podría argumentar que finalmente la verdad depende de las proposiciones que se aceptan por consenso), pero al no tener un criterio satisfactorio que proporcione razones para decidir cuáles proposiciones deben tomarse como bási-

¹⁷ Según Apel, en esta teoría están incluidos autores como Aristóteles, Descartes, Brentano y Husserl. Pero bien podemos mencionar también a Kant, Hume, Locke y muchos otros más. Sin embargo, para darse una idea de la orientación de la discusión moderna sobre la verdad, pueden consultarse los siguientes textos: (Tarski, 1944; Gettier, 1963: 121-123; Austin, 1964 y Villoro, 1982).

¹⁸ Apel incluye en esta teoría a autores como Hegel, Nuerath y Rescher, entre otros. Pueden consultarse los siguientes textos: Otto Neurath, "Proposiciones protocolares" y "Sociología en fisicalismo", en Ayer (1959: 205-214 y 287-324) y Rescher, (1991).

¹⁹ Para darse una idea de esta teoría véase el propio texto de Apel ya citado.

cas, propone que el límite de procedimiento inferencial de justificación descansa en la *aprehensión inmediata*.²⁰

La teoría de la coherencia, por su parte, propone una solución a partir de dos tesis. La primera afirma que toda justificación de proposiciones individuales es inferencial y rechaza la existencia de proposiciones básicas. Por tanto, mediante esta tesis no hay fundamentación del conocimiento. La segunda afirma que el regreso infinito debe terminar en un sistema cerrado, volviendo en círculo y su justificación es holística (no individual) y por la coherencia interna del sistema.²¹

La teoría del consenso parte del supuesto de las creencias compartidas, tácita o expresamente, por un grupo o una comunidad. Consiste en la aceptación de un conjunto de proposiciones como verdaderas por parte de ese grupo o comunidad, donde ese conjunto puede o no ser modificado por diversos factores. El consenso también puede ser construido por las reglas lingüísticas aceptadas por la comunidad.

Por otra parte, ¿cómo es determinada la objetividad por estas teorías de la verdad? Antes de intentar responder a esta cuestión, aclaremos qué se comprende por objetividad en general. Dicho en pocas palabras, la objetividad es la cualidad de ser objeto, la esencia de los objetos, aquello que hace que los objetos sean objetos.²² Para

²⁰ También puede consultarse para una exposición detallada del desarrollo de los argumentos y las objeciones a estas teorías, pero desde una postura anglosajona, el siguiente trabajo: Goldman, 1967: 357-372.

²¹ Consúltese los textos de Laurence Bonjour: “The coherence theory of empirical knowledge” (1976: 281-312) y “Can empirical knowledge have a foundation?” (1978: 1-13).

²² Señalemos de paso que el término *verdad* tiene el mismo sentido. Es decir, como la cualidad de lo verdadero, aquello que hace verdadero lo verdadero, la esencia de lo verdadero; cosa que es frecuentemente olvidada y que confunde lo verdadero con la verdad.

vislumbrar qué es la objetividad, por tanto, es necesario indagar en los objetos qué los hace ser tales.

Sin embargo, si los objetos se presentan como cosas en sí, independientes del sujeto, suficientes y completas por sí mismas; y la conciencia se presenta como esencialmente diferente de los objetos, entonces surge la cuestión de cómo saber que cada conciencia individual tiene las mismas cosas. Es decir, si el ámbito de los objetos y el ámbito de la conciencia son dos esferas completamente diferentes, entonces cada individuo puede saber con certeza lo que está en su conciencia pero no puede saber con certeza lo que está en la conciencia de otra persona. Así, si añadimos que el lenguaje es derivado de lo que tenemos en la conciencia, entonces cada individuo tendrá su lenguaje privado y, por tanto, surge el cuestionamiento de cómo se realiza la comunicación. Estos son aspectos fundamentales del problema del solipsismo. La consecuencia epistemológica obvia del solipsismo es que el conocimiento, y no sólo el lenguaje, sería totalmente privado, sin posibilidad alguna de hacerlo común. Este pseudo-problema o tercer dogma del empirismo ha sido tratado por medio de la intersubjetividad de la siguiente manera.²³

Primero, el concepto objeto es moderno y se asume que es eso al cual se dirige el pensamiento con la finalidad de conocerlo. Tanto el empirismo como el racionalismo aceptan que los objetos, las cosas

²³ Aquí llamamos al solipsismo pseudo-problema por el hecho de que desaparece desde el momento en que se asume que el punto de partida no es la separación entre objeto y sujeto, por un lado, y entre los sujetos, por el otro, sino que el supuesto fundamental y primero es la aceptación de la existencia de algo común tanto entre el objeto y el sujeto como entre los sujetos. Ahora, la aceptación de la existencia de algo común entre los sujetos es tácita y evidente desde el momento en el cual escribimos y hablamos, pues escribimos para alguien y hablamos para alguien, es decir, que el punto de partida es nuestra pertenencia a alguna comunidad, aspecto que ya ha sido puesto de relieve por el pragmatismo.

por conocer, están en la conciencia. Sean, por una parte, sensaciones o percepciones impresas por algo externo a la conciencia; o sean, por otra parte, ideas innatas o fenómenos (resultado de la relación entre las *intuiciones puras* y las *cosas en sí*, en el sentido de Kant). Eso por conocer se encuentra en la *conciencia*, que también es un concepto moderno. Con esta postura se pretende resolver el problema del imposible acceso a las cosas en sí; entonces el conocimiento es de fenómenos, lo dado, evidencia fenoménica, o cualquier otro nombre que se prefiera darle.

Ahora bien, la exigencia según la cual el conocimiento consiste en proposiciones justificadas, requiere que aquello que está en la conciencia y que hace que los objetos sean objetos, sea lo mismo para toda conciencia. De lo contrario no hay garantía de que cada conciencia tenga lo mismo en ella y, por tanto, de que hable del mismo objeto. Para obtener esta garantía tenemos que asumir que las facultades de los *sujetos* son iguales, que son exactamente las mismas (sujeto trascendental kantiano) y son afectadas de la misma manera todas ellas por las cosas en sí. Así, las percepciones o sensaciones serían iguales en cada conciencia, puesto que lo externo las afecta de la misma manera;²⁴ o nuestras ideas innatas o fenómenos serían los mismos, puesto que las formas subjetivas son las mismas.

Por consiguiente, en segundo lugar, según los presupuestos de las teorías de la verdad descritas anteriormente, la exigencia de que conocimiento sea proposición justificada y que el fundamento de lo que es objeto está en la conciencia, la objetividad consiste en la mismidad de cada conciencia, en la igualdad de cada sujeto (en cuanto ente cognoscente), en que cada sujeto posea las mismas facultades para cono-

²⁴ Este aspecto ya está expresado en el empirismo de Neurath (2000: 287-322), quien afirma que el lenguaje unificado es intersensorial e intersubjetivo.

cer. A esta igualdad de los sujetos podemos llamarla *intersubjetividad*. Así pues, la objetividad consiste en esa *intersubjetividad*.²⁵

En Kant esa intersubjetividad, que consiste de las *intuiciones* “tiempo” y “espacio” y la tabla de doce categorías agrupadas en cuatro grupos con tres categorías cada grupo, es una estructura estable y permanente. Pero las profundas críticas a que fue sometido el pensamiento kantiano por parte del empirismo de los siglos XIX y XX, llevaron a este empirismo a concebir esa intersubjetividad como una estructura cambiante y modificable, de modo tal que cada comunidad puede establecer su propia estructura intersubjetiva. La diferencia fundamental entre estas dos posturas es que para Kant la estructura no es producto de la convención sino *a priori*, mientras que para el empirismo posterior la estructura intersubjetiva sí es producto de la convención.

Con anterioridad hemos afirmado que las teorías de la verdad están guiadas por la actitud y la respuesta que se han tomado frente al escepticismo. ¿Cuál es la actitud del empirismo contemporáneo ante el escepticismo? La respuesta es de escándalo. El “escándalo” del empirismo es pretender dar respuesta a los argumentos del escéptico. Es decir, el empirismo aceptó los argumentos del escéptico como válidos. ¿Cuál es la respuesta del empirismo frente al escepticismo? Darse a la tarea de buscar un procedimiento que diera satisfacción al escéptico.

Lo que el empirismo aceptó fue lo siguiente: 1) que conocimiento es creencia justificada, lo cual es sinónimo de verdadera,²⁶ 2) que la

²⁵ Véase por ejemplo: Hume, Kant, Dilthey, Neurath, Villoro y Apel, en sus textos ya citados.

²⁶ Podría pensarse que Edmund Gettier ha demostrado que la justificación no implica de manera lógica la verdad de las creencias. Estoy de acuerdo que la justi-

justificación es un procedimiento inferencial y 3) que la verdad es un carácter de las proposiciones. Sin estos presupuestos el escepticismo no tiene sentido. Es claro que el justificacionismo es la otra cara de la moneda del escepticismo. Dicho de manera directa, el justificacionismo no tiene sentido sin los presupuestos del escepticismo. Escepticismo y justificacionismo se presuponen recíprocamente.

II. El significado de la pregunta ¿qué es la verdad? y la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ como determinante ontológico del ente que pregunta sobre la verdad

1. El significado de la pregunta ¿qué es la verdad?

Veamos ahora una actitud y una respuesta diferentes frente al escepticismo. En lo que a continuación se expone seguimos el razonamiento que Martin Heidegger explica en su curso del semestre de invierno

ficación no implica la verdad, pero no es porque Gettier lo haya demostrado. Los ejemplos de Edmund Gettier omiten una condición de la cual Nicholas Rescher ha mostrado su necesidad: la información disponible para quien lleva a cabo la justificación. En los ejemplos de Gettier la información no está disponible para el individuo que realiza la justificación sino para un tercero. Por ejemplo, el ejemplo del profesor que intenta justificar la afirmación “por lo menos un alumno de mi clase tiene un auto Ferrari”, cuenta con la información siguiente: tal alumno de su clase maneja un auto Ferrari, tiene una factura (suponemos que la factura está a su nombre) y afirma tener un Ferrari. El ejemplo supone que el alumno en cuestión quería engañar al profesor y no posee un Ferrari. Esta información no está disponible para el profesor, es decir, el profesor no cuenta con evidencia alguna que contradiga la información que le permite creer que el alumno en cuestión tiene un Ferrari. Por el contrario, si el profesor tuviera alguna evidencia o indicio que le indicara que el alumno lo pretende engañar, entonces no podría estar justificado para sostener la afirmación “al menos un alumno de mi clase tiene un auto Ferrari”. Pero, ¿quién tiene la evidencia del engaño del alumno? Una persona distinta al profesor. En conclusión, los ejemplos de Edmund Gettier demuestran que nuestro

de 1925-1926 impartido en Marburgo, que ha sido editado con el nombre *Lógica, la pregunta por la verdad* (2004).

El inicio del razonamiento es la pregunta ¿qué es la verdad? Desde la perspectiva escéptica parece que éste es un mal inicio, puesto que antes de preguntar ¿qué es la verdad? tendríamos que preguntar si existe la verdad. Recordemos que ésta es la pregunta correspondiente al primer punto de la formulación del escepticismo que expusimos anteriormente. Pero la propia formulación de la pregunta sobre la existencia de la verdad presupone como condición de posibilidad una comprensión de lo que es la verdad. Para poder fijar la pregunta de si algo existe o no, antes es necesario tener una comprensión de ese “algo”, de lo contrario, no es posible captar el sentido de lo preguntado.²⁷ Por lo tanto, se impone como primera la pregunta ¿qué es la verdad?

Por otra parte, si a la pregunta ¿existe la verdad? respondemos de manera afirmativa, no sólo presuponemos una comprensión de lo que sea la verdad, sino que estamos haciendo un enunciado “verdadero” sobre la verdad; de tal manera que, nuevamente, la respuesta a la pregunta supone ya una explicación previa de qué es la verdad. Y, finalmente, si a la pregunta ¿existe la verdad? respondemos de manera negativa ocurre lo mismo que con la respuesta afirmativa, hacemos enunciados verdaderos sobre el no ser de ser de la verdad. Entonces,

conocimiento es falible debido, en parte, a que la información disponible siempre es limitada, pero no demuestran que la justificación no implique la verdad. Esta condición de la información disponible siempre limitada ha sido analizada por Nicholas Rescher. Por otra parte, Luis Villoro propone distinguir entre la definición de verdad y los criterios de verdad, porque son cosas distintas la verdad y la manera como nos percatamos de que nuestras creencias son verdaderas.

²⁷ “Eso supone sin embargo que la explicación de lo que sea la verdad antecede a la de si la hay y a la de su posible captabilidad y comunicabilidad” (Heidegger, 2004: 26).

la pregunta ¿existe la verdad? y su respuesta afirmativa o negativa supone antes la pregunta ¿qué es la verdad?²⁸ Concluamos de esto lo siguiente:

1. La pregunta ¿existe la verdad? siempre supone que antes se haya explicado la pregunta ¿qué es la verdad?, sea para su formulación y fijación, sea para su respuesta afirmativa o negativa.
2. Por tanto, como una *cuestión de hecho* (una cuestión fáctica) el punto de partida del problema o fenómeno de la verdad es la pregunta ¿qué es la verdad?
3. La actitud frente al escepticismo es no tomar en serio sus argumentos puesto que la pregunta de la cual parte no tiene sentido y, por tanto, la respuesta al escéptico ya no puede ser la búsqueda del procedimiento que *justifique* la existencia de la verdad. Ahora el punto de partida es la pregunta ¿qué es la verdad?, así se ha establecido el *hecho* que la verdad existe, pero es necesario indagar qué es.

Es necesario aclarar que la pregunta ¿qué es la verdad?, si es efectivamente una pregunta, una duda de la cual no se sabe la respuesta, no puede presuponer respuesta alguna, ni que la verdad sea correspondencia, coherencia o consenso (pues eso sería presuponer la

²⁸ Heidegger concluye el razonamiento de la siguiente manera: “a) la pregunta aparentemente primaria de si la verdad existe en general no es en absoluto la primera; b) es más, ella no es en absoluto objeto de una explicación con sentido, porque una explicación tal presupone ya siempre la posibilidad de la verdad.

”El preguntar cognoscente no puede en absoluto remontarse con su pregunta hasta antes de ese presupuesto fundamental de que existe en general la verdad. La reflexión se encuentra aquí en un límite.

”En este límite de la consideración y de la discusión, el afianzamiento de la consistencia de la verdad se resuelve en cierta manera por sí mismo. La amenaza para esta consistencia a cargo del escepticismo se hace inocua tan sólo en cuanto se da a pensar que el escéptico se contradice a sí mismo y de ese modo se anula” (2004: 26).

respuesta a la pregunta) y, por tanto, tampoco puede presuponer el “lugar” de la verdad como siendo la proposición. Estos son asuntos que sólo se pueden contestar una vez que se ha dado una respuesta satisfactoria a la pregunta primera de ¿qué es la verdad? Es decir, la pregunta ¿qué es la verdad? no está orientada a justificar proposiciones, porque no se sabe si la verdad es justificación, precisamente es eso lo que se pregunta qué es la verdad. Veamos cómo es posible responder esta pregunta.²⁹

2. La αληθεια como determinante ontológico del ente que pregunta sobre la verdad

Vamos a analizar en qué consiste la verdad de las proposiciones con la finalidad de aclarar su presupuesto y elucidar las condiciones de posibilidad de esos presupuestos y, así, mostrar qué es lo que se requiere

²⁹ No es fácil determinar el momento preciso cuando Heidegger percibió el concepto de αληθεια como fundamental para la filosofía, pero al menos podemos señalar algunos lugares en los cuales ya está claramente pensado la comprensión de la αληθεια en un nivel ontológico. Heidegger, ya desde 1922, en el informe *Natorp: Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, señala que la comprensión auténtica de la aletheia es fundamental para la filosofía. Posteriormente analiza el problema de la verdad y la αληθεια en el curso del semestre de invierno de 1924-1925 que se ha publicado como *Platon: Sophistes*. Luego, trata el tema en el curso del semestre de invierno en Marburgo de 1925-1926 que fue publicado con el título: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Después, 1927, en *Ser y Tiempo* también sintetiza lo expuesto en extensión en los anteriores cursos. A partir de este momento Heidegger comprende y expone la αληθεια como un determinante del Dasein. Pueden verse sobre todo *Introducción a la filosofía* curso de 1928-1929 (*Einleitung in die Philosophie*); *La esencia del fundamento* de 1929; *La doctrina de Platón sobre la verdad*, publicado en 1942, pero ya presentado como conferencias en 1930-1931 y 1933-1934 y leído para un grupo restringido en 1940; *Parménides*, curso de 1942-1943; *La esencia de la verdad* de 1943 y, finalmente, el curso de invierno de 1966-1967 titulado *Heráclito*. La lista no agota todos los lugares donde el autor trata el tema.

para estar en posición de poder responder a la pregunta ¿qué es la verdad? El presupuesto de la verdad de las proposiciones es que necesariamente esa verdad tendrá que ser una *correspondencia*, ya sea que lo que debe corresponder sean las proposiciones y los objetos (verdad como verificación), o que la correspondencia debe establecerse entre las proposiciones con otras proposiciones (verdad como coherencia y como consenso).

Evidentemente, *correspondencia* es una relación y, por consiguiente, como toda relación, conecta dos términos: en nuestro caso proposiciones y objetos o proposiciones y proposiciones.³⁰ El primer caso es el que nos interesa, pues en él se lleva a cabo la elucidación de la relación entre el pensamiento y las cosas.³¹ Por tanto, las condiciones de posibilidad de la relación de *correspondencia*, para relacionar proposiciones y objetos, son que las proposiciones sean formuladas y que los objetos estén presentes.

Puesto que nuestra costumbre puede llegar a convertirse en una segunda naturaleza y estamos acostumbrados, desde hace más de dos

³⁰ La relación de *correspondencia* puede establecerse en diferentes aspectos. Por ejemplo, la correspondencia entre proposiciones con proposiciones corresponderá en cierto respecto (el significado, la coherencia o algún otro); pero la *correspondencia* entre las proposiciones y los objetos corresponderá en un respecto muy diferente del anterior, pues entre estos términos —proposiciones y objetos— no existe nada *físico* que les sea común. Pero también podemos hablar de correspondencia entre cosa y cosa.

³¹ Es necesario aclarar qué significa concordar, corresponder o coincidir: “Hablamos de coincidencia con distintos significados. Decimos, por ejemplo, ante la presencia de dos monedas de cinco marcos sobre la mesa: coinciden recíprocamente. Ambas se corresponden en la unidad de su aspecto. Por eso tienen éste en común, y por eso son iguales en ese respecto. Además, hablamos de coincidencia cuando decimos, por ejemplo, de una de las monedas presentes de cinco marcos: esta moneda es redonda. En este caso el enunciado coincide con la cosa. Ahora la relación no existe entre cosa y cosa, sino entre un enunciado y una cosa” (Heidegger, 1987: 14).

mil años, a concebir la verdad únicamente como la correspondencia entre proposiciones y objetos, no resulta fácil dirigir el pensamiento hacia otra dirección respecto a la verdad. Por ello, es importante procurar exponer lo más claramente posible la perspectiva de la verdad guiada por el hecho de su existencia e iniciar su elucidación con el intento de responder a la pregunta ¿qué es la verdad? Con la pretensión de aclarar lo más posible esta perspectiva resumimos a continuación la secuencia de nuestro razonamiento.

1. Las teorías de la verdad *ubican* la verdad en las proposiciones.
2. Si el lugar de la verdad está en las proposiciones, entonces se presupone que la verdad es la *correspondencia*, particularmente, entre las proposiciones y los objetos.
3. La verdad como correspondencia, por tanto, tiene como *condition sine qua non* que previamente estén presentes las proposiciones y los objetos.
4. Por consiguiente, ¿la verdad como correspondencia depende de cómo se “presenten” los objetos?

Así, la *ubicación* de la verdad ha pasado de las proposiciones a los objetos.³³ Es decir, la pregunta ahora es ¿cómo se presentan los entes? Sin embargo, la pregunta tiene ciertos determinantes, porque no se pregunta de manera genérica ¿cómo se presentan los entes?, sino que se pregunta tácitamente cómo se presenta a alguien. ¿Quién es ese alguien? No puede ser otro que aquel que se pregunta ¿qué es la verdad? Así, el primer contraste con los puntos de partida de las teo-

³³ “El enunciado es como tal un enunciado sobre el objeto; el enunciado mismo encierra una relación con el objeto. Hemos llamado a esa relación la relación veritativa, simplemente para indicar que es en esa relación con el objeto donde aparece en primer plano la verdad” (Heidegger, 1996: 74).

rías de la verdad es la diferencia de *ubicación* de la verdad. La verdad ubicada en las proposiciones forzosamente tiene que comprenderse como *correspondencia*. Pero si ahora se ubica la verdad en los objetos, en la presentación de los objetos, entonces no puede comprenderse como correspondencia, puesto que, como hemos visto, la correspondencia es una relación e involucra dos términos, situación que no se encuentra en la presentación de los objetos.

Por otra parte, aquel que pregunta ¿qué es la verdad? es él mismo un ente, por tanto, se pregunta también cómo se presenta este ente. Preguntar, ¿cómo se presentan los entes? es preguntar cómo existen, cómo son; de la misma manera que preguntar ¿qué es la verdad? es preguntar cómo existe, cómo es la verdad. Por tanto, se pregunta cómo es el ente que pregunta sobre la verdad. Preguntar ¿qué son los entes?, ¿cómo son? es preguntar sobre su ser, por lo cual la pregunta ¿qué es la verdad? se ha remitido a cómo es el ser de aquel ente que pregunta ¿qué es la verdad? De esta manera, Heidegger ubica el fenómeno de la verdad en un nivel *ontológico*.³⁴ No olvidemos que este nivel se muestra como *condition sine qua non* de la verdad como correspondencia.

Tampoco debemos olvidar que en esta segunda actitud y respuesta ante el escepticismo se ha mostrado que el punto de partida del problema de la verdad no es, como el escéptico pretende, la pregunta ¿existe la verdad? Sino que en su lugar se ha impuesto la pregunta ¿qué es la verdad?, esto es ¿cómo es la verdad? Esta pregunta tiene el mismo sentido que la pregunta a la cual nos ha remitido ésta: ¿qué son los entes?, ¿cómo son los entes? Particularmente, ¿cómo es el ente que pregunta sobre la verdad? Por tanto, estas preguntas no son guiadas

³⁴ Para esta argumentación del paso de las proposiciones a los objetos y de estos al ser del ente que pregunta, véase: *La esencia de la verdad y Ser y Tiempo*, introducción.

por la perspectiva de “justificar” la existencia de la verdad o de los entes, sino por la de mostrar cómo son.

En este contexto, esto es, tomando como punto de partida la pregunta ¿qué es la verdad?, la cual nos ha remitido a la pregunta ¿cómo es el ente que formula esa pregunta? y que no está dirigida a justificar la verdad, en este contexto, repetimos, es que Heidegger ubica la concepción de α -ληθεια. Esta concepción está dirigida a responder la pregunta ¿cómo se presentan los objetos, los entes? particularmente ¿cómo se presentan al ente que pregunta sobre la verdad?

Específicamente, la concepción de la α -ληθεια está dirigida a responder cómo es el ente que pregunta sobre la verdad y hemos establecido que esta pregunta se ubica en un nivel ontológico, de tal manera que la α ληθεια es una determinante ontológica del ente que pregunta ¿qué es la verdad? Es decir, la presencia de los objetos es condición de posibilidad de la *correspondencia* entre las proposiciones y esos objetos (la verdad como correspondencia o proposicional), y para que los objetos se presenten al ente que quiere establecer esa correspondencia, este ente tiene que tener algún tipo de acceso a la presencia de esos objetos. Este acceso es la α ληθεια.³⁵

Dicho en otras palabras, el ente que pregunta sobre la verdad está constituido ontológicamente por una *apertura* ante la presencia de los objetos, esa apertura es la α ληθεια. Esta es la determinación de su ser que le permite relacionarse con el *mundo*, mundo del

³⁵ En el párrafo 44 de *Ser y Tiempo* Heidegger define la verdad como “un modo de ser del *Dasein*”. Ese modo de ser lo llama en alemán *Unverborgenheit*. El término es intraducible al castellano, sería algo tan grotesco como “no-ocultariedad”, calidad de no estar oculto. Frecuentemente se traduce como des-ocultamiento o des-encubierto. “El sernos manifiesto el ente es un *Unverborgenheit*. Desocultamiento se dice realmente en griego α ληθεια, que se suele traducir por verdad sin saber muy bien lo que se dice” (1996a: 87).

cual él forma parte. Por tanto, puesto que la correspondencia entre proposiciones y objetos depende de la presencia de esos objetos, pero como estos sólo se presentan en un mundo, entonces, antes de que sea posible hacer corresponder proposiciones y objetos, el ente que pretende llevar a cabo esa correspondencia tiene que estar ya en un mundo.³⁶

No vamos a desarrollar aquí el concepto de mundo pues ello requiere mayor espacio y no es el centro de lo que en este trabajo pretendemos exponer, baste con que quede indicado como asunto relacionado con el problema de la verdad. Sin embargo, para finalizar nuestra exposición sobre la verdad desde el punto de vista de la segunda actitud y respuesta al escepticismo, exponemos de qué forma pueden relacionar los distintos niveles en que la verdad puede *ubicarse*.

Comencemos con la enunciación de los niveles en los cuales se puede ubicar la verdad:

1. Verdad ontológica es la *ubicación* de la verdad en la interpretación o comprensión del ser de los entes.
2. Verdad óptica es la *ubicación* de la verdad en la propia presencia —patencia— de los entes.
3. Verdad proposicional donde se *ubica* la verdad como la correspondencia entre proposiciones y objetos.

La relación que es menester determinar entre estos tres niveles en que podemos ubicar la verdad, es la relación de enraizamiento que

³⁶ Estar o ser en un mundo supone ya dentro de éste muchos comportamientos previos del ser humano ante las cosas que se le presenta en ese mundo, a constituirse en un *sujeto* cognoscente y, por tanto, en esos comportamientos previos el ser humano no concibe las cosas del mundo como *objetos* por conocer. Por ello, en este nivel no se presenta el problema de ¿qué es la objetividad? La objetividad es una comprensión derivada de las cosas.

existe entre la primera y la segunda, y entre la segunda y la tercera y, por tanto, entre la primera y la tercera. Iniciamos con la segunda pues, evidentemente, constituye el nexo entre las otras dos.

La verdad óntica constituye lo que debe estar dado previamente y que es *condition sine qua non* de la relación de correspondencia de las proposiciones y los objetos y, por tanto, esta verdad, por ser previa a la verdad proposicional, es ante-proposicional; es decir, es no discursiva, pero es condición de posibilidad de lo discursivo. La verdad óntica es, pues, el acceso a los entes, es la patencia de los entes, el tener presentes los entes, la apertura a que los entes se muestren como tales.³⁷

La verdad proposicional, la que consiste en la relación de correspondencia entre las proposiciones y los objetos, depende directamente de la verdad óntica; en efecto, requiere la previa presencia de los objetos. Esta verdad, por tanto, es discursiva, es predicativa. En este tipo de verdad es donde podemos colocar un procedimiento justificatorio de las proposiciones, el cual está soportado por la verdad óntica, quien quizá no admita ningún proceso de justificación.³⁸

Finalmente, la verdad ontológica constituye el ámbito en el cual y por el cual es posible captar las diversas interpretaciones y/o com-

³⁷ “La correspondencia del *nexus* [de las proposiciones] con el ente, y conforme a ella, su acuerdo, no hacen primariamente accesible el ente, *como tal*. Este, como el posible ‘sobre el cual’ de una determinación predicativa, debe ser evidente *antes* de esta predicación y para ella. La predicación para llegar a ser posible, ha de poder afincarse en un hacer manifiesto, que tiene carácter *no predicativo*. La verdad propocisional está enraizada en una verdad *más originaria*, en la patencia ante-predicativa *del ente* que llamaremos *verdad óntica*” (Heidegger, 1987: 67, las cursivas son del original).

³⁸ “Tenemos, pues, que mostrar dos cosas: primero, que la verdad, que tradicionalmente se entiende como propiedad del juicio, como *aedequatio intellectus et rei*, se fundamenta en algo distinto, es decir, que lo que en el juicio se entiende como verdad es ciertamente una determinación genuina, pero que la interna posibilidad de la verdad radica en algo más original y es esto más original lo que, en segundo lugar, habremos de caracterizar” (Heidegger, 1996a: 61).

prensiones del ser de los entes. Según Heidegger, los objetos, los entes, no se presentan de una única manera al ente que pregunta sobre la verdad. Las diferentes formas en que se presentan esos objetos, de los entes, depende de una comprensión tácita o expresa —generalmente tácita— del ser de esos entes. La elucidación de esa comprensión del ser de los entes, en cada caso, es la verdad ontológica.³⁹

Entonces, la verdad ontológica es previa a la verdad óptica y ésta es previa a la verdad proposicional, por lo cual, por transición, la verdad ontológica es previa a la verdad proposicional. Pero quizá ni la verdad ontológica ni la verdad óptica admitan un proceso de justificación, proceso que, quizá, únicamente pueda ser posible en la verdad proposicional. Esto debe hacernos pensar en los límites de un proceso de justificación y en los límites de las teorías de la verdad fundadas en la perspectiva justificacionista.

Conclusión

La *problemática* de la verdad, según mis luces, oscila entre lo que hemos llamado la orientación de las teorías de la verdad y la orientación ontológica que concibe la verdad como *αληθεια*. Probablemente la primera orientación esté guiada por el principio de razón suficiente, según el cual *nihil est sine ratione*, y la segunda por el cuestionamiento de dicho principio. Ya Hume cuestionó el principio de razón suficiente en su *Tratado*, pero su empirismo, inevitablemente, lo condujo al escepticismo. Kant, por su parte, hizo del principio “una condición

³⁹ “Pero lo óptico patente acontece en un encontrarse en medio del ente impulsivo y conforme al temple de ánimo, y en las actitudes hacia el ente co-fundamentadas en la aspiración y en la volición. Pero ni aún éstas son capaces de que se interpreten como antepredicativas o como predicativas. De hacer accesible al ente en sí mismo, si su patencia está ya de antemano iluminada y orientada por una comprensión del ser del ente” (Heidegger, 1981: 67-68).

de posibilidad *a priori* de la experiencia”. Las críticas lanzadas contra la distinción entre *cosa en sí* y *fenómeno*, contra la distinción entre juicios sintéticos *a priori* y juicios analíticos y, por tanto, contra la noción kantiana de “intuición”, tuvieron como resultado en los críticos de esas nociones un *retorno* a Hume. Este retorno tuvo dos vertientes: 1) vía empirismo, que tiene como resultado el inevitable escepticismo; y 2) vía convencionalismo, que también tiene como resultado una variante del escepticismo, el relativismo.

Según la orientación de las teorías de la verdad tiene como resultado inevitable la idea del relativismo de la objetividad, puesto que la objetividad es intersubjetividad y ésta es relativa a las diferentes comunidades epistémicas, pues —por las críticas antes mencionadas a las nociones kantianas— la intersubjetividad es cambiante, es convencional tácita o expresamente. De tal manera que la verdad es relativa a la intersubjetividad de los diversos grupos de sujetos. Pero esta relatividad de la verdad es contraria al presupuesto de la orientación de las teorías de la verdad, según el cual *nihil est sine ratione*.

La orientación ontológica, por su parte, refuta el escepticismo mediante el análisis de la primacía de la pregunta ¿existe la verdad? mostrando que el escéptico se contradice a sí mismo y que la pregunta que se impone como original es ¿qué es la verdad? El sentido y el significado de esta pregunta no están dirigidos a justificar la existencia de la verdad, la pregunta misma supone la existencia de la verdad. El significado de la pregunta es ¿cómo es la verdad? y su sentido es dirigirse a *ubicar* el lugar y explicar “la manera de ser” de las condiciones de posibilidad de *justificar* (*αληθεια*), es decir, el modo en que existe eso que ya la pregunta supone que existe; condiciones de posibilidad cuya existencia no es posible justificar.

La *ubicación* y la manera de ser de aquello cuya existencia supone la pregunta ¿qué es la verdad? es: su lugar está en la “naturaleza” del ente que formula la pregunta y su manera de ser es la *αληθεια*. Naturaleza y *αληθεια*, de las cuales no es posible formular la pregunta

que se dirija a dar una justificación de su existencia, pues eso sería como preguntar ¿por qué debemos ser racionales? Por tanto, parece que la orientación ontológica impide formular las preguntas que se dirijan a justificar la existencia de eso que se pregunta.

Así pues, tanto la orientación de las teorías de la verdad como la orientación ontológica, implícita o explícitamente, cuestionan el principio de razón suficiente. Ello nos conduce a la necesidad de tener que preguntarnos *¿omne ens habet rationem?* El problema de la verdad, por tanto, nos ha conducido no sólo al cuestionamiento del principio de razón suficiente, sino también al problema de la naturaleza del ente que pregunta sobre la verdad.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto, 1991, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.
- Austin, John Langshaw, 1964, "Truth", en G. Pitcher (comp.), *Truth*, Prentice Hall, Engle Wood Cliffs.
- Guignon, Charles. B., 1983, *Heidegger and the problem of knowledge*, Hackett, Indiana.
- Coffa, Alberto, 1991, *The semantic tradition: from Kant to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Descartes, René, 1960, *Discours de la méthode*, Mignon, París.
- _____, 1971, *Reglas para la dirección del espíritu*, Porrúa, México.
- Dilthey, Wilhem, 1978, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México.
- Gettier, Edmond L., 1963, "Is justified belief knowledge?", en *Analysis*, vol. 23, pp. 121-123.
- Goldman, Alvin, 1967, "A casual theory of Knowing", en *The Journal of Philosophy*, LXIV, 12, 22 de junio, pp. 357-372.
- Heidegger, Martin, 1960, "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires.
- _____, 1973, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México.

- _____, 1980, *Ser y tiempo*, FCE, México.
- _____, 1987, “De la esencia del fundamento”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Siglo Veinte, Buenos Aires.
- _____, 1987a, “La esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, *op. cit.*
- _____, 1995, *Qu'est-ce qu'une chose?*, Tel Gallimard, Francia.
- _____, 1996, “La question de la technique”, en *Essais et conférences*, Tel Gallimard, París.
- _____, 1996a, *Introducción a la Filosofía*, Frónasis, Madrid.
- _____, 1996b, “Science et meditation”, en *Essais et conférences*, *op. cit.*
- _____, 2004, *Lógica. La pregunta por la verdad*. Alianza, Madrid.
- Helmholtz, Herman Von., 1977, “On the origin and significance of the axioms of geometry”, en Schlick, M. (ed.), *Epistemological Writings*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.
- Hume, David, 1998, *Tratado de la naturaleza humana*, Tecnos, Madrid.
- Klein, Jacob, 1968, *Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra*, Dover, Nueva York.
- Mach, Ernst, 1908, *La connaissance et l'erreur*, Ernest Flammarion, París.
- _____, 1947, *Análisis de las sensaciones*, Daniel Jorro, Madrid.
- _____, 1960, *The Science of Mechanics*, La Salle / The Open Court, Chicago.
- Musil, Robert, 1980, *Pour une évaluation des doctrines de Mach*, Presses Universitaires de France, París.
- Neurath, Otto, 2000, “Sociología en fisicalismo”, en Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, FCE, México, pp. 287-322.
- Poincaré, Henri, 1970, *La science et l'hypothèse*, Ernest Flammarion, París.
- Quine, Willard van Orman, 1962, *Desde un punto de vista lógico*, Ariel, Barcelona.
- Rescher, N., 1991, *La racionalidad, una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*, Tecnos, Madrid.
- Schlick, M., 1981, “Positivismo y realismo”, en Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, *op. cit.*, pp. 88-114.

_____, 1987, *General theory of knowledge*, Springer, Nueva York.

Tarski, Alfred, 1944, "The semantic conception of truth", en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. IV, reeditado en Freilg y Sellars (comps.), *Reading in philosophical analysis*, Appleton Century Craft, Nueva York, 1949, pp. 52-84.

Turró, Salvio, 1985, *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Ántrophos, Barcelona.

Villoro, Luis, 1980, *Saber, creer y conocer*, Siglo XXI, México.

Modernidad y barbarie en el pensamiento de C. G. Jung

José Ezcurdia
Universidad de Guanajuato

Abstract

The following text reviews the diagnosis that Jung makes about a Modernity that feeds a 'shadow' or a terrible self-destructive power, because it does not allow the development of the contents of the collective unconscious. In this context the present article approaches notions such as symbol, archetype, 'self', wisdom, Apocalypse, and also Jung's critic to the churches and to the occidental rationalism. This notions and this critic are the conceptual frame from which Jung explains a Modernity that in its socialist, communist and capitalist versions has given place to awful events such as the nazi's concentration camps, the sovietic Gulag, or the atomic bomb.

Keywords: symbol, archetypes, collective unconscious, modernity, apocalypse.

Resumen

El presente texto tiene como objeto revisar el diagnóstico que Jung realiza sobre una modernidad que al no permitir el desarrollo de los contenidos del registro anímico del inconsciente colectivo, cultiva una "sombra" que es fuente de un terrible poder autodestructivo. En este marco, se abordan nociones como símbolo, arquetipo, "sí mismo", sabiduría, apocalipsis, así como la crítica jungueana a las Iglesias y al racionalismo occidental. Estas nociones y dicha crítica constituyen el andamiaje conceptual a partir del

cual Jung da cuenta de una modernidad que en sus versiones socialista, comunista y capitalista, ha dado lugar a hechos abominables como los alemanes campos de concentración, el Gulag soviético y la bomba atómica.

Palabras clave: símbolo, arquetipo, inconsciente colectivo, modernidad, apocalipsis.

Este texto busca recuperar algunas de las reflexiones que en torno a la condición de la cultura moderna realiza Carl Gustav Jung. Somos conscientes de que en las últimas décadas la doctrina jungueana ha salido de la escena de los círculos académicos filosóficos, psicológicos y psicoanalíticos plegados a las corrientes de pensamiento preponderantes. Jung, como Mircea Eliade, ha hecho un esfuerzo por recuperar y valorar un pensamiento, permítasenos la expresión, arcaizante, que en múltiples sentidos desentona en el concierto de la reflexión contemporánea. Nosotros hemos abordado algunos tópicos de la doctrina de Jung con el afán de encaminarlos hacia un enriquecimiento del análisis de una modernidad que casi sistemáticamente prescinde de toda perspectiva como la arriba señalada para dar cuenta de sí misma y de hechos perturbadores que tienen lugar en su seno como lo fueron, por ejemplo, la Primera y la Segunda Guerra Mundial. Quizás un pensamiento como el de Jung nutra la de por sí rica, multipolar y compleja discusión sobre una modernidad también compleja y multipolar como a la que nos es dado asistir. Invitamos al lector a compartir nuestro modesto esfuerzo y a correr el riesgo que nosotros hemos corrido con el fin, en última instancia, de repensar una cultura moderna que a todas luces no deja de desafiar al pensamiento mismo. El presente texto está dividido en tres apartados. El primero aborda lo que podemos llamar la forma del vínculo del hombre con el arquetipo inconsciente. El segundo, el desarrollo del arquetipo en el hombre. Y el tercero, el diagnóstico que Jung realiza en torno a la condición de la cultura moderna.

I

Jung, como Bergson, nutre un vitalismo filosófico en el que la vida, toda vez que aparece como fuente de la conciencia y la cultura, es objeto de un descuido, un menosprecio y un desconocimiento sostenidos que llevan a la conciencia y a la cultura misma a formas diversas de horror y decadencia. Jung concibe a la barbarie como la negación del desarrollo de un proceso vital en el que la intuición, el conocimiento y el cuidado de sí, al permitir a la vida dar el fruto que su forma supone —precisamente un hombre libre y una sociedad justa y amorosa— evitarían que la modernidad fuese la sogá que al ser tirada ahorcará a la humanidad haciendo de la propia cultura occidental, sus regímenes políticos y su progreso tecnológico, formas de la autodestrucción y la muerte.

Veamos estos planteamientos más de cerca. Como es bien sabido por todos aquellos que se han acercado a Jung, para él psique y vida se identifican. Lo vivo es en esencia psíquico y lo psíquico, lo vital, tiene una estructura simbólica. En este sentido, el yo y la razón son manifestaciones de la vida, pero ésta no se reduce a ellos, y lo que es más, como veremos más adelante, por lo que resulta cierto endurecimiento y unilateralidad, pueden asfixiarla, limitando y pervirtiendo su cabal desenvolvimiento. La vida, según nuestro autor, tiene una estructura simbólica, y dicha estructura se constituye como el fundamento de la conciencia humana en sentido amplio, así como de las mencionadas formas del yo y la razón que, en último análisis, son productos recientes del proceso evolutivo y formas incipientes en la historia de la propia vida. La naturaleza y el contenido de los sueños y la mitología¹ hacen inteligibles estas concepciones, pues revelan,

¹ Al respecto cfr. Jaffé (1992: 53): “El método de investigación de Jung era preeminentemente histórico. Consistía, en esencia, en comparar ideas e intuiciones, y los esclarecimientos que había logrado del material empírico proporcionado por sus pacientes, con la evidencia histórica”.

según Jung, la intencionalidad y el contenido del símbolo, en tanto estructura fundamental de la vida, que aparece como soporte de la conciencia humana. El carácter espontáneo de la vida onírica y el mito muestran la forma originaria de la vida, que en el propio símbolo condensa su propia forma en tanto fuerza psíquica. Jung señala en *El hombre y sus símbolos*:

Esa psique inmensamente vieja forma la base de nuestra mente, al igual que gran parte de la estructura de nuestro cuerpo se basa en el modelo anatómico general de los mamíferos. El ojo experto del anatomista o del biólogo encuentra en nuestro cuerpo muchos rastros de este modelo originario. El investigador experimentado de la mente de igual modo puede ver las analogías entre las imágenes oníricas del hombre moderno y los productos de la mente primitiva, sus “imágenes colectivas” y sus motivos mitológicos (2003: 66).

Desde la perspectiva de nuestro autor, los estratos más profundos de la psique se ordenan en una estructura simbólica que se manifiesta en sueños o en los relatos mitológicos. Esta estructura simbólica, en la medida que se encuentra imbricada con la trama de la vida, posee una forma impersonal, que Jung denomina “inconsciente colectivo”: los símbolos o arquetipos se sitúan en una dimensión inconsciente y vital, que presenta una dinámica propia, anterior a la determinación de la propia conciencia racional y el yo.

Ahora bien, Jung señala que los símbolos inconscientes gozan de una profunda carga emotiva. No son simples imágenes, sino son energía psíquica con una función genética. Tienen una dimensión numinosa, pues son capaces de conmover a la voluntad e implican modificaciones en la personalidad de quien los experimenta. Jung nos dice en torno al carácter numinoso de los símbolos inconscientes:

Este argumento ilustra la forma en que aparecen los arquetipos en la experiencia práctica: son, al mismo tiempo, imágenes y emociones. Se puede hablar de un arquetipo sólo cuando estos dos aspectos son simultáneos.

Cuando meramente se tiene una imagen, entonces es sólo una imagen oral de escasa importancia. Pero al estar cargada de emoción, la imagen gana numinosidad (o energía psíquica); se hace dinámica, y de ella han de salir consecuencias de alguna clase (2003: 94).

Los símbolos inconscientes, lejos de aparecer como meras imágenes producto de la imaginación o fantasía en el sentido peyorativo del término, al contar con una elevada carga psíquica y emocional, se constituyen como un elemento fundamental en la articulación de la personalidad. Desde la perspectiva jungueana, los símbolos inconscientes resultan un dato empírico fundamental a tomar en cuenta en la elaboración de cualquier análisis respecto de la forma y de los procesos de desarrollo tanto de la psique individual como de la cultura. Los símbolos son numinosos, pues son la vida misma que en tanto psique se desenvuelve en la conciencia del hombre.

Para nuestro autor, inconsciente y consciente presentan una serie de relaciones peculiares. El consciente toma del inconsciente motivos simbólicos fundamentales para su cabal desenvolvimiento. El inconsciente encuentra en el consciente el espacio para afirmarse. Una negación del consciente por el inconsciente deviene locura. Una negación del inconsciente por un exceso de conciencia, se constituye como fuente de neurosis. El adecuado vínculo y la circularidad entre los registros de la conciencia y el inconsciente son para Jung el principio de un equilibrado desarrollo del hombre y la sociedad. Jung nos dice al respecto: “En beneficio de la estabilidad mental y aun de la salud fisiológica, el inconsciente y la conciencia deben estar integralmente conectados y, por tanto, moverse en líneas paralelas. Si están separados o ‘disociados’, se derivará alteración psicológica” (2003: 45).

Para Jung, la adecuada complementariedad de las dimensiones del consciente y del inconsciente se traduce en un desarrollo del símbolo o arquetipo en la conciencia del individuo. Los símbolos expresados en sueños se constituyen como principios genéticos de la

personalidad y la cultura. La negación de su propia forma genética en aras del sostenimiento de un proceso de homogeneización social o en vistas del mecánico cumplimiento de un deber moral, implica una interrupción de la propia circularidad consciente/inconsciente, con consecuencias negativas en la ulterior formación del carácter que es su ámbito de concreción.

El carácter mismo para Jung ha de concebirse en términos de *tipo, huella, marca, grabación*, que es producto del *arqué* del que es expresión. El arquetipo inconsciente es el resorte de la formación de un carácter que se construye en la medida que la conciencia misma manifiesta los contenidos del propio arquetipo. Así, la formación del carácter como una huella digital se realiza como un proceso de individuación, fundado en el peculiar desenvolvimiento que el hombre otorga al arquetipo.² Jung en este sentido afirma:

Es sabido que en materia de religión no puede comprenderse nada que no se haya experimentado interiormente [...] De manera que si como psicólogo digo que Dios es un arquetipo, me refiero al tipo impreso en el alma, vocablo que, como es notorio, deriva de tipos=golpe, impresión, grabación (2002: 22).

Para Jung el símbolo se constituye como nexo de unión entre las dimensiones consciente e inconsciente de la psique. La sana circu-

² Al respecto cfr. Jaffé (1992: 55): “En 1928, Jung comenzó a estudiar alquimia. Junto con su práctica, sus investigaciones científicas y los trabajos principales que había escrito en el ínterin, el trabajo acerca de su propio inconsciente había seguido avanzando. Su descubrimiento más importante durante estos años de experimentación fue el hecho de que estaba ocurriendo un proceso de desarrollo en el inconsciente que tenía como objetivo la plenitud de la personalidad. Este proceso (Jung más tarde lo llamó el ‘proceso de individuación’) con frecuencia se describe en la forma de imágenes del inconsciente que representan la circunvalación de un centro”.

lación de energía psíquica entre ambas dimensiones se traduce en un proceso de individuación en el que el sujeto construye su carácter en función de los contenidos del símbolo mismo, y no a partir de diversos esquemas impersonales ya sea racionales o sociales que bien pueden desviar o alterar los contenidos y la energía psíquica en el que aquel se constituye. La relación arquetipo-carácter clásica en la tradición neoplatónica es interpretada por Jung en clave psicológica, valiéndose de la asombrosa concordancia entre los materiales que ofrece la mitología y el mundo onírico.

Jung constata que al menos hasta la Ilustración no existe cultura sin religión y explica esta evidencia a partir de una psicología en la que el símbolo como forma interior de la vida hace posible la conciencia humana y ordena su forma en términos del desenvolvimiento de los contenidos que éste presenta. En este sentido Jung subraya:

Se puede percibir la energía específica de los arquetipos cuando experimentamos la peculiar fascinación que los acompaña. Parecen tener un hechizo especial. Tal cualidad peculiar es también característica de los complejos personales; y así como los complejos personales tienen su historia individual, lo mismo les ocurre a los complejos sociales de carácter arquetípico. Pero mientras los complejos personales jamás producen más que una inclinación personal, los arquetipos crean mitos, religiones y filosofías que influyen y caracterizan a naciones enteras y a épocas de la historia (2003: 76).

Jung apunta que el sueño y la mitología dotan a la naciente conciencia humana de una estructura fundamental y primera, alrededor de la cual se han formado las recientes figuras del yo y la razón. Todos los pueblos del planeta, antes que afirmar el yo y la razón misma, se han ordenado a partir de la función productiva y genética que revisiten diversos símbolos primarios que como revisaremos en este texto, presentan una dinámica y una evolución característica.

Ahora bien, una vez avanzadas estas consideraciones preliminares en torno a las dimensiones del consciente y el inconsciente, a sus vínculos y relaciones, y sentada la importancia que Jung reconoce en

el símbolo como fundamento genético y productivo de la personalidad y la cultura, podemos retomar el tópico general de este texto: ¿cuál es el perfil de una modernidad que ha hecho de la negación de las culturas tradicionales y su aparato simbólico el principio de su propia forma? ¿Una modernidad que en los ámbitos metafísico, epistemológico y científico, así como ético y político, ha privilegiado a la razón por sobre la sinrazón de la mitología y la vida inconsciente, es una cultura necesariamente civilizada, que ha logrado eliminar los horrores de la injusticia, la guerra y el exterminio? ¿Una modernidad que cancela sistemáticamente como vía de su propia articulación los nexos arquetipo-carácter es por definición una cultura civilizada que ha exorcizado los demonios de la guerra y la autodestrucción?

Jung señala que la obstrucción de una tendencia inconsciente, la represión de un símbolo genético de la personalidad y la cultura, equivale a su transmutación en una fuerza negativa que irrumpe de manera violenta en la conciencia. Nuestro autor señala que la modificación o inhibición del desarrollo de los procesos arquetípicos inconscientes genera una perversión de los mismos en términos de su manifestación no como principios justos del cabal desarrollo e integración de la identidad y el carácter, ya sea individual o social, sino de su afirmación ya sea en forma de neurosis o propiamente barbarie social.

Las iglesias y religiones institucionales en primer término, y el racionalismo moderno en segundo, han mediado perversamente u opacado el vínculo inmediato del sujeto y los pueblos occidentales con su vida anímica-arquetípica y sus símbolos, sentando las condiciones de una irrupción de los mismos como una “sombra” destructiva y alienante, que es la frustración efectiva de todo proceso de humanización.³ La sombra, para Jung, es la fuerza de un inconsciente

³ En relación a los símbolos en los que se manifiesta la sombra, Joseph L. Henderson escribe “No obstante, el ego está en conflicto con la sombra, en lo que el

reprimido que reclama de forma fáctica, avasallante y destructiva, la satisfacción su forma como impulso psíquico-vital. Nuestro autor señala al respecto:

Los símbolos inconscientes [...] Son integrantes de importancia de nuestra constitución mental y fuerzas vitales en la formación de la sociedad humana, y no pueden desarraigarse sin grave pérdida. Allí donde son reprimidos o desdenados, su energía específica se sumerge en el inconsciente con consecuencias inexplicables (Jung, 2003: 90).

La represión de la carga psíquica y emotiva propia de los arquetipos inconscientes implica su transmutación en una sombra o energía anímica negativa que se manifiesta en la conciencia de manera abrupta y destructiva. Tanto la homogeneización de una sociedad debido a la imposición de una serie de valores morales heterónomos, como el imperioso cumplimiento del deber moral al que se puede ver sometido un individuo en aras de la satisfacción de normas diversas con una estructura puramente formal, dan lugar, según Jung, a la ruptura de las sanas relaciones entre el arquetipo y el carácter, propiciando la propia irrupción de la energía psíquica connatural al arquetipo mismo en forma de una férrea y unilateral afirmación o ciega potencia que atenta contra la vida del individuo y la sociedad. En cuanto al papel de las religiones institucionales y racionalismo occidental, Jung apunta:

doctor Jung llamó 'la batalla por la liberación'. En la lucha del hombre primitivo por alcanzar la conciencia, este conflicto se expresa por la contienda entre el héroe arquetípico y las cósmicas potencias del mal, personificada en dragones y otros monstruos. En el desarrollo de la conciencia individual, la figura del héroe representa los medios simbólicos con los que el ego surgiente sobrepasa la inercia de la mente inconsciente y libera al hombre maduro"(2003: 117).

El budista deshecha el mundo de las fantasías inconscientes como ilusiones inútiles; el cristiano pone la Iglesia y la Biblia entre él y su inconsciente; y el intelectual racionalista ni siquiera sabe que su conciencia no es el total de su psique. Esta ignorancia persiste hoy día a pesar del hecho de que desde hace más de setenta años el inconsciente es un concepto científico básico que es indispensable para toda investigación psicológica seria (2003: 100).

Religión institucional y una razón que se concibe a sí misma como la totalidad de la conciencia o al menos como su parte fundamental son, para Jung, lastres de un hombre moderno que no hace una toma de contacto con su principio vital, entendido éste como la fuente justo de una conciencia que desenvuelve los arquetipos que son su matriz y horizonte de su estructura.

Ya sea al nivel individual o colectivo, la represión de la dimensión biológico-simbólica por las exigencias de una modernidad que privilegia el concepto al símbolo, la conciencia racional al vínculo activo con el inconsciente, aparece como origen de una neurosis que es el motor interior del exceso y la barbarie. Jung señala respecto al nivel de la psique individual:

Lo que llamamos conciencia civilizada se ha ido separando, de forma constante, de sus instintos básicos. Pero esos instintos no han desaparecido. Simplemente han perdido contacto con nuestra conciencia y, por tanto, se han visto obligados a hacerse valer mediante una forma indirecta. Esta puede ser por medio de síntomas físicos, en el caso de las neurosis, o por medio de incidentes de diversas clases, como inexplicables raptos de mal humor, olvidos inesperados o equivocaciones al hablar (2003: 80).

En relación al carácter de los pueblos inmersos en la propia modernidad afirma:

Nuestros tiempos han demostrado lo que significa abrir las puertas del inframundo. Cosas cuya enormidad nadie hubiera imaginado en la idílica inocencia del primer decenio de nuestro siglo han ocurrido y han trastor-

cado nuestro mundo. Desde entonces, el mundo ha permanecido en estado de esquizofrenia. No sólo la civilizada Alemania vomitó su terrible primitivismo, sino que también Rusia está regida por él y África está en llamas. No es de admirar que Occidente se sienta incómodo (2003: 90).

Jung, al igual que Bergson, lleva a cabo la construcción de un vitalismo filosófico que tiene como objeto realizar un diagnóstico sobre una modernidad que muestra síntomas inequívocos de profundas alteraciones psicológicas. Jung, al hablar de modernidad y autodestrucción, tiene sobre la mesa nada menos que los horrores de la Primera y la Segunda Guerras Mundiales. Nazismo y comunismo le parecen manifestaciones de una conciencia que, al vertebrarse en la razón, no pudo dialogar de ningún modo con las fuerzas irracionales de la psique. Estas fuerzas, a base de ser negadas, irrumpieron en el panorama político-cultural de la sociedad moderna imprimiéndole el sello indeleble de la muerte y el horror. Jung nos dice por ello:

El hombre corre siempre el peligro —cada vez más— de no ver las realidades y las necesidades irracionales de su psique, y de creer que “puede hacer la cuenta sin contar con la huésped”; esto se ve de la manera más clara en las grandes empresas político-sociales tales como el socialismo y el comunismo (2007: 109).

Desde el punto de vista de Jung, ni la cultura en sentido amplio, ni ningún régimen político que se constituya como el férreo marco de una normalización que niegue al individuo la toma de contacto con su vida inconsciente, escapan al riesgo de degenerar en un sistema totalitario que incuba una neurosis y una barbarie que se expresan en la guerra y el exterminio. En este sentido, a los excesos del nazismo y el comunismo, se suman los de un capitalismo en el que el comprar y el vender terminan por hacer del hombre la puerta de la manifestación de una insatisfacción vital por la cual la vida misma se degrada en violencia y odio. En este punto Jung subraya:

Es ese estado de cosas el que explica el peculiar sentimiento de desamparo de tantas gentes de las sociedades occidentales. Han comenzado a darse cuenta de que las dificultades con las que nos enfrentamos son problemas morales y que los intentos para resolverlos con una política de acumulación de armas nucleares o de “competición” económica sirve de poco, porque corta los caminos (2003: 82).

El capitalismo es para Jung una formación cultural con una raíz tan deshumanizante como el fascismo o el comunismo, en tanto que se sostiene gracias a una serie de procesos económicos, que al constituirse como dispositivos represivos y normalizantes, desembocan en el sostenimiento de una estructura social y militar con un elevadísimo poder destructivo.

Como venimos diciendo, la sombra es para Jung resultado de una conciencia unilateral que no establece contacto alguno con la parte oculta de sí misma. Este contacto, desde la perspectiva de nuestro autor, permite el cabal desarrollo del arquetipo como principio constitutivo del carácter. En este sentido, la introspección, “el diálogo del alma consigo misma”, es el fundamento de un adecuado vínculo del hombre con sus arquetipos inconscientes y de un feliz desarrollo del arquetipo en la conciencia. Esta capacidad dialógica de los planos consciente e inconsciente, Jung la denomina “ánima” y la identifica con el arquetipo de la diosa Sabiduría presente en la mitología. La diosa Sabiduría, que tradicionalmente se asocia con el aspecto femenino del arquetipo del “sí mismo” o Dios, implica la capacidad de transmutación de Dios mismo como sombra o ciega omnipotencia, en omnisciencia. La posibilidad de otorgar a la vida su manifestación como una conciencia íntegra que hace efectivos los contenidos de su sustrato arquetípico-inconsciente, está dada desde el punto de vista de Jung a través de una “sabiduría” que justamente en tanto diálogo del alma consigo misma, es decir, en tanto *proceso de autoconocimiento*, transmuta, simbólicamente hablando, a Dios como sombra, en un Dios que muestra un rostro amable y bondadoso.

Jung hace expresos estos planteamientos en el texto *Respuesta a Job*. La acción de la diosa Sabiduría, que se hace posible por un ejercicio de *anámnesis* o rememoración, da lugar a un vínculo del hombre con el arquetipo de Dios o el “sí mismo”. De esta forma, señala Jung, Yavé, dios iracundo, se manifiesta como un dios justo y amable.⁴ Jung encuentra en la mitología bíblica el material para elaborar sus concepciones psicológicas:

Dios ha sido conocido, y este conocimiento influyó en adelante no sólo en Yavé, sino también en los hombres. Por ello son los hombres de los últimos siglos precristianos los que, al leve roce de la Sabiduría preexistente, que sirve de compensación a Yavé y a su actitud, realizan a un tiempo la anámnesis de la Sabiduría. La sabiduría, que aparece altamente personificada y demuestra así su autonomía, se revela a los hombres como amiga suya, como ayudadora y abogado ante Yavé, y les muestra el aspecto luminoso, bondadoso, justo y amable de Dios (2007: 59).

El diálogo del alma consigo misma que simboliza la sabiduría asegura un vínculo efectivo del hombre con el arquetipo numinoso, de modo que dicho arquetipo encuentre un canal de libre desarrollo y no se vea constreñido por ninguna forma de represión que dé lugar a su manifestación como sombra o, para decirlo en términos de la propia mitología hebrea, como ira de Dios, que es fuente de temor y

⁴ “Lo que causó la mayor impresión en Jung fue la ambivalencia de la imagen de Dios judía. Se afirma que Javé es creador y destructor, benigno y severo, luz y tinieblas. A los ojos de Jung, la unión de estos opuestos extremos daba a los judíos una integridad superior a la imagen cristiana del Dios que es exclusivamente amoroso y amable. Jung sospechaba que había que buscar en esta diferencia la razón de la conservadora incapacidad de los judíos para aceptar el cristianismo. Sentía que su imagen de Dios era superior: expresaba la totalidad.

”Al considerar la ambivalencia de la imagen de Dios, Jung hizo la advertencia en repetidas ocasiones de que junto con el precepto cristiano del amor de Dios, deberíamos seguir el precepto del Antiguo Testamento del temor de Dios” (Jaffé, 1992: 99).

temblor. La diosa Sabiduría, para Jung, equivale a la afirmación del arquetipo no como mera fuerza omnipotente sino, según hemos dicho, como una omnisciencia que supone un sujeto capaz de dialogar consigo mismo al llevar adelante una escucha a la voz y al mandato que supone el carácter numinoso de sus símbolos inconscientes. Para nuestro autor, el arquetipo, a la manera de una idea seminal, contiene en buena medida los trazos generales que ordenan la adecuada integración de la psique del sujeto, a pesar de que sea éste quien, en última instancia —no obstante su desconocimiento del arquetipo mismo por el carácter inconsciente que presenta—, resulte responsable de llevar adelante su desarrollo, sacando a la luz los contenidos peculiares que implica en tanto fundamento del desenvolvimiento del proceso de individuación. La escucha y la obediencia al mandato que revisten los símbolos inconscientes expresados en sueños o diversas experiencias estéticas o visionarias, se traduce en la acción de la diosa Sabiduría, habilitada para promover un diálogo del alma consigo misma que se resuelve en un vínculo de ésta con su principio genético, y en la inhibición de la manifestación de dicho principio como sombra. Nuestro autor hace expresos estos planteamientos en el texto *Aión. Contribuciones al simbolismo del sí mismo*:

Presumiblemente, el hombre conoce sólo una reducida parte de su psique, así como sólo tiene una muy restringida captación de la fisiología de su cuerpo. Como la causalidad de su existencia psíquica se sitúa en gran medida fuera de la conciencia, en procesos inconscientes, también operan en él determinaciones teleológicas que tienen del mismo modo en el inconsciente su origen y existencia (2006: 175).

Asimismo señala:

Por consiguiente, tanto causas como fines son trascendentes a la conciencia, en grado no desdeñable, lo que significa a la vez que su constitución y su actividad son inmodificables e ineliminables, mientras no se hagan objeto

de conciencia y de decisión moral, por lo cual el conocimiento de sí es tan temido como necesario. Así pues, si despojamos a la citada frase del *Fundamentum*⁵ de su ropaje teológico, viene a decir: la conciencia se ha hecho con el fin de que reconozca (*laudat*) su procedencia de una unidad más alta (*Deum*), preste a esa fuente solícita atención (*reverentiam exhibeat*), ejecute de modo inteligente y responsable sus prescripciones (*serviat*), y permita así a la psique en conjunto un óptimo de posibilidades de vida y desarrollo (*savet anima suma*) (2006: 175).

La asunción de los contenidos arquetípicos dados a la conciencia a través de los sueños o relatos mitológicos, es para Jung el principio de una adecuada articulación de la conciencia misma, pues dicha asunción facilita y promueve la consecución de los motivos y los fines que estos presentan en tanto desarrollo de la vida misma que se expresa en el sujeto. La mitología y la religión, en este sentido, muestran en un ropaje simbólico lo que la psicología profunda establece a partir de los modernos términos de consciente e inconsciente: que el conocimiento de sí es un fenómeno a la vez psicológico y vital, pues es la vida y sus símbolos el objeto de aquellos procesos introspectivos que brindan al hombre la posibilidad de llevar a cabo una integración de su personalidad, en la cual las partes desconocidas u oscuras de su propia psique no irrumpen de manera avasallante y desgarradora.

⁵ Jung extrae de los *Exercitia spiritualia* de San Ignacio de Loyola el siguiente texto: “El hombre ha sido creado [con este fin:] para que alabe a Dios nuestro señor, le demuestre reverencia, le sirva y salve así su alma”. Una vez citado el texto de Ignacio de Loyola, establece que es desde una perspectiva psicológica y racional, y no teológica, que se debe interpretar, para hacer efectivo justo su rendimiento vital: “Esta traducción no sólo en cierto modo suena, sino que debe ser racionalista, es decir, conforme a la razón, pues el espíritu moderno, pese a serios esfuerzos, ya no entiende el lenguaje teológico, que data de casi dos mil años atrás. No sólo amenaza, sino que se ha instalado hace tiempo, el peligro de que esa falta de comprensión sea sustituida o por la inautenticidad del sentir, la afectación y una fe forzada, o bien por la resignación y la indiferencia” (2006: 176).

El autoconocimiento es para Jung la actualización en la conciencia del *tipo* que se constituye como su principio genético. En este sentido, el autoconocimiento y el proceso de individuación que éste implica, se satisfacen justo como el vínculo armónico entre las dimensiones consciente e inconsciente de la psique. Jung reprocha a la cultura moderna, de este modo, precisamente la cancelación de todo espacio de autoconocimiento e introspección por un racionalismo y una economía de mercado, que deja de lado las necesidades más profundas de la psique misma, entendidas éstas como el desarrollo del principio vital en el que se constituye:

Me he pasado más de medio siglo investigando los símbolos naturales y he llegado a la conclusión de que los sueños y sus símbolos no son estúpidos y sin significado. Al contrario, los sueños proporcionan la más interesante información para quienes se toman la molestia de comprender sus símbolos. Cierto es que los resultados tienen poco que ver con esas preocupaciones mundanas de comprar y vender. Pero el significado de la vida no está exhaustivamente explicado con nuestro modo de ganarnos la vida, ni el profundo deseo del corazón humano se sacia con una cuenta bancaria (2003: 101).

Autoconocimiento es para Jung sinónimo de vida, pues gracias a éste la energía psíquica propia del símbolo arquetípico encuentra las vías idóneas para asegurar la concreción de sus contenidos, evitando así su perversión y su manifestación bajo formas degradadas y autodestructivas que no gozan de la autoconciencia y la autonomía moral que supone un individuo responsable, capaz de gobernar y dar cuenta de sus actos y sus emociones. El sujeto, al atender al llamado de su inconsciente, da cumplimiento a un conocimiento de sí, que redundará en la formación de un carácter articulado en una capacidad de autodeterminación. La *autoarquía*, como corazón de la moral autónoma, radica en este sentido en el desenvolvimiento del arquetipo como principio del *ethos* o carácter, en tanto consecución consciente de un destino que es la vida misma que se desenvuelve en el sujeto.

II

Llegados a este punto es importante señalar que desde la perspectiva de nuestro autor, el propio conocimiento de sí, la acción de la diosa Sabiduría, implica no sólo, como hemos dicho, el vínculo del hombre con el arquetipo o la vida, sino la transformación de la vida misma gracias al vínculo que el hombre establece con ella. En otros términos, la diosa Sabiduría y, con ésta, la transmutación de la ira de Dios en una carga psíquica benéfica para el sujeto, supone la metamorfosis de la vida misma que sólo en su manifestación encuentra el envite para conquistarse a sí misma como autoconciencia.

Jung nos muestra estos planteamientos al señalar la separación de Yavé y la diosa Sabiduría. Para Jung, la vida no necesariamente se determina como conciencia. Esta conciencia se obtendrá justo a través de la figura del hombre:

Mientras que los hombres, bajo esta dura disciplina, se aplican a ensanchar su conciencia mediante la adquisición de cierta sabiduría, es decir, mediante la adquisición, en primer lugar, de prudencia y circunspección, este mismo proceso histórico hace patente que Yavé ha perdido de vista, desde los días de la creación, su coexistencia pleromática con la Sabiduría (2007: 57).

Para Jung, no sólo el hombre tiene el reto de escuchar la vida que en tanto estructura simbólica le brinda los senderos para dar lugar a la integración de su carácter, sino que la vida misma, gracias a la diosa Sabiduría —a la prudencia y a la circunspección que implica todo proceso de autoconocimiento— encuentra un desarrollo de su forma como una conciencia de sí, que se resuelve en la articulación de su naturaleza tanto como omnipotencia, como omnisciencia.

Jung hace expresas estas concepciones al señalar que Job, al reclamar a Dios su injusticia, se determina como el espejo en el que Dios se reconoce como tal y gana precisamente una conciencia que es el desenvolvimiento de los contenidos de su naturaleza psíquica:

El carácter que se patentiza en todo esto es el carácter propio de una personalidad que sólo mediante un objeto puede sentir su propia existencia. La dependencia del objeto es absoluta en cuanto el sujeto no posee autorreflexión, y, en consecuencia, no posee tampoco visión alguna sobre sí mismo; parece como si el sujeto sólo existiese al tener un objeto que le asegure que existe. Si Yavé poseyese realmente conciencia de sí mismo —que es lo menos que podría esperarse de un hombre inteligente— se habría opuesto, a la vista de las verdaderas circunstancias, a que se alabase su justicia. Pero Yavé es demasiado inconsciente para ser “moral”. La moralidad presupone la conciencia (2007: 25).

Desde el punto de vista jungueano el análisis simbólico de la tradición judeocristiana —tradición que aparece como la matriz en la que tiene su emergencia la propia cultura moderna— revela una tensión interior y una relación dialéctica entre la forma de la vida o el arquetipo del “sí mismo” y el hombre, en la medida que la toma de conciencia del hombre al ser responsable de sí a partir de su vínculo con su principio, se traduce también en la transmutación de ese principio que se gana como conciencia justo gracias a la propia negatividad que le ofrece el hombre mismo. El estudio de los símbolos o arquetipos muestra una tensión inherente a la forma de la vida, en la medida en que la relación entre el símbolo mismo y la conciencia, se funda en una estructura procesual en el que ambos se codeterminan e implican mutuamente, dando como resultado un mutuo progreso y su fusión en una unidad de conciencia más alta.

Precisamente resultado de este progreso, señala Jung, es el arquetipo del “gran hombre” o el héroe, que constituye una realización más o menos completa de la forma misma del arquetipo como conciencia. El arquetipo del gran hombre o el héroe, como momento fundamental en prácticamente todas las mitologías del globo —Buda, Krishna, Quetzalcóatl, etc.— en la tradición judeocristiana se presenta en la figura de Cristo. Cristo, desde la perspectiva de Jung, se determina como respuesta del reclamo de Job a Yavé por su injusticia, reclamo

que emplaza a Dios a articularse no sólo como ciega omnipotencia, sino justo como omnisciencia. Jung nos dice en *Respuesta a Job*:

El acercamiento de la sabiduría significa una nueva encarnación. Pero esta vez no es el mundo el que debe ser cambiado; es Dios el que quiere transformar su propia esencia. Ahora la humanidad no ha de ser aniquilada, como antes, sino salvada. En aquella decisión de encarnarse se percibe el influjo, favorable a los hombres, de la sabiduría. Ahora no han de ser creados nuevos hombres, sino Uno: *el hombre-Dios* (61).

Desde el punto de vista de Jung, Cristo, en tanto símbolo arquetípico, revela una progresión de la vida en conciencia ya que supone la reconciliación de Dios con la figura de la sabiduría, que había sido cancelada por el olvido y el desgarramiento constitutivo de Dios bajo la forma de la inconciencia o el propio Satán.

En este marco, apunta Jung, la diosa Sabiduría es el principio de la afirmación de Dios como un dios de amor. Dios, al reconocer el reclamo de Job y responder encarnándose en su hijo, escucha la voz de la sabiduría, dando lugar a su forma como una arquetipo misericordioso capaz de traer la justicia sobre la tierra. Jung señala al respecto:

En lo que se refiere al aspecto humano de Cristo —si es que se puede hablar en absoluto de un aspecto únicamente humano—, se destaca de manera har-to clara su “filantropía”. Este rasgo está ya insinuado en la relación de María con la Sabiduría y, además, de manera especial, en la procreación de Cristo por el Espíritu Santo, cuya naturaleza femenina está personificada por la Sabiduría, ya que ella es el modelo histórico inmediato del *agios pneuma*, el cual es simbolizado por la paloma, el ave de la diosa del amor (2007: 76).

Asimismo apunta:

La acentuación de la edad de Dios está en conexión lógica con la existencia de su hijo, pero insinúa también la idea de que Dios debe pasar a un segundo plano y que el hijo debe ir tomando cada vez más las riendas del mundo de los hombres, de lo cual se espera un orden más justo (2007: 105).

Jung lleva a cabo un análisis psicológico de la simbología de la transición del Antiguo al Nuevo Testamento, para rastrear la génesis de las nociones de amor y justicia que se constituyen como directrices fundamentales de la cultura occidental.

Ahora bien, en este punto, Jung es cuidadoso en subrayar que el proceso psíquico trazado en la evolución dialéctica Yavé-Satán, Yavé-Job, Yavé-Sabiduría-Cristo, de ninguna manera se encuentra cancelado. Aún dado el motivo de la encarnación, el hombre no se identifica con Cristo, ni Cristo constituye la completa satisfacción de Dios o la Vida como conciencia. Estos planteamientos tienen su fundamento en la simbología del Nuevo Testamento y en particular en la del Apocalipsis de San Juan, donde la ira de Dios se manifiesta incontestablemente al fin de los tiempos, rebasando interiormente la caracterización de Dios mismo en tanto Cristo justo como un dios de amor. Jung apunta en este sentido:

Hay que conceder que sería contrario a toda esperanza racional que Dios, que desde los primeros tiempos ha venido entregándose, junto a la generosidad, también a devastadores ataques de ira, se convirtiese ahora de repente en la síntesis de todo lo bueno. La duda, no confesada, pero no por ello menos clara, de Cristo en este sentido se encuentra confirmada en el Nuevo Testamento, en el Apocalipsis de San Juan (2007: 83).

Jung ve en las visiones de San Juan el dato a partir del cual señala que el proceso vital relativo a la encarnación se encuentra incompleto, en el sentido de que el lado oscuro de la conciencia del hombre, su sombra, y el lado oscuro de la conciencia del arquetipo del “sí mismo”, Satán, no han dado lugar a una nueva reconfiguración que, gracias a la diosa de la sabiduría, pudiera exorcizar de la psique del hombre los horrores característicos de la ira de Dios, que en el propio lenguaje bíblico, aparecen bajo la simbología de los Jinetes del Apocalipsis.

El Apocalipsis de San Juan ilustra, desde el análisis psicológico-arquetípico jungueano, los poderes destructivos inherentes a la conciencia del hombre moderno que, gracias a la diosa Sabiduría, bien pudieran transmutarse en una forma más amplia de amor, que salvara a la humanidad de su propia destrucción. Para esclarecer estas afirmaciones retomemos las consideraciones preliminares en torno al papel de la Iglesia en Occidente, y al lugar que tiene la industria bélica y la tecnología en una modernidad en la que la sombra posee un función activa en la formación de la cultura.

III

Para Jung las Iglesias católica y protestante, en vez de promover una adecuada relación consciente-arquetipo del hombre occidental, satisfaciendo el sentido fundamental del planteamiento religioso en tanto una experiencia del alma, establecen una serie de dogmas rígidos y esquemáticos en vistas de la conservación del poder institucional que les confiere sostener sendas jerarquías político-sociales con base en la manipulación de las estructuras inconscientes del sujeto. Según Jung las Iglesias en mayor o menor medida niegan la figura de la esposa de Cristo o esposa de Dios, en tanto enaltecimiento de la diosa Sabiduría, que supondría justo la manifestación acabada del diálogo de Dios consigo mismo, que equivaldría a su completa determinación como omnisciencia. A pesar de que la Iglesia católica ha establecido el culto mariano, ésta, como las Iglesias protestantes, se constituye en un falocentrismo que relega a la mujer a un papel secundario, castrando el aspecto femenino del arquetipo, la propia sabiduría, por la cual éste encontraría su completo desarrollo como conciencia de sí. Jung nos dice al respecto:

Las consecuencias de la declaración pontificia no pueden escamotearse y hacen que el punto de vista protestante quede abandonado al *odium* de

una simple religión de varones, que no conoce ninguna representación de la mujer, algo semejante al mitraísmo, al que este prejuicio acarreó muchas desventajas. Es claro que el protestantismo no ha prestado atención suficiente a las señales de la época, las cuales apuntan hacia la igualdad de los derechos de la mujer. Esta igualdad de derechos tiende a alcanzar una fundamentación metafísica en la figura de la “mujer divina”, de la esposa de Cristo (2007: 161).

Para Jung, la Iglesia escamotea a la conciencia humana la posibilidad de afirmarse como ámbito de desarrollo del arquetipo del “sí mismo”, pues cancela el aspecto femenino de éste con el fin de promover la sola parte masculina. De este modo, el diálogo del alma consigo misma simbolizada por la figura de la diosa Sabiduría, se ve cercenado dentro del circuito consciente-inconsciente, en tanto principio del desarrollo del hombre como del propio arquetipo de la divinidad.

Para Jung es la unión de los contrarios el símbolo que señala la cabal promoción de la conciencia en tanto ámbito de metamorfosis y plenificación del arquetipo del “sí mismo”. La unión del Sol y la Luna, Isis y Osiris, y el propio Dios-Cristo con la sabiduría simbolizada por María, expresa el cumplimiento de la hierogamia o las bodas celestiales en quien Dios se reconoce a la vez como omnipotencia y omnisciencia, como perfección y totalidad que manifiesta una acabada autoconciencia.⁶ La encarnación de Dios en Cristo, desde el punto de vista de un análisis de los arquetipos inconscientes, ha de

⁶ Jung (2007: 59) nos dice al respecto: “La perfección es un *desideratum* masculino, mientras que la mujer se inclina hacia la plenitud o totalidad. En efecto, todavía hoy el varón puede soportar mejor y por más largo tiempo una relativa perfección, mientras que, generalmente, a la mujer la perfección no le viene bien, y aun puede resultarle peligrosa. Cuando la mujer aspira hacia la perfección, olvida su función complementadora, su función de totalidad, la cual es en sí imperfecta, pero por ello mismo constituye el necesario contrapolo de la perfección. De la misma manera que la totalidad es siempre imperfecta, la perfección es siempre incompleta”.

desenvolverse en la divinización de la sabiduría, de María, el aspecto femenino de Dios, en tanto diosa-madre y esposa de Cristo. Jung nos dice al respecto:

La sabiduría es el “artífice”, ella realiza los pensamientos de Dios, dándoles forma material, lo cual es una prerrogativa absoluta del ser femenino. Su coexistencia con Yavé significa la eterna hierogamia, en la que los mundos son engendrados y procreados. Nos encontramos ahora ante una gran transformación: *Dios quiere renovarse en el misterio de las bodas celestiales [...] y quiere hacerse hombre* (2007: 60).

Para Jung, el símbolo del hermafrodita representa la culminación de una relación arquetipo-conciencia en la que ambos términos encuentran en su opuesto la negatividad para desarrollarse, cobrar conciencia de sí, y vincularse el uno con el otro, justo bajo la forma de la unión de los opuestos.⁷ El mito del hermafrodita de Platón en *El banquete*, el maridaje de Isis y Osiris, la unión del Sol y la Luna, son buenos ejemplos de ello. Desde el punto de vista jungueano, Occidente no ha podido, por el predominio de la omnipotencia sobre la omnisciencia fundada en el falocentrismo eclesiástico y racionalista, desenvolver los contenidos de la diosa Sabiduría como diálogo del alma consigo misma, de modo que realice al propio arquetipo del “sí mismo” justo como unión de los opuestos.⁸ Por ello, señala nuestro autor, Occidente se encuentra expuesto a los peligros de la ira de

⁷ Al respecto cfr. Jaffé (1992: 64): “Detrás del vínculo entre los sexos está el ‘sí mismo’, el arquetipo del todo, que contiene y al mismo tiempo une los opuestos en la naturaleza humana. Esta dualidad y unidad están expresadas en el lenguaje figurativo de la alquimia por medio de pares de opuestos como Rex y Regina, Adán y Eva, Sol y Luna, ave y víbora, o por medio del concepto más general y abstracto de una *coincidentia oppositorum*”.

⁸ La cuestión de la unión de los contrarios resulta nodal en la analítica arquetípica jungueana. Al respecto cfr. *Psicología y alquimia* donde nuestro autor señala: “La androgenia de Cristo es la concesión extrema que hizo la Iglesia a la problemática

Dios que se encuentran amplificados por el propio despliegue tecnológico. El Apocalipsis, en este sentido, se constituye como la imagen que toda vez que anuncia el ascenso de María al rango de diosa, muestra la ira de Dios como negatividad que bien puede terrible y trágicamente impeler al hombre a desarrollar los contenidos justo de su parte femenina, concebida ésta como una profundización de su capacidad de autoconocimiento. Jung apunta al respecto en *Respuesta a Job*:

Por esta razón el Apocalipsis, lo mismo que todo proceso clásico de individuación concluye con el símbolo de la hierogamia, de las nupcias del hijo con la esposa-madre. [...] Este es el programa del eón cristiano, que ha de realizarse antes de que Dios pueda encarnarse en el hombre creatural. Sólo en los últimos tiempos se cumplirá la visión de la mujer vestida de Sol [...] De esta manera San Juan esbozó el programa de todo el eón de los peces con su dramática enantiodromía y su oscuro fin, que todavía no hemos vivido, y ante cuyas posibilidades verdaderamente apocalípticas el hombre se estremece. Los cuatro funestos jinetes, los amenazadores toques de trompetas, las copas de la cólera que han de ser vertidas sobre el mundo: todo esto es algo ya inminente, es algo todavía inminente. La bomba atómica está suspendida sobre nuestras cabezas como una espada de Damocles, y detrás de ella acechan las posibilidades, incomparablemente más terribles, de la guerra química, que podrían eclipsar los horrores del Apocalipsis (140).

Para Jung, la modernidad se encuentra frente a la posibilidad de su autodestrucción o al menos de un casi completo autoaniquilamiento, en la medida que sus instituciones religiosas y políticas niegan el desarrollo de los arquetipos inconscientes que son su fundamento.

de los opuestos. La contraposición de lo luminoso y bueno, por un lado, y de lo oscuro y malo, por otro, quedó abandonada abiertamente a su conflicto en cuanto Cristo representa el bien sin más, y el opositor de Cristo, el diablo, representa el mal. Esta oposición es propiamente el verdadero problema universal, que aun no ha sido resuelto. El *selbst* (sí mismo), empero, es una paradoja absoluta, pues desde cualquier punto de vista que se lo considere, representa tesis y antítesis, y al propio tiempo síntesis” (30).

Jung concibe la modernidad como un momento —el momento de la negatividad o la antítesis— del movimiento pendular en el que se agudizará justo la tensión interior de la relación hombre-vida, a partir del cual ésta ha de hacer florecer su forma como conciencia de sí. El Renacimiento, la Ilustración, el ascenso de la nueva ciencia, se constituyen como expresión de la figura de una sombra que viene a espolonear a la era cristiana, precipitando su reformulación como una religión hierógamica en la que lo femenino venga a concretar la forma de una conciencia autotransparente capaz de dialogar consigo misma. Revisemos los planteamientos que Jung hace al respecto:

El ideal de la espiritualización [medieval] que urge hacia lo alto había de ser desvirtuado por la pasión materialista, enteramente sujeta a la tierra, de dominar la naturaleza material y conquistar el Universo. Esta transformación se hizo manifiesta en la época del Renacimiento, término con el cual se entendía la restauración del espíritu antiguo. Hoy se sabe que esto era principalmente una máscara, y que lo renacido no era el espíritu antiguo sino más bien el cristiano medieval, el cual, asumiendo singulares aires paganos, sufrió una transformación, trocando el objetivo celeste por un objetivo terreno y pasando con ello de la verticalidad del estilo gótico a la horizontalidad del descubrimiento de la naturaleza y el mundo. El desarrollo ulterior, que llevó a la Ilustración y a la Revolución Francesa, ha producido hoy un estado de expansión mundial que no puede llamarse sino anticristiano, corroborando así la anticipación cristiana del “fin de los tiempos” (56).

Jung ve en los procesos históricos de la Edad Media y la modernidad momentos del desenvolvimiento del arquetipo del “sí mismo” en el hombre, desenvolvimiento que se articula a través del establecimiento de una serie de oposiciones (Yavé-Job, Cristo-María, Medioevo-Ilustración) que implican la evolución del propio arquetipo y del hombre bajo una conciencia de sí, que se hace posible precisamente por el diálogo del alma consigo misma. Jung se vale de la psicología arquetípica para establecer una filosofía de la historia en la que elementos platónicos se imbrican con una recuperación

de la historicidad característica del judeocristianismo, estableciendo las condiciones para realizar un diagnóstico sobre una modernidad que bajo los paradigmas del progreso y la ciencia, oculta una terrible barbarie que tiene como pequeño botón de muestra, los horrores del holocausto nazi.

Para Jung, el problema fundamental del hombre moderno es llevar o no hasta sus últimas consecuencias el despliegue racional. La razón, según él, por sí misma es una gran herramienta de la evolución de la conciencia y un formidable aparato adaptativo. Sin embargo, la vía de satisfacción de dicha evolución se encuentra en el nivel de las imágenes inconscientes que determinan la vida del hombre. Es sólo a partir de estas imágenes que, por su aspecto numinoso, capaz de conmover a la voluntad, el hombre podrá dar lugar a una moral que lo sustraiga a los excesos derivados de un desconocimiento del poder destructivo de su inconsciente. Jung nos dice al respecto:

El problema es ahora el problema del hombre. El hombre tiene en sus manos una terrible fuerza de destrucción; el problema consiste en si podrá resistir al deseo de usarla, en si podrá refrenar este deseo con el espíritu del amor y de la sabiduría. [...] Sea cualquiera la significación de la totalidad del hombre, del “Sí mismo”, empíricamente esta totalidad es una imagen, producida de manera espontánea por el inconsciente, de la meta de la vida, y está más allá de los deseos y de los temores de la conciencia. Esta totalidad representa la meta a que ha de llegar todo hombre, con o contra la conciencia (2007: 153).

Para Jung, como para Bergson y el conjunto de la tradición vitalista, la razón no basta para dar lugar a un valor moral habilitado para reconducir a la emoción y seducir a la voluntad. Es la intuición de una imagen o un símbolo el principio para dotar a la propia voluntad y al entendimiento de una carga emotiva y un sentido capaz de constituirse como resorte efectivo de la autonomía moral. La intuición en tanto clave fundamental de todo proceso de autoconocimiento es, según Jung, la vía para acceder a la aprehensión inmediata de aquellas

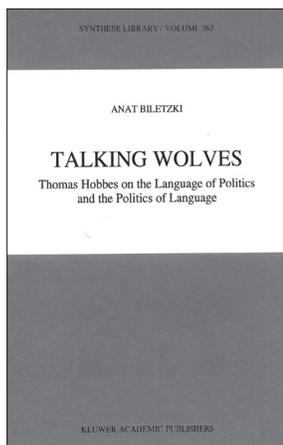
imágenes o arquetipos constitutivos que bien pueden promover un progreso moral que otorgue al hombre justo una responsabilidad y un gobierno de sí que lo sustraiga del riesgo de una autodestrucción masiva detonada por un uso irracional del progreso tecnológico.

Jung critica la falta de introspección del hombre moderno y con ella su incapacidad de conocerse a sí mismo, de elevar la sabiduría al rango de una diosa, de modo que, como en un espejo, reconociese una libertad interior, que lo hiciera dejar su condición autodestructiva y de terrible barbarie. Mientras Occidente a través de sus Iglesias haga uso de los arquetipos inconscientes como herramientas de dominación y de la razón un instrumento de la represión que da lugar a la sombra, no podrá dar a luz un carácter propio que refleje la conquista de un destino liberador.

Bibliografía

- Bergson, Henri, 1991, *Las dos fuentes de la moral y la religión*, PUF, París.
- Eliade, Mircea, 1976, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, FCE, México.
- Franz, Marie-Louise Von, 1995, *Sobre los sueños y la muerte*, Kairós, Barcelona.
- Freud, Sigmund y Carl Gustav Jung, 2000, *Correspondencia*, Paidós, Barcelona.
- Jacobi, Jolande, 2003, *Psicología de C. G. Jung*, Paidós, Barcelona.
- Jaffé, Aniela, 1992, *De la vida y la obra de C. G. Jung*, Libro Guía, Madrid.
- Jung, Carl Gustav, 2002, *Psicología y alquimia*, Trotta, Madrid.
- _____, 2006, *Aión. Contribuciones al simbolismo del sí mismo*, Paidós, Barcelona.
- _____, 2007, *Respuesta a Job*, FCE, México.
- _____, *et al.*, 2003, *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona.
- Ortiz Oses, Andrés, 1998, *Jung, arquetipos y sentido*, Paidós, Barcelona.
- Poost, Laures van der, 1998, *Jung y la historia de nuestro tiempo*, Paidós, Barcelona.
- Vázquez Fernández, Antonio, 2002, *Psicología de la personalidad en C. G. Jung*, Paidós, Barcelona.

Reseñas



Anat Biletzki

*Talking Wolves: Thomas Hobbes
on the Language of Politics
and the Politics of Language*

Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1997

A lo largo del siglo XVII las reflexiones filosóficas en el pensamiento inglés se dirigieron hacia dos importantes problemas: uno, referido al estudio de las facultades humanas para adquirir, desarrollar y explicar el conocimiento sobre la naturaleza; y otro, orientado a exponer las formas y acciones que los seres humanos (la naturaleza humana) desarrollan para organizarse y convivir socialmente a través de instituciones como el Estado. A este respecto, la obra de Thomas Hobbes es una muestra clara de cómo esos dos problemas constituyeron la base y el sentido de las reflexiones filosóficas de la época. Sobre la extensa meditación de las implicaciones políticas y de lenguaje presentes en este filósofo inglés teoriza la jerosolamita Anat Biletzki, activista y profesora de la Universidad de Tel Aviv.

Compuesto por tres secciones (sobre el lenguaje, el lenguaje de la política y las políticas del lenguaje), el texto de Biletzki se inscribe en las investigaciones sobre la teoría hobbesiana del lenguaje, que bien se puede enlazar con el significativo estudio del *De Corpore* de 1981, de Hungerland, Vick y Martinich, por el seguimiento de varios concep-

tos postulados en tal investigación; por ejemplo la reconsideración de que los conceptos marca y signo podrían sustentar, respectivamente, dos teorías de la significación. La principal hipótesis investigativa de *Talking Wolves* es la que estipularía una compleja y extensa teoría del lenguaje inmersa en la obra hobbesiana y que la investigación de tal teoría puede clarificar varios aspectos de sus teorías políticas (Biletzki, 1997: 179).

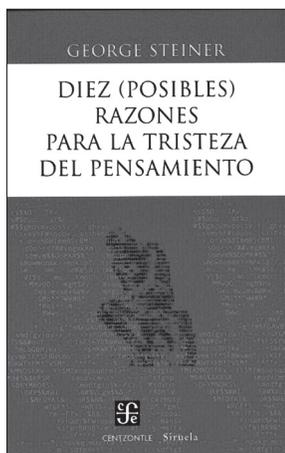
Siguiendo lo anterior, la autora se enfoca en la creencia legítima hobbesiana de que el lenguaje es un artificio humano, al igual que el eventual estado civil, por lo que no resulta casual la distribución del documento que sugiere un ordenamiento analítico y sintético que inicia con la exposición de los elementos básicos de la hipotética filosofía del lenguaje hobbesiana (si bien no existe como un conjunto teórico separado y definido del cuerpo general de su filosofía, sí puede establecerse como posible marco investigativo): nombre, marca, signo, proposición, etc., para luego conformarles en la noción de discurso, la cual, posteriormente, será la figura elemental que evidenciará los efectos de su utilización como lenguaje activo, con intención de quien lo emite (formula) y de aquel que lo escucha (recibe).

Este trabajo se muestra atinado al separar los estudios del discurso (lógico) de los políticos, pero sólo para efectos expositivos, pues ambos están evidentemente interconectados en el cuerpo filosófico hobbesiano. De hecho, una de sus conclusiones es que Hobbes tenía de base la pragmática, entendiéndola como el uso general del lenguaje donde se dinamizan elementos como los de hablante, oyente, contextos de uso, etcétera.

Aquí puede formularse una de las principales críticas a este texto, pues es (aparentemente) un estudio fundamentado en un “anacronismo” al usar conceptos pertenecientes a la filosofía del lenguaje del siglo XX sobre textos del VII; sin embargo, esta apreciación termina por derogarse al momento en que Biletzki demarca su examen como un ejercicio analítico que no pretende asignar tales categorías sin otro

motivo que la comparación y explicitación de la obra hobbesiana en términos manejados por Austin o Searle, por ejemplo; pero es reiterativa en señalar la vacuidad de tal pretensión.

Metodológicamente, para efectos comparativos, Biletzki discurre entre tres obras hobbesianas básicas: *Human Nature* (dentro de *Elements of Law*), *Leviathan* y *De Corpore*, pues el criterio cronológico le permite mostrar variaciones de los conceptos, como su enriquecimiento o explicitación en tratados posteriores. Melanie de San Juan González Torres



George Steiner
Diez razones (posibles)
para la tristeza del pensamiento
FCE, México, 2007

George Steiner publicó en 2005 *Dix raisons (possibles) à la tristesse de la pensée*, en una edición bilingüe en inglés y francés; Ediciones Siruela y el Fondo de Cultura Económica ofrecieron una versión castellana en 2007. El título, tremendamente seductor, contiene la más elocuente invitación a penetrar en las veredas inciertas de los avatares del pensamiento. Son diez las vías exploradas para dar cuenta de la naturaleza melancólica del pensar, cada una de ellas es abordada en pequeños capítulos que ensayan, uno a uno, los motivos posibles de una tristeza inherente al acto pensante.

La inquietud que recorre las páginas del libro es la que se interroga sobre el fundamento oscuro de la conciencia y del conocimiento: ¿Todo proceso mental tiene un fondo sombrío? ¿Es el pensamiento inevitablemente triste? Y más aún, la pregunta sobre la posibilidad de que el intelecto humano sostenga una alegría y la irremediable negación de ello.

Teniendo como punto de partida a Schelling, quien en su texto *Sobre la esencia de la libertad* aborda la inmanente desolación en toda vida mortal, Steiner asume la tarea de dar cuenta de diez (posibles) razones de ello. Pensar el pensamiento, una de las tareas propias del filósofo, desde los antiguos griegos ha suscitado una turbación que no ha logrado dar un paso más allá de la afirmación del mismo. La autorreferencia del acto en el que el pensamiento da cuenta de sí mismo y la incapacidad de sustraerse a la espiral que él mismo *es* toman en este libro una importancia capital. Steiner afirma que ni las profundidades de la epistemología, ni los fondos de la neurofisiología han llegado más allá de lo que Parménides nos ha legado: la identificación del pensamiento con el *ser*. Un axioma que es principio y límite de la filosofía occidental.

Que el acto del pensar sea la existencia humana es algo que podemos verificar en el estar mismo; no es posible *ser* sin pensar, en el sueño, en las alucinaciones, en las funciones más básicas —como la respiración— nos encontramos en un estado pensante. Y aquellos esfuerzos por suspenderlo (los monjes tibetanos, los ejercicios espirituales, etc.) que se dirigen al vacío —a la habitación de la nada— se asemejan a la paralización del latir fisiológico, esto es, a la muerte.

El desarrollo de la idea de Schelling es claro, si la tristeza se adhiere a la vida y ésta es pensamiento, por ende el soporte del mismo se erige sobre la tristeza. Steiner hace una invitación abierta a que el lector se detenga en una reflexión vital sobre la naturaleza de la labor pensante. Pero, ¿por qué es triste el pensamiento?

George Steiner señala las contradicciones y paradojas del pensamiento que son una fuente de la que emana la tristeza. Una de ellas reside en la posibilidad de cuestionar cosas insondables, la pregunta por la existencia de Dios, de la eternidad del alma, etc., aunado a la capacidad de ofrecer argumentos a favor de una postura u otra, toda esta terrible confusión termina irreparablemente en la ambigüedad. O la paradoja de que cada individuo está compuesto de sus pensamientos (únicos) y que, por otro lado, estos sean lo más común y haya en realidad muy pocos originales: pensar es algo íntimamente nuestro y, a la vez, es un lugar común. O la aspiración a la verdad irrefutable y la imposibilidad de sustraerse a la libertad del lenguaje. Estas contradicciones y paradojas del pensamiento son (posibles) razones para la melancolía.

Pero también las inferencias del pensar en el hombre, en su cuerpo y su voluntad son causa de la *tristitia*. Que nuestro estar en el mundo sea pensante no significa que esté bajo nuestro control, la mayor parte del tiempo nos suceden pensamientos de una manera desordenada y caótica, sólo algunos ejercicios de concentración logran dirigir los pensamientos (los ejercicios lógicos, los juegos de ajedrez, las matemáticas) y, como un destino trágico, los niveles altos de concentración pueden generar un desorden mental. Por su parte, incluso en las abstracciones más rigurosas, el pensamiento es derrochador; hay pocas actividades humanas que abarquen tanta energía como el pensar —la fatiga corporal lo atestigua— y este derroche de vitalidad es también de un alto déficit: los más de nuestros pensamientos se van al olvido, a la nada.

A lo anterior se suma una cuestión profundamente melancólica que va desde la soledad que somos como seres pensantes hasta la imposibilidad de concretizar. Pues si bien el pensamiento tiene consecuencias inconmensurables, la inferencia directa del mismo es irrealizable; las sombras que se interponen entre el pensar y el hacer acompañan al artista en su nostálgica frustración de no lograr —en el

lienzo, en el poema, en la piedra— aquello que en su pensamiento se dibujaba, en el amante que no puede expresar con palabras su sentir late la desolación de la imposibilidad.

Los pensamientos son sólo nuestros y un velo indestructible los cubre, la mentira —propia quizá sólo del hombre— tiene su posibilidad en esta intimidad que nos identifica con nuestro pensar, lo que significa que nuestro estar en el mundo —pensante— es un estar en soledad. Y asimismo, *los otros* se nos presentan con un misterio definitivo, incluso en las relaciones más cercanas: la amistad, el amor, el acto erótico, nos mantiene en una relación entre soledades. Mientras que pensar el pensamiento, el ser, la nada y Dios son los perennes objetos cuando el pensar se hace frente a sí mismo.

George Steiner elabora este decálogo de tristezas en el pensamiento con un rigor filosófico que alude a las conceptualizaciones de la ciencia, el juego, el amor, y ensaya en un lenguaje no desprovisto de un estilo poético las causas posibles de la melancolía. Así, leemos al finalizar cada ensayo la resonancia que afirma esta nostalgia: un motivo para la pesadumbre, una causa de la melancolía indestructible, una razón para la tristeza que se adhiere a nosotros, un motivo para la tristeza, una razón para la frustración —para ese fundamento oscuro—, una fuente de la *tristitia*, de la melancolía, en fin, la tristeza diez veces. Liliana García Rodríguez



Aureliano Ortega Esquivel (comp.)
El trabajo del pensar
Universidad de Guanajuato
Guanajuato, 2008

Aplicada a la reflexión, la palabra *resultado* da cuenta de una manera más bien pobre del proceso —trabajo, se dice— por el cual un ejercicio presuntamente común —el pensar— se convierte en un acto filosófico. Así considerada, la reunión de los textos de *El trabajo del pensar* supone un acto filosófico general en el que se reúnen los trabajos de una comunidad académica. Por necesidad sus estados son diversos; suponen no sólo perspectivas distintas sino tiempos de maduración y reposo desiguales a los que sin embargo conjunta la misma función de la escritura, única interrupción legítima de dicha actividad intelectual. No se trata pues de resultados en el sentido en el que se miden metros de tela o viajes a Tailandia. La mención de esta serie de características parece entonces una clara violación al sentido propositivo de una reseña, que puede decirnos muchas cosas sobre un texto, pero que no puede considerarse cumplida si no nos dice, al menos marginalmente, por qué razón habría que leer determinado libro a la vista de otros cuya necesidad o importancia son de sobra conocidas. Sin conceder nada a los eufemismos o a la provechosa sentimentalidad, estas razones, de existir, dependen precisamente de la definición de ese *trabajo* y de ese *pensar* como un *acto filosófico*.

En el español de todos los días, la palabra *trabajo* puede indicar tanto la actividad como el esfuerzo invertido en ella. A menos que

alguien pueda contentarse con la afirmación de que lo que hacen los filósofos es simple y llanamente pensar, el trabajo de la filosofía en nuestros territorios supone la definición del oficio por su dificultad. Es claro que para quien no sabe hacerlo debe resultar complicado construir ataúdes o pilotear aviones, pero la dificultad de la filosofía no radica en su especial complejidad —aunque exista siempre la tentación de creerlo— sino precisamente en la manifestación de su *resultado* para la comunidad de la que forma parte. Aunque no tengan un rostro definido, uno sabe que detrás de las bambalinas de la cotidianidad hay alguien que barre las calles o especula en la bolsa; vemos calles limpias y crisis económicas y nos damos cuenta de su labor. A partir de ello puede cometer la imprudencia de juzgar si tal o cual trabajo es más o menos sencillo, más o menos digno, más o menos ventajoso.

La función de los filósofos, su trabajo, carece de una expresión visible y con ello de una vinculación directa con la comunidad que la sostiene, soporta o simplemente le deja existir. Ya se sabe que, siendo inmaterial la poesía, el poeta escribe libros de poesía y con ello libra toda sospecha de inexistencia: de la misma manera que el filósofo podría escribir libros de filosofía para asegurarse un lugar en la jerarquía visible de la producción cultural. La función de la filosofía, se puede objetar desde ahora, no es escribir libros de filosofía, y mucho menos libros académicos de filosofía. Sin embargo, al margen de esa función el acto filosófico se restringe a su dimensión puramente individual y continua, a un trabajo sólo visible para quien lo ejerce.

Así, el acto filosófico de la comunidad de Valenciana —como de manera casi íntima es llamada por sus miembros— pretende ser un acto filosófico en tanto acto comunicativo del proceso y del esfuerzo —trabajo ambos— por el cual la interrupción escrita asume el carácter provisional de resultado. Como mensaje, es a la vez incitación del proceso comunicativo que interpela a todo posible lector, esto es, le hace partícipe del pensar. Su escritura es ya un cumplimento,

pero es capaz a su vez de ampliar el círculo comunicativo, de ampliar su dimensión filosófica en la lectura. Por encima de ello, el contenido de sus reflexiones, en tanto productos técnicos, son herramientas —buenas o malas lo juzgará cada cual— para ese trabajo en los límites de otra comunidad, en el espacio o en el tiempo.

La distribución de los temas, tarea por naturaleza imposible en atención a la indeterminación de los objetos de reflexión, se reduce a cinco grandes grupos en los cuales se resumen también las principales líneas de trabajo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Juan Miguel Muñoz



Charles Seife
Cero. La biografía de una idea peligrosa
Simone Zimmermann Kuoni (trad.)
Ellago, Madrid, 2006

A modo de introducción debe decirse que el libro que ahora se reseña no es de lectura difícil, aunque requiere un conocimiento básico en las cuestiones matemáticas. La intención de Charles Seife ha sido, al parecer, mostrar cómo una idea aparentemente inocua e inocente ha sido perenne a lo largo de la historia de la humanidad, demostrando con ello ser todo lo contrario: peligrosa. Además de plantearse como necesaria para la matemática (y otras ramas de la ciencia, quizá aún más en la vida cotidiana), no sólo de quienes pensaron por primera vez la posibilidad de su existencia, sino para aquellos que ahora mismo se dedican a su estudio.

El hecho de controlar al mundo mediante la contabilización de las cosas que hay en él, ha supuesto siempre la búsqueda incesante de modos cada vez más sutiles además de precisos de hacerlo. Desde la antigüedad hasta nuestros días se ha generado ingente cantidad de modos para lograrlo. Hay sin embargo, ya en tan lejanos tiempos una idea que a partir de entonces ha recorrido las mentes de los matemáticos más avezados. Es una cuestión difícil de zanjar. Sobre todo si se piensa que la idea de la nada ha venido acompañándola durante gran parte de su trayecto. El cero es el asunto en cuestión.

Seife hace ver que la idea del cero es una cuestión peligrosa desde su nacimiento o invención. Ello porque permite ver al mismo tiempo las ideas de inefable e infinito. Así, el problema no es sólo el cero sino el pensamiento del vacío y la nada, como contrapartida de los anteriores conceptos que, aun cuando se relacionen con éste, el autor se encargará de señalar que ambas cuestiones no son reductibles al número cero.

Un asunto interesante es cómo, para Occidente y durante mucho tiempo, la noción del vacío era imposible. No sólo porque no quisieran trabajar con él, “contabilizarlo”, sino precisamente porque su sola presencia tenía implicaciones inimaginables en la vida cotidiana. O bien, en el desenlace de la vida, tanto como para los individuos en general. El cero, como tal, no apareció sino hasta una etapa tardía de la civilización occidental, ello debido muy probablemente a las formas de contar con base decimal o vigesimal. No era, pues, una cuestión inexistente sino que adolecía de un trato “científico” (para esos días) y cuyo sentido era más cercano al vacío o a la nada en términos religiosos. Como tal, las implicaciones de ello distaban mucho de ser bien vistas.

Ahora bien, pese a los griegos, fue en Oriente donde el cero fue recibido como una idea peligrosa; no obstante de ser un concepto de trabajo importantísimo. Los matemáticos árabes decidieron no sucumbir ante su presencia. Le dieron un sentido numérico a la nada

que influyó no sólo en sus propias matemáticas, sino en el modo en que, a partir de entonces, éstas fueron concebidas, además del modo en que los números fueron empleados como consecuencia de la inclusión del cero en toda enumeración. La Edad Media significó para esta cuestión un rechazo, si no generalizado (por el desconocimiento de las implicaciones de la misma), sí en las esferas donde éste se manejaba. La idea del vacío y la nada era incompatible con la idea del infinito; así, había que combatirlo con firmeza. La aceptación de su existencia implicaría de alguna forma la debacle del sistema religioso hasta entonces imperante.

Durante el Renacimiento las ideas árabes, sumadas a las judías, fueron una gran influencia para la matemática “cristiana”. Los matemáticos renacentistas vieron en el cero la oportunidad de acercarse, no se diga a una idea peligrosa, sino justamente a una idea que les permitía concebir cuentas más exactas. Enumeraciones más completas y complejas. El misticismo, la religión, entre otras creencias ya habían hecho su aparición, pero poco a poco éste fue abandonando estas esferas. De este modo, se le empezó a considerar una cuestión, un número digno de estudio; cierto, deliberadamente problemático, pero a la vez intrincadamente interesante.

En lo que va del siglo XVII al XIX el mentado número no se libró de controversia. La inclusión, mucho más científica de su estudio llevó por derroteros que hoy día se han vuelto caminos ya muy recorridos, pero no agotados. El cálculo infinitesimal atrajo las miradas sobre él. Las series de números que con anterioridad se habían desarrollado impulsaron la búsqueda de sus respuestas con más ahínco. Todas estas cuestiones siguen aún maravillando al individuo medio.

Sus propiedades, aparentemente inocuas cuando se le suma o resta a otro número, pero catastróficas o agónicas cuando se divide una cantidad con él o bien se le multiplica por otra, le hacen una cifra que, lejos de ser simple por marcar nada, se vuelve una cuestión complicadísima de roer. No sólo para los matemáticos griegos, árabes, ju-

díos o contemporáneos, sino para todo aquel que desea enfrentar sus secretos (aun los contemporáneos). Con todo ello, el número como tal aún hoy está sujeto a controversia. En el inicio del siglo XX se inició una discusión en la física que lo ponía de nuevo en el centro de la discusión. ¿Qué tan pequeño podía ser el universo de lo micro para considerar que se había alcanzado la magnitud del cero? Para la matemática, quizá tanto como para la física, ello ha implicado la renovada búsqueda del vacío fundamental. La idea entonces no ha desaparecido del ambiente y sigue permeando las conciencias de científicos y matemáticos ahora, en pleno siglo XX. Las consecuencias de ello distan mucho de ser comprendidas por ambos, en todo caso siguen siendo estudiadas, pues representan en gran medida el presente y el futuro de la investigación en dicha área del pensamiento.

A guisa de conclusión es necesario advertir al lector de esta reseña que deberá dispensar en lo posible la lectura que el autor de esta misma ha hecho; ya que este pequeño “divertimento en prosa” ha sido pensado como invitación a la lectura del texto en cuestión más que como una exposición detallada del mismo. Así que si en algún punto deseara él mismo encontrar la información a detalle sobre una idea tan peligrosa, ello no sería obviamente en este breve texto sino a partir de la lectura de la obra misma. Espero, en todo caso, que haya sido positiva dicha invitación. Nicolás Alejandro Hernández Guillén

Los autores

Homero Santiago (Universidad de Sao Paulo), homerosantiago@yahoo.fr
Doctor en filosofía moderna y profesor de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de Sao Paulo. Es autor de *Espinosa e o cartesianismo. O estabelecimento da ordem nos "Princípios da filosofia cartesiana"* (Humanitas, Sao Paulo, 2004). En español ha publicado: "Lo más fácil y lo más difícil: la experiencia y el inicio de la filosofía" (*Spinoza. Cuarto Coloquio*, D. Tatián (comp.), Brujas, Córdoba, 2008), "Los excesos de la identidad: Benedicto XVI y la tolerancia" (*Exceso y prudencia*, S. Croce y E. Biset (comps.), Brujas, Córdoba, 2009).

Eduardo Álvarez (Universidad Autónoma de Madrid), eduardo.alvarez@uam.es
Profesor de filosofía en la Universidad Autónoma de Madrid, de donde se doctoró con la tesis "La teoría del concepto en la filosofía de Hegel" y donde imparte clases sobre antropología filosófica desde 1994. Entre sus publicaciones destacan *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel*, el libro colectivo *La cuestión del sujeto. El debate sobre un paradigma de la modernidad*, así como diversos artículos sobre la cuestión del humanismo, la tradición dialéctica, Husserl, Sartre y Merleau-Ponty, entre otros.

José Mendivil Macías Valadez (Universidad de Guanajuato), mendivil61@yahoo.com.mx

Doctor en filosofía por la UNAM, titular de la línea de investigación de ética y filosofía política. Ha realizado estancias de investigación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid y ha sido profesor invitado en las universidades San Agustín de Arequipa, Autónoma de Barcelona y de La Laguna. Ha publicado *Posmodernismo y hermenéutica: dos aproximaciones, Ética y contingencia* y *La condición humana: ética y política de la modernidad en Agnes Heller* (en prensa), así como numerosos artículos y en volúmenes colectivos sobre temas de ética, interculturalidad, ética aplicada, política y filosofía social.

Israel Grande-García (Universidad Nacional Autónoma de México), israel.grandegarcia@gmail.com

Es licenciado en psicología por la UNAM. Hizo la maestría en humanidades (línea: historia y filosofía de la ciencia) en la UAM-Iztapalapa. Actualmente está concluyendo el doctorado en filosofía de la ciencia (línea terminal: filosofía de las ciencias cognitivas) en la Facultad de Filosofía y Letras y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Ha coordinado libros de psicología en la Facultad de Estudios Superiores Zaragoza de la UNAM y ha escrito artículos en revistas nacionales e internacionales sobre filosofía de la mente y de la conciencia, filosofía de la ciencia y neurociencia social.

Vicente Aboites (Universidad de Guanajuato), aboites@cio.mx

Se graduó como físico en la Universidad Autónoma Metropolitana y filósofo en la Universidad de Londres. Por investigación realizada en el Laboratorio Rutherford de Oxford se doctoró en la Universidad de Essex en Gran Bretaña. Realizó una especialidad en la Universidad de París y un posdoctorado en la Universidad de Berlín. Fue *fellow* Marie Curie de la Comunidad Europea en el Imperial College de Londres e investigador visitante del Centro de Investigación en Matemáticas (CIMAT) entre otras instituciones. Fundador del Laboratorio de Láseres del Centro de Investigaciones en Óptica (CIO), en donde es investigador titular. Ha publicado una quincena de libros y varias decenas de artículos internacionales con riguroso refereo, además de cientos de artículos periodísticos. Es miembro de la Sociedad Británica para la Filosofía de la Ciencia, de la Sociedad Internacional de Filosofía, del Instituto de Física de Gran Bretaña, del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias.

Eduardo M. González de Luna (Universidad Nacional Autónoma de México), g_deluna67@yahoo.com.mx

Ha publicado varios artículos de epistemología y filosofía de la ciencia en revistas especializadas. Es licenciado en física y doctor en filosofía de la ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México, donde ha sido profesor en las facultades de Ciencias, Ingeniería y Filosofía. Ha impartido cursos a nivel licenciatura y posgrado en las Universidades Iberoamericana, Autónoma del Estado de Morelos, Autónoma de Aguascalientes y del Claustro de Sor Juana. En la actualidad es profesor investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de Querétaro.

Roberto Estrada Olguín (Universidad Nacional Autónoma de México),
estrada@hotmail.com

Licenciado en sociología, maestro y doctor en filosofía de la ciencia. Profesor de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán de la UNAM. Líneas de investigación: hermenéutica, historia y filosofía de la ciencia.

José Ezcurdia (Universidad de Guanajuato), jaezcurdia@hotmail.com

Doctor en filosofía por la Universidad de Barcelona. Realizó sus estudios de maestría y licenciatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Sus líneas de investigación son el vitalismo filosófico, la filosofía de la educación y la filosofía para niños. Entre sus publicaciones se encuentran *Spinoza, ¿místico o ateo? Inmanencia y amor en la naciente edad moderna*, *Tiempo y amor en la filosofía de Bergson*, así como *La historia de las preguntas ¿por qué?*, *Juguemos a preguntar* y *Filosofando con los niños*, los cuales conforman una trilogía de libros de filosofía para niños. Es profesor de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato y forma parte del Sistema Nacional de Investigadores.

Recepción de artículos

Los artículos se recibirán en la siguiente dirección:

Facultad de Filosofía y Letras, Ex Convento de Valenciana s/n,
CP 36240, Valenciana, Gto.
Tel. y fax: (473) 732 0667 y 732 3908
Correo electrónico: 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, redactada de la siguiente forma:

Libro

Apellido(s), Nombre, año de publicación, *Título*, edición (trad., pról., notas de..., etc.), Editorial, Colección, Lugar, 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.), Editorial, Colección, Lugar, 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, Lugar, fecha de publicación, número de las páginas donde está ubicado.

UNIVERSIDAD
DE GUANAJUATO

| | |
|---|---|
| Rector General <i>Dr. Arturo Lara López</i> | Campus Guanajuato |
| Secretario General <i>Mtro. Bulmaro Valdés Pérez Gasga</i> | Rector <i>Dr. Luis Felipe Guerrero Agripino</i> |
| Secretario Académico <i>Dr. José Manuel Cabrera Sixto</i> | Secretario Académico <i>Mtro. Eloy Juárez Sandoval</i> |
| Secretario Administrativo <i>Mtro. Martín Pantoja Aguilar</i> | Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades <i>Dr. Javier Corona Fernández</i> |
| Director de Apoyo a la Investigación y al Posgrado <i>Dr. Modesto Antonio Sosa Aquino</i> | |
| Director de Extensión Cultural <i>Lic. Guillermo Siliceo Fernández</i> | |

Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras
núm. 3 se terminó de imprimir en julio de
2010, con un tiraje de 500 ejemplares, en
Imprenta Universitaria, Bulevar Bailleres s/n,
Silao, Guanajuato.